R G B WH GR BL

Grey Scale #13

C M Y K

DANES-PICTA.COM

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

DANES-PICTA.COM

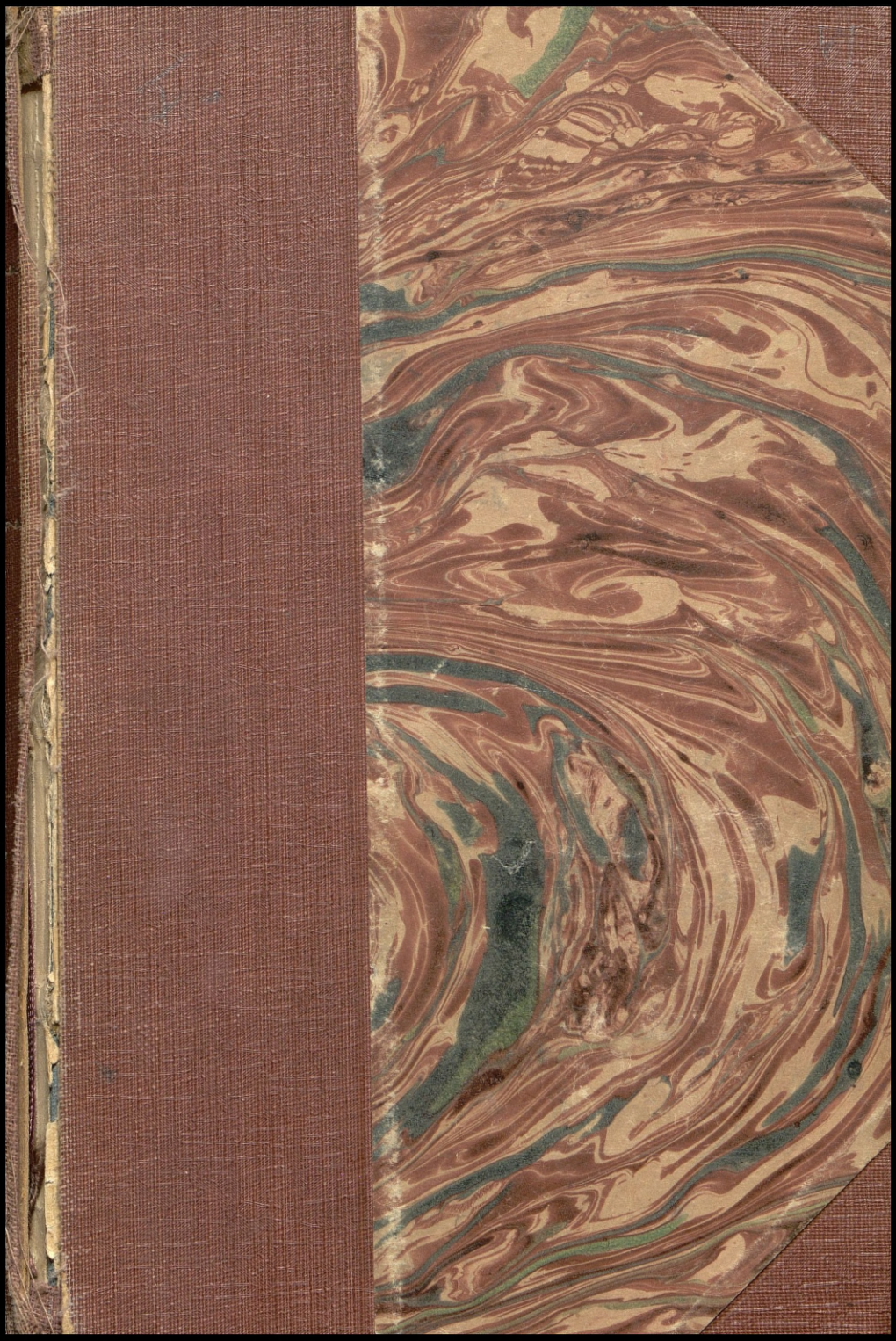
Black 3/Color White Magenta Red

Colour Chart #13

Inches

Centimetres

Blue Cyan Green Yellow



422/2

BIBLJOTEKA LAUREATÓW NOBLA

POD REDAKCJĄ
DRA STANISŁAWA LAMA

TOM 40.

RUDOLF EUCKEN

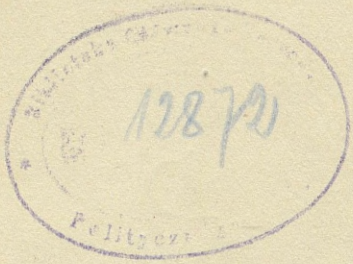
WIELCY MYŚLICIELE I ICH POGLĄDY NA ŻYCIE

II.

GŁÓWNY ZARZĄD POLITYCZNY
WOJSKA POLSKIEGO
Zarząd II
Nr. 1467.

LWÓW—POZNAŃ 1925
NAKŁADEM WYDAWNICTWA POLSKIEGO

BIBLIOTEKA LAUREATÓW NOBLA



Wojsk. Akad. Polit.
31948
im. F. Dzierżyńskiego

TREŚĆ TOMU II.

CZĘŚĆ TRZECIA. CZASY NOWOŻYTNE.

Str.

A. Charakter ogólny czasów nowożytnych 3—9

B. Budowa nowego świata.

1. Odrodzenie ..... 10—51
   a) Charakter podstawowy Odrodzenia..... 10
   b) Spekulacja kosmiczna. Mikołaj z Kuzy i Giordano Bruno 24
   c) Sztuka życia osobniczego. Montaigne 36
   d) Nowy stosunek do przyrody i jej techniczne opanowanie. Bacon 42

2. Oświecenie ..... 51—144
   a) Ogólny charakter Oświecenia 51
   b) Przodownicy Oświecenia:
      α) Descartes 59
      β) Spinoza..... 72
         aa) Wstęp 72. — bb) Świat i człowiek 73. — cc) Człowiek i jego znikomość 77. — dd) Człowiek i jego wielkość 81. — ee) Ocena 87.
      γ) Locke 93
      δ) Leibniz 103
         aa) Charakterystyczne cechy jego sposobu myślenia 103. — bb) Obraz świata 108. — cc) Pojednanie religji i filozofji 117.
      ε) Vico i Włosi 124
   c) Przebieg Oświecenia. Shaftesbury i A. Smith ... 126

C. Upadek Oświecenia i poszukiwanie nowych dróg.

Str.

1. Reakcja przeciwko Oświeceniu w 18. stuleciu....146—163
   a) Hume..... 146
   b) Rousseau..... 150
2. Idealizm niemiecki .....164—264
   a) Kant 164
      α) Charakter ogólny 164. — β) Krytyka poznania i upadek dawnego sposobu myślenia 165. — γ) Świat moralny 174. — δ) Królestwo piękna 183. — ε) Ocena i krytyka 185.
   b) Ideał życiowy niemieckiego humanizmu 190
      α) Charakter ogólny 190
      β) Goethe 198
      γ) Schiller 211
      δ) Romantyzm..... 214
   c) Obrazy życiowe spekulacji niemieckiej 221
      α) Systematy myśli konstrukcyjnej 223
         aa) Fichte 225
         bb) Schelling 230
         cc) Hegel 235
      β) Schleiermacher 251
      γ) Schopenhauer i reakcja przeciw systematom rozumowym 254
3. Zwrot do realizmu .....264—312
   a) Pozytywizm 270
      α) Pozytywizm francuski. Comte 271
      β) Pozytywizm angielski. Mill i Spencer 283
   b) Przyrodoznawstwo współczesne i teorja rozwoju.. 287
   c) Współczesna nauka o społeczeństwie i poglądy życiowe demokracji społecznej 296
4. Reakcja przeciw realizmowi. Subjektywizm. Nietzsche .....312—318
5. Idealizm w ciągu 19. stulecia .....318—321
6. Powikłania czasów obecnych i konieczność pogłębienia życia .....322—330

Alfabetyczny spis nazwisk..... 331

Alfabetyczny spis rzeczy..... 333

CZĘŚĆ TRZECIA.

CZASY NOWOŻYTNE.

A.

Charakter ogólny czasów nowożytnych.

Scharakteryzowanie choćby w pewnej mierze postaci ogólnej czasów nowożytnych wydaje nam się dzisiaj trudniejsze, niż dawniej. Albowiem pojęcie nowożytności ujawniło coraz więcej zagadnień i coraz się stało dalsze od ostatecznego sformułowania. Zaniechamy zatem wszelkiego zasadniczego formułowania i rozpoczniemy od położenia dziejowego, w jakiem się znajdował początek czasów nowożytnych. Zwrot w życiu musiał nastąpić już z tego względu, że formy przekazane wypłynęły ze stanu i nastroju epoki, które nie mogły już trwać dalej. Właściwością owej postaci dawniejszej był związek chrześcijaństwa, zwartego w mocną organizację kościelną, ze starożytną kulturą. Kultura ta znowu była dziełem szczególnych narodów oraz wyrazem szczególnego stanu życia duchowego; dla nowych narodów łatwo mogła się okazać czemś obcem, a wobec tego, że życie duchowe wkroczyło na nowe drogi, kierunek starożytny nie mógł już wystarczyć. A oto w dzieje świata wstąpiły nowe narody, nasamprzód germańskie, i coraz energiczniej zaznaczały swoje również właściwości duchowe; przytem chrześcijaństwo dokonało duchowego pogłębienia, które doprowadzone do pełnej mocy i świadomości, żadną miarą nie

mogło już iść w parze ze starożytnością w takiej zgodzie i przyjaźni, jak się to wydawało średniowieczu. Jeżeli już tutaj tkwiły zarodki znacznych zmian, to do przełomu parł głównie przewrót, który nastąpił w pobudkach i poczuciu życiowem. Postać dawniejsza, uważająca się za skończoną i podporządkowująca religji wszystkie dziedziny życia, odpowiadała dążnościom znużonej, niedowierzającej sobie, przeto potrzebującej autorytetu i łaknącej cudów ludzkości. Ale oto ocknęło się nowe życie i świeże męstwo, teraz chciano stać mocno i zagadnieniom patrzeć prosto w oczy, teraz trzeba było szukać własnych dróg. I oto zerwanie, oto poszukiwanie nowego życia stało się nieuniknioną koniecznością.

Już sam jednak przełom pędził życie w określonym kierunku i jak było widoczne, zapowiadał przeciwieństwo twierdzeń dotychczasowych. Nowość mogła się zacząć tylko u jednostek, to też jednostka zdobywa samodzielność i przewagę, gdy w średniowieczu była tylko ogniwem danych związków i miała żyć w posłuszeństwie względem ich zasad; musiał wierzyć w możliwość postępu, kto odrzucał przekazany stan kulturalny jako niedostateczny; wreszcie nie można było występować przeciwko porządkowi dziejowemu bez wiary i bez powoływania się na nadczasowy, bezpośrednio w duszy ludzkiej obecny rozum, jako na miarę wszech rzeczy, gdy tymczasem w średniowieczu rozum tworzył tylko i podtrzymywał tradycję dziejową. W ten sposób indywidualizm, wiara w postęp, racjonalizm zgóry są już czasom nowożytnym w pewnym stopniu wszczepione; wszystko to razem, w przeciwieństwie do zasad średniowiecza, wytwarza systemat życiowy wolności.

Główną swoją treść wszakże znajdują dążności nowożytne w zwróceniu się do świata, w mocnem ujęciu jego całego obszaru i pełni. Przeciwieństwo względem schyłku starożytności i epoki powstawania chrześcijaństwa jest oczywiste. Jeżeli wówczas ludzkość znużona znajdowała oparcie i sens życia jedynie w ucieczce od najbliższego świata do królestwa ducha i wiary, a wobec dążenia do podstawy, na której wszystko się opiera, znikła dla niej wszelka radość wielości — to nowe popędy życiowe, odwrotnie, wszelkiemi siłami prą do świata, ludzie chcą się rozszerzyć, podbić sobie rzeczy w całej ich niezmiernej obfitości i walczyć z przeciwnościami, subtelne życie duchowe i religijne ustępuje miejsca skrzętnej pracy i męskiej sile czynu, musi to zmienić stan całego istnienia — od rzeczy największych do najmniejszych. Ale w tem nowem życiu ujawniają się rychło zawiłe komplikacje. Chciałoby ono połączyć jak najściślej duszę ze światem, wlać w świat życie, wciągnąć świat w byt ludzki. Czyż może to tak łatwo nastąpić, skoro życie wśród ciężkich wstrząśnień tak się już oddzieliło od świata i w sobie zagłębiło? Nawet filozoficzne rozważania czasów nowożytnych przyznać muszą, że dusza nie jest bezpośrednio pokrewna otaczającemu światu, a przeto wpływy nie mogą tak wprost przechodzić od pierwszej do drugiego, jak twierdziły poglądy dawniejsze; jeżeli zaś zdać sobie sprawę, jak głęboka to przepaść, i jeżeli staną się niezbędne radykalne zmiany, ażeby stąd dojść tam, to dawno zakorzeniony naiwny pogląd na rzeczywistość okaże się doszczętnie zburzonym, a człowiek będzie sobie musiał zdobywać swój świat w niewymownym trudzie i pracy, gdy tymczasem dawniej miał go bez trudu. Już to jedno stanowi, że życie współczesne nie jest spo-

kojnem posiadaniem i używaniem, lecz nieustanną walką, walką o własne nawet podstawy.

Co więcej, powstaje zupełna sprzeczność i nieubłagane starcie, gdyż pożądane zjednoczenie duszy i świata pojmowane jest z jednej strony w ten sposób, że dusza przejmuje świat i sobie go upodabnia, z drugiej zaś, że świat przejmuje i upodabnia duszę. Powstają stąd zasadniczo różne rzeczywistości: świat i życie w świetle idealizmu albo realizmu. Tak jeden, jak drugi doskonały wiele i zmieniły cały wygląd istnienia. Dusza nie może usiłować podbić sobie świata, nie przekształcając się znacznie sama. Praca duchowa jest wyższa ponad stan człowieka i uwalnia się, o ile możności, od wszelkich więzów, jakie zawiera odrębność charakteru narodowego, religji itd.; życie duchowe jest zależne wyłącznie od najogólniejszego o niem pojęcia i wolnej siły, i tylko własne konieczności mogą je wprawiać w ruch. Uwidocznia się to zwłaszcza w potężnem wezbraniu pracy myślowej na gruncie współczesnym. Bardziej, niż gdziekolwiek, przewodniczy tu ona i przenika całą kulturę. Cele i drogi roztrząsane są zgóry, rozważane są możliwości, życie rzeczywiste bywa przeżywane programowo. W ten sposób jądro współczesnego życia stanowią wielkości myślowe, idee, zasady; z śmiałej wyżyny, na której powstały, zniżają się one do całego istnienia, widzimy, że wszędzie teorje poprzedzają ruchy rzeczywiste, zwiększają ich siłę, wlewają w nie namiętność, a myśl wspiera i ogarnia istnienie ludzkie bardziej, niż kiedykolwiek przedtem.

Ale wcale niemniejsza jest zmiana, dokonana z drugiej strony, przez wytworzenie się pojęcia przyrody, samoistnej w stosunku do człowieka i całkowicie garnącej go do siebie. Wszystkie wyobrażenia i po-

żądania ludzkie, jakie były przywiązywane do otoczenia, uważane są obecnie za fałszowanie jego prawdziwego stanu i energicznie trzebione; dzięki takiemu bezwzględnemu obnażaniu rzeczy przyroda otrzymuje nieprzerwany związek w sobie samej, i oto teraz w całym zakresie zostaje uznana zależność od niej człowieka, co więcej, jego do niej przynależność; takie połączenie coraz bardziej przenika zzewnątrz nawewnątrz, dusza zdaje się ostatecznie całą treść otrzymywać zzewnątrz, a całe szczęście czerpać ze stosunku do otoczenia. Dążności takie odsłaniają niezmierzoną pełnię rzeczywistości i pobudzają do najgorliwszej pracy, snadź teraz dopiero życie i dążenia ludzkie spoczywają na pewnej podstawie, dopiero teraz są prowadzone od złudnych urojeń do czystej prawdy, od zuchwałej pychy do poznania własnych granic. Powstaje stąd realna kultura, która pragnie panować coraz wyłączniej i ufa, że zaspokoi również idealne potrzeby człowieka — oczywiście, nie bez istotnej ich zmiany w stosunku do pojęć przekazanych. Tak w czasach nowożytnych istnieją obok siebie dwa sposoby pojmowania życia, dwie rzeczywistości o przeciwnych kierunkach oraz zasadniczo różnej treści i prowadzą z sobą nieustanną, bądź ukrytą, bądź otwartą walkę. Tylko płytkie poglądy i słaby umysł mogą się spodziewać, że łatwo i prędko pogodzą tak jaskrawe przeciwieństwo; nad jego opanowaniem wre szczera praca na wszystkich szczytach życia współczesnego, co pociąga za sobą radykalne zmiany całego położenia; że jednak zgoła nie osiągnięto rozwiązania, ani nawet jako tako pewnego stanowiska, temu nikt nie zaprzeczy, kto całą duszą przeżywa walki i zamęt czasów obecnych.

Ta sprzeczność wewnętrzna wraz z próbami zupeł-

nego jej przezwyciężenia nadaje życiu nowoczesnemu nieustanny ruch i gwałtowny niepokój; życie to nietylko w szczegółach nasuwa mnóstwo zagadnień, ale i w całości swego bytu jest zagadnieniem, wciąż odnowa musi walczyć o własną istotę, o własny sens. Czyni to je znacznie mniej doskonałem, mniej pewnem, bardziej podnieconem, niż w epokach poprzednich; łatwo tedy zrozumieć, że wśród takich prądów powstaje tęsknota do większego spokoju i zwartości czasów dawniejszych oraz że zwolennicy dawnych czasów surowo typowi nowożytnemu ów niepokój wyrzucają.

Aczkolwiek zrozumiała, myśl ta jednak nie jest słuszna. W owych prądach odkryto bogatą rzeczywistość, ogólny charakter życia uległ zmianie, naiwny, niejasny jeszcze stan życia został jako tako wyraźnie poznany, a wobec tego stał się niemożliwy. Różnorodne owoce nowego typu cenimy i pożywamy wszyscy, bez różnicy stronnictwa; czyż możemy to uczynić, nie uznając również w jakiś sposób głównego rysu jego dążności? Zważyć też należy, że ciężkich komplikacyj, jakie na nas ciążą, nie tworzy samowola lub upór człowieka, lecz przyniósł je z sobą rozwój dziejowy życia duchowego i poddał człowieka ich koniecznościom. Jeżeli dzięki temu życie stało się o tyle mniej doskonałe, mniej spokojne, mniej przyjemne, to stało się też wolniejsze, ruchliwsze i szersze; w swem mężnem podejmowaniu zagadnień zawiera ono więcej prawdy, niż ów typ dawniejszy, który się uważał za doskonały, doskonałym nie będąc, który natychmiast wprzęgał człowieka w swą służbę, jego wszakże spokój wypływał nie z opanowania, lecz z przeoczenia sprzeczności naszego życia.

A przeto radować się będziemy nowej epoce, po-

mimo jej braków, sprzeczności, a nawet jej błędów, radować się będziemy jako wyższej formie życia, a w tem jej znaczeniu śledzić będziemy za jej dążeniem poprzez różne stopnie, nie w niewolniczem pochylaniu się przed wszystkiem, co się nazywa ,,nowożytnem", lecz w gorliwem poszukiwaniu prawdziwej treści, jaka prześwieca przez wszystkie ludzkie błądzenia.

B.

Budowa nowego świata.

1.

Odrodzenie.

a. Charakter podstawowy Odrodzenia.

Przyłączając się do zdania wybitnych badaczy, nie widzimy bynajmniej w Odrodzeniu wprost tylko przejęcia starożytności klasycznej, lecz przedewszystkiem wytwór życia współczesnego. Włochy są krajem, w którym wśród szczególnie pomyślnych warunków życie to powstało; w ten sposób z jego rysami ogólnemi jak najściślej łączą się właściwości charakteru włoskiego. Ale czasy owe nie mogłyby się czuć tak bliskiemi starożytności i nie mogłyby jej tak ściśle łączyć z własnemi dążeniami i twórczością, gdyby nie było w ważnych punktach pokrewieństwa, które pozwoliło obu stronom podać sobie ręce ponad średniowieczem. Rozważmy nasamprzód te rysy ogólne.

Odrodzenie idzie za starożytnością w ocenie świata i jego pracy. Schronienie się życia do usuniętego od świata wnętrza, ów wynik ostateczny starożytnego chrześcijaństwa, nie odpowiada już młodzieńczym porywom ludzkości, która coraz silniejszy czuje pociąg do świata, aż wreszcie do niego przenosi się środek ciężkości życia, a zaświat blednie całkowicie. Zmiana ta

nie następuje w postaci ostrego przełomu, lecz odbywa się stopniowo. Religja nie jest zwalczana ani odrzucana, ale pozbywa się surowej i sztywnej wyniosłości, z którą przemawiała do człowieka średniowiecznego; zbliża się do bezpośredniego życia, a formy jej przybierają rysy czysto-ludzkie i swobodnie wśród nas się poruszają. Wobec takiej przystępności bóstwa wznosi się także człowieczeństwo, a w ten sposób zmniejsza się odległość światów; istnienie nasze przestaje być już ostrem przeciwieństwem wyższego porządku i staje się natomiast jego wyrazem i odbiciem. Głównie sztuka daje światu takie oświetlenie i czyni go bliskim człowiekowi również wewnętrznie. Ale podnosząc świat ziemski, pozostawia równocześnie zaświat, któremu również nadaje najbardziej ludzkie i miłe rysy; oba światy ogarnia takie radosne poczucie życia, że nie odczuwa się wcale sprzeczności. Tak np. kaplica domowa Medyceuszów zestawia obok siebie artystyczne wzniesienie ziemskiego świata i żywe wyobrażenie wspaniałości zaświata. Taki sposób myślenia może łączyć gorący zachwyt dla starożytności ze szczerą pobożnością chrześcijańską; akademja platońska, ów najwyższy wytwór filozoficzny Odrodzenia, dąży do zupełnego sprzymierzenia starożytności z chrześcijaństwem.

Ale przemiana, która narazie uchodzi uwagi świadomości, istnieje i działa w pełni. Obraz świata zyskuje w sobie samym ścisłą spójność; przyroda i życie wewnętrzne, które tak długo były potęgami wrogiemi, dążą znowu do siebie; przyroda otrzymuje z powrotem owo uduchowienie, o które starożytność walczyła do ostatniego tchu. Jeszcze ważniejsze dla tego życia jest wytworzenie się obok kościoła warstwy świeckiej, nowego środowiska duchowego, ogarniającego swych

członków ważnemi zadaniami i z początku we Włoszech, a następnie w całej Europie zachodniej łączącego ich wewnętrznie.

Później wznawia się starożytność w powrocie do oceny formy. Jak widzieliśmy, dawne chrześcijaństwo było zrażone gładką i pustą formą późnej starożytności i dbało jedynie o ocalenie nieśmiertelnej duszy, całą troskę skierowując na myśl, odrzucając natomiast formę jako coś obojętnego, owszem, niebezpiecznego. Teraz zaś forma odzyskuje dawne stanowisko, budzi się młodzieńcza dążność do wyparcia wszelkiego bezdusznego i chaotycznego zamętu, do wyraźnych rozróżnień i mocnych podkreśleń, ale przytem do połączenia rzeczy wyodrębnionych w nową całość. Dopiero takie ukształtowanie zdaje się wyprowadzać poza surową przyrodę i poddawać świat człowiekowi, rozlewa ono szlachetną radość na całe istnienie. Kształcenie w tym duchu staje się teraz panującym ideałem życiowym, który wpływa stąd na wszystkie dziedziny poprzez całą nowożytność.

Ale całe to zbliżenie Odrodzenia do starożytności nie usuwa istotniej między niemi różnicy. Jeżeli w starożytności bardziej ogarniała człowieka całość i dostawała się jednostce bez trudu, to teraz każdy musiał zdobywać ją własną pracą, co wymagało śmiałego przełamania najbliższej tradycji. Dzięki temu działalność staje się bardziej świadomą i agresywną, przejście przez przeczenie zaostrza twierdzenie, zwrot do świata oraz do formy jest jakgdyby nawrotem od długotrwałych złudzeń do nieznikomej prawdy, jest to radość wyzdrowienia z obłożnej choroby. Już w tem przejawia się silniejszy rozwój podmiotu, najbardziej znamienny dla Odrodzenia; podmiot śmielej odrywa się od otoczenia, występuje względem niego swobodniej, wytęża

względem niego więcej własnej mocy. Staje się on tu nawet samym środkiem życia, stosującym cały obszar do siebie i zmieniającym ze swojego stanowiska wszelkie przekazane życie.

Niełatwo zdać sobie sprawę, w jaki sposób człowiek nowożytny osiągnął w stylu Odrodzenia swój właściwy wyraz. Współdziałały tu wyniki pracy dziejowej całego świata i odrębność wysoce uzdolnionego i ruchliwego narodu włoskiego. Przedewszystkiem kultura starożytna nie była we Włoszech tak zapomniana, aby przy pewnej energji nie można jej było ożywić nanowo. Natomiast średniowiecze nie zaznaczyło tu tak silnie i nie wyryło tak głęboko odrębności swego typu, jak na północy. Dochodzą do tego szczególne, same przez się dość nieszczęśliwe stosunki polityczne, rozdrobnienie państw, upadek i zniszczenie mocarstw prawowitych — wszystko to skazuje jednostkę na własne siły i własną decyzję. We Włoszech widzimy po raz pierwszy ludzi, o których stanowi nie przynależność do jakiegoś stanu, cechu lub bractwa, lecz własna wartość, stojąca ponad wszelką więzią zewnętrzną; człowiek nie otrzymuje tu piętna typu swego społecznego położenia, jako okaz pewnego gatunku, a pracy jego nie narzuca się zgoła kierunku, lecz wolno mu się poruszać najswobodniej i wkładać w twórczość własny charakter. W ten sposób indywidualności rozwijają się silniej i wyraźniej, niż kiedykolwiek przedtem. O ile z większą siłą życia i bardziej wyrazistemi rysami wznoszą się przed nami postaci z początków Odrodzenia w porównaniu z postaciami średniowiecza z ich skrępowaniem i jednostajnością!

Ale odnawiająca świat siła współczesnego podmiotu i zwycięski pochód jego wyzwolenia przez wszyst-

kie narody nie jest zrozumiały bez uwzględnienia wielkich fal ruchu dziejów powszechnych. Czystego życia wewnętrznego nie trzeba było dopiero odkrywać, wszak już schyłek starożytności w walkach bolesnych dotarł do niego, a średniowiecze zachowało je wiernie jako prąd podziemny i boczny, nigdzie zaś w stopniu tak wysokim, jak w całem istnieniu mistyki. Teraz jednak życie wewnętrzne czuje się dość silnem, aby zrzucić skórę poczwarki i przeniknąć cały świat, oto własne przyrodzenie obiecuje jednostce nieskończoność, której rozwojowi ma służyć nieskończoność rzeczy. W ten sposób uwewnętrznienie życia, owa puścizna wygasającego świata, staje się teraz zarodkiem obfitującej w treść przyszłości.

Większa zaś samodzielność nowoczesnego podmiotu przejawia się głównie w dokładniejszem porozumieniu się ze światem, w wyraźniejszem rozgraniczeniu tego, co należy tu, a co tam. Postęp posiada więc dwie strony: większej głębi życia duchowego odpowiada jaśniejsza i mocniejsza przedmiotowość rzeczy, wzajemne działanie obojga czyni życie świeższem, ruchliwszem, pełniejszem. „W średniowieczu obie strony świadomości — w kierunku do świata i w kierunku wnętrza samego człowieka — były jak gdyby pod wspólną zasłoną, śniły albo nawpół czuwały. Zasłona była utkana z wiary, nieśmiałości dziecięcej i urojeń; świat i dzieje, widziane przez nią, wydawały się dziwnie zabarwione, a człowiek widział w sobie tylko rasę, naród, partję, korporację, rodzinę albo jakąkolwiek inną formę ogólną. Zasłona ta rozwiewa się najprzód we Włoszech; budzi się rozważanie przedmiotowe i badanie państwa oraz wszystkich rzeczy tego świata wogóle; obok tego wszakże wznosi się z pełną potęgą podmioto-

wość, człowiek staje się osobnikiem duchowym i za takiego się uważa“ (Burckhardt).

Takie ostrzejsze wyodrębnienie człowieka z otoczenia wytwarza mężniejszy i swobodniejszy ruch wszystkich sił duchowych. Refleksja podąża naprzód i wyszukuje drogi, sądzi, że przy pomocy rozważań i obliczeń łatwo będzie mogła sama z siebie dokonać rzeczy, np. ułożyć konstytucję państwową na podstawie samej teorji; nie może jednak na tak wiele się ważyć bez ścisłego związku z wyobraźnią, wyobraźnią nader bujną, która wytwarza śmiałe wzory i z rozproszonych zjawisk wydobywa związki. Teraz nie pozostawia się już rzeczy w takim stanie, w jakim się znajdują i poddaje się je krytyce, okazuje się na nich siłę swoją i nagina je do użytku lub korzyści człowieka. Również życie uczuciowe ze swą żądzą szczęścia jest zasadniczo różne od typu średniowiecznego, nie daje się ono zaspokoić wiarą i nadzieją na życie zaziemskie, pragnie być zaspokojone bezpośrednio i z płomienną żarliwością dąży już teraz do nieograniczonego szczęścia.

Przy całem wzmożeniu się życia wewnętrznego zmysł człowieka pozostaje skierowany na rzeczywistość, ponieważ tylko w niej rozwijają się siły i tylko nią zapełnia się życie. Dąży się gorliwie do rozwiania całej mgły przekazanych przesądów i do ogarnięcia rzeczy w ich czystym stanie; własny czyn stawia się na gruncie tej trzeźwej i mocno ujętej rzeczywistości. Wszędzie chodzi przedewszystkiem o istotne odsłonięcie rzeczy, ściślejsze ich zaobserwowanie i wyraźniejszy opis. Świat zyskuje dzięki temu trwalszą przedmiotowość, i tu dopiero może być mowa o przedmiotowem uświadamianiu sobie świata. Podmiot jednak nie zostaje

Biblioteka Wojsk. Akad. Polit.

przez to stłumiony, wszak jego praca stanowi warsztat, który ową przedmiotowość wytwarza.

Tak więc podmiot i przedmiot są tu wzajemnie od siebie zależne. Bądźcobądź pozostają bieguny przeciwne, które łatwo stają wrogo przeciw sobie; ale życie tam do chodzi do szczytu, gdzie jedno z drugiem łączy się w spójną całość, jedno stosuje się do drugiego i wiąże do wspólnej pracy. Dzieje się to przeważnie w sztuce, w twórczości, ale i w stosunku do świata oglądowego. Albowiem, jak w dziedzinie sztuki wszelki ruch wewnętrzny dąży do ucieleśnienia, tak, z drugiej strony, rzeczy zewnętrzne nie mogą być przyswojone, nie otrzymawszy duszy; w ten sposób życie zdobywa w pięknie jedność, a zarazem najwyższe udoskonalenie. Przymierze siły i piękna, albo lepiej: piękno pełne życia staje się najwyższym ideałem.

W tem ożywieniu piękna nie można jednak nie widzieć znacznej różnicy w porównaniu ze starożytnością. Teraz już piękno nie jest tylko spokojnym oglądem, zapomnieniem się w przedmiocie, lecz podmiot nazbyt silnie jest podniecony, żeby nie powracać wciąż odnowa do siebie i wzmagającego się życia nie zamieniać na doznanie. Piękno było tam uważane — przynajmniej na szczycie czasów klasycznych — za coś tak pokrewnego dobru, że oba mogły się mieścić w jednem pojęciu (*καλὸν κἀγαθόν*). W razie zaś rozdwojenia myśliciele biorą zazwyczaj stronę dobra. Natomiast w Odrodzeniu stosunek do dobra staje się luźniejszym, piękno jest niezależne od dobra, powstaje wybitnie estetyczny kierunek życia i pogląd na życie. Sztuka nie staje się przez to niemoralną, ale co z moralności jest jej potrzebne, wytwarza sama z siebie i mierzy według własnych konieczności. Główną wartość po-

siada tu piękno jako narzędzie życia, jako środek do rozwoju wszelkich zdolności duchowych. Nadawanie kształtów ma tu na celu wydobycie, wprowadzenie w czyn oraz spożytkowanie wszystkiego, co zawarte jest w duszy; cały dorobek życia wewnętrznego, zdobyty w biegu dziejów, twórczość artystyczna czyni teraz zupełnem posiadaniem i przedmiotem użytku. Sztuce Odrodzenia, głównie zaś malarstwu, jej trwałe znaczenie i moc nadaje fakt, że w niej człowiek nowożytny poszukuje i znajduje samego siebie; obraz nie jest tu odbiciem jakiejś gotowej rzeczy, lecz środkiem do pchnięcia życia naprzód. W ten sposób sztuka jest wyrazicielką nowego ideału życia, ideału człowieka uniwersalnego, wykształconego harmonijnie we wszystkich jego przejawach.

Na takiej wszakże wysokości staje twórczość tylko w szczupłem kole, pozatem strona podmiotowa i przedmiotowa, stan duszy i czyn łatwo tracą równowagę, jedno wypiera drugie i usiłuje nad niem zapanować. Z jednej strony, dążenie do zbytkownych uciech i błyszczącego przepychu, życie wytworne i pełne rozkoszy, uszlachetnione wprawdzie i miarkowane smakiem artystycznym, ale pozbawione wyższych celów. Z drugiej strony, oderwanie czynu zewnętrznego od życia wewnętrznego, popęd do zaciągnięcia całego otoczenia w służbę u człowieka, ruch w kierunku samej tylko użyteczności i celowości; stąd silny wzrost techniki, wytworzenie przyrządów mechanicznych, wydajnych zwłaszcza w rękach wielkich osobistości, a równocześnie zupełna obojętność względem celów ostatecznych i stanu duszy ludzkiej. Skutkiem tego dążność rozbija się wewnętrznie i otrzymuje nader nierówny poziom. Ostatecznie jednak jest to ruch ogólny, który

ogarnia wszystkie przeciwieństwa, przenika we wszystkie dziedziny, wszędzie wytwarza rzeczy szerokie, silne, poważne, nierzadko demoniczne i ogromne.

Wielkich zmian doznaje nasamprzód stosunek do świata i przyrody. Odrodzenie jest epoką podróży odkrywczych, chciałoby ono wszelką dostępną rzeczywistość umieścić w polu ludzkiego widzenia i związać z własnem życiem. Człowiek kulturalny bierze teraz w posiadanie całą ziemię; obejmując ją jasnem spojrzeniem, nie uważa już jej, jak czasy poprzednie, za zbyt wielką i ogromną; taki Kolumb rzuca dumne słowo: „Ziemia jest mała". Przyroda powinna też udzielić człowiekowi bogactwa swych tworów i dać je spożytkować. Zakłada się ogrody botaniczne, menażerje, człowiek styka się wszędzie bliżej z otoczeniem zmysłowem.

Ale człowiek Odrodzenia pragnie przyrodę nietylko oglądać, chce on ją całkowicie opanować dla siebie. Tutaj zaś ma jeszcze ciasne granice, a usiłując je przekroczyć, nader często błądzi. Istnieją cenne początki badań naukowych, i w końcu 15. stulecia Włochy stoją w matematyce i naukach przyrodniczych na czele Europy; budzi się także zmysł dla wynalazków technicznych. Ale naogół traktowanie przyrody jest jeszcze spekulacyjne i podmiotowe, pracy zbywa na zupełnie pewnych punktach oparcia. Przyroda uchodzi powszechnie za ożywioną, ale brak jeszcze wniknięcia w jej prawidłowość, i dlatego rzeczy cudowne wcale nie rażą. Ponieważ zaś niepohamowany pęd życia domaga się równocześnie zupełnego panowania nad światem zewnętrznym, przeto łatwo porywa człowieka niewstrzymana wyobraźnia i wabi go w ciemną dziedzinę magji. Dlatego czarnoksięstwo i zabobony plenią

się bujniej, niż w średniowieczu, przyrodę, zamkniętą jeszcze dla nauki, powinno się podejść zapomocą sztuk tajemnych i zmusić do służenia człowiekowi. Najgorsza jest wszakże wiara w czarownice; coprawda ciężka ta zmora i straszny przelew krwi, który stąd wziął początek, w daleko wyższym stopniu gnębiły i dręczyły kraje północne, niż Włochy. Ale bierność wobec zabobonu i czarnoksięstwa należy również do obrazu Odrodzenia.

O wiele szczęśliwsze jest ono w rozwoju artystycznego patrzenia na przyrodę i w wytworzeniu duchowego z nią obcowania. Zbogaciło ono tem życie nazawsze. Człowiek średniowiecza był nazbyt zrośnięty z otoczeniem i zbyt skrępowany uczuciowo, aby ujmować wrażenia świata zewnętrznego w całość artystyczną; na schyłku starożytności przyroda była ludziom bliższa, ale była dla nich raczej przyjemnem otoczeniem, niż środkiem rozszerzenia życia. Znacznie ważniejszą staje się przyroda dla Odrodzenia, kiedy budzi się umiłowanie krajobrazu oraz niepowstrzymana chęć oddania go i poczucie przyrody znajduje plastyczny wyraz. Teraz otoczenie może się zewrzeć w obraz całkowity, posiąść duszę i przyczynić się do wyzwolenia, uspokojenia, uszlachetnienia człowieka.

Odkryciu świata odpowiada odkrycie człowieka. W osobniku powstaje przedewszystkiem namiętne pragnienie jak najpełniejszej działalności i równomiernego doskonalenia swych sił; a w każdem przedsięwzięciu pragnie on się odznaczyć, dokonać dzieł świetnych, okazać wirtuozostwo. Na tym gruncie powstaje człowiek prywatny nowoczesnego typu, który w oderwaniu od wszelkich spraw publicznych, sam sobie kształtuje zakres swego życia. Z silniejszym

rozwojem indywidualności ściśle się wiąże jaśniejsze poznanie. Człowiek obserwuje dokładniej siebie i innych i lubi opisywać zdarzenia wyraźnie, nawet dosadnie, odszukiwane są charakterystyczne rysy osób, stanów, stosunków, przyczem i strona wewnętrzna znajduje uwzględnienie, oddawanie w obrazach stanu duchowego dochodzi do zadziwiającej doskonałości. W ten sposób człowiek staje się przedmiotowym względem samego siebie, przy pomocy jasnej i trzeźwej refleksji, niezbijany z tropu przez rozważania moralne, chciałby zgłębić swoją naturę i zmierzyć swe siły. Takie samopoznanie daje życiu więcej świadomości i siły, czyni je w wyższym stopniu własnem życiem i własnym czynem.

Życie społeczne również wchodzi w ruch i doznaje zmian. Wszędzie podjęta zostaje praca dla powabu, piękna, przyjemności, wszędzie życie kształtuje się artystycznie. Obyczaje nabierają ogłady, budzi się zamiłowanie do piękna i czystości mowy, obcowanie towarzyskie staje się szlachetniejsze, uroczyste obchody łączą sztukę z życiem, wszędzie pragnie się okazać siłę, zręczność i wdzięk. Powstaje oświecone towarzystwo, w którem jednostka swobodnie się porusza i jest ceniona według tego, o ile się przyczynia do rozrywki i przyjemności. Różnice urodzenia tracą przytem znaczenie, stany wyrównywają się, nawet kobiety we wszystkiem biorą udział; warstwy oświecone tembardziej oddzielają się od innych, a wraz z tem rozpoczyna się nowy podział ludzkości.

Zupełnie odmiennym staje się również wygląd państwa; powstaje współczesne państwo kulturalne ze swojemi świeckiemi celami i chęcią opanowania wszystkich stosunków. Życie państwowe staje całko-

wicie na gruncie doświadczenia i pozbywa się wszelkich niewidocznych związków średniowiecznych; i oto państwo nie stanowi już części boskiego, cały świat ogarniającego porządku, oto państwo nie obejmuje w sobie jednostek, niby organizm swoje członki, tutaj „niema lennictwa w znaczeniu północnem ze sztucznie wyprowadzonemi prawami“ (Burckardt). Państwa stają się raczej kunsztownemi mechanizmami w rękach wielkich osobistości albo zamkniętych kół arystokracji, pragną dokonać wybitnych dzieł i osiągnąć wysokie cele. Bezgraniczne pragnienie władzy, powodzenia i sławy wypiera ocenę moralną, jako przesąd dziecinny; jaskrawe zdania takiego Macchiavela formułują tylko to, co istnieje już w praktyce epoki, a „racja stanu“ usprawiedliwia w świadomości owych czasów nawet najniegodziwsze czyny. Ale równocześnie życie państwowe przybiera postać, pod względem technicznym coraz bardziej udoskonaloną. Żeby zapanować nad rzeczami, potrzeba dokładnej znajomości własnych sił, powstaje więc we Włoszech Odrodzenia statystyka. Dalej, ulepsza się i systematyzuje nietylko wewnętrzny zarząd, lecz dokłada się więcej starań względem stosunków zewnętrznych: Włochy, zwłaszcza Wenecja, są ojczyzną polityki „zewnętrznej“. Ten zwrot do technicznego ukształtowania sięga aż do poszczególnych gałęzi. Wojna staje się teraz sztuką i wszystkie wynalazki zaciąga w swoją służbę; w budowie twierdz Włosi stają się nauczycielami całej Europy. Niemniej podnoszą się sprawy finansowe; nader gorliwie działa państwo w kierunku podniesienia powszechnego dobrobytu, zdrowotności i wygody życia codziennego, rozwoju plantacyj miejskich itd. A wszędzie przytem z rozkoszą tworzenia splata się

refleksja, z czynem — opis, rozumowanie, krytyka. Zwłaszcza Florencja ze swym ruchem politycznym staje się zarazem ojczyzną teoryj politycznych.

Jeżeli w tych dziedzinach rozwój siły i techniki usuwa wszelką ocenę moralną, to grunt Odrodzenia wogóle mało sprzyja moralności. Zapewne, nie brak dowodów szlachetnego sposobu myślenia, nie brak również czcigodnych osobistości. Ale brak spajających całość sił moralnych, któreby się jednostce przeciwstawiały, oceniały i powściągały jej skłonności, kształciły ją wewnętrznie. Wszystko pozostaje raczej oparte na indywidualności z jej przypadkowością. Szlachetna skłonność przyrodzona przy panującej swobodzie może się rozwinąć w kwiat najpiękniejszy, ale bez przeszkody zjawiają się też okrutne osobniki, ludzie siły i przemocy, drapieżne zwierzęta w ludzkiej postaci, którzy nawet zbrodnie uprawiają w sposób artystyczny. Przeciętność stanowi dziwne połączenie rzeczy wyższych i niższych, szlachetnych i pospolitych, często w tej samej osobie; moralność, gdy tylko zaprzecza przyrodzeniu, uchodzi za przymus, nałożony zzewnątrz, przeszkadzający zupełnemu wyzyskaniu siły i stający wpoprzek nieuprzedzonemu traktowaniu rzeczy.

Jako przeciwwaga niskich żądz działa najwięcej dążenie jednostki do nieśmiertelnej sławy albo przynajmniej do czci w swojem kole: nowoczesne poczucie honoru. Ale popędy te skierowane są raczej na pozór, niż na istotę, i zamiast rzeczy służą łatwo jej karykaturze. W rzeczywistości atmosfera moralna Odrodzenia jest nawskroś skażona, i całe piękno dzieł artystycznych nie zdoła zasłonić przepaści moralnej, która tym czasom zagraża i którą ostatecznie

one same odczuwać zaczynają. Wobec tego braku siły moralnej Odrodzenie w żaden sposób nie mogło pozostać przewodnikiem nowych czasów; zgoła nie ruchy religijne stanęły temu na przeszkodzie.

Religja zawdzięcza Odrodzeniu ścisłe przymierze ze sztuką, a wraz z tem utrwalenie jej stanowiska w życiu nowoczesnem. Ale podstawowy nastrój Odrodzenia nie jest właśnie religijny. Lud jest przywiązany do ciemnego zabobonu i otrzymuje pobudki prawie wyłącznie od pierwiastków magicznych religji. Stany średnie i wyższe łączą silną niechęć do działalności i postępowania kościoła z układnością względem potęg kościelnych; nie mogą również wyzwolić się z władzy owych pierwiastków magicznych i chciałyby zwłaszcza na wypadek śmierci być pewne sakramentów. Że nie brak szczerej i głębokiej pobożności w zgodzie z kościołem, tego dowodzi np. postać Katarzyny Genueńskiej, ale przeważa usposobienie świeckie, i przedewszystkiem dla spraw świeckich kościół coś zdziałać powinien. Ale płomienna żądza życia oraz dążenie do sławy i wielkości daje też boleśnie odczuć przeszkody, stawiane przez rzeczy, i zwraca myśl na los i jego tajemniczą potęgę. Skoro nie można nań wpłynąć całkowicie, chcianoby przynajmniej zgóry znać wynik i do tego stosować postępowanie; dlatego, jak zwykle, tak i tutaj z niewierzącym i sceptycznym sposobem myślenia wiąże się wiara w przeznaczenie, astrologja, nawet czarnoksięstwo. W przeciwieństwie do takiego przeciętnego typu osoby głębiej myślące i wyższe warstwy okazują szczerą i głęboką religijność, w której dążenie omija wszelkie widome i skończone formy, wznosi się do myśli o religji powszechnej i jako wyraz radosnego uczucia życiowego Odrodzenia stwarza

panenteizm. Panując nad przeciwieństwem teizmu i panteizmu, kierunek ten chciałby zaprowadzić człowieka do życia nieskończonego drogą ściślejszej łączności z bóstwem. Ale jakkolwiek pociągającym jest wizerunek niektórych oddzielnych osobistości, jednakże i u nich religja nietyle jest rzeczą przemiany istoty, co rzeczą jeno poglądu na świat, zagadnienie chrześcijańskie stworzenia nowego świata znika wobec spekulacyjnego i estetycznego rozważania wszechności, które obiecują wznieść człowieka do odległych i wolnych dziedzin. Dlatego reformacja mogła pozyskać we Włoszech zaledwie jednostki. Wprawdzie jednostki te z podziwu godną siłą broniły swych przekonań i poświęcały za nie majątek i życie, ale pole do działania znalazły daleko od ojczyzny; grunt Odrodzenia nie nadawał się do wytworzenia ogólnego ruchu religijnego.

Zwróćmy się teraz do najważniejszych poglądów filozofji Odrodzenia na życie. Jakkolwiek nie są to dzieła pierwszorzędne i nie spowodowały jeszcze zupełnej samodzielności nowych prądów, ale widzimy tu bardzo wiele wybitnych postaci. Już i tak się ograniczamy, skoro poprzestajemy na trzech głównych kierunkach i dajemy obraz systematów: spekulacji kosmicznej, sztuki życia ludzkiego, technicznego opanowania przyrody — w ich przewodnikach.

b. Spekulacja kosmiczna. Mikołaj z Kuzy i Giordano Bruno.

Najczystszy wyraz filozoficzny znajduje Odrodzenie w systematach spekulacyjnych, ogarniających cały świat, których początek stanowi Mikołaj z Kuzy, a szczyt Giordano Bruno, pierwszy — zrośnięty jeszcze

w wielu punktach z średniowieczem, drugi zupełnie świadomy nowych czasów, pierwszy — czcią otaczany dostojnik kościoła, drugi — prześladowany i spalony jako heretyk.

Myśliciele ci dokonywają zwrotu od wewnętrznych zagadnień człowieka do wszechświata w nadziei zdobycia w nim szerszego i prawdziwszego życia i w chęci wymiany ciasnego zakresu człowieka na nieskończoność rzeczy. Tak wysoką jednak wartość posiada dla nich wszechświat tylko jako objaw bytu boskiego, dlatego oddanie mu się posiada podłoże religijne i od niego otrzymuje ciepło i sankcję. Według nowoplatonizmu i mistyki wszelka istota rzeczy jest ugruntowana w Bogu, bycie bezwzględnym. Ale myśl ta otrzymuje teraz kierunek przeciwny. Epoka, znużona światem, z zależności świata od Boga czerpała pobudkę, żeby jak najprędzej wznieść się do ostatecznego źródła i od pstrej zmienności zjawisk zwrócić się do wiecznej jedności; pokolenie, radujące się życiu, widzi w tem podnietę do bliższego zajęcia się światem i używania go w całej pełni, ponieważ bóstwo wszędzie jest obecne i zewsząd prześwieca. Obecność Boga potęguje teraz jednię, harmonję, wewnętrzne życie świata.

Mikołaj z Kuzy (1401—1464), z pochodzenia Niemiec, ale należący do związków duchowych włoskich, tkwi jeszcze do połowy w średniowieczu, wszelako nowe kierunki dość już silnie się przejawiają, aby zapoczątkować płodne ruchy. Pozostaje wprawdzie jeszcze zaświatowość Boga i jego odrębność względem świata, ale spekulacja usiłuje zbliżyć wewnętrznie Boga ze światem. Świat zawiera jako wielość ten sam byt, który w Bogu jest jednią. „Czemże jest świat, jeżeli nie przejawem niewidzialnego Boga, a Bóg czemże

jest, jeżeli nie niewidocznością rzeczy widomych?“ Rzeczy stworzone nie powstały nagle w czasie, przed swem zjawieniem się istniały one bezczasowo w niewidzialnej możebności u Boga. Bóg nie działa przez ogniwa pośrednie, np. ideje, lecz jest czynny bezpośrednio poprzez wszystko, on jeden jest „duszą i duchem“ świata. Jako objaw bytu nieskończonego, świat nie może posiadać granic. Ale zarazem, jako wyraz jedni boskiej, nie może być bez związku. Mikołaj poszukuje takiego związku, z jednej strony ściśle łącząc pojęcia estetyczne z matematycznemi i pojmując jednię jako harmonijnie ułożone dzieło sztuki, z drugiej — zamieniając ją na ciągły szereg stopni, który wznosi się bez przerwy od najmniejszych do największych rzeczy. W obu wypadkach dążenie do całości pozostawia jednostce wszystkie jej szczególne cechy, każda posiada własne określone miejsce i odrębne zadanie. „Żadna rzecz nie jest próżna albo nieużyteczna w głębi swego przyrodzenia. Każda bowiem własną ma czynność. Wszelka wielość wiąże się w harmonijnym porządku w jednię, bez względu na to, ile tonów wytwarza harmonję i ile członków tworzy ciało. Duch ożywczy jednoczy całe ciało, a przez całość — członki i części“. Już tutaj powstaje również teorja, przypisywana zwykle Leibnizowi, że dwie rzeczy nigdy nie są sobie zupełnie równe, albowiem w przeciwnym razie zlałyby się w jedno.

Rozrost swój zawdzięcza przecież jednostka szczególnie temu, że nie pozostaje tylko częścią całości, lecz każda na swój sposób bezpośrednio w sobie samej może doświadczyć nieskończoności bytu i całej pełni rzeczy, ponieważ „Bóg jest wszystkiem we wszystkiem i wszystko jest w Bogu“. Na mocy wewnętrznego związku z boską podstawą wszelkiej rzeczywistości

zwłaszcza duch ludzki, mikrokosmos, jest „boskiem nasieniem, kryjącem w sobie prawzory wszystkich rzeczy". Ruch życia okazuje się z tego stanowiska rozwinięciem wszechogarniającego świata wewnętrznego, stawaniem się świata zewnątrz; idea rozwoju zaczyna teraz przybierać znaczenie postępu na mocy własnej zdolności. Istotnie, Mikołaj poszukuje Boga nietylko w świecie, jego przekonanie religijne ujmuje Boga przedewszystkiem bezpośrednio w sobie samem, w mistycznym zwrocie do źródła wszelkiego bytu. Zachowana jest przytem dawna myśl mistyki, że rozwijanie (*explicatio*), jako rozłożenie jedni w wielość, jest czemś niższem od zwijania (*complicatio*), które zawiera wszelką różnorodność nierozdzielnej jedni. Ale Mikołaj może nadawać życiu świata większe znaczenie, ponieważ nie oddziela go od Boga nieprzebytą przepaścią i nie trzyma go odeń zdala, lecz zbliża coraz bardziej, dzięki czemu życie wzrasta bezustannie we własnej również istocie. Połączenie się w nas bytu wiekuistego z doczesnym, nieskończonego ze skończonym — oto co wlewa w nasze dążenie nieustanny pęd naprzód i daje nam zarazem pewność stałego wznoszenia się. Z pojęcia o istnieniu nieskończonego życia w głębi naszej istoty powstała myśl o bezgranicznym postępie.

Dążenie do bytu nieskończonego sięga poza człowieka również do przyrody i wprawia ją także w nieustanny ruch. Nic w niej nie spoczywa, ziemia, dotychczas stały środek wszechświata, musi się poruszać, jak i inne ciała niebieskie, ba, nawet rzecz pozornie najtrwalsza, bieguny nieba, nie jest bez zmian. Ruch nie posiada końca. Nawet śmierć jest w służbie życia, gdyż jest tylko „rozdzieleniem w celu udzielenia i rozmnożenia istoty".

Wraz z tem dokonywają się głębokie przemiany w pojęciach i ocenie rzeczy. Ruch i zmiana od czasów Platona były traktowane z wielką niechęcią, a zwłaszcza w średniowieczu były silnie obniżone wobec wiecznego spokoju w Bogu. Świeższy powiew życia im właśnie nadaje teraz znaczenie i wartość. Równocześnie wzrasta znaczenie świata. Ponieważ w swej całej rozciągłości pochodzi on od Boga i do Boga dąży z powrotem, więc niczem, co do niego należy, nie trzeba gardzić, zatem i ziemią naszą, siedzibą ludzkiego ducha.

Również poszczególne cechy czynności, pomimo całego związku z przeszłością, okazują nowy charakter. Wraz z nowoplatonizmem i mistyką Mikołaj upatruje główną siłę człowieka w poznaniu i od jego przeniknięcia do podstawy oczekuje zjednoczenia w istocie z Bogiem. Duch nasz jest żywem zwierciadłem wszechności, promieniem światła boskiego. Ale mistyczna kontemplacja nieskończoności, w której wszystkie przeciwieństwa zlewają się w jedno, nie zaspokaja myśliciela całkowicie, różnorodność rzeczy wraz ze swem życiem również go pociąga i niewoli. Gdy przytem żądza poznania stapia się z ową ideą nieskończonego postępu, duszą życia staje się łaknienie coraz dalszego i dalszego poznania. „Móc poznawać bez końca coraz więcej i więcej — oto obraz mądrości wiekuistej. Człowiek chciałby zawsze to, co poznaje, poznać lepiej, a co kocha, kochać więcej, i cały świat mu nie wystarcza, bo nie zaspokaja jego żądzy poznania“. W dążeniu tem rośnie własna istota ducha: „jak ogień, krzesany z krzemienia, tak i duch może rosnąć bezgranicznie dzięki światłu, które z niego promieniuje“. Skoro duch staje się w ten sposób wielkością ruchomą i zdolną do wzrostu w nieskończoność, praca życiowa zyskuje potężną podnietę

a życie ziemskie — przyszłość w sobie samem, nie zaś dopiero w oczekiwaniu lepszego zaświata; wszystko to jest objawem nowego rodzaju myślenia.

Jednakże Mikołaj pozostaje, oczywiście, myślicielem scholastycznym, a pisma jego obok najpłodniejszych pomysłów zawierają wysoce fantastyczne spekulacje, wiele śmiałej symboliki liczb oraz budujące rozważania w duchu średniowiecznego wielbienia świętych. Nawet rzeczy pozornie nowe, aż do poszczególnych często pojęć i obrazów, zapożyczone są z nowoplatonizmu i mistyki. A jednak znajdujemy się na progu nowego świata. Albowiem co jest naprawdę nowe i co przeobraża również rzeczy dawne, to odmienne uczucie życiowe, rozkosz działania i tworzenia, pociąg do świata, pełnego życia i piękna — słowem, podstawowy nastrój Odrodzenia.

Kto od Mikołaja przechodzi do Giordana Bruna (1548—1600), ten odrazu zauważy bliskie pokrewieństwo obu myślicieli. Nie można jednak nie widzieć jednocześnie wielkiej różnicy: życie przesunęło się znacznie więcej od religji do pracy świeckiej, nie świat jest rozważany ze stanowiska Boga, lecz Bóg ze stanowiska świata. Nowe prądy osiągają też więcej samowiedzy i większą odporność, odczuwają swą sprzeczność z dawnym kierunkiem i śmiało, a nawet zuchwale podejmują z nim walkę. Nowe prądy i nastroje zyskują przytem silne oparcie i moc konkretną w systemacie Kopernika, który Bruno przyjmuje z zapałem. Znowu zjawia się silny wpływ astronomji na całość poglądu na świat i poczucie życiowe ludzkości. Pojęcie o ograniczoności wszechświata i o niezmiennem krążeniu ciał niebieskich było od czasów Platona głównym momentem i głównem oparciem ujmowania wszechświata jako

arcydzieła, którem rządzą wiekuiste formy, i utrwalonego w sobie samem. Teraz nowa nauka o niebie ze swym nieograniczonym obszarem i nieustanną zmianą wszechności stawia świat w zupełnie innem świetle.

Wraz z Mikołajem główną treść życia znajduje Bruno we wzniesieniu się skończonego ducha do nieskończonego bytu. Podziela też jego przekonanie, że świat, byt widomy, rozkłada na wielość to, co w Bogu stanowi niezróżnicowaną jednię; nadaje też dążeniu ludzkiemu podwójny kierunek: pogłębienia zjawiska do istoty oraz radosnego wniknięcia w przepełnioną Bogiem wszechność. Ale środek ciężkości jest teraz znacznie bardziej przesunięty do świata; więcej jeszcze, stosunek do Boga wydaje się często środkiem tylko do podniesienia świata w sobie samym i zamknięcia go w całość. Istota boska i jej siła działają wewnątrz rzeczy, a rozum boski jest wielbiony jako wewnętrzny artysta. „Bóg nie jest ponad i poza rzeczami, lecz jest nawskroś w nich obecny, jak istota nie jest poza i ponad jestestwami, przyroda nie poza przyrodzonemi rzeczami, a dobroć nie poza dobrem". Dzięki temu świat staje się głównym przedmiotem nauki, a wierzący teolog i prawdziwy filozof, według Bruna, tem się różnią, że tłumaczenie pierwszego przekracza przyrodę, drugi zaś pozostaje w jej granicach.

Wobec takiego zbliżenia Boga do wszechświata przenoszą się na wszechświat główne własności spekulacyjnej idei Boga, jak ją ujął Kuzańczyk: nieskończoność i zlanie się wszystkich przeciwieństw. Również Bruno znajduje w spekulacji pobudkę do twierdzenia o nieskończoności: świat skończony nie byłby godny Boga, w którym każda możebność jest rzeczywistością. Ale prąd ten znajduje teraz silne oparcie oraz formę

konkretną w nowym astronomicznym obrazie świata; u Giordana Bruna po raz pierwszy okazuje on swą moc przewrotową, rozszerzającą widnokręgi; to, co przyzwyczajenie w następstwie stępiło, działa tu z całą świeżością. Dotychczasowa kula wszechświata ze swą ograniczonością zostaje rozsadzona, jako zbyt ciasna, a wraz z tem upada wyobrażenie o przestrzennym zaświecie ponad dziedziną gwiazd. W nieskończoność otwierają się światy za światami, wszystkie pełne ruchu i życia, wszystkie — objawy bytu boskiego. Powstaje dumna radość wyzwolenia z średniowiecznej ciasnoty, wielkie szczęście ze współżycia z niezmierzonym, przepełnionym boskością światem. Wobec jego obszaru i pełni koło, w którem obraca się człowiek, staje się znikomo małe; wyjść z tego ograniczenia do czystego eteru wszechności, ogarnąć wszechność miłością „bohaterską" — oto wielkość i dusza naszego istnienia. W tem bohaterstwie, w tem wytężeniu najwyższej siły w kierunku nieskończoności tkwi też prawdziwa moralność, nie zaś w wyrzekaniu się, poniżeniu i upośledzeniu.

Ale i wewnętrznie owa nieskończona przyroda jest inna i wyższa, niż wszelki czyn ludzki. Ten bowiem wiecznie szuka i musi mozolnie obmyślać i rozważać; wszechność stoi ponad taką niedoskonałością i takiem wahaniem, najwyższa przyczyna nie zna poszukiwania i wyboru, nie może czynić nic innego, prócz tego, co czyni. W ten sposób znika przeciwieństwo między wolnością a koniecznością. Prawdziwa bowiem konieczność nie jest musem zewnętrznym, lecz prawem własnego przyrodzenia. Dlatego „nie należy się obawiać, że przyczyna najwyższa nie postępuje swobodnie, jeżeli działa zgodnie z koniecznością przyrody, prze-

ciwnie, nie postępowałaby swobodnie, gdyby działała inaczej, niż wymaga konieczność i przyroda, a raczej konieczność przyrody". Tak więc człowiek nad sobą i dokoła siebie widzi życie istotniejsze, znacznie wyższe nad kłopoty rodzaju ludzkiego. Ale praca myślowa uczy go ujmować to wszechżycie i wyłamywać się z wszelkiej drobiazgowości.

Oddanie się wszechności wiąże się u Bruna, acz nierównomiernie we wszystkich okresach jego twórczości literackiej, z uznaniem monad, jednostek różnych między sobą, niepodzielnych i niezniszczalnych. Jednostki te nie są pustemi punktami, lecz każda z nich posiada „w sobie to, co wszystkiem jest we wszystkiem", każda ma udział w całej wszechności, ale każda w swoisty, niewspółmierny sposób, każda swoim szczególnym rozwojem służy doskonałości wszechświata. Każda wreszcie ma pewność nieznikomości. Albowiem to, co nazywa się życiem i śmiercią, stanowi tylko okresy ich bytu, rozwinięcie i zwinięcie, podobnie, jak później u Leibniza. „Narodzenie jest rozciągnięciem środka, życie — trwaniem koła, śmierć — ściągnięciem do środka". Taka nieznikomość nie oznacza wszakże trwania tej samej formy, nie jest nieśmiertelnością osobistą w znaczeniu chrześcijańskiem. Ale jest wiernym wyrazem filozoficznym owego silnego uczucia życiowego, które przenikało Odrodzenie i obdarzało nawet jednostkę świadomością nieznikomości.

Nietylko tutaj ale i wogóle zjawia się dążenie do opanowania sprzeczności życia we własnej dziedzinie świata, po długiej rozłące rzeczy dążą wreszcie znowu z całą siłą ku sobie. Wszechświat, zdaniem Bruna, nie zna rozdwojenia pomiędzy światem wewnętrznym a zewnętrznym, ciałem a duchem. Albowiem oboje

nietylko pochodzą ostatecznie z jednego źródła, lecz również w dziedzinie doświadczenia na każdym kroku spotyka się życie duchowe; rzeczy wielkie, zarówno jak małe, są uduchowione, a z drugiej strony wszelkie życie duchowe posiada także stronę cielesną. Podobnie forma i materja są w przebiegu przyrody nierozerwalnie złączone, forma nie przybywa do materji zzewnątrz, a materja nie jest ową pustą możebnością, owem, „prawie niczem", jak ją wzorem Augustyna zwało średniowiecze, lecz zawiera formę w swem łonie i wytwarza swą postać zwewnątrz. I to właśnie wznosi przyrodę nad sztukę, że ta ma sprawę z materją obcą, tamta zaś z własną, że sztuka jest obok (circa) materji, przyroda zaś w materji.

W ten sposób przyroda okazuje się królestwem żywej siły. Ale utrzymuje się zarazem i odświeża pogląd dawniejszy o artystycznym związku wszechności, życie i piękno łączą się z sobą, jak w dążeniach Odrodzenia tak i w obrazie świata, stworzonym przez jego największego myśliciela. Świat wraz z całym swym ruchem jest wspaniałem dziełem sztuki, którego harmonja leży poza różnicami i sprzecznością jego części. Sama harmonja wymaga różnorodności części, albowiem „niema porządku, gdzie niema rozmaitości". Tylko że w rozmaitości należy uchwycić związek, w wielości jednię i stąd rozumieć różnorodność; „jest to głęboka magja móc wydobyć przeciwieństwo, kiedy się już znalazło punkt zjednoczenia".

Uprzytomnienie sobie takiej harmonji całości wznosi bezpiecznie ponad wszystkie braki i cierpienia życia, i znowu zwrot do myśli o świecie pozwala oczekiwać zupełnego pojednania z rzeczywistością. W arcydziele wszechświata wszystko jest użyteczne, piękne i rozumne.

„Nic we wszechświecie nie jest tak drobne, aby nie przyczyniało się do pełni i doskonałości rzeczy najwyższej. Tak samo niema rzeczy, złej dla niektórych i w pewnych punktach, któraby dla innych i gdzieindziej nie była dobra i najlepsza. To też ten, kto spogląda na wszechświat, nie znajdzie nic marnego, złego, niewłaściwego; albowiem nawet różnorodność i sprzeczność nie stoją na przeszkodzie temu, że wszystko jest najlepsze, ile że jest kierowane przez przyrodę, która, niby kapelmistrz, godzi sprzeczne głosy w jednym i właśnie najlepszym zespole". Jako takie połączenie doskonałego piękna z nieskończoną pełnią życia, przyroda staje się prawdziwym przedmiotem czci religijnej. „Nie w ludzkich rzeczach z ich małością i poziomością należy szukać i wielbić Boga — nie w nędznych misterjach naśladowców Rzymu (*romanticorum vilia mysteria*) — lecz w nietykalnem prawie przyrody, w blasku słońca, w kształcie rzeczy, które wychodzą z wnętrza tej naszej matki ziemi, w prawdziwym obrazie Najwyższego, jaki się widomie przejawia w widoku niezliczonych istot żyjących, które na okręgu jednego niezmierzonego nieba świecą, żyją, czują, poznają i wielbią Najlepszego i Najwyższego". Taką czcią dla przyrody, jako prawdziwego królestwa bożego, Bruno był osobiście najgłębiej przejęty, w tym kierunku zwrócona była cała siła jego płomiennego ducha, gdy tymczasem wewnętrzne zagadnienia życia religijnego wraz z historyczną i kościelną stroną religji stały mu się nawskroś obojętne. Na swoje nieszczęście był on synem epoki, która stała pod znakiem najsurowszych walk wyznaniowych.

Dla krytycznej oceny tego świata myśli niech posłużą następujące uwagi. Bruno był płodnym i bogatym umysłem, który wniósł wiele swobody i życia; dał on

głównym prądom Odrodzenia wyraz filozoficzny; po pierwszych chwilach wahania ostateczne bohaterski męczeństwo rzuca blask świetlany na całe jego życie i działalność. Za wielkiego jednak myśliciela może go uważać tylko ten, dla kogo stopień oporu względem kościoła jest miernikiem wielkości. Albowiem wśród burzliwego ruchu jego praca myślowa nie osiąga dostatecznej jasności. Wszechświat, który ma być wyzwoleniem z małości ludzkiej, zapełnia znowu fantazja postaciami podobnemi do ludzi, aczkolwiek nie bardzo wyraźnemi. Świat błyszczy wspaniale jako odblask życia boskiego, ale to życie zostaje związane ze światem i w nim zatopione. Tak więc owa cześć dla przyrody, odbicie estetycznego rozważania przyrody Odrodzenia, jest sama w sobie tworem zwodniczym, dwugatunkowym.

Jak stosunek świata do Boga, tak i sam świat jest obarczony sprzecznością, która wynika z estetycznego i dynamicznego traktowania rzeczy. Artystyczne ujęcie przyrody zawierało w swej starożytnej ojczyźnie przywiązanie wszelkiego życia do formy oraz wyraźne oznaczenie granic wszystkich wielkości; teraz upada samoistność formy, a nieskończone życie faluje bez ograniczeń, pozostaje jednak owo rozważanie estetyczne, głoszone nawet z szczególną gorliwością. Sprzeczności nie są tu więc opanowane, lecz raczej poprostu połączone stosownie do przejściowego charakteru epoki.

Nie chcemy przez to uszczuplać znaczenia swobody i ożywienia, które wypływa bądźcobądź z pracy myślowej Odrodzenia; tylko zapominać nie należy że jeżeli się tu wiele zyskuje, to niejedno się też traci, i że nowe prądy dają więcej śmiałych planów, niż rzeczy opracowanych.

c. Sztuka życia osobniczego. Montaigne.

Wyzwolenie jednostki jest głównym momentem całego Odrodzenia. Ale kształtuje się ono różnie u różnych narodów. We Włoszech zmierza ono do wielkości, potęgi, demonizmu; dzięki temu stają się nieuniknione ostre zatargi z otoczeniem. Francuski duch narodowy nadaje mu charakter spokojniejszy i płytszy, ale też odznaczający się większą miarą i wdziękiem. Tam tryskająca siłą jednostka odrzuciła wszelkie więzy i w dumnem zaufaniu w swoje siły podjęła walkę z nieskończonością wszechświata — tutaj chodzi głównie o uniezależnienie się i wolność ruchów w obrębie życia społecznego; tam myśli szukały chętnie nawiązania do nowoplatonizmu z jego zjednoczeniem Boga i wszechności oraz ze wzniesieniem człowieka do ogarniającego świat mikrokosmosu — tutaj myśliciele czują się najbliżej hedonizmu, epikureizmu i sceptycyzmu późniejszej starożytności z ich wyzwoleniem jednostki z wszelkich krępujących więzów i ich zamianą twardej pracy życiowej na radosną sztukę życia. Najwybitniejszym przedstawicielem tego ruchu jest Michał Montaigne (1533—1592). „Przedstawił on człowieka, jeżeli nie wogóle, to przynajmniej francuskiego, ze wszystkiemi wątpieniami i błądzeniami, które go trapią, rozkoszami, które mu sprawiają radość, życzeniami i nadziejami, które żywi, z jego całą duchową i zmysłową istotą“ (Ranke).

Jednostka współczesna, dążąca do rozwoju swoich sił i do używania życia, musi wytężyć więcej rzeźkości i świeżości życia, niż jednostka późniejszej starożytności, ale napotyka też znacznie większe przeszkody ze strony otoczenia i tradycji; jeżeli upaść mają wszystkie usta-

lone wielkości, wszystkie więzy surowe, to praca myślowa ma znacznie więcej do roboty, musi usunąć więcej gruzu, bardziej wytężyć przenikliwość i dowcip. Tak się też tutaj stało istotnie.

Według nowszych badań, Montaigne przeszedł więcej zmian wewnętrznych, niż się wydawało dawniej. Jeżeli z początku bardziej pociągała go Stoa, to studja nad Sextusem Empirykiem wzmocniły w nim żyłkę sceptyczną, a później nastąpiło coraz większe zbliżenie do myśli epikurejskiej. Zawsze jednak uwaga jego była zwrócona na człowieka, i zawsze ożywiała go wiara w przyrodę, upodobanie w niewymuszonej prostocie. Dlatego wykład nasz, mimo owych przemian, może go traktować jako całość.

Montaigne zwalcza skostniałą kulturę, która panuje nad jednostką mocą swej powagi, jako niebezpieczeństwo i nieszczęście. Prowadzi ona człowieka od rzeczy własnych do obcych i od teraźniejszości do przeszłości. „Nie jesteśmy nigdy u siebie, zawsze jesteśmy na obczyźnie". Chcemy mieszkać wszędzie i dlatego nie mieszkamy nigdzie; żyjemy, a nie mamy właściwej świadomości życia. Prócz tego, życie stało się sztuczne, „porzuciliśmy przyrodę i chcemy jej dawać nauki, jej, która nas wiodła tak szczęśliwie i bezpiecznie". Oto nieprawda i obłuda przenika do wszystkich stosunków, najwięcej staramy się o pozory, „cały świat gra komedję" (według Petronjusza). Przytem związanie z odległemi i obcemi sprawami pozbawia nasze życie spokoju i przepełnia je troską; nie używamy już życia z prostotą, nie poruszamy się już łatwo i swobodnie. Bardziej wyrafinowane zaś potrzeby stwarzają niebezpieczniejsze namiętności. Tak więc człowiek kulturalny jest mniej szczęśliwy i mniej dobry, niż

człowiek pierwotny ze swoją prostotą i bezpośredniością życia.

Takiemi skargami na kulturę Montaigne zdaje się już wchodzić na drogi Rousseau, jego opis zła zgadza się istotnie z Rousseau, często nawet w wyrazie. Ale jego środki zaradcze są zupełnie inne, spokojniejsze i łagodniejsze, niż środki wielkiego burzyciela. Gdy ten pragnie rozwalić całą kulturę dotychczasową i zbudować zupełnie nowe życie, to Montaigne zadowala się zniesieniem wewnętrznego ucisku, jakim ciąży kultura na człowieku; czyni to, dowodząc względności wszystkich jej urządzeń, burząc wszystkie ustawy bezwzględne. Zewnętrznie pozostaje wszystko na swojem miejscu, ale znaczenie zmienia się zasadniczo.

Głównym środkiem wyzwolenia jest trzeźwa obserwacja i krytyczna refleksja. Pokazuje ona zmienność wszelkich form dziejowych, przypadkowość urządzeń przekazanych, niepewność wszelkiej pozornej wiedzy, próżność i bezpłodność szkolnej uczoności, przedewszystkiem zaś podmiotowość i indywidualność wszelkiego mniemania i oceny.

Skoro wraz z osobnikami zmieniają się wciąż obrazy i wartościowanie rzeczy, skoro ten sam przedmiot okazuje jednemu jedno, drugiemu inne oblicze, to ograniczonością, arcygłupotą (*quelle bestiale stupidité!*) staje się narzucanie swego mniemania innym. Kto przenika podmiotowość i względność wszystkich poglądów, i urządzeń, ten jest za najszerszą tolerancją, ten nie może pragnąć nagłych przewrotów.

Taka wewnętrzna zmiana życia przeobraża wszystkie przekazane wartości i dobra. Osobnik może sądzić tylko według swojego uczucia; przed uczuciem musi się wszystko odsłonić, co ma uchodzić za rzeczywiste;

musi się okazać przyjemnem, co ma uchodzić za dobre. Tak więc o prawdzie rozstrzyga nasze wrażenie, a dobro samo w sobie musi ustąpić wobec przyjemności i pożytku.

Ale taki ruch swobodniejszy bynajmniej nie pozbawia jednostki wszelkiego związku z bliźnimi. Albowiem człowiek żyje w społeczeństwie i pozostaje pod wpływem przeszłości; takie współżycie wytwarza pewną przeciętność poglądów i urządzeń, którą nawyknienie utrwala. Nam samym powodzi się najlepiej, gdy dobrowolnie stosujemy się do zwyczajów i zapatrywań, stanowiących bądźcobądź nasze otoczenie i sferę naszego życia. Do urządzeń społecznych zalicza Montaigne także religję i względem jej dziejowego stanu zaleca stanowisko zachowawcze. Za najlepsze uchodzi dlań stronnictwo, „które zachowuje dawną religję i dawny porządek państwowy w kraju". Tak więc miało to swoją przyczynę, że Montaigne w swej wielkiej podróży był przyjęty przez papieża i że dzieło jego znalazło uznanie świętego officium.

Wolne tedy od wszelkich przeszkód, nowe życie może najswobodniej rozwinąć swe właściwości. Staje się ono tutaj głównie sztuką życia, rozumnem wyzyskiwaniem wszelkiego położenia, zręcznem zastosowywaniem się do każdej chwili, pewnego rodzaju *vivre à propos*.

Oczywiście, brak temu życiu głębi, nie brak mu wszakże rysów szlachetniejszych. Jeżeli nawet rozkosz, t. zn. przyjemność (*plaisir*) jednostki musi uchodzić za najwyższe dobro, a dobro innej istoty zgoła nie może być celem bezpośrednim, to przecież nie oznacza to wcale obojętności względem innych; własne miękkie i życzliwe usposobienie zaleca przyjazny stosunek względem całego otoczenia. Powstaje dążenie do wpro-

wadzenia bardziej ludzkich stosunków, do zniesienia surowych urządzeń, np. okrutnych kar, tortur itd. Również zwierzęta, a nawet drzewa powinny być traktowane łagodnie. Świadomość względności wszystkiego, co ludzkie, i równych praw wszystkich jednostek wytwarza łagodny sąd o cudzych czynach, szeroką tolerancję dla ludzi i życia. Montaigne idzie tedy swą własną drogą wobec epoki pełnej ostrych sprzeczności i namiętnych walk.

Głównem prawidłem szczęśliwego życia jest utrzymanie właściwej miary, i tylko na tem polega cnota. Nie okuwa ona życia w krępujące kajdany, niby surowa władczyni, lecz służy ludzkiemu szczęściu, ucząc nas używać we właściwy sposób; wyrzeczenia się wymaga tylko na rzecz większej rozkoszy. A więc oblicze jej jest pogodne i wesołe. Ów umiar zaleca we wszystkich stosunkach złoty środek; do szczęścia prowadzi zazwyczaj nie śmiały poryw, lecz mądre ograniczanie się. Dobra nadmierne łatwo stają się ciężarem i narażają na niebezpieczeństwo.

Dalej, szczęście wymaga życia prostego i naturalnego, prawdziwa radość i dzielność rozwija się tylko w ścisłej łączności z przyrodą. Tak więc wychowanie powinno zaczynać od najprostszych wrażeń i uczuć, nawet w kształceniu moralnem; „ból i przyjemność, miłość i nienawiść są to pierwsze rzeczy, które dziecko odczuwa; kiedy dochodzi rozum, wówczas one łączą się z nim : oto cnota". Zjawia się też — po raz pierwszy chyba tutaj — zasada, która wywołała później tak znaczny ruch, mianowicie, żeby nie wtrącać się do każdego zdarzenia, lecz pozwolić spokojnie działać przyrodzie (*laissons faire un peu la nature*). „Ona lepiej się zna na swoich sprawach, niż my".

Im bardziej to życie oddala się od głębi wszechności, tem cenniejszem i pożyteczniejszem staje się obcowanie towarzyskie z ludźmi. Obcowanie jest najbogatszem źródłem radości, życie rozwija się głównie w działaniu wzajemnem człowieka na człowieka. Ale to działanie wzajemne powinno pozostać wolne; myśl może być stale ludźmi zajęta, ale nie powinniśmy wymagać ich fizycznej bliskości w każdej chwili. Unikać też należy wszelkich stałych zobowiązań, wszelkich stosunków krępujących; „z samą mądrościąbym się nie ożenił, gdyby mnie nawet chciała".

Szczególnie wybitnym rysem tego trybu życia jest jego wielka lekkość i pogodna wesołość. To lekkie traktowanie rzeczy jest znamienne zwłaszcza w przeciwieństwie do ogromnej powagi i głębi, jakie nadawała życiu reformacja. Życie napozór uwalnia się całkowicie od dławiącej zmory przeszłości i zawiłych zagadnień świata, przeniesienie go na obcowanie z otoczeniem czyni z niego wesołą i urozmaiconą zabawę, a w zabawie tej poruszają się różne siły, których nieustanny ruch rozlewa na życie pogodną radość. Wszystkie zagadnienia tracą swą surowość, łagodna prostota przytępia ostrze najsilniejszych pocisków.

W takiem dążeniu rozwija się jedna z głównych stron typu francuskiego: żaden naród nie okazał się tak zręcznym i tak skłonnym do gruntownego załatwienia się z nieładem i gruzem przestarzałej tradycji, do włączenia życia w teraźniejszość, do korzystania z każdej chwili, do odpowiadania na wszystkie wahania czasów oddźwiękiem najruchliwszego nastroju. W ten sposób Francuzi stali się najwyraźniejszym wskaźnikiem zmiennych prądów i nastrojów kulturalnego życia, oni są tym narodem, który, nietylko w rzeczach ze-

wnętrznych, tworzy modę. Tutaj właśnie powstała sztuka życia, która zapomocą wytwornych form uszlachetnia istnienie i daje jednostce swobodę ruchów i zadowolenie. O Montaigne'u zaś ze względu na to wszystko można powiedzieć, że „odzwierciedla się w nim swoisty genjusz narodu“ (Ranke); tylko ani na chwilę nie należy zapominać, że ujawnia się tutaj tylko jedna strona tego wielkiego kulturalnego narodu i że jego stanowisko względem zagadnień życiowych bynajmniej nie wyczerpuje się ową mądrością życiową, której siła — lekkie traktowanie rzeczy — staje się słabością, skoro tylko chodzi o sprawy wielkie i poważne.

d. Nowy stosunek do przyrody i jej techniczne opanowanie. Bacon.

Bacon (1561—1626) stoi już na progu epoki Oświecenia. Gwałtowny bowiem pęd życia zaczyna się u niego widocznie wyjaśniać. Ale nowe prądy wciąż jeszcze działają tu raczej pośród dawnych, zamiast wytworzyć sobie grunt samodzielny i zdobyć własny typ; myśliciel jest większy w śmiałych planach, niż w starannem wykonaniu, i jego unosi górna wyobraźnia, nadaje jego ideom olbrzymi polot i przeplata jego wykład świetnemi obrazami, i on również dał raczej podnietę, niż coś zbudował. Tak więc jest on jeszcze w okresie przejściowym do właściwie współczesnego świata.

Praca jego zaczyna się od surowej krytyki filozofji, którą zastał, od zupełnego zerwania z tradycją dziejową. Stan wiedzy okazuje się wręcz niedostatecznym, ponieważ nie uczy rzeczy ani poznawać, ani opanowywać. Tak zwana wiedza jest tylko pozorna, jest martwa i nieużyteczna. I to jest owoc tysiącoletniej pracy! Jakże moglibyśmy wiedzieć o tem i równocześ-

nie trzymać się dalej wysławianych powag, zwłaszcza Arystotelesa? Pocóż zresztą trzymać się rzeczy dawnych, skoro w istocie nie owe czasy dawniejsze, lecz my sami ze swem doświadczeniem stuleci winniśmy być uważani za starych? Jeżeli kiedykolwiek się wydawało, że tradycja daje wyższy rozum, to teraz budzi się wątpliwość, czy ona tylko dostarcza nam najlepszych dzieł przeszłości. Czas bowiem podobny jest do prądu, który rzeczy lekkie i puste unosi, a ciężkie i pełne pociąga na dno. Trzeba więc zrzucić wszelki autorytet dziejów i rozpocząć pracę całkiem odnowa. Przeto zupełna przemiana w stosunku do dziejów: ślepa cześć dla przeszłości zamienia się nagle na ślepe jej odrzucanie, na nadawanie wartości tylko bieżącej chwili.

Takie ostre zerwanie z przeszłością często było ganione, a Baconowi zarzucano nowatorstwo i brak pietyzmu. Ale kto go rozumie bez uprzedzeń, ze stanowiska epoki, ten będzie musiał sądzić inaczej. Co do słuszności dotychczasowej drogi powstały poważne wątpliwości, tak nieznośnym ciężarem, tak straszną przeszkodą stała się przemożna tradycja; należało przedewszystkiem zrzucić z siebie to brzemię i zdobyć wolną drogę. Latwo może cenić dzieje, kogo one już nie krępują i nie uciskają; kto zaś musi walczyć dopiero o prawa, temu trudno być sprawiedliwym.

W jakiż jednak sposób moglibyśmy wyjść z tych dawniejszych czasów? Oczywiście, winą ich błądzeń nie był brak siły duchowej, gdyż na zdolnościach zaprawdę im nie zbywało. Tylko sposób postępowania, metoda mogła być przyczyną błędów naszych przodków; praca musiała się nie udać, ponieważ weszła na błędne drogi. Dlatego też tylko właściwsza metoda pozwala oczekiwać końca bezowocnych mozołów.

Źródłem ich błędów była właśnie metoda. Zamiast brać rzeczy w stanie niesfałszowanym i iść za ich prawdziwością, człowiek siebie uczynił środkiem i wszystko tłumaczył według swoich życzeń i celów, nieprzebrane bogactwo rzeczy wplótł w tkaninę ludzkich pojęć i formuł; omamy ludzkich uprzedzeń opanowały pracę i stały na przeszkodzie jej powodzeniu. Tego rodzaju badanie pragnęło szybko dojść do końca i spokoju, zakończyło więc tam, gdzie praca właśnie zaledwo była rozpoczęta; śmiało ważono się na ogólne twierdzenia i podawano je za bezsporne prawdy, które miały odpowiadać na wszystkie pytania. Takie podmiotowe i dedukcyjne postępowanie nie jest tłumaczeniem przyrody (*interpretatio naturae*), tylko narzucaniem jej naszych zgóry powziętych sądów (*anticipatio mentis*); nie dawało też ono żadnej władzy nad rzeczami, lecz wraz ze swemi formułami i abstrakcjami było bezpłodne dla życia.

Ale przeniknięcie błędu wskazuje zarazem właściwą drogę: niezbędne jest bliższe obcowanie, nieustanne stykanie się z rzeczami, wytworzenie metody przedmiotowej i indukcyjnej, wyzwolenie badań z wszelkiego antropomorfizmu. W tym celu wszelkie zgóry powzięte pojęcia i teorje powinny być wyplenione, a umysł powinien przystępować do rzeczy, jak niezapisana tablica. Kto chce przyrodę opanować, musi jej najpierw być posłusznym. Dlatego też w ciągu całej pracy wszelka dowolność podmiotu, tembardziej wszelkie dodatki umysłu powinny być hamowane, umysł nie powinien być nigdy pozostawiony sobie samemu, lecz sprawa winna się dokonywać, o ile możności, przez sam ruch rzeczy, o ile możności mechanicznie (*velut per machinas*). Nowy rodzaj badań niechaj zaczyna od po-

szczególnych wrażeń, jako jeszcze niesfałszowanych objawów rzeczy; podstawa ta musi być pewna i szeroka, musimy tu widzieć jasno i całkowicie, o ile można przy pomocy narzędzi, które nietylko zaostrzają obserwację, lecz strzegą jej również od wahań podmiotowej oceny; następnie, macając ostrożnie krok za krokiem, wielokrotnie zmieniając obserwacje i zręcznie wybierając rozstrzygające przypadki, skrupulatnie uwzględniając „instancje negatywne", należy powoli i bacznie przechodzić do twierdzeń ogólnych, a przytem nie śpieszyć się do systematycznego zakończenia, które stoi na przeszkodzie dalszemu rozwojowi, lecz pozostawiać pytania otwarte i utrzymywać myśl w żywym ruchu. Nadto wszelkie wnioskowanie powinno być oparte na eksperymencie, który wymykającą się, jak odmieniec, przyrodę trzyma w karbach i zmusza do odpowiedzi. Jeżeli ta praca będzie wykonywana z niezmordowaną energją i nieustanną autokrytyką, to na bezpiecznym gruncie doświadczenia coraz wyżej będzie się wznosił olbrzymi gmach wiedzy.

Takiemu postępowaniu Bacona wiele zarzucano, i nie bez słuszności. Czynność umysłu nie daje się tak całkowicie wyłączyć, praca nie układa się tak łatwo, wymaga ona wytycznych kierunków, które zdobyć w zamęcie zjawisk może tylko myśl, wybiegająca naprzód. Przytem badanie zbytnio trzyma się tu jeszcze bezpośredniego wrażenia, brak przenikliwej analizy, owego głównego środka badań nowoczesnych. Następnie, Bacon kroczy jeszcze drogami scholastyki, ile że dąży do poznania nietyle najprostszych sił i praw, co właśnie ogólnych form i istoty rzeczy. Mimo to jednak dokonywa się tu daleko sięgający zwrot. Z całą siłą ocknęło się poczucie nikłości człowieka, a wraz z niem

pragnienie współżycia z rzeczami, co więcej, z nieskończonością wszechświata; w tym celu trzeba się pozbyć zakorzenionych urojeń, człowiek musi walczyć sam z sobą i w tej walce uczynić ofiarę z ulubionych nawyknień. Życie przez to nietylko się rozszerza, dzięki zetknięciu z rzeczami zdaje się ono dopiero teraz pozbywać swej czczości i stawać całkiem rzeczywistem. To zaś pomimo całego stosowania się do rzeczy daje mu dumne poczucie siły.

Tembardziej, że Bacon szuka w badaniu nietylko poznania, lecz i technicznego opanowania przyrody; „prawdziwym i istotnym celem nauk jest tylko zbogacenie życia ludzkiego nowemi wynalazkami i środkami"; stąd poszło między ludzi hasło, że wiedza to potęga. Człowiek tylko dlatego służy tak chętnie, że chce podpatrzeć u rzeczy ich tajemnice i poddać je swojej władzy. Coraz bardziej rozszerzając naszą władzę, czyniąc siły przyrody członkami naszego ciała, narzędziami naszej woli, panowanie to wzmaga niezmiernie nasze życie i szczęście. Tak więc od poznania naukowego z jego zwrotem do techniki zawisło wszelkie powodzenie w życiu.

Taki bieg myśli prowadzi do entuzjastycznej oceny wynalazków, są one „jakgdyby nowemi tworami i naśladowaniem dzieł boskich, a wynalazcy pomnożycielami ludzkiego posiadania i zdobywcami nowych prowincyj, jako zaś tacy — znacznie górują nad zdobywcami wojennymi, którzy zbogacają tylko jeden naród, a i to kosztem innych. Do jakiego stopnia jeden wynalazek może przeobrazić życie, pokazuje sztuka drukarska, proch, kompas; bez nich nie byłoby przecież rozwoju literatury, sztuki wojennej, współczesnego handlu wszechświatowego. O ile więcej oczekiwać należy,

jeżeli to, co dotychczas było pozostawione przypadkowi, będzie podjęte metodycznie i systematycznie, kiedy stworzona będzie powszechnie ważna metoda dokonywania wynalazków i praca jednostek będzie się z sobą łączyła. Albowiem łono przyrody kryje w sobie z pewnością jeszcze wiele wartościowych rzeczy, jeszcze mnóstwo wynalazków jest do zrobienia; tak więc podniesienie przypadku do sztuki obiecuje powszechne wzmożenie życia. Natchnieniem jasnowidza widzi Bacon nowy stan kultury i z płomienną żarliwością dąży do jego urzeczywistnienia. Jak prawdziwy jasnowidz, oczekuje on tej lepszej przyszłości nie od powolnej pracy, lecz od szybkiego przewrotu.

Że tego rodzaju ujęcie głównej sprawy wlewa w życie nowego ducha, o tem świadczą różnorodne objawy. — Zbudować gmach wiedzy i podnieść całe istnienie przez wynalazki — tego nie zdoła jednostka, w tym celu musi się połączyć wiele sił, potrzeba nadto — aczkolwiek czasy obecne stanowią główny zwrot w tym kierunku — całego szeregu pokoleń, gromadzenia pracy. Wiedza przestaje więc być własnością jednostki i staje się natomiast sprawą całej ludzkości, każdy chętnie powinien się podporządkować całości; „wielu przeminie, a nauka będzie rosła“. Wnosi to w naukę nowoczesną swoisty pierwiastek etyczny.

Wzrasta zarazem cześć dla metody, z której wyszła praca Bacona. Tylko taki sposób postępowania, który panuje nad przypadkowością jednostek i opiera się na rzeczowej konieczności, zapewnia postęp pracy i wiąże oddzielne siły, a równocześnie potrafi wyrównać różnice pomiędzy osobnikami i wzmocnić nawet słabsze zdolności. Albowiem „zdolności same przez się niewielkie i nieprzydatne nabierają znaczenia, kiedy są

stosowane we właściwy sposób i we właściwym porządku". Kulawy na prostej drodze może prześcignąć najlepszego piechura na bezdrożu. Metoda jakgdyby odrywa się tu zupełnie od osób i działa pewnie, jak maszyna. Tak się zaczyna owo przecenianie metody i niedocenianie osobowości, co w życiu nowoczesnem wywołało tyle błędów. Mimo to jednak myśl podstawowa pozostaje słuszną, a nawet konieczną. Życie nowoczesne nie mogłoby się rozwijać, gdyby praca nie znajdowała trwałego oparcia i pewnego kierunku we własnych koniecznościach poza osobnikami; to zaś właśnie jest jądrem owego dążenia do metody.

Wraz z przekształceniem się nauki zmienia się również jej stanowisko w całości życia. Staje się ona panującą wyżyną, duszą wszelkiej pracy kulturalnej, nowy stan rzeczy uchodzi za „królestwo filozofji i nauk", nowa epoka intelektualna zapowiada się zupełnie wyraźnie. Podwalinę zaś wszelkiej nauki stanowi przyrodoznawstwo. Ono jest „wielką macierzą" i wszelkiego poznania korzeniem, od którego się przecież poznanie oderwać nie może; stąd zapożycza Bacon pojęć i norm dla wszelkiego badania. Już on więc dokonywa owego wątpliwej wartości zrównania przyrody i świata, przyrodoznawstwa i nauki wogóle, zrównania, które po dziś dzień zwykło podawać swe śmiałe, ba, zuchwałe twierdzenie jako zrozumiałe samo przez się.

Wiedza ta wraz z wielkim wzrostem techniki nadaje całemu życiu swoisty wygląd i odpowiedni nastrój. Oto czeka człowieka wielkie zadanie i wielka przyszłość również w jego widomem istnieniu, oto zajmuje go tu ono zupełnie, oto w wynikach pracy rozwija się silna samowiedza i radosne poczucie siły. Myśliciel nie ma zamiaru wyrzekać na niedolę człowieka, woli raczej

przebywać wśród wielkich mężów i ich dzieł, „cudów przyrody ludzkiej", ułożyć kalendarz triumfów człowieka. Zbytnia ufność w sobie może wprawdzie szkodzić nauce, ale jeszcze bardziej niebezpieczną wydaje się małoduszność i wczesne zwątpienie. Jak bardzo zmienił się tu nastrój w porównaniu z średniowieczem!

Wszelka działalność skierowana jest tu na czyn i wynik; że czyste życie wewnętrzne zaczyna tu upadać, widzimy to w traktowaniu wszystkich poszczególnych dziedzin. Tak Bacon wygłosił świetne sentencje o religji — od niego pochodzą np. słowa, że w filozofji powierzchowne wiadomości prowadzą może do ateizmu, ale głębsze studja przywodzą do religji z powrotem — przedewszystkiem jednak pragnąłby on oddzielić rzeczy boskie od ludzkich, wiarę od wiedzy i w ten sposób ustrzec badania od wszelkich przeszkód ze strony żarliwości religijnej. — Moralności nie opiera on już na religji i teologji, lecz na naturze ludzkiej; ale dociekanie jego nie sięga głęboko i zajmuje się nietyle celami, co środkami i drogami postępowania. Bacon mówi o „uprawie" ducha (*cultura animi*) i do tego stopnia ulega wpływowi przenośni, że może prawić nawet o rolnictwie" (*georgica*) ducha. — Częścią pracy kulturalnej jest także prawodawstwo, służy ono głównie popieraniu powszechnego dobrobytu, szczęściu obywateli. Forma praw powinna być jasna i określona, ich stosowanie ma wynikać ze sposobu myślenia żywej teraźniejszości przy starannem wyłączeniu wszelkiej samowoli i niepewności. — Nawet w pedagogice technika przeważa nad moralnością, i dlatego Bacon może polecić jako wzór szkoły jezuickie. — Znamienne jest wreszcie lekceważenie sztuki i wszelkiej pięknej formy. Nie piękno nadaje cenę rzeczom, lecz ich za-

wartość i użyteczność. Przedstawienie samo przez się nie posiada żadnej wartości, wszelka ozdoba wydaje się zbyteczną, nawet szkodliwą. A przytem sam Bacon oddaje swe myśli w formie bardzo opracowanej i wytwornie wykończonej, wykuwa często wyrazy tak trafne, że całe stulecia ich używały, wykład jego posiada najżywszą świeżość, a zapomocą silnych kontrastów twierdzenia i przeczenia, które przenikają całą pracę, osiąga napięcie wprost dramatyczne. Wszystko to razem czyni go mistrzem stylu naukowego, jemu przedewszystkiem ma ten styl do zawdzięczenia swoiste zabarwienie nowoczesne.

I pod innemi także względami praca Bacona przekracza często ramy przyrodoznawczo-techniczego sposobu myślenia. Ale ten właśnie sposób myślenia określa główny kierunek, i tylko to, co się w nim mieści, wiąże się z całością.

Bacon wzorowo sformułował i wyraźnie podkreślił naglącą potrzebę nowoczesnego życia. Silnie i namiętnie dąży on od oderwanego pojęcia do zmysłowego oglądu, od pozornej mądrości słownej do poznania rzeczy, od ciasnoty szkoły do ogólnego życia kulturalnego, od niezawisłego podmiotu do mocnego związku z przedmiotami, ściślej łączy istnienie ludzkie z otaczającym światem — tem wszystkiem rozpoczyna on współczesny realizm. Jak bardzo praca jego odpowiadała potrzebie czasu, żądzy oglądu i zmysłowej bliskości, o tem świadczy zwłaszcza przewrót w pedagogice 17. wieku (Comenius), która przejmuje i rozwija jego dążenia.

Że mimo to Bacon pozostaje zjawiskiem przejściowem, o tem świadczy właśnie jego pogląd na życie. Z jednej strony, brak mu jeszcze pewnych wątpliwości,

na których wypowiedzeniu i opanowaniu polega wielkość Oświecenia, brak zwłaszcza zerwania z bezpośrednim obrazem świata. Nadto, sprzeczne prądy są u niego niepogodzone. Stosunek człowieka do rzeczywistości w poznaniu i działaniu jest całkiem różny. Tam wydaje się on jałowym i bezsilnym wobec rzeczy, tutaj jest panującą wielkością i czyni siebie panem otoczenia. Cóż jednak staje się z duszą człowieka, którego władza nazewnątrz tak silnie się wzmaga, jaki zysk wewnętrzny płynie z owego wzrostu mocy? Na to Bacon odpowiedzi nie daje.

A przeto i on nie dochodzi do zupełnego rozwiązania, podobnie jak inni myśliciele Odrodzenia; wprawdzie płomienna jego żądza i radosna wiara przyczyniły się do wprowadzenia nowych czasów, ale i on nie przynosi jeszcze jasnego światła, jeno zaledwie świtanie nowego dnia, i on tworzy raczej nastrój i daje bodźce, niż owocny czyn.

2.

Oświecenie.

a. Ogólny charakter Oświecenia.

Oświecenie wraz z Odrodzeniem dokonały budowy czasów nowożytnych, posiadają też wspólne cechy. W obu — pociąg do wszechności, radość i zadowolenie z życia, popęd do działania i twórczości, przeniesienie życia na czynność, dążenie do władzy nad rzeczami i nieograniczonego rozwoju sił. Wraz z takim popędem do życia — silna wiara w potęgę rozumu, panującego w rzeczywistości, wiara, która nawet w rzeczach nieprzyjaznych odczuwa raczej pożądaną podnietę do wytężenia siły, niż osłabiającą zaporę. Tak więc nawskroś radosny, zawsze do czynu gotowy nastrój życia.

Ale pomimo tylu cech wspólnych, epoki te różnią się aż do zupełnego przeciwieństwa; przeciwieństwo to musi mieć wyraźnie przed oczyma, kto pragnie zrozumieć wewnętrzne ruchy czasów nowożytnych. Odrodzenie jest młodością tych czasów, z Oświeceniem zaczyna się ich dojrzałość. W pierwszem — więcej wytężenia całej istoty w niezróżniczkowanej jedności, śmiałe porywy wyobraźni, pęd do wielkości i bohaterstwa; w drugiem więcej rozróżniania i uświadomienia względem świata zewnętrznego oraz duszy, więcej celowej energji, przezornej rozwagi, usilnej i owocnej pracy. W pierwszem zupełna świeżość pierwszego wrażenia, postępowanie bardziej impulsywne, często także nieuporządkowany zamęt; w drugiem pożądanie prawidłowego uzasadnienia, ścisłego porządku, systematycznego powiązania. W pierwszem człowiek zuchwale bierze świat i pozostaje z nim w stałem działaniu wzajemnem, życie płynie swobodnie pomiędzy obu światami, panuje pożądanie ich jedni; w drugiem wyraźniejsze oddzielanie, odkrywanie różnic, obnażanie przeciwieństw. W pierwszem dążenie do wielkich związków, w drugiem rozkładanie na najdrobniejsze pierwiastki; w pierwszem przedewszystkiem synteza, w drugiem analiza. W pierwszem przyroda, ożywiona od góry do dołu i pełna duchów, które nietylko zachwycają jako piękne postaci, lecz również dręczą jako ciemne, nieprzyjazne siły; w drugiem przyroda pozbawiona duszy, rozłożona na najmniejsze pierwiastki i podległa niezmiennym prawom, a dzięki temu zamieniona na mechanizm, którego przejrzyste funkcjonowanie nie znosi żadnej magji i żadnych czarów.

Ta głęboka różnica przenika nawet do życia praktycznego. W Odrodzeniu moralność jest czemś na-

rzuconem zzewnątrz, łatwo więc staje się uciążliwem skrępowaniem niepohamowanego popędu życiowego; w Oświeceniu — stapia się z własną istotą człowieka i zamienia na środek do podniesienia życia, co więcej, jest uważana za jądro i podstawę życia. W pierwszem rządzi państwem wybitna jednostka, żądna władzy i panowania; w drugiem — odkrycie w istocie ludzkiej tego samego rozumu daje wszystkim niezależność i równe prawa. Poglądy filozoficzne pierwszego wzorują się na nowoplatonizmie, drugiego na stoicyzmie. Zasadniczo różny jest wreszcie stosunek do dziejów. Odrodzenie okazuje się odnowieniem dawniejszych form życia, jest to splot rzeczy dawnych i nowych; Oświecenie włącza życie w bezczasową obecność rozumu, jest więc w zupełnej sprzeczności z wszelką tradycją dziejową i trybem życia, opartym na powadze; dopiero w Oświeceniu czasy nowożytne zdobyły świadomość swoich właściwości.

Odrodzenie wydaje się naogół bardziej pełnem życia, w istocie zaś ruch i czyn sięgają głębiej w Oświeceniu. Tak w jednej, jak w drugiej epoce życie zwraca się do świata i cały obszar istnienia pragnie poddać człowiekowi; tak tu, jak i tam, w przeciwieństwie do średniowiecza, człowiek oddzielił się od świata. Ale w Odrodzeniu oboje pozostają dość jeszcze bliscy, ażeby rychło móc znowu się spotkać; w twórczości artystycznej wszelkie przeciwieństwa wydają się pogodzone, a rzeczywistość — w zupełnem posiadaniu człowieka. Natomiast w Oświeceniu przeciwieństwo dochodzi do pozornie niepokonanej biegunowości: przyroda wyłącza wszelką duchowość i zyskuje zupełną autonomję, a równocześnie dusza uwalnia się od wszelkich stosunków nazewnątrz i umacnia się sama w sobie; tak

więc obie dziedziny rzeczywistości pozostają napozór niepojednane. Ponieważ zaś człowiek, pomimo wszystko, nie może wyrzec się świata, lecz w jego przyswojeniu widzi jądro swej pracy, radość swego życia, przeto powstają trudne powikłania; jeżeli świat i dusza mają się zejść z powrotem, to nastąpić musi radykalna zmiana ich bezpośredniego wyglądu, a głównym środkiem staje się nauka. Pociąga to za sobą znacznie więcej trudu i starania, wymaga więcej zagłębienia się w sobie i krytycznych rozważań, niż ich posiadało bardziej naiwne życie Odrodzenia. Słowem, Odrodzenie nadaje życiu większą świeżość i blask, Oświecenie — więcej powagi i treści.

Jeżeli już choćby dlatego pierwsze wrażenie nie jest dla Oświecenia korzystne, to szczególnie niesprawiedliwe względem niego było stulecie 19, ponieważ w przeciwieństwie do niego musiało przeprowadzić własny typ. Nadto stulecie to widziało zwykle Oświecenie nie w twórczej sile jego czasów młodzieńczych, lecz w płytkości, jakie rozszerzenie na cały obszar życia zazwyczaj sprowadza. Słusznie ocenić nieprzyjazne dla dziejów Oświecenie można też tylko na podstawie związku historycznego. Z tego stanowiska okazuje się ono nie rozumowem, mędrkującem rozprawianiem, lecz ciężkiem zmaganiem się całego człowieka o prawdziwość swego życia; wbrew średniowieczu wymaga się tu więcej swobody, wbrew Odrodzeniu — więcej jasności; przy spełnieniu obu wymagań człowiek obejmuje w posiadanie świat i czuje się jego władcą.

Takie opanowanie rzeczy było niemożliwe bez przypuszczenia, że duch posiada własne życie i stałą treść; dlatego głównem zadaniem Oświecenia było za-

pewnienie mu tego przez dowód, że nie jest on pustem naczyniem, że nie jest *tabula rasa*, lecz kryje w sobie samoistny rodzaj ducha, pewny skarb prawd oraz kamień probierczy dla rzeczy; tę swoją naturę musi on tylko odszukać w sobie i silnie rozwinąć, ażeby zapanować nad światem. Na mocy rozumu, który w nim tkwi, może on, niezależnie od wszelkiej tradycji, wytworzyć „przyrodzone" prawo, „przyrodzoną" moralność „przyrodzoną" religję, dokonywać krytyki nad przekazanym stanem rzeczy, wszystko, co istnieje, pociągać do zdania rachunku, wydzielać, co z tym rachunkiem jest niezgodne, wiązać i podnosić, co się z nim zgadza. Tak więc wszystkie siły zostają wytężone w męskiej pracy, duch ludzki dopiero teraz zdaje się wkraczać w stan dojrzałości, podejmuje energiczną walkę z najbliższem istnieniem, które znacznie odbiegło od rozumu, rozwija na podstawie owego rozumnego przyrodzenia powszechny systemat życiowy w przeciwieństwie do kościelno-religijnego i zmienia w ten sposób stan rzeczy aż do najdrobniejszych szczegółów. W każdymbądź razie nie należy przypuszczać, jak to często bywało, że taka ocena rozumu nastąpiła tu nagle. Scholastyka również głosiła naukę o rozumie powszechnym i wywodziła z niego prawo przyrody. Ale dla niej był to niższy stopień, od którego religja prowadzi do wyższego, mającego źródło niezależne. A Oświecenie dokonywa zwrotu w tym kierunku, że to, co przedtem było na drugiem miejscu, teraz staje się rzeczą główną i miarodajną. Systemat życiowy Oświecenia był później nieraz zwalczany i prawie na wszystkich punktach został obalony. Jako całość do dziś dnia nie jest pokonany, ponieważ żadne przeobrażenia i udoskonalenia nie doprowadziły jeszcze do zamkniętej całości

życiowej. Systemat zaś może być obalony tylko przez systemat.

Spójrzmy dalej na szczegóły: jak przyjemnie uderza nas powaga pracy, bezwzględna cześć dla moralności, radosna wiara w potęgę dobra, entuzjazm dla ludzkości, które wszędzie widnieją w Oświeceniu! Jak wiele zawdzięczamy jego niestrudzonej gorliwości dla uobyczajenia stosunków ogólnych, złagodzenia surowych praw, podniesienia oświaty i wychowania itd., jego wielkiej mądrości w wyzwalaniu z barbarzyńskich zabobonów, które szpecą nawet uduchowione Odrodzenie! Zaprawdę, tylko dlatego sądzimy często źle o Oświeceniu, że życie nasze przejęło najlepszą część jego pracy.

Nie należy przeto zapominać o granicach i błędach Oświecenia. Nawet kto nie ma nic do zarzucenia dążeniu, żeby przedewszystkim umocnić samo życie duchowe, a dopiero potem prowadzić je do walki ze światem, musi przyznać, że jednakże zbyt łatwo i szybko przystępowano do wykonania; życie doszło przez to do ograniczeń i negacyj, które sprowadziły w końcu zastój i płytkość. Poczuciu siły i optymistycznemu nastrojowi Oświecenia wydawało się, że rozum jest gotowy w głębi każdej duszy, dość tylko w każdej istocie ludzkiej obnażyć dzielne bezpośrednio czynne przyrodzenie, ażeby się potężnie rozwinęło i rozumnie kształtowało również otaczające stosunki; ciężkie powikłania wewnętrzne były nieznane głównemu prądowi Oświecenia. Dzięki temu niejedno, co dotychczas wydawało się niezbędnem, stało się zbyteczne. Skoro każda jestnostka w każdej chwili łatwo mogła dojść do prawdy, nie było potrzeba mozolnego wychowywania przez dzieje, łatwo mogły się one wydawać

raczej zaporą, niż pomocą; znikło zarazem wewnętrzne związanie jednostki ze społeczeństwem ludzkiem, wszelkie życie duchowe wydawało się zależnem bezpośrednio od jednostek. Optymizm ów stanął nadto na przeszkodzie jakiemukolwiek głębszemu zrozumieniu przekazanego życia religijnego; na wszystkich tych punktach Oświecenie tem bardziej musiało się zacieśnić, im wyłączniej ufało swym własnym siłom.

Zacieśnienie to sięga jeszcze dalej w samo jądro życia. Oświecenie szuka stałego i ostatecznego punktu, podstawowego stanu rzeczywistości, w tem, co czynność świadoma ujmuje bezpośrednio; dlatego całością duszy staje się dla niego myśl i poznanie, całością świata — współczesność drobnych pierwiastków. Świat wyobrażeń i byt przestrzenny tworzą wspólnie całą rzeczywistość; zupełna samoistność życia wewnętrznego nie daje się przez to osiągnąć.

Takie zaprzeczenia i zacieśnienia musiały się coraz bardziej rozwijać i szerzyć, aż w końcu wywołały silną reakcję. Ale cała wątpliwość i wszystkie błędy wykonania nie burzą wielkiego i trwałego znaczenia całości; najsurowsza nawet krytyka nie powinna zapominać, ile Oświecenie przyczyniło się do wyzwolenia, rozszerzenia i rozjaśnienia życia ludzkiego.

Przejście od Odrodzenia do Oświecenia nie następuje nagle i skokami, nie brak tu ważnych i znamiennych zjawisk przejściowych, w których rzeczy dawne stykają się z nowemi, a wielkie dzieła ściśle się splatają z utworami fantastycznemi. Wśród tych zjawisk na pierwszem miejscu stoi Kepler (1571—1630). Trwa jeszcze młodzieńczy nastrój Odrodzenia wraz z nadzieją odsłonięcia jednym śmiałym czynem tajemnicy rzeczy i dotarcia do samego jądra przyrody (*penetralia naturae*).

bujna wyobraźnia unosi dzieło życia tego męża i wszechpanującem pojęciem świata czyni piękno. Zarazem jednak zjawia się niezmordowane dążenie do jasności: siły wewnętrzne są coraz bardziej i bardziej wyłączane z przyrody, różnice pomiędzy rzeczami przybierają charakter ilościowy, matematyka powinna przeczuwać przyrodę nie w samych tylko symbolach, lecz powinna je dokładnie dawać do poznania; wszelkie też uznawanie wartości rozumu, jako praźródła poznania, nie staje na zawadzie nieuprzedzonej ocenie doświadczenia i skrupulatnemu uwzględnianiu drobiazgów; badacz ten może być dumny z tego, że niezlekceważenie zaledwie ośmiu minut długości wskazało mu drogę do reformy całej astronomji. Wyobraźnia i duch badawczy, artystyczny i matematyczny sposób myślenia podają tu sobie dłonie w pojęciu harmonji świata; głównie ta idea wywołała odkrycia, które czynią jego imię nieśmiertelnem.

Galileusz (1564—1641) przenosi nas już na grunt Oświecenia; wyobraźnia ustępuje tu zupełnie miejsca ścisłym badaniom, i wszystkie pierwiastki duchowe zostają całkowicie z przyrody usunięte. Pojęcie ruchu dokonywa przejścia od starego do nowego sposobu pojmowania, równocześnie przyrodoznawstwo wchodzi w jak najbliższą styczność z matematyką, teraz można już twierdzić, że „księga przyrody jest pisana w języku matematycznym". Naogół w drugiem i trzeciem dziesięcioleciu 17 wieku nowy kierunek w oczach nabiera siły i samodzielności; rok 1624 przynosi dzieło Herberta Cherbury'ego, a wraz z niem zwrot do religji przyrodzonej, rok 1625 główne dzieło Hugona Grocjusza, które nietylko usamodzielnia prawo przyrodzone, lecz wogóle ze zwycięską jasnością wprowadza

nowy sposób myślenia. Nowy duch się budzi, potrzeba tylko wielkiego myśliciela, któryby go doprowadził do zupełnej samowiedzy i zwycięstwa dla całości życia. Myśliciel taki zjawił się w Descartes'ie.

b. Przodownicy oświecenia.

α. Descartes.

Descartes (1596—1650— wypowiada się o zadaniach i stanowisku człowieka tylko miejscami; pomimo to i on wchodzi w zakres naszych rozważań. Filozofja jego bowiem nie jest wyłącznie badaniem naukowem i dziełem technicznem, lecz rozwija swą pracą ogólny sposób myślenia i dokonywa przekształcenia życia duchowego; z siłą i blaskiem zwycięskiego przełomu powstaje tu prąd, który miał zapanować na stulecia i trwałe piętno wycisnąć na życiu duchowem.

Od wczesnej młodości przepełnia Descartes'a płomienna żądza jasności, czyni go to namiętnym wielbicielem matematyki, stan nauki, przekazany przez scholastykę, uważa on za niedostateczny, wprost niemożliwy. Jest to chaotyczny zamęt, poruszanie się w błędnem kole, zamiast owocnych rozwiązań — sztuczne rozróżnienia, przedewszystkiem zaś dotkliwy brak pewności. W ten sposób powstają głębokie wątpliwości, wszelkie środki na ich zaspokojenie, które daje stan przekazany, zgoła nie zaspokajają wymagań ściślejszego myślenia. Nie wystarcza powaga tradycji dziejowej, zresztą powagi często są z sobą sprzeczne; że zmysły, pozornie najpewniejsi świadkowie rzeczywistości, mogą nas łudzić, łudzić nietylko w szczegółach, lecz i co do ogólnego obrazu, o tem świadczy marzenie senne, o tem świadczą w sposób jeszcze jaskrawszy wytwory wyobraźni gorączkujących chorych; myśleniu z jego koja-

rzeniem logicznem zwykle mocno ufamy, ale czy to zaufanie jest uzasadnione, czyż ciemna potęga nie mogła nas tak urządzić, że właśnie dzięki posłuszeństwu względem praw myślenia w błąd wpadamy? W ten sposób wszystko się chwieje, co dotychczas uchodziło za pewne, a wątpienie okazuje się zwycięzcą na całem polu. Wyrwać się z tak przykrego położenia moglibyśmy tylko w jeden sposób: przez znalezienie punktu bezwzględnie stałego, punktu, jakiego wymagał Archimedes, ażeby z niego móc poruszyć ziemię; tylko ze stanowiska takiego punktu możnaby wprowadzić do poznania pewność. Ale gdzie jest taki punkt, gdzie go znajdziemy w całym obszarze naszego zakresu życiowego? Nie znajdziemy go nigdzie nazewnątrz, możemy go szukać tylko w sobie samych, znajdujemy go tu rzeczywiście w myśleniu, w czynności myślowej. Wszelkie twierdzenie, wszelka treść myślenia może być błędna, ale to, że myślimy, przy błędzie pozostaje pewne; nawet wątpiąc, myślimy, samo wątpienie potwierdza tedy podstawowy fakt myślenia. Ale w myśleniu tkwi myślący podmiot, jaźń; nie trzeba jej mozolnie dopiero z niego wydobywać, ona jest w niem obecna bezpośrednio. W ten sposób twierdzenie: „Myślę, więc jestem" (*cogito ergo sum*) staje się podstawą całej filozofji, a poszukiwanym punktem archimedesowym nie jest nic innego, jeno sam myślący podmiot. Na nim więc powinno się oprzeć badanie i z niego rozwijać wszystkie konsekwencje.

Jest to zwrot pozornie prosty, ale ze względu na energję przeprowadzenia stanowi on zupełny przewrót. Albowiem do owej pory rzeczą stałą był świat, a od niego szedł ruch w kierunku człowieka, teraz świat staje się zagadnieniem, a człowiek od swojej jaźni ma

sobie utorować dopiero do niego drogę. Musi to zmienić nietylko charakter pracy, lecz zmieni również zasadniczo treść rzeczywistości. — Na zbudowanie świata od strony jaźni Descartes nie waży się wszakże, nie umocniwszy przedtem zaufania do niej. Musi istnieć, jak on sądzi, bóstwo, rozum bezwzględny; tylko w tym przypadku, jeżeli ono uczyni nasz rozum godnym wiary, winniśmy mu zaufać. Wobec tego usiłuje on wyprowadzić na podstawie dowodów istnienie bóstwa, nieskończonej i wszechmocnej umysłowości, i sądzi, że to uczynił; ale do właściwości takiej istotnie należy prawdziwość, nie może ona pozwolić rozumowi naszemu błądzić, jeżeli z zupełną sumiennością jest posłuszna prawom własnego przyrodzenia. Taka zaś jest właśnie, skoro za prawdziwe uznaje tylko to, co jest tak samo zrozumiałe, tak samo jasno i wyraźnie poznawane, jak nasze własne istnienie z podstawowego faktu myślenia. Zdobywamy w tem pewny probierz i zarazem zostajemy wezwani do ścisłego przejrzenia zasobów, które do nas przeszły. Błądzenie nie okazuje się teraz koniecznością naszego przyrodzenia, lecz tłumaczy się tem, że gwałtowność żądzy poznania nagli nas do wniosków, zanim jeszcze osiągnęliśmy niezbędną w tym celu jasność i wyrazistość. Wobec tego od nas zależy, żeby przez hamowanie owej gwałtowności oraz surowe samowychowanie unikać wszelkich błędów; choćbyśmy nie osiągnęli całej prawdy, jednak to, co osiągamy, może być prawdziwe. Tak więc krytyka samego siebie już od samego początku, a nie dopiero dzięki Kantowi, staje się głównym momentem nowoczesnych badań i Oświecenia; tylko rodzaj krytyki później się zmienia.

Dowodzeniu filozofa w tych wywodach wiele można zarzucić, przedewszystkiem zaś jego uzasadnieniu

istnienia Boga. Ale jeżeli wielki myśliciel przytacza dowody, których niedostateczność przeniknie natychmiast każda przeciętna głowa, to należy przypuścić, że poza temi dowodami tkwi coś pierwotnego, pewnikowego, intuicyjnie pewnego, do czego zmusza go wewnętrzna konieczność, dla czego nie znajduje on tylko właściwego wyrazu. U Descartes'a działa tu niepohamowane pragnienie, ażeby rozumowi ludzkiemu, zanim uczyni go podstawą wszelkiego poznania, dać, mocne oparcie na rozumie świata. Wytworzyło to nieuniknione koło w dowodzeniu, które świadczy o braku równowagi myśli podstawowych, ale najbliższy cel umocnienie własnego przekonania, został osiągnięty, i teraz już myśliciel mógł z zupełną ufnością przystąpić do dzieła.

Zadanie to polega przedewszystkiem na radykalnem wyjaśnieniu stanu poznania; wszystko winno być stąd usunięte, co nie spełnia owego wymagania jasności i wyraźności; to jednak, co się wobec niego ostaje, zyskuje niezmiernie na przejrzystości, pierwotności i związku. Metoda matematyki staje się wzorem wszelkiego badania. Jak ona, wychodząc z początków oczywistych pewnie kroczy od ogniwa do ogniwa i nigdzie nie zbacza na drogi nieokreślone, raczej całą różnolitość łączy w systematycznym porządku, tak samo niech postępuje filozofja i wszelka praca naukowa. W ten sposób nauka napewno będzie szła naprzód, nie będzie związana z danym stanem, jak wnioskowanie scholastyczne.

Ale Descartes dokonywa nietylko reformy, albo lepiej, rewolucji wiedzy: od niego rozpoczyna się odnowienie całej kultury. W średniowieczu kultura czerpała swą treść głównie z dziejów, praca rozumu opierała się na tradycji i autoryteie, one wskazywały jej

granice i strzegły od błędu. Teraz zaś życie duchowe ma się opierać jedynie na własnem pojmowaniu, na tkwiącym w każdym człowieku rozumie. Skoro więc za prawdziwe i dobre uchodzić może tylko to, czego dowieść potrafi nasz rozum, to wobec tego upada wiele rzeczy, które dotychczas uchodziły za niewątpliwie prawdziwe; powstaje tu jakgdyby zbyt pośpieszna negacja i skrajny radikalizm. Ale krytyce odpowiada budowa, odkrycie nowych wielkości i dóbr, silniejsze prześwietlenie i samodzielniejsze ukształtowanie całego istnienia ludzkiego.

Dążenie do jasności zmienia przedewszystkiem obraz samego człowieka, jak również stosunek życia duchowego do przyrody. Wobec większych uroszczeń myślenia rozrywa się dotychczasowa ścisła łączność duszy i ciała, która cielesności użyczyła wewnętrznych sił i popędów, ale duchowość pozostawiała w nader nieokreślonym stanie i mało ją chroniła od przeniknięcia obrazów zmysłowych; skoro teraz każde z nich zostaje ujęte dokładnie i sprowadzone do jednej jedynej siły podstawowej, niemożliwość bezpośredniego związku staje się oczywistą. Istotę duszy stanowi czynność świadoma, myślenie w szerszem znaczeniu, istotę ciała — rozciągłość przestrzenna i ruch; tam czynność wraca ciągle do siebie, albo raczej nawet przy pozornem ciążeniu nazewnątrz pozostaje u siebie; tutaj wszystko polega na ustosunkowaniu i stykaniu się rzeczy; dusza jest ściśle jednolita, ciało, jako rozciągłość przestrzenna, jest podzielne do nieskończoności. Tak powstaje skrajny dualizm; jakkolwiek nie mógł on długo trzymać ludzkości pod swoim wpływem, jednakże stanowił nieuniknione przejście i dostarczał bodźca do dalszej pracy, zwłaszcza pod tym względem był pożyteczny, że do-

konany przezeń rozdział obu dziedzin zmusił każdą z nich do silniejszego i wyraźniejszego odsłonięcia swoich właściwości. Dopiero teraz stan każdej dawał się rozumieć na podstawie jej własnych związków, duchowość — psychologicznie, przyroda — fizycznie. Umożliwiło to dopiero ścisłe przyrodoznawstwo i samodzielną psychologię. W życiu zaś kulturalnem rozdział obu światów stał się główną bronią przeciwko urojonej a okropnej wierze w czarownice, której uparcie trzymali się wyznawcy wszystkich wyznań religijnych; jej główny przeciwnik Baltazar Becker był gorliwym kartezjaninem, a bezpośredni wpływ kartezjańskiego Oświecenia daje się wyśledzić nawet w poszczególnych sprawach kryminalnych.

Owo rozgraniczenie obu dziedzin nie następuje jednak bez doniosłego uregulowania granic. Zmysłowe cechy rzeczy, bogactwo barw, dźwięków itd., które do owego czasu zdawały się tkwić w samych rzeczach, okazują się teraz, wobec ściślejszego zbadania, dziełem duszy, czynnościami, któremi ona w swej głębi odpowiada na podnietę, przychodzącą zzewnątrz; cudowny czar, jakim zachwyca nas przyroda, jest jej udzielony przez duszę, ona to odziała bezduszny świat masy i ruchów tą szatą wspaniałą. Tak więc przyroda traci duszę i wszelkie własności duchowe, obcą staje się człowiekowi, i powstaje obawa, że wobec tej nieskończoności dziedzina duchowa skurczy się do drobnych rozmiarów. Sam myśliciel widzi jednak w tym zwrocie więcej korzyści, niż szkody. Uwolniona od wszelkich pierwiastków duchowych, przyroda może stać się zupełnie przejrzystą dla myślenia i okazuje się złożoną z najdrobniejszych pierwiastków, z natury obdarzonych ruchem, staje się układem prostych sił i praw, wielkim

mechanizmem, którego nieograniczona subtelność znacznie przewyższa wszelką technikę ludzką, a różni się od niej tylko ilościowo. Nawet najkunsztowniej zbudowany ustrój jest jedynie maszyną o najwyższej doskonałości; gdy dawna fizyka pojmowała całą przyrodę ze stanowiska życia ustrojowego, to teraz sama ustrojowość zostaje włączona w ściślejsze pojęcie mechanizmu. Działanie ciał nie następuje nigdy od wnętrza, lecz tylko pod wpływem podniety zewnętrznej, przyroda staje się olbrzymim splotem wzajemnych stosunków. Takie przeobrażenie w bezduszny mechanizm czyniło na pokoleniach późniejszych wrażenie przedewszystkiem sztuczne i pozbawione życia, w początkach przeważało dumne uczucie opanowania przyrody przez nasze pojęcia, a zarazem — na drugiem miejscu — podporządkowania jej naszym celom. Dopiero bowiem rozłożenie przyrody na proste wielkości pozwala przeprowadzić z powodzeniem program Bacona, polegający na opanowaniu przyrody zapomocą wiedzy i zręczności. To zadanie techniczne nie uszło uwagi Descartes'a, zwłaszcza listy jego dowodzą, jak nieustannie zajmowały go zagadnienia techniczne. Ale ostatecznie wszelką korzyść stawiał on na drugim planie wobec wartości wiedzy samej przez się, wobec radości z przeniknięcia ciemnego dotąd królestwa przyrody. On pierwszy łumaczył w związku systematycznym przyrodę na podstawie przyrody.

Autonomji przyrody odpowiada autonomja duszy. Jakkolwiek u Descartes'a zmniejsza się jej rozciągłość we wszechświecie i w ścisłem znaczeniu należy ona tylko do człowieka, ale zato zyskuje na pierwotności i samoistności. Nic nie wchodzi w nią zzewnątrz bez własnego jej udziału, wszelkie objawy życiowe płyną

z niej samej. Nie mogłoby tak być, gdyby ona z natury była pusta; z jej samoistnością łączy się nieodzownie pewien pierwotny zasób własności, stała podstawa prawd niewątpliwych, „idej wrodzonych". Do świadomości dochodzą one wprawdzie dopiero na pewnym stopniu rozwoju, ale istnieją od pierwszej chwili i rządzą wszelką pracą. Dlatego nauka o ideach wrodzonych jest niezbędna dla samoistności duszy i niezależności myślenia, późniejsze jej zaprzeczenie było opuszczeniem gruntu Oświecenia.

Już ta nauka o ideach wskazuje, że w kartezjańskiem pojęciu duszy intelekt zajmuje pierwsze miejsce. Otrzymuje on tę przewagę dzięki temu, że myślenie, które z początku, jako czynność świadoma, miało ogarniać wszystko, zwęża się niespostrzeżenie do myślenia pojęciowego, do poznania. Intelekt jest wyższy nad postrzeganie zmysłowe, bo w postrzeganiu myślenie nie pozostaje wyłącznie samo w sobie, lecz wiąże się z czemś zewnętrznem; stoi on też wyżej od chcenia, ponieważ niema chcenia bez myślenia i poznania. W ten sposób poznanie staje się jądrem wszelkiego życia duchowego, od poznania zależy wzniesienie się całego naszego istnienia do samodzielności. I szczęście nasze zdaje się całkowicie zależeć od myślenia. Wiedza naukowa daje nam moc nad naszemi wzruszeniami i może uleczyć wszystkie troski i bóle. Dowodzi mianowicie, że rzeczy wewnętrzne nie leżą w naszej mocy; co zaś uważamy za niemożliwe, to nie może nas wzruszać. Natomiast w mocy naszej są myśli, możemy je skierować na nieskończony wszechświat, a dzięki poznaniu jego wielkości stanąć wyżej we własnem pojęciu. „Jeżeli miłujemy Boga i przez niego wiążemy się w zamyśle (*voluntate*) z wszystkiemi stworzonemi rzeczami,

to i siebie cenimy tem więcej, im bardziej pojmujemy te rzeczy jako wyższe, szlachetniejsze, doskonalsze, albowiem jesteśmy częściami tej całej doskonałości". Są to, jeżeli sądzić z pozoru, uwagi rzucone tylko od niechcenia, ale odpowiadają one duchowi całości i wskazują już wyraźnie kierunek, który wspaniale rozwinął się w życiu Spinozy.

Rzeczy niewykończonych jest u Descartes'a nawet dużo; któżby jednak chciał genjuszowi, torującemu drogi, czynić z tego zarzut? We wszystkich najważniejszych punktach zapoczątkował on ruch olbrzymi. Współczesny punkt wyjścia z myślącej jaźni, jak również budowa racjonalnego systematu kultury, ścisłe pojmowanie przyrody w kierunku mechanistycznym, samoistność życia duchowego z jej przecenianiem intelektu — wszystko to stąd wzięło początek. Niektóre z tych spraw wydają się dzisiaj tylko dlatego mniej oryginalne i mniej wielkie, że stały się bezpośrednio zrozumiałym składnikiem naszego własnego życia, a także dlatego, że prosta jasność wykładu każe często zapominać o głębi i nowości treści. Czy przytem nie pozostały tu niezałatwione niezbędne zagadnienia, czy z powodu dążenia do prostoty nie powstało też wielkie zacieśnienie, w to nie będziemy tu wchodzili. Genjalna jasność i prostota Descartes'a pozwala nam w każdym razie najlepiej zorjentować się w swoistym charakterze Oświecenia, odsłania ona zarówno pobudki, które je wywołały, i przyczyny, które mu dały zwycięstwo, jak również wątpliwości, które kryło w sobie jego przedsięwzięcie od samego początku. Tak wielkość, jak i granice Oświecenia nie dają się zmierzyć lepiej, niż na podstawie tego największego francuskiego myśliciela.

Nie możemy przejść od Descartes'a do Spinozy, nie wspomniawszy o niektórych współczesnych im myślicielach, nader zresztą między sobą różnych. — Tomasz Hobbes (1558—1679), jeden z najkonsekwentniejszych myślicieli wszystkich czasów, w tem zawarł jądro swej pracy, że mechanistyczne pojmowanie przyrody, do którego uzasadnienia sam się przyczynił, rozszerza na całą naszą rzeczywistość; w tym kierunku usunął z duszy oraz z życia państwowego wszystkie siły wewnętrzne i twory ogólne jako czyste urojenia, a przez przeobrażenie ich w układy mechaniczne dał im zupełnie nowe oświetlenie. Ścisły naturalizm łączy się tu z wybitną siłą logiczną, zarazem zaś wykład łączy przejrzystą jasność z bogactwem porywających obrazów. Jeżeli jednak w zakresie, wytkniętym przez podstawowy kierunek, została dokonana rzecz wybitna, jeżeli determinizm nigdzie nie osiągnął wspanialszego wyrazu, jeżeli teorja kojarzenia wyobrażeń już tutaj stanęła na gruncie współczesnym, to silnie dają się już odczuć granice i brak wszelkiego zrozumienia dla rzeczy, które są poza rozumem. Tak więc religja może tu oznaczać tylko przesąd. Myśliciele, którzy w ten sposób wszystkie siły poświęcają jednej idei, znajdują zazwyczaj mało bezwzględnych zwolenników i nie stwarzają szkoły. Ale piętnem czystego typu działają, niby ostroga na całość pracy, są zawsze obecni ze swemi pytaniami i odpowiedziami, gdziekolwiek uznawane są ich zagadnienia. To też Hobbes wywarł wpływ na Spinozę i Leibniza, to też w 18 wieku był wysoko ceniony przez Oświecenie francuskie, a w 19 przez Comte'a, to też sięga swym wpływem jeszcze do stulecia 20.

Ważniejsze dla zagadnienia życia są prądy w dziedzinie religijnej, które zwycięstwo nowoczesnego spo-

sobu myślenia wywołało za pośrednictwem Descartes'a. Nowym wymaganiom matematycznej jasności i wyrazistości przekazany stan religji nie odpowiada; czy musi ona przeto całkiem upaść, czy też znajduje nowe drogi, na których dowiedzie swej prawdy? Pascal (1623—1662) szuka takiego dowodu w uczuciu, jako podstawie życia i źródle wszelkiej bezpośredniej pewności; skoro religja ma tutaj pewną podstawę, to żadne wątpliwości ze strony nauki, żaden opór doświadczenia nie może jej w niczem zaszkodzić. Życie religijne nabiera tu wielkiej tkliwości i serdeczności, ale pomimo to pozostaje zdrowe i silne, ponieważ jądro jego tkwi w skłonnościach moralnych: jądra tego broni myśliciel z męską odwagą przeciwko jezuickiej sztuczności i płytkości. Religja wprawia tu życie w zadziwiające napięcie i nieustanny ruch, z jednej strony dając w pełni odczuć nędzę głęboką ludzkiego istnienia, z drugiej — wynosząc pewnie ponad nią dzięki nieskończonej miłości. Wielkość człowieka, którą tu religja odsłania, pozwala dopiero w pełni odczuć jego nikłość, a z drugiej strony jego nikłość pozwala odczuć jego wielkość; „któż silniej odczuwa ból, że nie jest królem, niż król złożony z tronu?" Taki kierunek myśli wytwarza zadziwiającą chwiejność nastroju pomiędzy ostremi przeciwieństwami, nieustanne przechodzenie z jednej strony na drugą, pewność w wątpieniu, posiadanie w poszukiwaniu; „nie szukałbyś mnie, gdybyś mnie był nie znalazł". — Oto religja osobistego sposobu myślenia i czystego życia wewnętrznego, ale w kierunku i ograniczeniu do jednostki, nie jako źródło nowego porządku duchowego; dlatego też nie jest ona w sprzeczności z organizacją kościelną, lecz stosuje się do niej i dla niej pracuje. Ten sposób myślenia nie mógł, jak reformacja, wywołać

przełomu w świecie i utorować ludzkości nowych dróg, ale dla zachowania duszy religji w przeciwieństwie do wszelkiej zewnętrzności kościelnego systematu potęgi działał skutecznie i działa dalej aż do czasów obecnych.

Zupełnie inne stanowisko wobec pokrewnych zagadnień zajmuje Piotr Bayle (1647—1706), myśliciel reformowany. Chrześcijaństwo i rozum wydają mu się nieprzejednanymi przeciwnikami, żadna relgja nie wchodzi tak mało w rozważania rozumowe, jak chrześcijańska. Szczególnie zagadnienie zła, połączenie niewymownej nędzy świata z wiarą we wszechmocnego i wszechdobrego Boga — oto, co go nieustannie zajmuje i odstręcza od wszelkiej wiary dogmatycznej. Ale ponieważ przepełnia go jednocześnie głęboka nieufność do zdolności poznania oraz do moralnych właściwości człowieka,, więc nie chciałby się pozbawiać oparcia religji, niech tylko ona będzie prosta i wyrozumiała i niechaj szuka swego głównego celu w oczyszczaniu serca. Ale nawet w twierdzeniu jest tu tyle wątpienia, tyle zjadliwej ironji, taki ponury obraz życia ludzkiego, że nawet uczciwość tego męża — sądzimy, że niesłusznie — podlegała napaściom. W każdymbądź razie i tutaj powstaje szczególny typ myśli, który trwa przez cały wiek 18; tak naprzykład Fryderyk II był gorliwym i stałym wyznawcą Bayle'a; typ ten jest dla nas ostrzeżeniem, żeby nie sądzić, iż Oświecenie jest oddane wyłącznie racjonalizmowi i optymizmowi.

Ci mężowie i te zagadnienia wprowadzają nas już do epoki Ludwika XIV, która rzeczywiście pod względem religijnym wygląda szczególnie niekorzystnie. Albowiem ścisłe połączenie religji z celami politycznemi i wyzyskiwanie jej nawet do podniesienia blasku życia dworskiego wytwarza tu wiele obłudy i niesprawiedli-

wego ucisku, które ze swej znowu strony, jeżeli nie wprost sprowadzają, to przecież przygotowują odwrócenie się od religji. Nie należy jednak zapominać, iż mimo pozorów powstaje też w tym czasie wiele życia i czynów prawdziwie religijnych, że wspominamy tu choćby o zakonie braci szkolnych (Sa Salle); zresztą wogóle z gruntu jest błędne z powodu częstej na ziemi francuskiej ostrej negacji religji zarzucać wszystkim Francuzom powierzchowność i obojętność w sprawach religijnych. W istocie, w zakresie katolicyzmu byli oni pod względem religijnym najbardziej twórczym narodem czasów nowożytnych; w szczególności surowe zakony, zupełne odsunięcie się od świata, najcięższa samoudręka — nigdzie w nowych czasach nie były tak rozwinięte, jak we Francji. Ale nie można też sądzić o tej epoce głównie według jej stosunku do religji. Zajmuje ona wybitne stanowisku we współczesnym ruchu kulturalnym. Tutaj po raz pierwszy, acz pod wielu względami w styczności ze starożytnością, rozwinęła się i ogarnęła wszystkie dziedziny życia całość kultury nowoczesnej, tutaj po raz pierwszy wielkie państwo uznało i poparło zadania kultury jako całość, tutaj po raz pierwszy czasy nowożytne uświadomiły sobie swój odrębny charakter w stosunku do starożytności, tak iż dopiero od tej chwili zaczęto przeciwstawiać życie starożytne nowożytnemu i porównywać je z sobą. Zapewne, nowy kierunek ma w szczegółach nader wyraźne granice. Cały retoryczny patos, cała świetna okazałość nie zasłonią przewagi kultury form i rozsądku; ta formalna kultura ma niewątpliwie tę zasługę, że skutecznie przeciwdziałała zdziczeniu i wprowadziła do życia nowoczesnego więcej porządku i wytworności, ale rzecz zrozumiała, że rychło spotkała się

z opozycją i że zerwanie z nią stało się konieczne. Jeżeli wszakże dużo tu było szychu, to jednak nie wszystko było szychem; w przeciwnym razie ruch ten nie wpłynąłby tak silnie na całą Europę. Rozważanie poglądów na życie musi bądźcobądź przyznać, że okres ten rzucił wiele światła na stan duszy ludzkiej, że dał dużo bystrej obserwacji nad człowiekiem i wiele roztropnej mądrości życiowej.

β. Spinoza.

aa. Wstęp.

Swoiste komplikacje w nauce Spinozy zdradza już jej szczególny los wśród ludzi. Nauka ta wypływa z Oświecenia i stanowi zakończenie prądów Oświecenia: dopiero tutaj daje ono jednolity obraz wszechświata, dopiero tutaj znajduje drogę do rzeczy wewnętrznych i czysto ludzkich. Ale mimo to epoka Oświecenia nie uznała tej nauki i nie dała jej szerszego pola działania a nietylko ludzie myślący w duchu kościelnym, nawet myśliciele najwolniejsi, jak Bayle, surowo ją odrzucali. Natomiast czas jej rozpoczął się wówczas, kiedy ludzie znużyli się Oświeceniem i zaczęli odczuwać jego sposób myślenia jako zbyt ciasny; wówczas zapał dla Spinozy wybuchnął jasnym płomieniem, wówczas nowe pokolenie znalazło w nim klasyczny wyraz swego przekonania, zwłaszcza swego dążenia do jedności. Przytem Spinoza był często niewłaściwie tłumaczony, z pewnością był często przeceniany, ale musi tkwić w nim dużo, musi tkwić więcej, niż samo tylko Oświecenie, skoro największy poeta niemiecki mógł go taką czcią otaczać!

Rzecz również szczególna, że Spinoza doznawał czci z różnych stron, nawet wzajemnie sobie wrogich.

Natury religijne i artystyczne, filozofowie spekulacyjni i wielcy przyrodnicy, idealiści i realiści, co więcej, materjaliści — zgodni byli w ocenie tego męża. Mogli to czynić, oczywiście, tylko dlatego, że każdy widział w nim coś innego; ale to, że można było widzieć w nim rzeczy tak różne, musi przecież ostatecznie tkwić w nim samym; jakżeż to objaśnić, skoro on przedewszystkiem dąży do jedności, a świat jego czyni istotnie wrażenie, jakgdyby był zupełnie zakończony? Zobaczmy, czy bliższe rozpatrzenie może rozwiązać albo przynajmniej złagodzić tę zagadkę pierwszego wrażenia.

bb. Świat i człowiek.

Stosunek pomiędzy światem a człowiekiem stanowi rdzeń pracy Spinozy; zakończony wykład tego stosunku znajdujemy zwłaszcza w wielkiem dziele p. t. „Etyka". Wykład ten przebiega w spokojnej formie matematycznego dowodzenia, sama rzecz wszakże pełna jest podniecenia i ruchu; niby dramat w wielkim stylu występuje tu los człowieka. Przedewszystkiem podjęta zostaje energiczna walka przeciwko pysze nietylko jednostki ludzkiej, lecz całej ludzkości. Świat nie może odsłonić swej prawdy, dopókąd nie będzie wyłączone zeń to, co stanowi domieszkę ludzkich rysów; to zaś, co po takiem oczyszczeniu pozostaje, zmienia również obraz człowieka i czyni go znikomym punktem w tym niezmierzonym układzie. Ale takie poniżenie nie jest rzeczą ostateczną. Stąd otwiera się przed człowiekiem droga do nowej wyżyny: jako istota rozumna może on myśleć o świecie jako o całości i zlać się z nim wewnętrznie w jedno; wielkość, wieczność, nieskończoność świata staje się dzięki temu jego własnem posiadaniem. Jednakże tylko wówczas, jeżeli on z gruntu

wyrzeka się wszelkiej odrębności i wszelkiej woli odrębności, jeżeli wszechżyciu poddaje się z ochotą. Ostateczne „tak" kryje więc w sobie mocne „nie", a potwierdzenie życia, którem wszystko się kończy, stanowi znacznie więcej, niż tylko popęd przyrodzony.

Według Spinozy, który z podstawowych rysów obrazu świata usuwa wszelkie uzupełnienia ludzkie jako skażenie i usiłuje zrozumieć wszechność jedynie z niej samej, wszystkie dotychczasowe przeciwieństwa może ogarnąć jeden jedyny związek. — Przedewszystkiem znika przeciwieństwo Boga i świata. Nie tworzą one rzeczywistości różnych, lecz w obrębie jednej i jedynej rzeczywistości pozostają w tym stosunku, co istnienie i istota, zjawisko i siła podstawowa, przyroda zrodzona i rodząca (*natura naturata i natura naturans*). Bóg jest czystym bytem, wszechżyciem, które leży u podstawy wszelkiego poszczególnego wytworu i kryje w sobie całą jego pełnię; i dlatego właśnie jest on największą pewnością, której poznanie wyprzedza wszelką inną wiedzę. Tak zrozumiany, Bóg nie musi wychodzić poza siebie, ażeby działać na przedmioty, lecz wszelkie działanie tkwi wewnątrz jego życia i istoty; jest on, według terminologji scholastyki, immanentną przyczyną rzeczy. A przeto nie Bóg jest w świecie, lecz świat w Bogu.

Taki Bóg, zawierający całą nieskończoność, nie powinien być pojmowany na wzór człowieka. Nawet najwyższe nasze właściwości duchowe, jak myśl i wola, należą do świata zjawisk i dlatego nie mogą odpowiednio określać czegoś nieskończonego i wszechogarniającego. Bóg nie może również troszczyć się głównie o dobro człowieka, urządzać wszystkiego w tym

celu albo też nagradzać i karać człowieka według zasług. Nietylko dałoby to nazbyt mały, ludzki obraz wszechprzyrody, nawet doświadczenie wyraźnie zaprzecza takiemu przypuszczeniu. Doświadczenie bowiem pokazuje zupełną obojętność biegu świata względem życzeń i celów ludzkich, pokazuje dalej, że szczęście i nieszczęście dotykają bez różnicy sprawiedliwych i niesprawiedliwych, że burze, trzęsienia ziemi, choroby nie oszczędzają nawet najzacniejszych. Jak w tem wszystkiem nie widać żadnej szczególnej opieki nad człowiekiem, tak też wogóle sprzeczne jest z przyrodą wszechistoty postępować według pewnych celów. To właśnie stanowi jej wielkość, że ona nie chce nic poza sobą, poza własnym nieskończonym bytem, który nieporuszony przez wszystkie zmiany czasu, wśród wszelkiego działania trwa od wieczności do wieczności jedynie w sobie samym.

Obraz świata był dotychczas rozdarty i pokawałkowany, ponieważ człowiek wkładał w same rzeczy przeciwieństwa swego uczucia: dobro i zło, ład i nieład, piękno i brzydotę; fałszował tem rzeczywistość i rozdzierał, co w istocie stanowi nieprzerwany łańcuch. Jeżeli uwolnić rzeczy od takich błędów i odtrącając wszelkie wartościowanie, rozważać je tylko w samych sobie, to wszystko łączy się z sobą, i z różnorodności powstaje jedyne życie światowe wiekuistej istności. Wprawdzie objawy tego życia, zarówno w przyrodzie, jak w duszy, występują w samych tylko poszczególnych zdarzeniach, ale zdarzenia te tworzą splot, łączący się w jedną całość; zdarzenia te nietylko są powiązane nieprzerwanym łańcuchem przyczynowym, nietylko działają w całem mnóstwie zjawisk proste i niezmienne prawa, lecz w gruncie rzeczy są one jedynie objawami istoty

boskiej, czasowemi postaciami wiecznego bytu, falami i falami w morzu nieskończoności.

Taka łączność rzeczywistości daje nadzieje, że będzie opanowane również przeciwieństwo pomiędzy ciałem a duchem, zaostrzone przez Descartes'a do niemożliwości. I zarazem musi się wyjaśnić stosunek podmiotu do przedmiotu, myślenia do bytu oraz zagadnienie prawdy. Dawniejszy sposób myślenia nie czynił sobie skrupułów, pojmując prawdę jako zgodność naszego wyobrażenia z przedmiotem, znajdującym się nazewnątrz. Albowiem otaczający nas świat i znajdujący się w nas byt wydawały się czemś pokrewnem w swej istocie, a przejmowanie rzeczy obcych było zarazem rozwojem własnej istoty. Nowoczesny rozdział pomiędzy podmiotem a światem nie dopuszcza takiego przepływu sił i burzy dawne pojęcie prawdy: czy uda się zdobyć nowy rodzaj związku, zdobyć nie sztucznemi drogami Descartes'a lecz na drodze prostej i naturalnej?

Spinoza sądzi, że rzeczywiście potrafi tego dokonać. Ciało i dusza są dla niego nie różnemi rzeczami, lecz różnemi stronami tego samego bytu, tylko objawami, wyobrażeniami, formami istnienia tego samego podstawowego zdarzenia; każdy szereg przebiega sam w sobie, nie stykając się z drugiem, bez wzajemnych zakłóceń i wzajemnego działania. Mimo to zgadzają się z sobą zupełnie, albowiem wszystko, co zachodzi tu i co zachodzi tam, jest w istocie tem samem. Przez takie przeniesienie rozdziału od podstawy do zjawiska trudne zagadnienie wydaje się rozwiązanem w bardzo prosty sposób, a zarazem zdobywa się tę korzyść, że żadna ze stron nie musi się podporządkowywać drugiej, lecz każda może się rozwijać samoistnie.

Równocześnie następuje zjednoczenie myśli i bytu.

Z pozoru zdawałoby się, że niepodobna ich połączyć; jednakże, ponieważ jedno i drugie jest ugruntowane w jednym nieskończonym bycie, więc dostrajają się one do siebie w zupełności; ażeby znaleźć prawdę, prawdę zupełną, myślenie powinno tylko z całej siły zagłębić się w sobie, otrząsnąć się z wszelkich obcych dodatków, wyłączyć wszystkie wyobrażenia niejasne, zaufać wyłącznie własnej konieczności; z podmiotowo-ludzkiego wyobrażenia musi ono stać się rzeczowo powiązanem myśleniem. Tego wszakże dokonać może dopiero teraz, kiedy usunięte są wszystkie ludzkie wartości i cele. Teraz porządek i powiązanie pojęć staje się takiem samem, jak porządek i powiązanie rzeczy, logiczne łączenie się pojęć dokładnie odpowiada realnemu łączeniu się zdarzeń; co zachodzi nazewnątrz w świecie cielesnym, tego wiernem odzwierciedleniem jest królestwo myśli. Oto zgodność nie na skutek zewnętrznego zetknięcia, lecz dzięki ugruntowaniu obu szeregów w tym samym bycie. Przebieg myślowy i przebieg przyrody tworzą tu razem całość rzeczywistości, wszystko przebiega tu z wewnętrzną i pewną koniecznością, nie pozostaje nic ciemnego, lecz całość jest, jakgdyby wyświetlona aż do ostatnich głębi.

cc. Człowiek i jego znikomość.

Wielkość tę osiągnął obraz wszechświata tylko przez całkowite wyzwolenie się od człowieka, przez zdecydowane wzniesienie się ponad jego wyobrażenia i cele. Człowiek stał się teraz wprost tylko częścią wszechności, nie zajmuje on już wyjątkowego stanowiska, ani nie tworzy „państwa w państwie“ (*imperium in imperio*). Jak całe życie jego stanowi tylko poszczególne zdarzenie, pewien „*modus*“ w nieskończonej wszechności, tak

i ciało jego jest tylko częścią nieskończonej rozciągłości, a duch tylko częścią nieskończonej myśli; jak pierwsze, według teorji mechanistycznej, jest tylko połączeniem drobnych cząstek, tak również duch jest tylko splotem oddzielnych idej, a nie wewnętrzną jednością; wola i rozsądek są jedynie oddzielnemi chceniami i myślami, niczem więcej. Ponieważ, dalej, wola nie jest czemś odrębnem obok myśli, lecz tylko czemś wewnątrz myśli, mianowicie twierdzeniem o swej prawdziwości, twierdzeniem, które tkwi w każdem pojęciu, więc cały człowiek zamienia się w maszynę, złożoną z oddzielnych wyobrażeń, staje się według własnego wyrażenia filozofa, „duchowym automatem“ (*automaton spirituale*). Jest to wielki postęp pod względem jasności, ale okupiony zrzeczeniem się wszelkiej swobody postępowania; co się wydaje naszem własnem postanowieniem, staje się tylko wytworem owego mechanizmu; czujemy się wolni tylko dlatego, że mając wprawdzie świadomość swoich postępków, nie jesteśmy świadomi ich przyczyn, i dlatego uważamy często pierwsze za pozbawione przyczyny. Wobec tego postępki i pożądania ludzkie powinny być traktowane tylko jak punkty, płaszczyzny i ciała; nie należy nad niemi ubolewać, ani z nich drwić, lecz trzeba je rozumieć.

Wobec takiego podporządkowania człowieka przyrodzie prawa przyrody stają się bezpośrednio prawami człowieka. Ten sam popęd, który porusza wszystkiem nazewnątrz, porusza także postępowaniem naszem: jest to popęd samozachowawczy. Nietylko należy on do istoty naszej, lecz stanowi naszą istotę; nigdy nie możemy nie uwzględniać siebie, nie możemy postępować ze względu na kogoś, lecz zawsze tylko ze względu na siebie. Co zaś służy zachowaniu albo wzmocnieniu nas

samych, to nazywamy pożytecznem; a przeto wszelki czyn nasz skierowany jest na pożytek; im kto jest dzielniejszy, tem energiczniej będzie dążył do pożytku.

Ponieważ zaś w dziedzinie doświadczenia istoty poszczególne stykają się, krzyżują, przeszkadzają sobie lub się wspierają, tworzą się więc najróżnorodniejsze powikłania, machina o nieustannym ruchu. Tu jest królestwo afektów (uczuć), tutaj walczy się o szczęście, tutaj wybucha miłość i nienawiść. Wszelki stan podmiotowy zależy przytem od stopnia wytężenia sił, a wszelki stosunek do ludzi i rzeczy mierzy się według przyczynku do spotęgowania naszego życia. Wobec zawiłych splotów rzeczywistości zależność ta w życiu codziennem może łatwo pozostać niespostrzeżoną, ale rozważanie filozoficzne nawet w pozornej dowolności odkrywa działanie prawa i potwierdza przeto przyrodnicze rozważanie życia ludzkiego.

Istnienie nasze trwa pomiędzy rozkoszą a cierpieniem; ale jak te rozumieć należy? Rozkosz jest stanem, w którym duch przechodzi do wyższej doskonałości, cierpienie — w którym przechodzi do niższej, t. zn. do większej albo mniejszej mocy przebiegu życiowego. Ale rozkosz i ból wywołują miłość i nienawiść; albowiem, gdzie wobec rozkoszy rzecz zewnętrzna podawana jest jako jej przyczyna, tam musi powstać miłość, natomiast nienawiść, kiedy chodzi o ból; zależnie od tego, czy doznanie sprawia nam radość lub ból, jego sprawca będzie nam przyjazny lub wrogi. A więc nawet w miłości ani w nienawiści niema nic dowolnego; co nam sprzyja, to musimy kochać, co szkodzi, musimy nienawidzieć, i nic w tej miłości lub nienawiści nie możemy dowolnie zmienić. Nadto miłość i nienawiść nie ograniczają się do rzeczy, które nas dotykają bezpośrednio.

Albowiem ich wynik zależy znowu od innych rzeczy; w ten sposób poprzez tamte działają na nas również i te, zresztą obce, rzeczy. Dlatego też i na nie przenosi się nasze uczucie, aczkolwiek w słabszym stopniu: miłujemy przyjaciół swoich przyjaciół, ponieważ sprzyjają tym, którzy nam sprzyjają, i kochamy wrogów swoich wrogów, ponieważ osłabiają tych, którzy nam szkodzą; odwrotnie — nienawidzimy wrogów przyjaciół i przyjaciół wrogów. Rozszerza się to coraz dalej i dalej na wszystkie pokrewieństwa, stosunki i okoliczności doznań. Wszystko, cokolwiek choćby zewnętrznie i przypadkowo było związane z przyjemnemi doświadczeniami, przypominało je itd., sprawia rozkosz, przeciwieństwo — ból. Taką okólną drogą nawet rzecz najodleglejsza może sprawić ból albo rozkosz, nienawiść albo miłość; zagadkowe często dla nas samych sympatje i antypatje tłumaczą się po prostu tem, że powód, który nas zmusza do kochania lub nienawiści, pozostaje ukryty dla świadomości naszej. Uczucia te zniewalają nas jednak do pewnych postępków, jesteśmy zmuszeni sprzyjać temu, co nam daje pożytek, a gnębić i niszczyć to, co nam szkodzi. Żadne orzeczenia moralistów nic w takiej konieczności nie zmienią, uczucie może być opanowane tylko przez silniejsze uczucie, nie przez same życzenia i postanowienia. Oto gruntowne oświetlenie mechanizmu uczuć, rozłożenie ich zawiłego splotu, kopalnia praktycznej znajomości człowieka.

Spinoza chce tu tylko opisywać, nie narzuca żadnych sądów, wskazuje wyłącznie faktyczny stan rzeczy. Ale rzut oka na całość zmusza do oceny, i wtedy staje się widocznem, jak mało zadowala myśliciela ów stan człowieka. Aczkolwiek bowiem w mechanizmie życiowym

jednostka tu i owdzie może coś zyskała, jednakże w całości pozostaje zależną od obcego i ciemnego świata; bez wytchnienia rzucają nami przyczyny zewnętrzne, jak falami morskiemi wiatry przeciwne, jesteśmy nieświadomi swojego końca i losu, niewolnicy uczuć, nawet między sobą w ciągłej niezgodzie i walce; wogóle pod każdym względem — niewola i cierpienie. Jestże to koniec osfateczny, czy też jest jakaś droga, która prowadzi z niewoli do wolności?

dd. Człowiek i jego wielkość.

Spinoza czyni tu istotnie wielki zwrot, ale raczej go ukrył, niż opracował, nie mógłby go zresztą opracować, nie odkrywszy rażącej luki w swym własnym świecie myślowym. Myśliciel podaje ten zwrot jako dalsze tylko wykonanie pierwotnego zamiaru, jako przejście do końca drogi przyrody, gdy tymczasem w istocie następuje zupełny przewrót, i obok przyrody powstaje nowa rzeczywistość. Cel samozachowania i korzyści ma pozostać, ale powinniśmy znaleźć użyteczność prawdziwą *(re vera)*, użyteczność podstawową *(ex fundamento)*, jakiej nie zna zwykły tryb życia. Taką użyteczność daje tylko poznanie, dzieło prawdziwej nauki. Albowiem oświetlając wszelką zewnętrzność i obcość zwewnątrz, przenikając je do głębi, poznanie czyni je naszą własnością i wprawia nas względem nich w stan czynny; skoro myśl nasza może z siebie rzeczy wysnuwać, tedy znika ucisk, którym one na nas ciążą, tedy my jesteśmy ich panami, całkowicie czynni, a więc szczęśliwi. Ale myślenie może tego dokonać tylko o tyle, o ile nas uważa za ogniwa łańcucha wszechświata i stan nasz pojmuje ze stanowiska koniecznego i wiekuistego rzeczy porządku. Dzieło to może dojść

do doskonałości tylko w połączeniu się z Bogiem, istotą, stanowiącą podstawę wszystkiego; skoro wszakże myślenie z tego stanowiska pojmuje wszelką różnorodność jako objawianie się nieskończonej substancji, widzi ją bezpośrednio w ożywiającej ją podstawie, wówczas nie jest już ono wiedzą logicznie wiążącą, lecz intuicyjną *(scientia intuitiva)* Takie intuicyjne poznanie Boga jest bezwzględnie najwyższem dobrem i ostatecznym celem wszelkiego dążenia. Przeobrażając całe nasze istnienie w poznanie, podnosi je do zupełnej wolności i czynności i uśmierza zarazem wszelkie cierpienie. I uczucia również pozbywają się wszystkiego, co w nich jest cierpieniem, skoro je tylko jasno i wyraźnie przenikniemy; nie zawierają już wówczas bólu i wyrzeczenia, tylko wyłącznie dążenie i rozkosz. Całe życie staje się więc teraz czynną siłą i zdecydowanem twierdzeniem, powstaje ideał „wolnego człowieka", który odtrącić winien wszelkie stany przykre jako zło; litość, pokora, skrucha itd. mogą być pożyteczne na niższym szczeblu życia, szczebel wyższy nic z niemi nie ma wspólnego; „kto żałuje jakiegoś czynu, jest podwójnie nieszczęśliwy albo bezsilny".

Jest to wysoki ideał, do którego człowiek może się zbliżać tylko stopniowo. Lubo prawdziwe poznanie niełatwo spełnia go w całości, zawsze jednak przeciwko uczuciom mamy środek zaradczy w jasnem i wyraźnem poznaniu; im bardziej przenikamy spotykające nas zdarzenia w ich koniecznych związkach, tem mniej mogą nas one niepokoić, tem bardziej myślenie o nich będzie nas zajmowało, rozproszy miłość i nienawiść, jakie z nich powstały, i poprowadzi ducha do spokoju czystego rozważania. W ten sposób intuicja, pozbawiona życzeń i woli, staje się wielkiem środkiem do wyzwo-

lenia z wszelkich podnieceń i wszelkiego bólu, środkiem do przeniesienia całej naszej istoty do spokoju i błogostanu.

Wszystko to jednak zyskuje związek z wszechżyciem a zarazem zupełne pogłębienie duchowe dopiero w połączeniu z owem intuicyjnem poznaniem Boga, bytu wiekuistego i nieskończonego; dopiero w tem poznaniu doskonali się myśl nasza i życie. Widzieliśmy oto, że co podnosi nasz dobrobyt, z konieczności budzi naszą miłość; w ten sposób powstanie niezmierzona miłość względem Boga. Miłość ta znacznie przewyższa wszystko, cokolwiek nosi miano miłości; nie jest to zwykłe uczucie z jego obłędną namiętnością: miłość ta wynika z poznania, jest „miłością intelektualną" (*amor intellectualis*). Taka prawdziwa miłość do Boga nie zawiera pożądania wzajemności ze strony Boga. Albowiem Bóg, stosownie do natury swojej, nie może kochać w ludzkiem znaczeniu jakiejś oddzielnej rzeczy; toby go poniżyło. „Kto Boga kocha prawdziwie, nie może żądać, iżby go wzajemnie Bóg kochał". A zatem bez zupełnego wyrzeczenia się swej nikłej jaźni niema wyzwolenia ani wzniesienia. Ale Bóg kocha samego siebie, całą wieczność i nieskończoność miłością intelektualną, i intelektualna miłość ducha dla Boga jest właśnie częścią nieskończonej miłości, jaką Bóg kocha samego siebie. W ten sposób wszechświat otrzymuje głębię duchową i życie wewnętrzne, coprawda zawsze w wielkiej odległości od ludzkiego życia duchowego.

Takie zjednoczenie z wszechistotą zapewnia także człowiekowi wieczność. Dla nieśmiertelności, jako nieograniczonego przedłużenia jakiegoś oddzielnego istnienia, Spinoza nie ma ani skłonności, ani miejsca. Duch może sobie wyobrażać i przypominać rzeczy mi-

nione tylko dopóty, dopóki trwa ciało; rozkład ciała jest tedy również końcem tego odrębnego i skrępowanego życia duchowego. Ale będąc ugruntowanym w Bogu, duch nasz nie może zgasnąć zupełnie wraz z zagładą ciała; w Bogu bezwarunkowo tkwi idea, która w postaci wieczności wyraża istotę ducha, i ten, jako wieczysty akt myśli bożej, jest niezniszczalny. Jest zaś nim tem bardziej, im bardziej właściwa wiedza przenosi go ze świata działań do świata wiekuistej podstawy rzeczy; im mocniejszą staje się przez to jego część nieznikoma, tem mniej może go dotknąć śmierć. W tym biegu myśli „agłada ciała okazuje się wprost pozbyciem się wszelkiej znikomości, wyzwoleniem z niższej formy życia: „tylko dopóki trwa ciało, duch podlega uczuciu cierpienia".

Ale dla filozofa nieśmiertelność oznacza nie nadzieję na lepszą przyszłość, lecz bezpośrednie wzniesienie się ponad wszelki byt doczesny, ujęcie wieczności wśród teraźniejszości; ta myśl podyktowała słowa: „człowiek wolny o niczem nie myśli tak mało, jak o śmierci, a mądrością jego jest troska nie o śmierć, lecz o życie." Ażeby postępować zgodnie z rozumem, nie potrzebujemy myśli o nieśmiertelności i wynagrodzeniu. Gdybyśmy nawet nie wiedzieli, że duch nasz jest wieczny, uważalibyśmy dobre uczyniki i pobożność, męstwo i szlachetność za rzeczy najwyższe; albowiem człowiek prawdziwie wolny postępuje nie dla nagrody, lecz z konieczności własnego przyrodzenia, a szczęściem jest nie nagroda za cnotę, lecz sama cnota. Szczęście polega na tem, że duch doszedł do najwyższej doskonałości; staje się to wszakże dzięki owemu poznaniu Boga. „Tak więc mędrzec z wieczną koniecznością jest świadom siebie i Boga i rzeczy, nie przestaje

nigdy istnieć, lecz zawsze posiada prawdziwe zadowolenie ducha."

Życie, które rozbrzmiewa taką pełną i radosną ufnością, daje etyce oraz religji nową podstawę i swoistą postać. Zastanawiać nas może, że „Etyką" nazywa się główne dzieło myśliciela, który tyle trudu poświęcił na to, żeby wydzielić z rzeczy ocenę etyczną i zamienić całą rzeczywistość wyłącznie na faktyczność przebiegu przyrody. Ale u Spinozy owa faktyczność, ugruntowana w bycie bezwzględnym, jest dla człowieka sama ideałem; nie znajdujemy się już z góry w prawdziwej rzeczywistości, lecz musimy dopiero wznieść się do niej; w ten sposób życie nasze wstępuje w przeciwieństwo pomiędzy poddaniem się światu zjawisk a wzniesieniem się do świata istoty, pomiędzy uporczywem trzymaniem się marnej odrębności a chętnem wnikaniem w byt nieskończony; zawiera więc wielkie postanowienie i powszechne wezwanie do budującego czynu. Zwrot do prawdziwego poznania sam jest czynem, czynem całej istoty. Dzięki temu wszakże staje się postępkiem etycznym. Tylko że wówczas etyka przybiera postać nie poszczególnych zdziałań, lecz nowego rodzaju bytu. W prostem przeciwieństwie do tego, co przepełnia jego świadomość, Spinoza należy do myślicieli, którzy stawiają człowieka wobec alternatywy i żądają nie stopniowego postępu, lecz zupełnego przewrotu. W głębi umysłu jest tu Spinoza bliższy chrześcijańskiemu sposobowi myślenia, niż jakikolwiek inny przywódca Oświecenia.

Już zasadniczy rys jego przekonania religijnego bardziej zbliża go do chrześcijaństwa, niż możnaby się spodziewać po jego ostrem starciu z formą kościelną. U Spinozy po raz pierwszy wybucha bez ogródek zatarg pomiędzy nowym — uniwersalnym i racjonalnym

— sposobem myślenia a przekazanym historycznym, a często i antropomorficznym. Bóstwo nie jest u niego bytem odrębnym obok innego, osobistością w rodzaju człowieka, lecz ogarnia i przenika cały świat, działa w samych rzeczach w każdem miejscu wszechności, nie wyróżnia jednych wobec drugich zapomocą szczególnych objawień, lecz objawia się we wspólnym rozumie i przyrodzeniu równomiernie w każdym czasie i każdem miejscu; wobec tego religji nie potrzeba zgoła faktów dziejowych, ani wiary w dzieje. Szczególnie ostre jest starcie z powodu nauki o cudach zmysłowych; Spinoza odrzuca je nietylko na mocy swej teorji naukowej o bezwzględności praw przyrody, lecz także ze względu na swe przekonanie religijne, które ową bezwzględność pojmuje jako wyraz niezmienności istoty boskiej i jej działania. Niech sobie lud przeciwstawia Boga przyrodzie i upatruje dowodów jego potęgi szczególnie w zdarzeniach niezwykłych, na pozór zaprzeczających przyrodzie, myśliciel widzi wielkość i boskość właśnie w codzienności i powszechności; żadną miarą nie może też uznać zdawna przytaczanego dla obrony cudów rozróżnienia pomiędzy rzeczami nadprzyrodzonemi a dziejącem i się wbrew przyrodzie. Albowiem rzecz nadprzyrodzona, która wchodzi w zakres przyrody, jest już czemś przeciwnem przyrodzie, omawiane zaś cuda dzieją się nie poza przyrodą, lecz w przyrodzie. Tak się zaczyna chwiać wiara w cuda w przekonaniu ludzkości; zanim przyznano przyrodzie wewnętrzną prawidłowość, cuda nie wywoływały najmniejszego oporu, i nawet najradykalniejsze prądy w czasie reformacji nie dotykały ich. Descartes poznał był ową prawidłowość, ale albo nie widział jej konsekwencji, albo też przezornie o niej się nie wypowiadał.

Ale pomimo całej niezgodności z kościelną formą chrześcijaństwa Spinoza czuje mu się bliskim właśnie na tym punkcie, który dla niego samego jest ośrodkiem jego świata myślowego: w nauce o przeniknięciu Boga do świata i o żywej obecności ducha boskiego w każdem miejscu. Wprawdzie uważa on za niezrozumiałe, żeby Bóg, byt wiekuisty i nieskończony, miał przybierać postać ludzką, i nie uważa za niezbędne pojmować Chrystusa „cieleśnie", t. j. według historycznego zjawiska; ale o owym wiecznym synu Boga, tj. o wiekuistej mądrości boskiej, która objawiła się we wszystkich rzeczach, najsilniej zaś w duchu ludzkim, a jeszcze silniej w Jezusie Chrystusie, sądzić należy całkiem inaczej. Bez tej mądrości bowiem nikt nie może dostąpić zbawienia, które jedynie uczy, co jest prawdą, a co fałszem, co dobrem, a co złem." W bardzo znamienny sposób duch ludzki jest tu wywyższony ponad inny byt, a Jezus ponad wszystkich innych ludzi, w nader widocznej sprzeczności z ogólnemi teorjami filozofa, które głoszą równomierne działanie bóstwa we wszechświecie. Ale Spinoza jest czemś więcej, niż jego teorje, a jego świat jest bogatszy, niż tkanina jego pojęć; ba, nigdzie może nie jest on większy, niż właśnie tam, gdzie sobie przeczy, t. zn. tam, gdzie wewnętrzna konieczność jego istoty wynosi go poza jego naukę.

ee. Ocena.

Głębokie wrażenie, które wywarł Spinoza, oraz fakt, że ciągle jeszcze zdobywa umysły, poczęści tłumaczy się już sposobem, w jaki wykłada swe myśli. Wykład jego posiada zdecydowany charakter wielkości i głębokości, prostoty i szczerości. Cała praca znajduje oparcie i podnietę w rzeczowej konieczności; koniecz-

ność ta posiada tak wielką władzę nad myślicielem, że nastrój podmiotowy i refleksja tracą wszelki wpływ; nawet najgwałtowniejsze przewroty dokonywają się tu ze spokojem zjawiska przyrody. Ale wskutek tego całości bynajmniej nie zbywa na duszy, wszędzie działa tu wyraźna osobowość i rozgrzewa swą cichą obecnością wszystkie pojęcia i teorje. Zapewne, praca pojęciowa ma na sobie ciężką zbroję nauki, myśli tworzą zwarte szeregi, niema tu nic nagłego i niespodzianego, ściśle przylega kamień do kamienia. U szczytu pracy zjawiają się przenikliwe rzuty myśli, wyjaśniające intuicje, są one nietylko najlepszą częścią całości, lecz posiadają także największą siłę przekonywającą. Nigdzie bardziej, niż w nich właśnie, nie okazuje się myśliciel mędrcem, stojącym na gruncie nowoczesnym i zaopatrzonym w broń nowoczesną. Mędrcowi temu wszakże przeznaczone było skromne i ciche bohaterstwo, w życiu pełnem niedostatku i walki musiał on zachowywać spokój i wyższość ducha, których wymagało jego przekonanie naukowe. I zachował je. Całkowite zjednoczenie życia i nauki nadaje jego życiu zupełną szczerość, którą równie podziwiamy z radością u starożytnych, jak z przykrością widzimy jej brak u wielu nowożytnych.

Ale czcić wielkość Spinozy to nie znaczy iść ślepo za jego myślami, toć u niego samego wielkość należy często zdobywać dopiero z uczonego wykładu. Z zagadnieniami postępuje on często zbyt ogólnikowo, i nieraz splatają się u niego prawdy nieodparte z wątpliwemi, a nawet błędnemi twierdzeniami. Tylko ten, kto od skończonego dzieła przenika do sił twórczych i poruszających, może pomimo wszelkiej krytyki teorji Spinozy czcić w nim wielkiego mistrza.

Przejęty wielkością myśli o świecie, Spinoza usi-

łuje ustrzec go przed rozkładem i całą różnorodność zamienić na jak najprostszy obraz ogólny. Bóg i świat, dusza i ciało, myśl i wola — powinny być zupełnie zjednoczone, a przynajmniej zrównoważone. Czy system Spinozy osiągnął takie zjednoczenie? Może na pierwszy rzut oka, tak, ale bynajmniej nie przy bliższem rozpatrzeniu. Bóg i świat zgoła nie łączą się w jedność, jeżeli może powstać choćby pozór tylko samoistności jednostek wobec wszechżycia. Pozór ten jednak rządzi według Spinozy przeciętnem położeniem człowieka; dla wyzwolenia się z niego myśl miała wytężyć wszystkie swe siły. Skądże taka potęga pozoru, skoro wszelka różnorodność tkwi tylko w obrębie wszechżycia?

Dusza i ciało oznaczały różne strony tego samego bytu, życie duchowe i proces przyrody miały przebiegać obok siebie w zupełnej równowadze. W rzeczywistości Spinoza nigdzie nie osiągnął tej równowagi: podporządkował bądź życie duchowe przyrodzie, bądź przyrodę życiu duchowemu, pierwszego dokonał w uzasadnieniu, drugiego we wnioskach swego świata myślowego. W pierwszym bowiem podstawą rzeczywistości jest przyroda, prawa jej mechanizmu rozszerzają się w prawa wszechności i rządzą także duszą ludzką; dusza stanowi tylko uświadomienie się cielesnego zdarzenia, odbicie przebiegu przyrody; musi to prowadzić do naturalizmu, a nawet materjalizmu. Zupełnie inaczej w dalszym przebiegu i w zakończeniu etyki. Albowiem rozstrzygający zwrot i wyzwolenie następuje tylko wskutek tego, że myśl wznosi się nad całą przyrodę do zupełnej samoistności i zyskuje czysty byt w sobie, a przyroda, rozpatrywana ze stanowiska tego bytu, staje się tylko objawem podstawy świata. Gdzie szczyt życia polega na oglądaniu Boga, a miłość boża

wlewa duszę w proces świata, tam przeważa oczywiście spirytualistyczny sposób myślenia. Tak więc ta próba monizmu wpada przy wykonaniu w dualizm, nad który niemasz skrajniejszego. Mechanizm i mistyka sprzęgnięte są z sobą, ale bynajmniej nie zrównoważone.

Poznanie i chcenie miały zlać się w jedno, przyczem akt woli zostaje całkowicie włączony w proces poznania. Ale poznanie, przyciągając do siebie wszelkie życie, staje się czemś więcej, niż samem tylko poznaniem. Gdzie poznanie oznacza prawdziwe samozachowanie człowieka, gdzie cały byt zamienia ono na czynność, radość, miłość, tam tkwi w niem coś więcej, niż tylko praca rozsądku, tam staje się ono objawem życia ugruntowanego głębiej, wyrazem czystej samoistności ducha. W ten sposób jednak z próby rozwiązania zagadnienia wyrasta nowe, jeszcze trudniejsze zagadnienie.

Pomimo takich braków dążenie Spinozy do większej jedności i większego wewnętrznego związku świata pozostaje słuszne. Przedstawia ono stanowcze odwrócenie się od zamiaru scholastyki rozwiązywania zagadnień głównie przez stopniowanie i rozróżnianie pojęć; doznajemy wrażenia powrotu do prawdy przyrody, pokonania martwego zastoju — wobec silniejszego ruchu w kierunku jedni, kiedy różne strony rzeczywistości dążą z powrotem ku sobie, odsłaniają się sobie i uzupełniają wzajemnie oraz usiłują się związać w jedno jedyne życie. Nawet kto odrzuca podane tu rozwiązanie, może korzystać z podniety, która z takiego dążenia wynika.

Jak stworzenie całości obrazu świata nie jest zbyt łatwe i proste, tak i przemiana naszego życia na czysty ogląd nie daje się zbyt szybko dokonać, ani też nie potrafi rozwiązać wszystkich zagadnień naszego istnienia.

Ale w żądzy poznania, pozbawionego pierwiastka uczuciowego, tkwi u Spinozy dążenie do nowego podstawowego stosunku pomiędzy człowiekiem a rzeczywistością, do nowego ukształtowania życia. Przekazany tryb życia staje się dla myśliciela nieznośnym, ponieważ nawet przy pozornem jego rozszerzeniu człowiek wciąż pozostaje przy sobie samym, w zakresie własnych wyobrażeń, celów, uczuć; od tego ma uwolnić przeniesienie się do całości wszechświata drogą prawdziwego poznania, podjęta zostaje energiczna walka z egoizmem nietylko jednostek, lecz całej ludzkości.

Wraz z taką dążnością zjawia się nowa fala życia dziejowego, reakcja przeciwko ruchowi, sięgającemu aż do schyłku starożytności, którego szczyt filozoficzny stanowił Augustyn. Trawiony żądzą szczęścia, a równocześnie pod wpływem swej potężnej natury zapatrzony na całość świata Augustyn podporządkował cały obszar i pełnię istnienia zbawieniu i szczęściu człowieka; w ten sposób we wszystkie dziedziny życia wlał on namiętne uczucie, zamienił wszelki byt na płomienną wolę i dążenie. Wprawdzie w głębi rzeczy miał tu wpływ pogląd, że człowiek wznosi się i zachowuje nie ze względu na siebie samego, lecz jako część wyższego stopnia rzeczywistości, jako ogniwo porządku duchowego i boskiego; ale już własna namiętność Augustyna wprowadziła tu wiele małostkowości ludzkiej, a małostkowość ta z biegiem czasu coraz mocniej i ciaśniej ogarniała życie. Czasy nowożytne od pierwszej chwili odczuwały ten sposób myślenia jako zbyt podmiotowy, ciasny, drobnostkowy i nieprawdziwy, ale ich dążenie do wyzwolenia i rozszerzenia życia staje się wyraźne i nabiera mocy dopiero u Spinozy. Teraz wyjaśnia się, że ażeby się wyzwolić, nie wystarcza sięgać gwałtownie wraz z Odro-

dzeniem do rzeczy olbrzymich, lecz że w tym celu należy dokonać wewnętrznej przemiany, wytworzyć przyrodę świata wewnątrz człowieka. Spinoza sądzi, iż tę przyrodę świata odnalazł w poznaniu, które w swym czystym rozwoju dostarcza człowiekowi przedmiotowej treści rzeczy i sprawia, że wszelka indywidualność ginie w nieskończoności i wieczności wszechświata. Wydaje się to pożądanem wyzwoleniem z małostkowej podmiotowości i z nieciekawej gorączki ludzkich celów i namiętności.

Gdzie jednak wszechność, jako niezmierzona i niezmienna przyroda, tak bardzo staje się jedyną treścią naszego życia, tam znika nietylko wszelka samowola, lecz również wszelka wolność, tam potęga czystej rzeczywistości, konieczności przyrodzonej, losu, dochodzi do ogromu, panującego nad wszystkiem. Starożytność uznała tę potęgę w zupełności, chrześcijaństwo podjęło z otuchą pracę wzniesienia ponad nią ludzkości do królestwa wolności. Ale dziejowe formy chrześcijaństwa zbyt lekko traktowały zazwyczaj to zagadnienie, przeskakiwały raczej przez przeszkodę, niż ją przezwyciężały. Dlatego też zarówno prawda, jak głębia życia wiele na tem zyskują, jeżeli Spinoza wpełni przywraca znaczenie, jakie mają tkwiące w naszem istnieniu los i przyroda. Zwrot ten zachowuje swą doniosłość, pomimo że zbyt wyłącznie zamienia całą rzeczywistość na przyrodę i że niesłusznie stawia prawdę rzeczy poza życiem duchowem i obok niego.

A zresztą i pod tym względem Spinoza chce właściwie więcej, niż wyrażają jego pojęcia. On nie szuka czystej przyrody, lecz w przyrodzie i poza przyrodą szuka głębszej istoty, istotnego życia i bytu. Według jego pojęć, postępowanie nasze jest o tyle prawdziwe,

o ile zachowujemy w niem swój byt i swoją jaźń; jeżeli więc pragniemy prawdziwego postępowania, powinniśmy przeniknąć do swego prawdziwego bytu. W tym celu jednak żąda Spinoza przewrotu położenia zastanego, przyswojenia sobie wieczności i nieskończoności wszechświata. To jest właśnie wielkie u Spinozy, że zagadnieniem czyni on nie to lub owo z życia ludzkiego, lecz całość tego życia, samego człowieka, i że podejmuje walkę przeciwko wszelkiej ciasnocie jaźni małostkowej, przeciwko wszelkiemu szczęściu pospolitemu, całej dziedzinie pożytku i celów.

Tak więc Spinoza daje głębokie podniety. Często jednak z jego uczonego wykładu trzeba je dopiero wyłuskać; już tem się tłumaczy, że wielkość myśliciela dopiero wówczas wystąpiła w pełni, kiedy ujrzano go z pewnego oddalenia i kiedy można już było zająć względem niego swobodniejsze stanowisko. Ale wtedy tłumaczenie tembardziej musiało być różne, że u Spinozy spotykają się sprzeczne szeregi myśli, które szukają wprawdzie zgodności, ale jej nie znajdują. Może u żadnego z wielkich myślicieli nie spotyka się równocześnie tak ostrych sprzeczności. Dlatego Spinozę ten tylko może cenić prawdziwie, kto w filozofji szuka nietyle zamkniętej doktryny, co dalszego kształcenia naszej istoty, odsłonięcia nowych głębin życia. Z tego zaś stanowiska należy Spinoza bezsprzecznie do szeregu prawdziwie wielkich umysłów.

γ. Locke

Locke (1632—1704) działa na podstawie całkiem innych związków, niż inni przodownicy Oświecenia. Namiętnym ruchem ogarnia go walka jego narodu o wolność polityczną i religijną, sam on zajmuje w tej

sprawie zdecydowane stanowisko i w swych osobistych losach silnie zostaje nią dotknięty. Również jego myśl objawia silny wpływ społecznego otoczenia, którego swoistość duchową sam on pomaga umocnić i wykształcić.

Kierunek, który u Locke'a znajduje wyraz klasyczny, nie stanowi bynajmniej całego zakresu dążności angielskich — jak każdy wielki naród kulturalny, tak i angielski zawiera w sobie samym przeciwdziałanie przeciętności — bądźcobądz jednak jest to kierunek panujący. Angielski sposób myślenia sprzeciwia się wszelkiemu polotowi spekulacji, nie podejmuje on budowy nowego świata, lecz pozostaje na gruncie danej rzeczywistości, usiłuje dać o niej orjentację, w jej obrębie uczynić życie rozumnem i szczęśliwem. Uwaga zwraca się przytem głównie na człowieka i jego powodzenie; odpowiada to powszechnemu przekonaniu, kiedy jeden z poetów angielskich (Pope) jako właściwe pole badań ludzkich oznacza człowieka. Nadto jednostka jest rozpatrywana zarówno sama przez się, jak i w obcowaniu z innemi, w układzie społecznym; zrozumieć duszę, jakoteż społeczeństwo, na podstawie najprostszych pierwiastków i tem je w zupełności objaśnić — oto prawdziwa zasługa Oświecenia angielskiego; jego moc naukowa tkwi w psychologji i nauce o społeczeństwie. Bystrzejsze rozważania i ściślejsze sprawdzanie doświadczenia zmuszają często do rezygnacji; co zaś wytrzymuje próbę, zostaje ustalone i wewnętrznie związane; z teorją łączy się ściśle praktyka, gdy tymczasem Oświecenie, nie oglądając się na to, co istotnie posiada, ani czemu rzeczywiście podoła, podąża bezpośrednio do odpowiedniego kształtowania życia. Zakreśla to wprawdzie życiu ludzkiemu i działalności cia

niejsze granice, ale pozwala zarazem dostrzec, że w obrębie tych granic jest daleko więcej i że daleko więcej można zdziałać, niż przypuszczano; doświadczenie w swym własnym stanie wydaje się dość bogatem, ażeby spełnić wszystkie uprawnione życzenia. W ten sposób powstaje swoisty sposób myślenia i swoisty tryb życia, które wnikają ściśle w poszczególne dziedziny i pozyskują nietylko jednostki, lecz całe grupy. Dopiero Anglja podniosła Oświecenie do potęgi światowej, a i dalszy jego rozwój idzie za przykładem Anglji.

Otóż ten angielski sposób myślenia znalazł najwydatniejszy i najskuteczniejszy wyraz u Locke'a. Zaczyna on od zagadnienia poznania. Roztrząsanie zagadnień filozoficznych daje mu odczuć okropnie pogmatwany stan naszej wiedzy, a wrażenie to pobudza go do gruntownego zbadania początku, pewności i obszaru poznania; dzieło, które stąd powstaje, jest pierwszą systematyczną konstrukcją poznania ze stanowiska duszy jednostki. Albowiem zbadać początek poznania znaczy dla Locke'a śledzić jego powstawanie i wzrost w duszy jednostki; dusza zaś oznacza tylko świadomość, życie świadome. W ten sposób pojmować zadanie — nie przychodzi zaś Locke'owi na myśl, że można je pojmować inaczej — to znaczy zarazem rozstrzygać o kierunku, jako też o wyniku pracy: chodzi tu o to, żeby odszukać w świadomości najprostsze pierwiastki poznania i śledzić krok za krokiem, jak budowa, poczynając od nich, stopniowo postępuje, aż wreszcie całość stanie się przejrzystą, a zarazem oznaczona będzie granica zdolności ludzkiej. Świadomość nie wnosi, oczywiście, swej treści do życia, lecz otrzymuje ją dopiero przez zetknięcie się z rzeczami; w ten sposób upada teorja o stałej własnej treści pier-

wotnej rozumu, o ideach wrodzonych; niema innego źródła poznania, prócz doświadczenia, doświadczenia, zdobywanego drogą postrzegania rzeczy zewnętrznych albo naszego własnego stanu; dusza jest podobna do karty białego papieru, który dopiero ma być zapisany, albo też do ciemnego pokoju, do którego światło pada przez zmysły. Pierwiastkiem podstawowym są tutaj proste wyobrażenia, z ich połączeń i stosunków powstają z czasem twory bardziej złożone, nawet najwyższe zjawiska poznania z tego punktu widzenia okazują się zupełnie zrozumiałe. Nie powinno się dopuszczać nic, co w tym splocie nie może znaleźć miejsca; jako złudzenie winno być usunięte wszystko, cokolwiek przekracza stan, wskazany przez owo ujęcie pracy. Czy Locke przeprowadził swoją myśl podstawową bez domieszki obcych dodatków i czy ta droga wogóle prowadzi do poznania prawdy, o to można się jeszcze spierać; ale nawet kto temu zaprzeczy, musi przyznać, że to empiryczno-psychologiczne stanowisko ze swym jasnym i oględnym sposobem badania otwiera nowy i owocny przegląd życia duchowego oraz całego ludzkiego istnienia. Rozwój życia duchowego przed naszemi oczami pozwala nam lepiej rozumieć siebie samych i lepiej rozpatrzeć swoje zdolności, a ze wzrostem wiedzy człowiek zdobywa więcej mocy nad sobą samym i nad swojem otoczeniem.

Że tego rodzaju wiedza nie może przeniknąć do istoty rzeczy, o tem Locke zgoła nie wątpi; czem są rzeczy poza ich udzielaniem się nam, to pozostaje dla nas nazawsze tajemnicą. Ale ograniczenie to nie sprawia wcale przykrości, główny cel życia stanowi bowiem nasze praktyczne powodzenie i zachowanie się, a do tego poznanie owo w zupełności wystarcza. Nie po-

trzebujemy poznawać wszystkich rzeczy, lecz tylko te, które dotyczą naszego postępowania, „właściwą nauką i zadaniem człowieka jest moralność"; byłoby głupotą lekceważyć światło świecy, które już mamy, i żądać blasku słońca, skoro pierwsze dostatecznie drogę naszą oświetla.

Ale w tem właśnie tkwi sprzeczność, że życie zasadniczo powinno czerpać treść swą jedynie z doświadczenia, a jednak w wykonaniu zjawia się samoistny, stojący ponad wszelkiem doświadczeniem rozum i zdobywa coraz większą władzę. Z początku za najwyższe dobro i cel wszelkich dążeń uchodzi szczęście w znaczeniu podmiotowego zadowolenia; a więc ono rozstrzyga o wartości wszystkich doznań, „rzeczy są dobre albo złe wyłącznie w stosunku do rozkoszy i bólu". Stąd musiał powstać mniej lub więcej gruby albo subtelny epikureizm. Locke widzi jednakże w człowieku istotę rozumną, powołaną do wewnętrznie samoistnego życia i dzięki temu otrzymującą nowe zadania i mierniki; jego prawdziwą wielkością staje się przeto zdolność oporu względem wszystkich skłonności jako takich na korzyść rozumu; „wielka zasada oraz podstawa wszelkiej cnoty i wartości polega na tem, że człowiek potrafi odmówić sobie własnych pragnień, postępować wbrew własnym skłonnościom i słuchać tylko tego, co rozum przepisuje jako najlepsze". Gdyby u myślicieli angielskich wysoki rozum nie uzupełniał z reguły w ten sposób doświadczenia, nigdyby oni nie osiągnęli tych wyników i tego wpływu, jakie u nich dostrzegamy.

Poglądy Locke'a na życie ludzkie ucieleśniają się jednak nietyle w jego rozproszonych uwagach o etyce, co w jego teorji społecznej. I pod tym względem posiadamy tylko pomniejsze rozprawy, opracowanego

systematu nie znajdujemy. Poprzez całą wszakże rozmaitość myśli przebija się swoiste przekonanie podstawowe, które pod względem teoretycznym i filozoficznym stanowi źródło nowoczesnego liberalizmu.

Locke rozwija związek polityczny i społeczny wyłącznie ze stanowiska jednostki, jako pierwiastka bezpośrednio danego i wyraźnie uchwytnego; wyprowadzać w ten sposób stan społeczeństwa z jednostki i zawsze do jednostki stosować — to znaczy, jego zdaniem, uczynić ten stan rozumnym co do treści i przejrzystym co do formy. Zakorzenione wyobrażenie o państwie jako o organizmie, zgóry ogarniającym i wiążącym jednostki, Locke odrzuca jako zawiłe i bałamutne. Ale jednostką, która teraz ma być podstawą i kierownikiem wszelkiej wspólnoty, nie jest wyłącznie istota przyrodzona Hobbes'a, lecz osobowość pełna rozumu; charakterystyczną cechą rozumu okazuje się przytem jego zdolność do rozważania, do samodzielnego stanowienia i do dochowywania wiary powziętemu postanowieniu. Pojęcie rozumu zostaje przeto zasadniczo zmienione w stosunku do starożytności. W starożytności bowiem za istotę rozumu uchodziła zdolność do tworzenia pojęć ogólnych i do zgodnego z niemi postępowania; teraz natomiast występuje samodzielność, zdolność do własnej decyzji, samowładztwo — oto objawy ducha nowego świata.

Wobec takiej budowy wspólnoty ze stanowiska jednostki rozwija się ze szczególną jasnością nowoczesne pojęcie społeczeństwa jako wolnego zrzeszenia, i na wet państwo jest tylko rodzajem społeczeństwa o wyraźnych celach i ściśle zakreślonych granicach. Głównem zaś zadaniem państwa jest ochrona prawna

oddzielnych grup, zabezpieczenie ich wolności od wszelkiego zewnętrznego zakłócenia; a ponieważ niezależność obywateli wydaje się związaną głównie z własnością, więc też za kierowniczy cel państwa uważa Locke poprostu zabezpieczenie własności. Zadanie państwa wydaje się przeto znacznie obniżonem w porównaniu z pojmowaniem dawniejszem, i już tutaj możnaby widzieć początki egoizmu klas posiadających, które później często swe prywatne interesy pozorowały liberalizmem. Ale nie należy zapominać, że w prawdziwym liberalizmie poza własnością tkwi samodzielna i czynna osobowość, która wraz z własnością chce strzec niezależności; podnosi to wewnętrznie całość i zmusza do chętnego uznawania i innych. Dla dobra wszystkiej siły i prawdy życia wydaje się koniecznem zakreślić szczupłe granice państwu i pozostawić jak najwięcej swobody jednostce. Oto państwa Oświecenia, państwo prawa i wolności, które doszło do zupełnej samowiedzy przy pomocy anglosaskiego typu narodowego, państwo, znacznie odmienne od państwa Odrodzenia, państwa potęgi i kultury.

Takie państwo prawa i wolności wobec istniejącego położenia musi sobie dopiero utorować drogę, a do tego przyczynia się teorja polityczna, poddając przekazane stosunki krytyce i rewizji. Teorja ta nie korzy się przed faktycznym stanem rzeczy, nie uznaje władzy tylko dlatego, że ona posiada przewagę, lecz wymaga usprawiedliwienia przed rozumem; tylko to, co dowiodło tu swego prawa i równocześnie uzyskało zgodę człowieka, może go wiązać wewnętrznie. Lecz prawo daje się uzasadnić tylko działaniem w żywej teraźniejszości; stanowisko jednostek w społeczeństwie powinno być uzależnione od ich czynów.

Wobec tego nie może istnieć żadna powaga poza rozumem albo zgoła w przeciwieństwie do niego; nawet władza ojcowska wynika nie z jakiegoś tajemniczego porządku przyrody, lecz z rzeczywistej opieki nad niedołężnem jeszcze dzieckiem. Ten sposób myślenia nie uznaje patrjarchalnej władzy panujących albo królestwa z bożej łaski, nawet władza królewska musi okazać swe prawa pracą dla społeczeństwa. Usprawiedliwienia wymaga też własność, a znajduje je w pracy: kto pierwszy objął rzecz jakąś w posiadanie i włożył w nią pracę, ten może ją zachować stale i uważać za swoją własność. Ekonomiczna wartość rzeczy również mierzy się ilością pracy, jakiej wymaga objęcie jej w posiadanie albo wyrób; wraz z postępem kultury sam materjał ma coraz mniejsze znaczenie wobec tego, co z niego uczyni praca ludzka, nadając mu formę. Tutaj tkwi filozoficzne uzasadnienie zwrócenia się człowieka nowoczesnego do techniki i przemysłu.

Ścisłe przeprowadzenie wymagania, aby wszystkie stosunki polityczne i społeczne zostały rozwinięte ze stanowiska jednostek i każdej było wyznaczone miejsce według jej czynu, t.zn. według widocznych i pożyteczcznych uczynków, mogłoby doprowadzić do ostrego starcia pomiędzy poszukiwanem państwem rozumu i prawa a państwem dziejowo przekazanem; wobec zupełnego usunięcia z uwagi wszelkiego stanu dziejowego, wszelkiej tradycji, dziedziczenia i t.d. z pewnością nie udałoby się uniknąć jakiegoś ruchu o charakterze rewolucyjnym. Ale daleki jest Locke od takiej ścisłości i skrajności, milcząco przyjmuje on istniejącą budowę zasadniczą społeczeństwa za rozumną, i tylko może w szczegółach ukształtowania to i owo winno być usu-

nięte. Rozum i dzieje nie są tu jeszcze tak bardzo z sobą poróżnione, jak w późniejszym okresie Oświecenia, potrzebna jest więc tylko reforma, nie rewolucja.

Zresztą Locke, dając jednostce samodzielność, nie odosabnia jej całkowicie. Albowiem tylko w łączności z innemi, tylko jako członek społeczeństwa jednostka może rozwinąć swój rozum i dojść do zupełnego szczęścia. Co więcej, potęga otoczenia społecznego uznawana tu jest w takim zakresie, jak jeszcze nigdy; obok prawa boskiego i obywatelskiego stawia Locke jako trzecie — prawo opinji publicznej i uważa je za pewne poręczenie rozumu. Nadto sąd bliźnich, ich pochwała albo nagana, posiada wielkie znaczenie dla wychowania moralnego, zbudzenie prawdziwego poczucia godności jest głównym środkiem moralnego wychowania, „opinja jest najbliższa cnoty". W ten sposób wolność polityczna — a jest to znamienne dla życia angielskiego wogóle — otrzymuje przeciwwagę w więzi społecznej, ten przymus społeczny jest mniej widoczny, ale dzięki swemu niedostrzegalnemu działaniu jest może silniejszy, niż wszelkie prawo.

Z poszczególnych dziedzin Locke najbardziej posunął naprzód dziedzinę wychowania. O racjonalną metodę nauczania walczyli już przed nim Ratjen i Comenius. Ale nowa metoda działała dotychczas raczej w obrębie starego materjału, a nie przygotowywała go sobie sama i nie pociągała do tej sprawy żywej teraźniejszości. To właśnie dokonywa się u Locke'a. Wprawdzie daje on tylko ogólny zarys i nie wyciąga ostatecznych konsekwencyj. Ale podnietę dość było tylko podjąć i rozwinąć, a zaprowadziła do Rousseau.

Jest to swoista cecha Oświecenia, z którą spotykamy się u Locke'a. Jak rozum nie występuje w Oświe-

ceniu wobec życia jako samoistna potęga i nie ocenia go ze swego stanowiska, lecz działa tylko w jego zakresie i na podstawie doświadczenia, tak i ukształtowanie życia odbywa się w pewnych określonych granicach. Wykrycie prostych sił i sprowadzenie do nich wszystkich zjawisk i postępków pozwala oczekiwać zupełnego zwrotu życia do dobra. Że te siły przybierają kierunek rozumny, wydaje się rzeczą niewątpliwą; bez silnego optymizmu, bez usunięcia wszelkich powikłań duchowych ten pogląd na życie nie mógłby się ostać. Brak mu też wewnętrznej jedni. Z początku oczekuje on wszelkiego zbawienia od oświatowej pracy myśli, ale praca ta doznaje bezustannych uzupełnień, ograniczeń, zmian ze strony faktów życia dziejowego. Odstępuje się od logicznej konsekwencji, gdzie ona z temi faktami jaskrawo się ścieła i wymaga radykalnego przewrotu; bezpośrednie wrażenie i praktyczny rozsądek ludzki usuwają z pojęć wszelką niebezpieczną ostrość. Zarówno jak metoda, tak i treść przekonań staje się dwustronna. Życie ma czerpać całą treść swoją z najbliższego środowiska rzeczy, t. j. z doświadczenia, ale w najważniejszych punktach wzywa się nieznacznie na pomoc wyższy nad doświadczenie rozum, przyczem nie usiłuje się nawet usprawiedliwić takiego postępowania i odgraniczyć roli rozumu od doświadczenia. W ten sposób nieustannie splatają się z sobą poglądy empiryczny i racjonalistyczny, realistyczny i idealistyczny; raz jeden, raz drugi otrzymuje przewagę. Takie miarodajne stanowisko wrażenia, nie wyświetlonego naukowo, czyni filozofję Locke'a popularniejszą od filozofji jakiegokolwiek innego wybitnego myśliciela i zagraża samoistności filozoficznego obrazu życia wobec powszedniego. Myśl i życie stają

tu na średnim poziomie, który ma wartość wobec form niższych i w dziejach mógł nawet wiele dokonać, ale o tyle jest niebezpieczny i szkodliwy, że przyjęte granice uważa za ostateczne, a rozwiązania nader wątpliwe podaje za zrozumiałe same przez się. Bezsporna jest wszakże korzyść, płynąca z przeglądu rzeczywistości, danego przez Locke'a, bezsporne są męska odwaga, prosta rzetelność, czysta myśl, które cechują jego dzieła.

δ. Leibniz.

aa. Charakterystyczne cechy jego sposobu myślenia.

Z Leibnizem (1646—1716) wkraczają do ruchu Oświecenia Niemcy i okazują tu natychmiast nader szczególny charakter. Na szczycie życia niemieckiego zjawia się zdumiewająca szerokość i uniwersalność, która wszystko chciałaby zachować, a nic nie odrzucać; silny pociąg do systematyzowania, który wszystko łączy i myśl raz powziętą przeprowadza nawet wbrew najtwardszym przeciwieństwom; głąb duszy jako punkt wyjścia i dążność do oświetlenia wszystkiego z tego stanowiska; w tem wszystkiem śmiałe podążanie naprzód i radykalne przeobrażanie najbliższych danych faktycznych, ale też i pewne niedomagania: niebezpieczeństwo zawleczenia zbytecznego balastu i chęć godzenia rzeczy nawet nieprzejednanych, niebezpieczeństwo przeoczenia wrażeń bezpośrednich oraz zbłądzenia na bezdrożach, a wreszcie niebezpieczeństwo upartej, szperającej w sobie samej podmiotowości. Gdzie jednak udaje się przezwyciężyć te niebezpieczeństwa, tam powstają utwory pierwszorzędne, które podnoszą treść i zadanie życia jak najistotniej.

Nigdzie Oświecenie nie osiąga takiej rozległości, nigdzie nie ujmuje w tym stopniu wewnętrznego stanu rzeczy, nigdzie tak bardzo nie dąży do systematycznego urobienia, jak u Leibniza. Skoro zaś równocześnie uwalnia się od ciasnoty opozycji dla opozycji i usiłuje raczej przyciągnąć do siebie wszelką różnolitość oraz ogarnąć wszystkie przeciwieństwa, to będzie też skłonne do oddania zupełnej sprawiedliwości przekazanemu stanowi życia, będzie usiłowało włączyć rzeczy dawne i nowe w jeden jedyny świat myślowy. Zapewne, jest to droga bardzo śliska, nader łatwo zamiast prawdziwego zjednoczenia może powstać prosty kompromis, chęć pogodzenia może łatwo już zgóry osłabić cechy charakterystyczne różnych twierdzeń, a chęć dogodzenia wszystkim innym łatwo może wyjść na złe własnemu kierunkowi. Nie można też zaprzeczyć, że w Leibnizu tkwi pewna doza dworskości, skłonność do unikania wszelkich starć, do przedstawiania rzeczy w sposób jak najgładszy, najwygodniejszy, najprzyjemniejszy. Należy jednak pamiętać równocześnie, że owa dążność pojednawcza ujmuje zadanie niezwykle szeroko, że wypływała u Leibniza z nieodpartej konieczności jego najwewnętrzniejszej istoty; oba światy, które pragnął zjednoczyć, stanowiły części jego własnego życia; jeżeli więc z jednej strony porywał go nowy ruch matematyczny i przyrodniczy i podniecał do najbardziej wytwórczej pracy, to z drugiej strony tylko ci mogą nie dostrzegać jego szczerego przywiązania do przekazanego świata religijno-moralnego i jego wewnętrznej do niego przynależności, którzy go nie rozumieją głębiej. Dlatego też wszelka wątpliwość co do samego przedsięwzięcia i jego wykonania powinnaby nie dotykać osobistej prawości, uczciwości tego męża.

I to również stawia sprawę znacznie wyżej ponad pospolitą słabość tego rodzaju kompromisów z ich usłużnością na obie strony, że takiemu sposobowi myślenia odpowiada też nawskroś swoista metoda pracy, która znajduje nowe drogi do podstaw rzeczywistości. Klucz do tej metody pracy stanowi matematyka, a raczej matematyczny sposób myślenia. Znaczenie, jakie od pierwszej chwili posiadała matematyka dla świata myślowego a także dla poglądów na życie w Oświeceniu, dochodzi u Leibniza do najwyższego szczytu. Od samego początku matematyka silnie działała w tym kierunku, żeby wprowadzić Oświecenie na drogę matematyczną i umocnić je w jednym z głównych punktów swoich dążeń. Przekonanie o własnej treści duchowej poznania, o tem, że w duszy tkwią prawdy wieczne i ogólne, wydaje się tutaj poza wszelką wątpliwością; co więcej, niezależnie od owych prawd poszczególnych dusza jest zdolna do wytworzenia z siebie samej związanej całostki myślowej. W budowie tej całostki objawia się metoda, która nie opracowuje, jak logika scholastyczna, wciąż tego samego materjału, lecz zapowiada jego ciągłe rozszerzanie oraz wciąż nowe i nowe wglądy w rzeczywistość. W twórczości matematycznej myśl okazuje się bezsprzecznie siłą twórczą. A przytem to zwewnątrz wyrastające królestwo myśli nie stanowi odrębnej dziedziny obok wielkiego świata, przeciwnie, prawdy matematyki są zarazem podstawowemi prawami przyrody; tak więc matematyka łączy w produkcyjnej pracy czynność duchową i świat zewnętrzny, daje myśleniu tę dumną świadomość, że ono samo w sobie posiada klucz do wszechświata i we własnem życiu zawiera bezpośrednio życie świata. W twierdzeniu tem są zawarte dwa przecze-

nia: zaprzeczenie wszelkiej ślepej uległości względem tradycji i powagi, ale nadto i wszelkiemu naturalizmowi i materjalizmowi; materjalizm zostaje podcięty u podstaw, wszędzie matematyka uczy widzieć rzeczy poprzez formy myślenia. Nic tak nie przyzwyczaiło pracy myślowej stać o własnych siłach i nie dało jej tyle pogodnego zaufania do siebie, co matematyka.

Wszystkie te poglądy Leibniz chętnie podejmuje i energicznie rozwija zgodnie ze swojem usposobieniem. Nigdy nie należy zapominać, że w matematyce doszedł on wcześniej do samodzielnego i wielkiego wyniku, niż w filozofji, że w szczególności wynalezienie rachunku różniczkowego wyprzedziło jego system filozoficzny. A więc, kiedy przystępuje do sformułowania swych poglądów filozoficznych, jest on już przepełniony i nawskroś przejęty myślą o wartościach małych, możliwych, zmiennych. Wychodząc z takiego stanowiska, dąży on pod naciskiem wewnętrznej konieczności do wysubtelnienia dotychczasowego poglądu na świat, do uczynienia ruchomem wszystkiego, co dotychczas wydawało się niewzruszonem. To, co mamy przed oczyma, nie jest wszystkiem; poza tem tkwi możliwość, dążąca do czegoś siła; faktyczny stan rzeczy staje się dla nas zrozumiałym tylko z punktu widzenia możliwości, jako wynik spotykania się możliwości; możliwość należy tedy wcielić do pojęcia rzeczywistości i w ten sposób rozszerzyć to pojęcie w sposób istotny i produkcyjny. Dzięki takiemu uznaniu możliwości wydaje się, jakgdyby z człowieka spadł wielki ciężar, a pole swobodnych ruchów zostało niezmiernie rozszerzone. A dochodzi jeszcze pojęcie czegoś małego, nieskończenie małej wielkości, której odkrycie szczególnie cieszy Leibniza. Podąża on tu coprawda za prądem

całej współczesnej nauki, ale prowadzi go bezporównania dalej, niż inni, wznosząc go ponad wszelkie doświadczenia do dziedziny metafizyki, i z tej przewagi zdobywa dla doświadczenia wysokie cele. O ile to jednak możliwe, wydaje mu się, że i doświadczenie stwierdziło ową wielkość nieskończenie małą, stwierdziło w dopiero co odkrytym świecie mikroskopu, zwłaszcza dzięki odkryciom Leeuwenhoeka; w ten sposób powstało śmiałe zaprzeczenie wszelkiemu kresowi podziału, jak również organizacji materji. Poza każdem ciałem tkwi inne ciało i znowu inne, jak u arlekina pod każdą szatą nowa szata; dlaczegóż granica naszego postrzegania miałaby być granicą rzeczywistości? — Z myślą wszakże o nieskończenie małej wielkości łączy się najściślej myśl o powszechnej różnorodności rzeczy; przyroda nigdzie się nie powtarza, nigdzie niema dwóch jednakowych rzeczy, dwóch jednakowych przypadków; tylko surowy sąd może według pozoru mniemać, iż znajduje zupełną równość, w istocie zaś domniemana równość jest tylko mniejszą różnicą, w ostatecznym razie różnicą będącą w zaniku.

Jak tutaj pozorne przeciwieństwo zamienia się na różnicę co do stopnia, tak też wszędzie matematyczna metoda Leibniza stara się zamienić pozorne przeciwieństwa na stopnie, a rozważanie jakościowe zastąpić ilościowem. Dzięki pojęciu nieskończenie małych, znikomych wielkości, ten sposób rozważania, zapoczątkowany już przez Keplera, staje się zdolnym do silniejszego rozwoju. Nawet rzeczy na pozór niemożliwe do pojednania zostają w ten sposób pogodzone. Tak np. spoczynek uchodzi za stopniowo zanikający ruch, a w podobny sposób rozważane są też przeciwieństwa dobra i zła, prawdy i fałszu. Z tego świata myśli znika

tedy wszelka sztywność, wszystko staje się ruchomem i łatwem do pogodzenia, idea ciągłości wszelkiego bytu i wszelkiego życia staje się dzięki temu oczywistą i dosadną, jak nigdy przedtem, tak iż Leibniz może słusznie uważać prawo ciągłości za swoje odkrycie. Teraz próba włączenia przyrody i świata duchowego w jeden szereg zjawia się również w innem, niż dotychczas świetle; czyżby przy bliższem rozważeniu nie dało się i tutaj dostrzec ustopniowania, czyżby nie miało się zawrzeć w jedno wszechżycie i dążyć ku sobie wzajemnie nawet to, co na pierwsze wejrzenie wydaje się sobie obcem, a nawet wrogiem? Zaprawdę, myśl śmiała, ale też i wielka, w stylu barokowym! Czy jest wykonalna, to inne pytanie; bez zaprzeczenia wywody Leibniza czy nią często wrażenie raczej zdumiewającej sztuczki wirtuozowskiej gry myśli, niż prostej i przekonywającej prawdy. Ale znaczenie owego wysubtelnienia i uruchomienia sięga znacznie dalej, poza szczególny rodzaj zastosowania, jest to główny moment w ruchu życia nowoczesnego; a do jego duchowych przewodników należy niewątpliwie Leibniz.

bb. Obraz świata.

Leibnizowski obraz świata nawiązuje do Descartes'a, ale jego sposób rozwiązania sprawy nie mógł zgoła Leibniza zadowolić. Nie mógł zaś dlatego, że Leibniz, party wewnętrzną koniecznością, od rozdwojenia pomiędzy światem a duszą dążył do jedni, a i z tego jeszcze powodu, że pojęcia tak jednej, jak i drugiej dziedziny wydawały się zbyt surowe, zbyt mało opracowane. Dla myśliciela, przyzwyczajonego przez matematykę do rozważania świata w postaci form myślowych, materja zgóry straciła swą zmy-

słową dotykalność, filozof ruchu i małych wielkości musiał owe drobne ciała, na których podstawie teorja mechaniczna pojmowała przyrodę, rozłożyć dalej i doprowadzić aż do oddzielnego punktu samoistnego życia. W ten sposób przenika on poza pierwiastki fizyczne do metafizycznych, do żywych jednostek, „monad". Niema takiego bytu, któryby nie posiadał czynności „immanentnej", bytu samoistnego. Tak więc podstawową treść wszelkiej rzeczywistości tworzą siły wewnętrzne, istoty o charakterze duchowym; świat zmysłowy nie istnieje równorzędnie obok niezmysłowego, lecz cała przyroda staje się „dobrze uzasadnionem zjawiskiem", rzutem niezmysłowej wszechności dla nas, umysłów skończonych, którzy nie zdołamy przejrzeć rzeczywistości od wnętrza i zarazem utrzymać jej w skupieniu; umysłowość bezwzględna nie miałaby obok siebie żadnego świata zewnętrznego. Z tego stanowiska ciało nasze okazuje się skupieniem dusz, w którem monada centralna stanowi duszę; tę nazwę nosi tylko ona jedna. Stąd powstaje nowe rozwiązanie zagadnienia ciała i duszy, życia duchowego i przyrody; nie istnieją one obok siebie jako w równym stopniu rzeczywiste, lecz mają się do siebie, jak istota i zjawisko. W szczegółach Leibniz nieraz się waha i często udziela światu cielesnemu więcej realności, niż ściśle biorąc, świat ten winienby u niego posiadać. Ale swoisty typ obrazu świata nie zaciera się przez to: przyroda pozostaje w swej dziedzinie zupełnie nienaruszona i żyje według własnych praw, tylko całość tej dziedziny opiera się na porządku istotniejszym, wszelkie zaś zjawiska przyrody wraz ze swym mechanizmem służą ostatecznie celom ducha. Ten obraz świata zbyt jaskrawo przeczy bezpośredniemu wrażeniu, iżby mógł

kiedykolwiek stać się popularnym, natomiast zawsze pociągał umysły dostojne i przenikliwe.

W takim świecie w szczególny sposób przedstawia się też bieg zjawisk. Wymiana działań, działanie wzajemne, przez dawniejszy sposób myślenia przyjmowane bez skrupułów, stało się dla Oświecenia, na skutek wyraźniejszego oddzielania duszy od ciała oraz ściślejszego odgraniczenia poszczególnych dziedzin życia, zagadnieniem nader trudnem; jak Spinoza, tak i Leibniz w rozważaniu tego zagadnienia idzie własną drogą. Skoro pierwiastki rzeczywistości, monady, są istotami samemi dla siebie, to mogą one doznawać tylko siebie, swego własnego stanu; w żaden sposób nie mogą przyjmować wpływów zzewnątrz, bo nie posiadają okien, przez które rzeczy mogłyby przenikać do ich wnętrza, nie są też czystemi tablicami, które obca ręka mogłaby zapisać. Wszelki ruch powstaje w nich raczej zwewnątrz, ich rozwój może być tylko samorozwojem. Ponieważ zaś podstawową władzą życia duchowego jest wyobrażanie, t. zn. ześrodkowywanie wielości w jedni, tedy wszelki ruch życiowy jest wyobrażaniem, rozwijaniem królestwa myśli, wszelki postęp — wzrastającą jasnością i wypieraniem początkowego zamętu.

Wobec tego teorja monad nie może zmienić pojęć o rzeczywistości, nie wywołując trudnego, nawet jak się zdaje, nierozwiązalnego zagadnienia. Każda istota doznaje tylko siebie, wszelką treść swoją rozwija z własnej podstawy. Ale żyć — to znaczy też uprzytamniać sobie otaczający świat, przekształcić duszę w zwierciadło wszechności. Otóż w jaki sposób coś, co jest tylko samo dla siebie, może zarazem przedstawiać świat, w jaki sposób życie duszy może być życiem

świata, jak moje myślenie może odpowiadać otaczającemu mnie światu? Jest to punkt krytyczny, ale nigdzie wyobraźnia logiczna Leibniza nie posiada tak śmiałego polotu i tak dumnej pewności, jak właśnie tutaj. Istnieje możliwość, że życie wewnętrzne przebiega wyłącznie w sobie samem, a przecież odpowiada wielkiemu światu: wyższa potęga, która panuje zarówno nad duszą, jak nad wszechnością, musiała zapewne zgóry wszystko tak urządzić, żeby każda monada na skutek własnego rozwoju wytwarzała jako wyobrażenie właśnie to, co zachodzi nazewnątrz w rzeczywistości; zegary musiały być przez wielkiego artystę tak wykonane, żeby chodziły ustawicznie jednakowo, zupełnie bez związku fizycznego oraz bez regulacji zzewnątrz. Tak np. obrazowi słońca, powstającemu wewnętrznie, musi dokładnie odpowiadać rzeczywisty stan słońca. Ta zawrotna hipoteza rychło zamienia się dla Leibniza na zupełnie pewne twierdzenie, na ową tyle omawianą teorję „harmonji przedustawnej"; wydaje mu się, iż teorja ta daje najwspanialszy, a przeto najgodniejszy obraz Boga oraz wszechności.

My inni znajdujemy tu coprawda mniej wspaniałości, niż sztuczności. Ale bezsprzecznie teorja ta wpłynęła w ważnych punktach na rozszerzenie świata myślowego, a przedewszystkiem na pojęcie duszy. Zawierać w sobie świat i wysnuwać go z siebie byłoby zgoła dla duszy niemożliwem, gdyby ona nie była czemś więcej nad samą tylko świadomość; należy więc wyjść poza świadomość i uznać także podświadome życie duszy; każda dokładniejsza samoobserwacja ujawnia takie życie, okazując, że wyobrażanie i postrzeganie wyobrażenia są to zjawiska różne. Również czucia zmysłowe powstają często drogą sumowania się drob-

nych wrażeń, które wzięte poszczególnie, uchodzą naszej uwagi. Gdyby one jednak wcale dla nas nie istniały, ich suma również nie mogłaby dojść do świadomości, nie moglibyśmy np. słyszeć cichego szmeru morza, ponieważ drobne fale, które go wywołują, są pojedyńczo niedostrzegalne. A więc doznajemy znacznie więcej i znacznie więcej zawsze stanowimy, niż to, co wskazuje nasza świadomość; życie duszy przebiega w niezliczonych wyobrażeniach, które tworzą tysiączne skojarzenia, jego podścielisko nie jest puste, lecz pełne drobnych, dopiero powstających wyobrażeń, świadomość stanowi tylko szczyt przebiegu, który sięga bezdennych głębi.

To odkrycie podświadomości staje się głównem oparciem teorji Leibniza o powszechności życia duchowego. Wynika stąd bowiem możliwość rozmaitych stopni ześrodkowania, różnych stopni wyobrażenia od najbardziej mglistego zamętu aż do doskonałej jasności. Jakkolwiek dziedzina duchowa tworzy nieprzerwany łańcuch i podlega wspólnym prawom, ale posiada też wolne pole do najróżnorodniejszych odmian, zwłaszcza do wysunięcia na wybitne stanowisko człowieka. On jeden posiada samowiedzę, wyższą jednię, która pozwala mu objąć wzrokiem i powiązać poszczególne zjawiska, dopiero zaś wtedy powstaje tożsamość moralna, a nie fizyczna tylko, powstaje osobowość, zarazem zaś odpowiedzialność, wolne postępowanie, świat moralny. Również niezniszczalność monad staje się tutaj indywidualną nieśmiertelnością. W ten sposób człowiek osiąga znaczenie samoistne, a przecież zachowuje związek z całością; ściśle z przyrodą związany, zostaje jednocześnie wzniesiony ponad nią. Jakkolwiek nie stanowimy środka

całości, to jednak dzięki swojemu rozumowi, niby mali bogowie, możemy naśladować budowniczego świata i jako wolni obywatele popierać dobro ogółu. Człowiek jest „nie częścią, lecz wizerunkiem bóstwa, obrazem wszechświata, obywatelem państwa boskiego". „W istocie naszej tkwi nieskończoność, odbicie, wizerunek wszechwiedzy i wszechmocy Boga".

Rozszerzenie zakresu duszy do zakresu świata, przepełnionego nieskończonem życiem, daje też pewną broń przeciwko wyprowadzeniu poznania z samego tylko doświadczenia. Zrozumiałem staje się teraz, jak dusza może coś posiadać, nie otrzymując tego zzewnątrz, i jak ludzie, mimo wszelkich różnic w swych mniemaniach, mogą myśleć i postępować według wspólnych zasad. W każdej rozumnej duszy spoczywa skarb wiecznych i powszechnie ważnych prawd; uczynić go zupełną własnością człowieka — to zadanie nauki. Również szczęście pogłębia się wraz ze wznoszeniem się życia duchowego ponad samo tylko doświadczenie; „kto jest szczęśliwy, ten nie w każdej wprawdzie chwili radość odczuwa, albowiem czasami wypoczywa od rozważań, zwraca też pospolicie swe myśli na sprawy poważne. Dość jednak, iż może radość odczuwać, ilekroć o nich chce pomyśleć, i że stąd powstaje radość w jego działaniu i istocie".

Wszelkie tego rodzaju wzmożenie się bytu ludzkiego jest dla Leibniza zarazem podniesieniem jednostki. Albowiem jak każda rzecz poszczególna posiada wyróżniające ją cechy, tak też i człowiek nie jest bynajmniej okazem tylko swego gatunku. Wprawdzie odzwierciedlamy wszyscy ten sam wszechświat według tych samych praw, ale każdy odzwierciedla go na swój szczególny sposób, albo, jak powiada Leibniz,

używając zwrotu nowoczesnego w związku z teorją perspektywy: każdy rozważa wszechświat ze swego osobistego punktu widzenia. Jednocześnie wszakże jesteśmy ogarnięci prawdą ogólną. Leibniz przeniósł wyraz średniowieczny indywidualność (*individualitas*) do świata nowoczesnego, jego to są słowa, że indywidualność kryje w sobie nieskończoność (*l'individualité enveloppe l'infini*).

Indywidualność doznaje u Leibniza znacznego wzmocnienia i pogłębienia. Ale nie jest ona dla niego gotową własnością, lecz wielkiem zadaniem, wymagającem niezmiernej pracy. Głębię własnej istoty należy zdobyć dopiero i wyprowadzić z uśpienia do pełni życia; ponieważ chodzi tu o przyswojenie nieskończoności, można więc tego dokonać tylko w nieskończonym postępie. Zgodnie ze swem przekonaniem o ciągłości wszelkiego bytu i stawania się, Leibniz wyobraża sobie ten postęp jako powolny, ale stały; luk, przeskoków albo cofania się niema tutaj. Nawet to, co się wydaje nagłym przewrotem, było w istocie długo przygotowywane; wszelkie pozorne zahamowanie albo ruch wsteczny jest tylko gromadzeniem siły do większego dzieła. Niema tu też radykalnego zła, niema konieczności zupełnego przewrotu, życie moralne polega raczej na stopniowej poprawie, na powolnem doskonaleniu się (*se perfectionner*). Rozwijać się znaczy tutaj tylko rozwijać coraz bardziej istotę już istniejącą, jest to wzrost, a nie przewrót. Tak u jednostki, tak też w całości dziejów. Tutaj po raz pierwszy zjawia się głęboko przemyślana filozofja dziejów, tego romansu ludzkości, według wyrażenia Leibniza. Przeszłość może być zrozumiana na podstawie teraźniejszości, bo w gruncie rzeczy wszędzie zachodzi to samo

(*c'est tout comme ici*), a jednak czasy są różne, ponieważ zachodzi to w różnym stopniu. Wszystkie epoki wiążą się tutaj w ciągły łańcuch, we wspólną budowę; teraźniejszość tkwi pewnie i mocno pomiędzy przeszłością a przyszłością, „jest obciążona przeszłością i brzemienna przyszłością". Ściśle ograniczona jest zdolność chwili, żaden burzliwy rozpęd nie może szybko i gwałtem doprowadzić do celu. Ale najdrobniejszy nawet czyn stanowi kamień niezbędny w budowie czasów, z pracy naszej nic nie ginie. Idea nieprzerwanego postępu łącznie z bezpieczną ufnością w lepszą przyszłość, ta główna pozycja w inwentarzu duchowym świata nowoczesnego, nigdzie nie jest tak mocno uzasadniona wewnętrznie i ze stanowiska związków wszechświata, jak u Leibniza. Dzięki takiemu odkryciu rozumu dziejów zostaje równocześnie pokonany zatarg, który wynikł w Oświeceniu pomiędzy pracą myślową a dziejami, a taka dodatnia ocena dziejów stanowi początek doniosłego rozwoju.

Wobec takiego ujęcia ruchu działalność zamienia się na skrzętną pracę, pęd życiowy Odrodzenia uspokaja się i wyjaśnia, nie tracąc na sile. Nawet poznanie, podwalina całego życia duchowego, zmienia swój charakter: nie jest już ani burzliwem zmaganiem się z wszechnością, jak w Odrodzeniu, ani spokojną intuicją Spinozy, staje się niestrudzonem działaniem w kierunku jak najrozleglejszego wyjaśnienia, rozłożeniem i prześwietleniem wszystkich przekazanych wyobrażeń, chęcią uzasadnienia każdego gołego faktu, rozjaśnieniem nawet ostatecznych pewników — wogóle niezmiernem rozszerzeniem królestwa myśli. Zupełniejszemu uświadomieniu życia odpowiada silniejsza działalność, myśl nietylko prze mocniej do postępowania

nazewnątrz, lecz w sobie samej silniej rozwija charakter celowego działania. Leibniz rozmyśla i docieka nieustannie nad polepszeniem wewnętrznego i zewnętrznego położenia ludzkiego przy pomocy poznania. Za pomocą nowych metod chciałby on udoskonalić naszą myśl, wnioskowanie, pamięć itd., a nawet stworzyć język powszechny, wynajduje maszynę do liczenia, równocześnie zaś zajmuje się ulepszeniem sprzętów domowych, powozów podróżnych itd. Z szczególną gorliwością pracuje nad organizacją pracy naukowej. Niema nic tak wielkiego, coby go mogło odstraszyć, nic tak małego, coby mogło mu być obojętne, wszelkie spostrzeżenie otwartego zagadnienia pobudza go do nowych myśli i wymagań. Prąd Oświecenia w kierunku pożytku nigdzie nie odbił się tak wyraźnie, jak na jego osobie i działalności.

Wszystko to wraz ze swym zapałem i ruchliwością może się wydawać daleko niższem od wielkiego w swym spokoju dążenia Spinozy do wieczności i jedni. Ale Leibniz nie wyczerpuje się bynajmniej w samym tylko ruchu i wielości, lecz pragnie je ugruntować w jedni i wieczności. Tylko takie ugruntowanie bytu skończonego w nieskończonym tłumaczy jego teorje o powszechnym związku świata, o jednorodności wszelkiego bytu, o zgodności życia wewnętrznego z wszechnością; nie brak nawet, jak okazują zwłaszcza prace niemieckie, zbliżenia się do głębi mistyki i jej poglądu o bezpośredniej obecności Boga w istocie naszej. Z takiego sposobu myślenia wypłynęły słowa: „Bóg jest istotą najlżejszą i najcięższą, a poznać to można, iż rzecz pierwsza i najlżejsza w drodze światła, najcięższa zaś i ostatnia w drodze cienia się zawiera."

Dlatego grubo się myli co do Leibniza, kto jego

uznawanie religji uważa jedynie za nagięcie się do reguły kościelnej. Przeciwnie, cała ufność jego, jak wogóle pierwszych czasów Oświecenia, do rozumu ludzkiego spoczywa na przekonaniu, iż rozum ten jest ugruntowany w rozumie boskim; tylko dzięki temu możliwe są dla nas prawdy wieczne, które jedynie nadają wartość naszemu życiu i dążeniom; wszak sądzi on, iż cała ziemia nie może „służyć naszej prawdziwej doskonałości, lecz tylko daje nam sposobność do poznania prawd wiecznych i powszechnych, które muszą mieć wartość na wszystkich światach, ba, we wszystkich czasach, słowem, dla Boga samego, z którego też ustawicznie płyną". Przy całej ruchliwości swego umysłu Leibniz strzeże tego przekonania przed burzącym relatywizmem i chociaż twierdzi, że każda jednostka widzi świat z własnego punktu widzenia, ostateczny i trwały miernik stanowi i dla niego także bezwzględne, boskie traktowanie rzeczy.

cc. Pojednanie religji i filozofji.

Skoro myśl dla swej prawdziwości tak bardzo potrzebuje ugruntowania w Bogu, tedy nic dziwnego, że i Leibniz szuka związku swej filozofji z religją; mógł się spodziewać, że umocni przez to zarazem naukę i uczyni pełniejszem działanie przekazanej religji, która już jako fakt dziejowy zasługiwała na jego poważanie. Albowiem jak szczyt całego życia polega według niego na wyraźnem poznaniu, tak i poznanie powinno doskonalić religję; jej jądro — miłość dla Boga musi polegać na poznaniu Boga, ażeby stać się właściwą i światłą (*éclairé*); „nie można Boga kochać, nie znając jego doskonałości". Tylko to czyni religję

przekonaniem i sposobem myślenia człowieka całego; wiara bez rozumienia pozostaje tylko biernem przyjmowaniem i powtarzaniem, uczucie religijne bez przewodnictwa rozumu łatwo staje się niejasne i przesadne. Tak więc poznanie okazuje się jedyną drogą do pozyskania religji w całości dla duszy; nie wyłącza to innych czynników duchowych, zwłaszcza uczucia, lecz stanowi uzupełnienie całego życia. W tej myśli Leibniz, a za jego przykładem również dawny racjonalizm niemiecki mógł się czuć zupełnie zgodnym z chrześcijaństwem, które uchodziło tu za religję „najczystszą i najświatlejszą", za religję ducha. Dzięki Chrystusowi, mniema Leibniz, religja mędrców stała się religją narodów, on podniósł religję przyrodzoną do prawa, on pragnął, aby bóstwo było nietylko przedmiotem naszej czci i obawy, lecz również naszej miłości i oddania.

Pogodzenie wiary chrześcijańskiej z wiedzą filozoficzną mogło z tego stanowiska wydawać się Leibnizowi zadaniem niezbyt trudnem. Jego filozofja zbliżała się do chrześcijaństwa w niektórych punktach: pod względem oparcia związku świata na mądrości i potędze boskiej, przeistoczenia wszelkiej rzeczywistości na życie duchowe, wybitnego stanowiska człowieka, wysokiego poszanowania wartości moralnych. Wszystko to łatwo i zgodnie łączyło się z chrześcijaństwem myśliciela. Albowiem było ono raczej spirytualistyczno-moralnym poglądem na świat, niż dążeniem do nowej budowy i przewrotu duchowego. Dwa są główne punkty, od których ustalenia oczekuje myśliciel zupełnego pojednania pomiędzy teorją filozoficzną a przekonaniem religijnem: wolność woli, jako podstawowy warunek porządku moralnego, i ro-

zum rzeczywistości, jako wyraz i dowód boskiego kierownictwa światem.

Traktowanie zagadnienia woli jest dobitnym przykładem, jak dalece myśliciel może się mylić co do charakteru własnej nauki. Leibniz zwalcza determinizm, pragnie udowodnić wolność postępowania i sądzi, że tego dokonał; w rzeczywistości zaś nie zostawia wcale miejsca dla wolności, przeobrażając całe życie duchowe w intelektualny mechanizm. Albowiem jeżeli twierdzi, iż wszelkie postępowanie wypływa z własnej czynnej natury i że ono nie trzyma się zawsze tych samych praw, lecz w najdrobniejszych szczegółach ujawnia odrębny charakter jednostki, jeżeli dalej, jako swoistej cechy człowieka broni postępowania na podstawie jedności górującej nad różnorodnością, to w tem wszystkiem wysubtelnił on tylko determinizm, ale nie dowiódł wolności.

Również teorja o najlepszym ze światów, przy całej obfitości pociągających myśli, ma wartość raczej jako wyraz epoki wzrastającego popędu życiowego i radosnego uczucia życiowego, niż jako czyn filozoficzny, a przekonać mogła tylko tych, którzy w gruncie rzeczy byli już przekonani. Optymistyczną jest już ocena faktycznego stanu rzeczy. Leibniz nie zaprzecza bynajmniej, że świat zawiera wiele rzeczy niedoskonałych, nikczemności, bólu, że ma braki pod względem metafizycznym, moralnym, fizycznym. Ale wady nie są tak wielkie, jak się wydaje duszom rozstrojonym i niezadowolonym, które wszędzie wietrzą zło i nawet najszlachetniejsze postępki zatruwają swemi wyjaśnieniami. I wśród nas, ludzi, dobro przeważa nad złem, jak więcej jest domów mieszkalnych, niż więzień. Ale w cnocie i występku panuje pewna

miara przeciętna. Święci zdarzają się rzadko, ale rzadcy są też łotrzy. Rozważane w całości, zło nie jest osobnem królestwem, tylko ubocznem zjawiskiem w biegu świata. Atoli i przy takiem ograniczeniu pozostaje poważny zarzut przeciwko oparciu świata na bezwzględnym rozumie; rozważanie głębiej sięgające musiałoby dowieść, że ten świat wraz ze swem złem jest lepszy, niż bez wszelkiego zła. Takiego dowodu dostarcza „Teodycea", której źródło sięga rozmów z subtelną królową Zofją Karoliną.

Żeby dać trafną odpowiedź, należy przedewszystkiem podjąć pytanie we właściwem miejscu, to znaczy: nie ze stanowiska części — a i cała ludzkość jest tylko częścią wszechświata — lecz ze stanowiska całości: być może, że wtedy i z filozofją będzie tak samo, jak z astronomją, która pogmatwany chaos naszego układu planetarnego przeobraziła w najzupełniejszy porządek od czasu, kiedy Kopernik nauczył ją „zwracać wzrok na słońce". — Jako dzieło wszechmocnego i wszechdobrego ducha, świat musi być najlepszym z wszystkich możliwych światów; z niezliczonych możliwości, które leżały przed jego umysłem, powołał on do rzeczywistości najlepszą. Że świat naprawdę tak się wyróżnia, Leibniz nietyle dowiódł bezpośrednio, ile starał się uczynić wiarogodnem przez obalenie zarzutów. Dąży on przytem do zdobycia takiej miary wartości, którąby panowała nad wszelkiemi oddzielnemi własnościami, i znajduje ją w pojęciu doskonałości, t. j. czynnego bytu, żywej siły; widziany z tego stanowiska, świat wydaje się najlepszym, albowiem jest układem największego rozwoju życia. Wskazuje na to przyroda, stosując wszędzie najprostsze środki i najkrótsze drogi, wskazuje także swemi prawami, które

najmniej się wzajem ograniczają; wskazuje również życie duchowe, wzywając człowieka do własnego stanowienia i nieustannej współpracy w procesie świata. Jeżeli kto przeciwstawi temu zapory, jakich każde życie doświadczać zwykło, to należy odpowiedzieć, że nie chodzi o jednostki, lecz o całość; rzecz najlepsza w całości nie jest najlepsza w każdem miejscu; jak w szachach poszczególne figury tylko o tyle mogą wykonywać ruchy, o ile pozwala plan całości, tak też i w rzeczywistem życiu jednostka musi się podporządkowywać ogółowi. Jeżeli chodzi nie o możliwość w jakiemś jednem miejscu (*le possible*), lecz o możliwość zbiorową (*le compossible*), to łatwo może się zdarzyć, iż rzeczy pomniejsze wspólnie więcej wydadzą, niż łączność większych. „Rzecz drobna dodana do drobnej może często dokonać czegoś lepszego, niż połączenie dwóch innych, z których każda sama w sobie jest szlachetniejsza od każdej z tamtych. Tutaj tkwi tajemnica łaski i rozwikłanie węzła". Matematyczno-ilościowa metoda Leibniza włącza w to rozumowanie także zło. Ze zła bardzo łatwo może powstać większe dobro, jeżeli nie dla samego działającego, to przecież dla innych, a dzięki temu może wzrosnąć suma dobra. Czyż wielkość państwa rzymskiego byłaby możliwa bez okrucieństw, które sprowadziły upadek królestwa? Nie pozwalajmy tylko rozstrzygać bezpośredniemu wrażeniu, lecz idźmy za zdarzeniami aż do ich skutków i związków, a wtedy napewno ujawni się rozum całości. W tem, co dobrze znamy, zjawia się tyle rozumu, że spokojnie możemy zastosować do wszechświata sąd Sokratesa o Heraklicie: „Co rozumiem, to mi się podoba; sądzę, że i reszta niemniejby mi się podobała, gdybym ją rozumiał." Otóż mocą swej myśli człowiek

również może doznać pełni życia wszechświata, a wobec tego zapomnieć o wszystkich swych szczególnych niedostatkach. Tak wysoko wznosi nas prawdziwe poznanie, „zupełnie jakgdybyśmy z wysokości gwiazd mogli oglądać rzeczy pod swojemi stopami". Dochodzi tu jeszcze nieustanny postęp rozwoju świata, jakoteż przynależność duszy do wiecznego porządku. „Jeżeli zaś jeszcze się doda, że dusza nie przemija, że owszem, wszelka w niej doskonałość trwać i owoce przynieść musi, to dopiero naprawdę się widzi, iż prawdziwa szczęśliwość, która powstaje z mądrości i cnoty, jest bogata aż do zbytku i nadmierna nad wszystko, cokolwiek możnaby sobie o niej wyobrazić."

Zarzuty przeciwko temu biegowi myśli leżą jak na dłoni. Leibniz tworzy możliwości i sądzi, że są pewne, jeżeli nie można ich obalić; w istocie rzeczy, nie badanie, lecz raczej wiara, silna wiara w życie zamienia mu możliwości na rzeczywistość.

Znaczenie Leibniza polega na tysiącznych podnietach, jego znaczenie jest jeszcze większe dzięki wielkim rysom jego dążeń, które dość wydobyć z ich szkolnego sformułowania, aby stały się wyrazem klasycznej epoki literatury niemieckiej. Jej radosna wiara w życie, jej poszanowanie osobowości i indywidualności jako samoistnego zawiązku światów, jej mocna ufność w nieustanny postęp — wszystko to wskazuje na Leibniza. Jednakże szczegóły ukształtowania jego dzieła zawierają wiele sprzeczności oraz prowadzą w istocie do innych celów, niż te, do których zmierzała świadomość myśliciela. Swiadomość ta jest przejęta zadaniem, aby ustalić właściwy stosunek pomiędzy przyrodą a życiem duchowem, światem fizycznym a moralnym. Przyroda we wszystkich szczegółach powinna

być tłumaczona na własnej podstawie, natomiast jako całość powinna być oparta na życiu duchowem i poddana jego celom. Przeprowadzenie jednak tej myśli prowadzi do wyników wprost przeciwnych zamiarowi: pojęcia przyrodnicze przenikają do życia duchowego i zapanowują wewnętrznie nad tem właśnie, czemu miały służyć. Życie duchowe, stając się jądrem rzeczywistości, zamienia się wprost na mechanizm wyobrażeń, jak to już okazuje często tu używane porównanie z zegarem. Skoro rozważanie ilościowe wytrwale bywa przenoszone z przyrody na ducha i nawet dobro i zło, prawda i błąd zamieniają się na różnice tylko ilościowe, powstaje niebezpieczeństwo, iż nowa metafizyka stanie się tylko rozszerzoną fizyką, jak znowu panujące nad wszystkiem pojęcie wartości wzmożenia się siły oraz podniesienia życia podporządkowuje wartości moralne ocenie dynamicznej. Najcięższym wszakże zarzutem jest ten, że Leibniz z całym naciskiem twierdził o samoistności życia duchowego, a przytem samoistności tej nie potrafił dać żadnej innej treści, prócz odzwierciedlania, poznawania świata zewnętrznego; czyż przez to życie wewnętrzne nie zostaje znowu zniesione albo conajmniej skazane na zupełną próżnię?

Jest to więc znowu przesada intelektualizmu, która zmusza do przekroczenia jego granic: dopiero kiedy późniejsze życie niemieckie oparło to dążenie na szerszej podstawie, płodne czynniki Leibniza mogły wpełni rozwinąć swe działanie. Również stopienie rzeczy dawnych z nowemi, którego szczegóły często pobudzają do sprzeciwu, ma wielkie znaczenie i pociąga za sobą liczne skutki dzięki rozległości swego widnokręgu i wyższości nad przeciwieństwami; ktokolwiek ceni stałość ruchu dziejowego, będzie wi-

dział w tem coś wielkiego, że niestrudzona działalność Leibniza spokojnie i oględnie przeprowadziła dawny tryb w nowy, a przez to ustrzegła zwłaszcza życie niemieckie od ostrego przewrotu i ciasnej negacji. Jesteśmy więc winni wdzięczność jego pracy nawet tam, gdzie jego sformułowania były chybione.

ε) Vico (1668—1744) i Włosi.

Vico, który dziś jest więcej chwalony, niż czytany, jest bliższy Odrodzeniu i jego platonizmowi, niż Oświeceniu. Ale Oświecenie w wielu punktach wywiera nań silny wpływ, a pod wspólnem działaniem tych różnych pobudek zdobywa on dla pracy nowoczesnej dziedzinę mało dotąd przez nią poruszaną, stwarza filozofję dziejów. Słusznie mógł on mówić o nowej nauce, kiedy w swem głównem dziele roztrząsał ogólny charakter narodów i stąd rozwijał formy podstawowe, w jakich się poruszają wszelkie ludzkie dzieje. Kreśli „wiekuistą historję idealną", według której „przebiegają w czasie dzieje wszystkich narodów — w powstawaniu, postępie, rozkwicie, upadku i śmierci". Myśl jego, że wszystkim narodom jest właściwy ten sam zmysł prawdy i to samo następstwo ruchów, myśl ta burzy próby dotychczasowe wyprowadzania wszelkiej różnorodności od jednego narodu pierwotnego i czyni zrozumiałą ich zgodność nawet bez zewnętrznego związku; myśl ta umacnia znaczenie związku społecznego i w wielkich dziełach duchowych każe widzieć nie czyny jednostek, lecz objawy szczególnych stanów społeczności. Doprowadziło to np. Vica do zaprzeczenia faktycznego istnienia Homera; Homer był dla niego „bohaterskim charakterem Greków, którzy jako śpiewacy opowiadali swoje dzieje". Już tutaj przeto po-

wstaje pewnego rodzaju psychologja narodów, a z szczególnem zamiłowaniem traktowana jest mowa, jako wyraz duchowego stanu narodu; mowa pozwala poznać wcześniejsze stany ludzkości, które pozatem są niedostępne — myśl, którą zresztą wyraźnie wypowiadał już Leibniz; nadto na mocy swej wiary we wspólny charakter wszystkich narodów mówi też Vico o „słowniku duchowym", wspólnym dla wszystkich języków. Vico nie poprzestaje na ogólnej myśli o rozumie, tkwiącym we wszystkich ludziach, lecz szuka objawów tego rozumu w określonych sposobach postępowania, odwiecznie wspólnych wszystkim narodom, i znajduje je w religji, małżeństwie, chowaniu zmarłych. To, że Vico rozkłada dzieje na epoki: boską, bohaterską i ludzką, jest samo przez się niebardzo nowe, ale dawna myśl działa z nową siłą, kiedy z wielką energją zostaje wprowadzona do wszystkich poszczególnych dziedzin życia, do ustaw państwowych, do prawa, języka itd. A dalej, każe on wewnętrznemu życiu narodów przebiegać według pewnego schematu: „charakter narodu jest z początku dziki, następnie surowy, potem łagodny, później miękki, wreszcie rozwiązły". Ponieważ ten przebieg może się w dziejach powtarzać, więc Vico może mówić o powrocie rzeczy ludzkich i o zmartwychwstaniu narodów, gdy tymczasem niema u niego myśli o zmartwychwstaniu całej ludzkości.

W celu przeprowadzenia swych idej Vico zgromadził niezmierny materjał, a chociaż krytyczny jego rozbiór wiele pozostawia do życzenia, wypłynęło stąd jednak mnóstwo owocnych pobudek, całość zaś, dzięki sile przekonania oraz zwartości jego idei, posiada zdolność wywierania silnego wpływu, który też istotnie

wywarła. Nigdy przedtem rzeczy ludzkie nie były w tym stopniu pojmowane ze stanowiska dziejowego powstawania, jak u tego męża, który miał prawo powiedzieć: „Przyrodzenie rzeczy to nic innego, tylko ich powstawanie w pewnym czasie i w pewien sposób, wobec czego rzeczy, skoro są takie, jakiemi są, zawsze powstają tak, a nie inaczej".

Ruchliwego życia filozoficznego nie brakło we Włoszech i po Vicu, ten wielki naród kulturalny brał nawet nader czynny udział we wszystkich prądach życia europejskiego i ze swej strony pod wieloma względami posuwał je naprzód. Ale pomimo tylu dzielnych i sympatycznych osobistości, jakie się tu ukazały — wystarczy wspomnieć o mężach takich, jak Rosmini i Gioberti — własna praca nietyle toruje tu nowe drogi, co próbuje syntezy przekazanych światów myślowych. Zjawiają się przytem doniosłe prądy, cenne dla całej ludzkości: religję usiłuje się zbliżyć do życia nowoczesnego i wnętrza duszy bez ostrego zerwania z przeszłością, a przytem często znajduje się cudowną prostotę wyrazu; piękno zdobywa pod względem treści i formy więcej siły i wyrazistości, niż u innych nowoczesnych narodów, w coraz innej postaci zjawia się tu duch Odrodzenia; ale pomimo całego poszanowania dla tego wszystkiego, sądzimy jednak, że naród Dantego, Lionarda, Galileusza nie wypowiedział jeszcze w filozofji swego ostatniego słowa, że w przyszłości jego typ duchowy i w dziedzinie poglądu na życie wyrazi się jeszcze silniej.

c. Przebieg Oświecenia. Shaftesbury i A. Smith.

Wiek 18. i dziś jeszcze często doznaje nieprzychylnej oceny. Uwaga jest często zwrócona jedno-

stronnie na przewagę, jaką ma nad nim wiek 19.; zanadto widzi się w nim wpływ jedynie Oświecenia, gdy tymczasem działa w nim jeszcze i Odrodzenie i żywo zachowuje obcą Oświeceniu radość piękna. Zresztą samo Oświecenie wiele zawdzięcza 18. stuleciu, dopiero bowiem tutaj zostało ściślej opracowane i rozszerzone na cały obszar świata kulturalnego. Cała ciężka puścizna przeszłości zostaje wprawiona w ruch, ale wszystko, co z przekazanego dobytku sprzeciwia się ożywieniu i odmłodzeniu, jest jak najsilniej zwalczane. Walka wybucha już otwarcie, we wszystkich dziedzinach pogląd nadprzyrodzony i transcendentny ustępuje miejsca przyrodzonemu i immanentnemu, tak jest w religji, etyce, nauce o państwie i gospodarstwie, filozofji dziejów, teorji sztuki. Wszędzie wiara w moc i dobroć przyrody ożywia pracę ludzką i napełnia postępowanie radosną ufnością; opór najbliższego położenia nietylko nie zraża, lecz staje się jeszcze pobudką do wytężenia całej własnej mocy.

W ogólnym kierunku następuje zwrot od wszechświata do człowieka; wszelkie zajmowanie się zagadnieniami świata, a zwłaszcza metafizyką, spotyka się z silną niechęcią, gdy tymczasem stan duszy i położenie człowieka zapanowują nad wszystkiemi myślami; człowiek pragnie przedewszystkiem rozumieć samego siebie i ocenić swoje stanowisko względem otoczenia; znakomicie rozwija się tutaj sztuka analizy psychologicznej i daje zwłaszcza moralności oraz sztuce nowe oświetlenie. Wszędzie jednostka stoi tu przed społeczeństwem, i od jej zdolności i jej sposobu myśli oczekuje się wszelkiego zbawienia; niemniej też przed wszelką tradycją dziejową stawia się tu myśl o nadczasowym, opartym na własnej istocie rozumie, a myśl

ta przeprowadza ostrą krytykę tradycji. Jakie granice ma tego rodzaju ukształtowanie życia, to nie dochodzi jeszcze do świadomości epoki; tak pewną czuje się ona swoich celów, takie posiada poczucie siły i taką radość życia, jak żadna z epok dawniejszych.

Szczyt Oświecenia w wieku 18. stanowi Anglja. Wiek 17. ze swemi namiętnemi walkami politycznemi i religijnemi tutaj znacznie silniej wpłynął na rozbudzenie umysłów, a od wstąpienia na tron Orańczyka Oświecenie doszło do najswobodniejszego i najszerszego rozwoju. Nastały czasy, o których Berkeley mógł powiedzieć: „Myśleć jest wielkiem wymaganiem czasu". Wszystkie sprawy położenia ludzkiego są pilnie roztrząsane, częste stosowanie dialogu bądź do polemiki, bądź do popularyzacji objawia podniecenie umysłów wytryska nowa literatura czasopism, poświęconych użytecznym przedmiotom, wzrastające znaczenie jednostki oraz stosunków pomiędzy niemi odzwierciedla się w romansie nowoczesnym, który po raz pierwszy maluje w sposób realistyczny otaczające stosunki; wszędzie sięga się do źródeł duchowych naszego bytu i dąży rzetelnie i wytrwale do wyjaśniania poglądów i polepszenia ogólnego stanu; wraz z tem wszystkiem istnienie bezpośrednie zyskuje na wartości i silniej przykuwa do siebie człowieka. Kultura ta jednak posiada charakter wybitnie mieszczański i prosty w przeciwieństwie do kultury pełnej przepychu, której źródłem był dwór Ludwika XIV.

Ruch ten ogarnia swym wpływem przeobrażającym również moralność i religję. Wspólnemi przytem cechami wszystkich dążeń nowoczesnych są: usuwanie powagi i zwrot do własnego rozsądku i przekonania, dalej, niechęć do rzeczy nadprzyrodzonych oraz wy-

szukiwanie celów i sił w naszem własnem przyrodzeniu. Nauka powinna głównie wykrywać uczucia pierwiastkowe, których właściwe wyzyskanie i skierowanie sprowadza stan moralny. A moralność dostrzega się przeważnie w działalności dla społeczeństwa ludzkiego, działanie zaś powinno znajdować pobudkę nie w przewidywanej nagrodzie, lecz w tkwiącem w niem zadowoleniu. I w tem również objawia się samopoczucie wolnego męża, który swego punktu ciężkości szuka w sobie samym. Bujnie rozwija się też teorja sztuki, która dokonywa przytem brzemiennego w skutki przejścia od surowej racjonalnej formy do bezpośredniego wrażenia i uczucia.

W szczegółach zarówno rodzaj, jak i poziom czynów są bardzo różne. Miarę przeciętną najbardziej przekracza Shaftesbury (1671—1713), umysł grecki pośród myślicieli angielskich. Odrodzenie, zwłaszcza wpływ Giordana Bruna, działa nań jeszcze potężnie, ale gwałtowność tego kierunku złagodziło Oświecenie, siłę zaś jego zwróciło bardziej na rzeczy szczerze-ludzkie; całość, która stąd powstaje, swą świeżością i ciepłem, swoim szlachetnym rodzajem myśli i zmysłem piękna wciąż jeszcze jest pociągająca. Praca myślowa Shaftesbury'ego walczy w dwóch różnych kierunkach, z tą samą stanowczością odrzuca ona materjalizm, sensualizm i hedonizm, co i religję przepełnioną myślami o zaświecie i zajmującą się przeważnie przeciwieństwami istnienia. Zapał estetyczny czyni go wyznawcą panenteizmu, który szuka bóstwa w świecie i pojmuje je jako potęgę, przenikającą, ożywiającą, układającą całą rzeczywistość. Uważa za błąd, jeżeli w ten sposób pragnie się natchnąć ludzkość wiarą w lepszy świat, że się jej obrzydza świat istniejący; w rzeczywistości

do uznania najwyższej mądrości, dobroci i piękna prowadzi głównie porządek i umiar, które przenikają wszystkie rzeczy oraz są wpojone także duszy naszej. Jak główną cechą Boga jest dlań nie potęga, lecz dobroć, tak i w religji żąda on zmiany dawnego nastroju przygnębionego i ponurego na radosny i odważny; religja powinna nie trwożyć człowieka i wzbudzać w nim niewolnicze uczucia, lecz dawać mu siłę i samodzielność. W duszy ludzkiej znajduje on żywą obecność Boga, ale szczególnie w wielkiej przyrodzie widzi życie i piękno, rozlane w niezmiernej obfitości, i wszelką różnorodność, pomimo przeciwieństw związaną w jedność. Tworzy hymny natchnione na cześć przyrody, widzi w słońcu wspaniały wizerunek wszechmocnego Boga i z wdziękiem i ciepłem maluje wrażenie, jakie wywiera otaczająca przyroda na umysł ludzki. Pociąga go również dziewicza przyroda z jej samotnością, majestat gór i milczenie lasu, wogóle piękno o charakterze melancholijnym: czyni go to poprzednikiem Rousseau i jego romantycznego poczucia przyrody.

Dla życia ludzkiego staje się tu wszakże rzeczą główną samodzielność wewnętrzna, budowanie szczęścia własnemi siłami, postępowanie nie dla nagrody, lecz dla radości piękna; przy takiem postępowaniu człowiek może czuć się znacznie wyższym nad wszelkie zabiegi o uciechę jedynie, „to, co zadowala naszego ducha i jest przyjemne dla rozumu i rozsądku, tego nie należałoby nazywać uciechą". Duszę człowieka trzeba również doprowadzić do harmonji wewnętrznej, przyczem skłonności samolubne powinny być podporządkowane społecznym, a dobroć serca czyni szczęście własną sprawą rodzaju ludzkiego. Daleka jest tu myśl

o nagrodzie, następującej po uczynku, wszelki prawdziwy czyn, jako piękny i harmonijny, zawiera radość i zadośćuczynienie w sobie samym. Wszystko razem wytwarza typ życiowy, który jest stanowczem przeciwieństwem chrześcijaństwa kościelnego, ale nie traci przytem idealnego i religijnego charakteru; idealizm immanentny klasyków niemieckich, pogląd na świat Herdera i Goethego, w swych istotnych zarysach powstaje już tutaj; tak więc Shaftesbury stanowi ważny łącznik pomiędzy Odrodzeniem a szczytem niemieckiego życia duchowego.

Na razie w 18. stuleciu ten idealizm artystyczny niezbyt dotyka całego obszaru życia; przeważa dążność Oświecenia do jasności i użyteczności. Szczególnie objawia się to w religji, w której z początku zwalcza się sprzeczności z rozumem, ale niebawem i wszystko, co nadprzyrodzone; w końcu jako jedyna treść religji pozostaje moralność, a uprawianie cnoty jest uważane za jedyną prawdziwą służbę bożą. Że człowiek do tego jest zdolny, o tem wezbrane poczucie siły owych czasów nie pozwala wątpić ani na chwilę. Optymizm ten wpada często w szkodliwą powierzchowność i prowadzi do silnego obniżenia mierników życia. Taki Adam Smith uważa, że szczęście jest daleko więcej rozpowszechnione, niż nieszczęście: „Jeżeli wziąć przeciętnie całą ziemię, to na jednego człowieka, który znosi ból i niedolę, znajdzie się dwudziestu, żyjących w szczęściu i zadowoleniu albo przynajmniej w znośnych warunkach". Być „zdrowym, bez winy i mieć czyste sumienie" — oto, jego zdaniem, cała istota szczęścia, a stan ten, jak sądzi Smith, jest przy całem cierpieniu świata przyrodzonym i zwykłym stanem człowieka, stanem większości!

Ale według takich płytkich zdań nie należy sądzić o całym Adamie Smithie, który często podziw wzbudza subtelnością analizy psychologicznej i bezstronnością w ocenie ludzkich stosunków, a tem mniej — o całem Oświeceniu angielskiem. Ono pierwsze rozpoczęło od budowania moralności oraz religji na własnem człowieka przyrodzeniu, przez to zaś odsłoniło mnóstwo nowych punktów widzenia i nowych zagadnień, dokonało wszechstronnej obserwacji ludzkiego życia duchowego, nauczyło człowieka wyżej cenić siebie i swoje siły i wprawiło go w żywszy ruch. Być może, że Oświecenie angielskie, pomimo swej całej pełni i subtelności, niezupełnie odpowiedziało wymaganiom sprawy, jednakże kierunek, w którym poszło, miał wszelkie widoki dalszego rozwoju, jemu zawdzięcza idealizm niemiecki osiągnięcie wysokich celów.

Najważniejszem i najbardziej zwartem dziełem Oświecenia angielskiego jest filozofja gospodarcza Adama Smitha (1723—1790). Nadając czysty, klasyczny wyraz ideom Oświecenia w swej odrębnej dziedzinie, rozwija ona zarazem poglądy na całość życia i działania i w ten sposób dziedzinę ekonomiczną czyni po raz pierwszy ośrodkiem, rządzącym wszelką pracą; tutaj po raz pierwszy całe nasze istnienie zostaje postawione pod kątem widzenia bytu materjalnego i gospodarstwa, tak jak dotychczas było rozpatrywane ze stanowiska religji, sztuki i nauki. Jest to zwrot tak doniosły, a wpływ jego aż do naszych czasów jest tak potężny, że musimy rozważyć go bliżej.

U Smitha teorja gospodarcza Oświecenia osiąga najczystszy wyraz i otrzymuje systematyczne opracowanie. Teorja dawniejsza, która od starożytności poprzez średniowiecze przeszła do czasów nowożyt-

nych, nie uważała życia gospodarczego za samoistną dziedzinę, lecz podporządkowywała je bezpośrednio celom etycznym; nie ujmowała go zresztą w całość, lecz rozdrabniała na mnóstwo oddzielnych zjawisk. Założenia tej teorji wskazał z zupełną jasnością jeszcze Arystoteles, ale życie nowoczesne wstrząsnęło temi założeniami i zburzyło je. Skoro dobra zewnętrzne krzeszą z siebie siły i szerzą ruch dalej, tedy z prostych środków stają się one głównym czynnikiem życia; praca zaś koło nich wskutek łączenia się narodów w grupy gospodarcze doznaje uszlachetnienia. Już Odrodzenie zapoczątkowało tu przewrót, który zwłaszcza we Francji 17. stulecia wywołał wielkie dzieła, a z biegiem czasu wytworzył też swoiste teorje. Merkantyliści oraz fizjokraci usiłowali poddać tę całą dziedzinę szczególnym zasadom i wywarli przez to wielki wpływ również na życie praktyczne. Ale wszystkie dotychczasowe prace tego rodzaju przewyższył A. Smith, oddziałał też najsilniej na poglądy życiowe.

Teorja Smitha wychodzi z faktu podziału pracy. Podział ten wypływa nie z mądrości człowieka, lecz z jego przyrodzonej skłonności do wymiany, i posiada tendencję do nieograniczonego rozwoju. Ucząc zręczniej wykonywać każdą rzecz zosobna, oszczędzając dużo czasu, pobudzając do wynajdywania narzędzi i maszyn, podział pracy wzmaga niezmiernie działalność gospodarczą, a wraz z nią dobrobyt i pomyślność; on też głównie prowadzi od stanu przyrody do stanu kultury. Podział nie wytwarza jednak rozproszenia, lecz ściślejszy związek wzajemny poszczególnych ogniw; każda bowiem jednostka może istnieć i mieć powodzenie, o ile daje innym coś dla nich wartościowego, musi więc dokonać czegoś dobrego w jakiejś poży-

tecznej dziedzinie, dzięki temu zaś otrzymuje silną pobudkę do wytężenia w pełni swych sił i celowego ich zużytkowania. O tem zaś, co jest celowe, jednostka, o której dobro, a nawet istnienie w walce życiowej tu chodzi, może sądzić lepiej, niż ktokolwiek inny. W życiu społecznem najlepiej będzie wszystko regulował stosunek podaży do popytu; gdzie powstanie potrzeba, tam siły będą szybko przypływały, gdzie natomiast będzie nadmiar, stamtąd będą szybko odpływały; im ruch jest swobodniejszy, tem sprawa ta przebiega szybciej, niema silniejszej podniety do pracy nad współzawodnictwo. Nadzór ze strony państwa albo stowarzyszeń jest niepotrzebny, ponieważ najskuteczniejszej kontroli pracy dokonywają sami klienci; co więcej, wszelkie wkraczanie państwa, czy to w celu popierania zjawisk gospodarczych, czy ich powstrzymywanią, jest w zwykłych warunkach szkodliwe. Albowiem wszelkie sztuczne kierownictwo sprowadza siły z ich drogi przyrodzonej, opóźnia ich bieg, zmniejsza ich wydajność. Monopole i przywileje popierają może dobrobyt niektórych klas, ale dla narodu jako całości są szkodliwe. Jego powodzeniu odpowiada jedynie „bezpośredni i prosty układ wolności przyrodzonej", który każdemu pozwala dążyć do swojej korzyści własną drogą (*pursue his own interest his own way*). Oto znowu pojęcie samodzielności wolnej jednostki ożywia życie i działanie; nawet narażenie się na walkę i okazanie się godnym napotykanych niebezpieczeństw posiada o wiele więcej uroku i daje większe zadowolenie, niż bezpieczne korzystanie z cudzej opieki. Niezbędnym wszakże warunkiem walki jest prawo zupełnej swobody ruchów, jednostki muszą mieć możność wolnego wyboru i zmiany tak miejsca,

jak i dziedziny pracy. Nie uniknie się przytem pewnego tarcia i braków, ale swoboda ruchów może uleczyć wszystkie wady i ostatecznie każdego doprowadzić do szczęścia.

Kiedy zaś jednostki wytężają wszystkie siły dla własnego dobra, wówczas całość idzie najlepiej; ponieważ jednostka czyni postępy tylko dzięki wyższości swej pracy, a konkurencja podnieca jednych przeciwko drugim, więc stan powszechny musi nieprzerwanie iść naprzód, i musi z pewnością, bo ruch opiera się na niezmiennych popędach przyrodzonych i dzięki nim szerzy się coraz dalej. W wyniku jest więc duży zysk, chociaż sami działający do niego nie dążyli, celowość osiąga się bez myśli o celu — idea, którą, jak wiadomo, podejmuje i rozwija teorja Darwina. Jednakże rozdział i walka byłyby nieuniknione, gdyby nie było solidarności interesów różnych klas i zawodów i gdyby zysk jednego nie wychodził ostatecznie na korzyść innym. Że jednak tak się dzieje, o tem Smith jest mocno przekonany; nie wątpi on, że to, co zdobywa jeden, pośrednio czy bezpośrednio, wcześniej czy później da korzyść i innym. W szczególności postęp Wielkiej Brytanji na polu przemysłu znacznie, jego zdaniem, poprawił także dolę klasy pracującej. Wzajemne popieranie się jest widoczne dla każdego, kto się nie trzyma oddzielnych zjawisk, lecz zwraca wzrok na całość.

To zaś, co działa w obrębie jednego państwa, rozszerza się na stosunki wzajemne pomiędzy państwami i stwarza wolny handel bez żadnych ograniczeń. Zupełnie wolny ruch w wymianie towarów odpowiada interesom tak kupującego, jak sprzedawcy; w handlu „zgodnym z przyrodzeniem“ nikt nie zyskuje kosztem drugiego, lecz zyskują obydwaj: ktoś, sprzedając

z korzyścią swój towar, daje zarazem drugiemu możność lepszego wyzyskania jego towaru. Tak bywa zwłaszcza przy zamianie towarów przerobionych na surowe. W ten sposób handel ze źródła niezgody i nienawiści staje się węzłem zgody i przyjaźni, powodzenie sąsiada nie jest dla nas z uszczerbkiem, lecz z korzyścią. A więc solidarność narodów, jak przedtem zawodów, widok pokojowego współzawodnictwa i nieustannego postępu.

Rozważanie to rozszerza się poza pracę materjalną na pracę duchową, tak iż ostatecznie całe życie kulturalne opiera się na współzawodnictwie jednostek. Wysokie cele rzadko pobudzają swym własnym powabem, współubieganie się i konkurencja są dla postępu niezbędne. Dotyczy to zwłaszcza religji, nauki, nauczania. Rozwijają się one najlepiej i najpewniej posuwają się naprzód, gdzie są pozostawione same sobie, gdzie ich przedstawiciele muszą ciężko walczyć i dokonać czegoś dzielnego, ażeby znaleźć uznanie i mieć byt zapewniony. Wszelkie nadawanie przywilejów, uwolnienie od troski wywołuje lenistwo i upadek. Tem się tłumaczy, że religje są z początku ruchliwsze, niż w przebiegu późniejszym, że szkoły prywatne więcej dokonywają, niż publiczne itd. Wszędzie żywotne interesy jednostek stanowią największą siłę ruchu i najpewniejszą porękę postępu; w ten sposób teorja gospodarcza rozwija się w ogólną regułę życiową.

O wartości i granicach całej tej teorji w ostatnich stuleciach wiele rozprawiano. Dla nas jest ona godna uwagi głównie jako część poglądów na życie epoki Oświecenia. Już sama jej metoda zdradza ścisły związek z epoką: myśliciel za pomocą przenikliwej analizy usiłuje rozłożyć proces gospodarczy na najprostsze włó-

kienka, ażeby je potem znowu połączyć i z tych pierwiastków odbudować cały obraz rzeczywistości. Dziedzinę wysoce pogmatwaną czyni to istotnie zupełnie przejrzystą; przez zdobycie dziedziny gospodarczej Oświecenie święci jeden z największych triumfów. I treść teorji Smitha zdradza ducha Oświecenia, gdyż wszędzie poszukuje się czystego przyrodzenia, postępowanie sprowadza się do popędów przyrodzonych, wszelka interwencja ludzka zostaje wzbroniona. Oczekiwać wszelkiego zbawienia od swobodnego ruchu sił przyrody — to zupełnie w duchu Oświecenia. Odpowiada mu też optymizm, przenikający cały systemat. Ostaje się on lub upada wraz z przekonaniem, że jednostka wolna od sztucznych przeszkód dość jest silna i roztropna, aby zdobyć sobie w życiu odpowiednie stanowisko, oraz że klienci zawsze chcą i mogą wybrać to, co lepsze; gdyby bowiem rzeczy gorsze osiągały powodzenie, postęp byłby zniszczony u źródła.

Wraz z Oświeceniem angielskiem Smith milcząco uzupełnia teorję położeniem dziejowem. Systemat jego ma być wytworem czystej teorji, a przeto ważnym wszędzie i zawsze; w rzeczywistości zaś w znacznej części wynikł on ze swoistych stosunków ówczesnej Anglji, a obraz zamożnego społeczeństwa, znajdującego się na pewnej drodze do większej siły i szerszego dobrobytu, jak również obraz pracy, przechodzącej właśnie od rękodzielnictwa do wytwórczości maszynowej, wciąż towarzyszy i uzupełnia teorję. Wielkie dzieło Smitha ukazało się w r. 1777, w r. 1767 została wynaleziona przez Hargreaves'a maszyna przędzalnicza, w r. 1769 przez Watta maszyna parowa, a w tymże roku przez Arkwrigtha maszyna przędzalnicza, pędzona siłą wody; w tych latach głównie rozpoczyna

się zamiana pracy nowoczesnej na wielki przemysł, który miał zmienić cały obraz życia ludzkiego. Ale powikłania były jeszcze w odległej przyszłości; mając na uwadze prostsze stosunki, łagodniejszy rodzaj walki gospodarczej, powolniejszą przemianę dóbr, Smith może oczekiwać wszelkiego zbawienia od swobodnego ruchu sił. Kapitał i praca jeszcze się tu nie poróżniły, radykalne zmiany i wstrząśnienia życia gospodarczego wskutek bezgranicznego przyśpieszenia stosunków nie wchodzą jeszcze w grę. Tak np. Smith nie obawia się niebezpieczeństwa wskutek przywozu obcego zboża: trudności transportowe są, jego zdaniem, zbyt wielkie dla poważnej konkurencji, i nawet w czasach drożyzny przywóz był niewielki. W tem wszystkiem systemat zdradza wyraźnie ścisły związek z odrębnością stanu dziejowego; jak często w Oświeceniu, tak i tutaj potrzeba czasu jest uważana za stałą konieczność.

Pomimo całej znajomości ludzi i przenikliwości analizy, najmniej zadowala systemat Smitha jako ogólna reguła życiowa i pogląd na życie. Nie daje on człowiekowi wewnętrznego zadowolenia z pracy i wzrostu wewnętrznego dzięki jej postępowi; całe życie i działanie ujmuje ze stanowiska zewnętrznego powodzenia, jak największego zysku i zarobku. Jakkolwiek wielkie może być znaczenie swobody ruchów i zupełnego rozwoju sił dla usamodzielnienia się i zmężnienia życia, wewnętrznie poziom jego mocno się obniża we wszystkich dziedzinach, w religji, nauce, wychowaniu. Albowiem owa swoboda ruchu zewnętrznego bynajmniej nie sprowadza wolności wewnętrznej, ponieważ pożądliwa gonitwa za powodzeniem oraz twarda konkurencja wciąż uzależniają człowieka od otoczenia i ściśle go wiążą z jego stanem, a jego samego czynią

niewolnikiem publiczności. Dlatego dzieło A. Smitha ze strony filozoficznej, posiada bardzo skromne granice. Wszelako pozostaje charakterystycznym poglądem na rzeczywistość ludzką.

Przodownictwo umysłowe Europy w 18. stuleciu obejmują Francuzi, dopiero za ich sprawą nowoczesny sposób myślenia stał się panującym, a pozostały nieład został gruntownie usunięty. Nie uczynili oni tego wprawdzie przez bezpośrednie kontynuowanie tradycji swej własnej klasycznej kultury, lecz, przeciwnie, często z nią zrywając i nawiązując z wielkim zapałem do teoryj angielskiego Oświecenia, jak i wogóle do stosunków angielskich. Ale po pierwsze, z własnej tradycji wynieśli oni wybitną umiejętność formalnego kształtowania i ruchliwość umysłową, a następnie wyraźniejszy charakter opozycyjny nadał tu dążnościom więcej zasadniczej określoności i większą siłę ruchu. W Anglji praca Oświecenia wciąż znajdowała uzupełnienie w dziejach, dzięki czemu twierdzenia miały charakter łagodniejszy, natomiast we Francji związki dziejowe coraz bardziej tracą znaczenie, a tkwiące w myślach pierwiastki przeczące i burzące działają w pełni — tembardziej, że przedstawienie rzeczy posiada tu zadziwiającą świeżość i dosadność, a niektóre osobistości często zaprawiają je jeszcze bez granic tryskającym dowcipem i zuchwałą pychą, a nawet swawolnemi drwinami. Bywają tu, oczywiście, pewne indywidualne różnice, natury poważniejsze, taki Montesquieu np., są nader wrażliwe na wszystko, co wielkie i głębokie; nam, młodszemu pokoleniu, grozi wogóle niebezpieczeństwo, iż wobec lekkiej i dowcipnej formy nie docenimy treści całości, grozi to zwłaszcza Niemcom, którzy szczyt własnej kultury mogli osiągnąć dopiero po wyzwoleniu się z pod

wpływu francuskiej. Powszechnemu i coraz dobitniej ujawniającemu się dążeniu do usunięcia wszelkiej nadprzyrodzoności odpowiada silna wiara w człowieka i jego siły, takie zaś usposobienie umysłu sprzyja wszechstronnemu oświetleniu ludzkiego życia i jego związków. A zatem nowe zapatrywania ogarniają wszystkie dziedziny ludzkiej pracy. W szczególności zjawiska polityczne i dziejowe zostają pozbawione wszelkich związków nadprzyrodzonych, a klucza do wszystkich zmian państwowych i całej różnorodności ustaw powinno dostarczyć przyrodzenie ludzkie, jego skłonności, dążenia, uczucia; jednocześnie przeciwko przekazanemu religijnemu tłumaczeniu ludzkich losów z całą świadomością powstaje racjonalna i immanentna filozofja dziejów (Condorcet). Również życie duchowe jednostki zostaje poddane głębszej analizie i rozumiane na podstawie swego rozwoju, subtelne spostrzeżenia zjawiają się w wielkiej obfitości. Zarazem praca literacka zyskuje niezmiernie na sposobach wyrażania myśli, na smaku i wykwincie. Tak więc Oświecenie 18. wieku, wyszedłszy z Francji, stało się potęgą światową. Ale nadając w zupełności wyraz własnej epoce i panując w niej niepodzielnie, w znacznej też części w niej się przeżyło. Skoro wszakże jego wielkość polega raczej na wytworzeniu swoistej atmosfery duchowej, niż na poszczególnych dziełach klasycznych, zadanie nasze pozwala nam tylko pobieżnie dotknąć tej epoki.

Ponieważ jednostka zażywa tu najzupełniejszej niezależności i dokonywa krytyki bez granic, więc wszystko zostaje poruszone; do najopornieiszych dziedzin sięga podniecenie i ożywienie, lecz często także i rozkład; u osobistości takiej, jak Diderot, rzeczy wydają się pozbawione wszelkiego ciężaru, a całe ist-

nienie zamieniło się na wesołą zabawę; poddając się każdemu wrażeniu, myśliciel przebiega w swym rozwoju rozmaite okresy i jako odzwierciedlenie swego czasu zapędza się coraz bardziej w negację. — U innych zjawia się, w przeciwieństwie do Anglików, silniejsze pragnienie systematycznej jedności, ściślejsze sprowadzenie do stanu samego doświadczenia. Tak Condillac upraszcza empiryzm Locke'a, budując całe życie duchowe na podstawie czucia zmysłowego; staranne wyśledzenie poszczególnych etapów tej budowy daje mnóstwo nowych spostrzeżeń i płodnych podniet. — Surowiej usposobiony jest Helwecjusz, który wykreśla z moralności wszelką pierwotną życzliwość i opiera wszelkie postępowanie na dobrze zrozumianym interesie jednostki *(l'interêt bien entendu)*. Ponieważ uważani tu jesteśmy tylko za to, co czyni z nas otoczenie, więc potęga wpływów zewnętrznych, a wraz z nią i potęga wychowania staje się bezgraniczną, tak iż w końcu można powiedzieć: „wychowanie wszystko zdoła uczynić." Powstają nowe widoki przez wyprowadzenie wszystkich uczuć oraz wszelkich popędów do działania z wrażliwości fizycznej. — Typ rezonerski, przenikliwy, dowcipny dochodzi do szczytu w Wolterze; jego wpływ na epokę jest większy, niż czyjkolwiek. Przeciwko wszelkiej systematyce filozoficznej, ba, przeciwko wszelkiemu naukowemu wykładowi zwraca on gryzący sceptycyzm, a dowcip swój ostrzy głównie na doktrynie Leibniza o najlepszym ze światów; jeszcze gwałtowniej zwalcza on wszelką dogmatyczną i na powadze opartą religię, a przesądy ogłasza za najgorszych wrogów rodzaju ludzkiego. Z szczerego przekonania odrzuca przytem ateizm, ale pragnie religji, któraby zawierała „wiele moralności, a bardzo mało dogmatów";

jeżeli zaś podstawową myśl moralności uważa za pierwotną, to szczegółowsze jej ukształtowanie uzależnia od tego, co daje korzyść społeczeństwu w każdem jego położeniu. Tak więc obok stanowczego uznawania wartości moralnych samych w sobie — relatywizm w szczegółach, który pragnąłby uwzględnić każdy szczególny przypadek. Najwięcej ciepła okazuje Wolter w walce o tolerancję; od niej oczekuje on jedynego pokoju, jakiego ludzkość może się spodziewać. — Wszystko razem wywołało niezmierne podniecenie i ruch, który, jakkolwiek później na wyżynie życia duchowego zwalczany, przenikał do coraz szerszych warstw ludowych, gdzie dotychczas jeszcze wywiera wielki wpływ. Oświecenie to bynajmniej nie jest już tylko przeszłością.

W Niemczech Oświecenie przyjmuje się najpóźniej, nie miało tu ono do zwalczenia tak silnych przeszkód, musiało jednakże wymieść wiele przestarzałego gruzu, a podjęło to ze spokojną powagą i w metodycznej pracy; rewidując i odrzucając, starało się jednocześnie zachowywać i umacniać, a dzięki temu ustrzegło życie niemieckie od silnych katastrof. Ale z jego rozwagą ściśle wiąże się charakter łagodniejszy i bardziej parafjański, obok swobodnej ruchliwości brak mu też naogół subtelnego smaku i tryskającego dowcipu Francuzów. Umysłem przodującym niemieckiego Oświecenia jest wysoko w swoim czasie ceniony Krystjan Wolff (1679—1754). Zasługą jego jest systematyczne opracowanie oraz przystępny wykład całego materjału wiedzy w duchu Oświecenia, daje on pewnego rodzaju encyklopedję na gruncie nowoczesnym, z najwyższą wytrwałością wplata pojęcia podstawowe we wszystkie dziedziny, buduje dobrze rozczłonkowany systemat

pojęć i stwarza dla niego po raz pierwszy wyraz niemiecki; okazał się również dzielnym i niezachwianym w walce duchowej. On zwłaszcza wpływem swoim sprawił, że uniwersytety niemieckie przeszły od scholastyki do nowoczesnego sposobu myślenia, tem zaś ugruntował ich wybitne stanowisko. Ale za wielkość może być uważany tylko według miary swej epoki i w stosunku do tej epoki. Skoro tylko oderwiemy go od niej i od jej dążenia do trzeźwej jasności, jego drobiazgowość i brak smaku stają się nieznośne. Z takiej ciasnoty szkolarskiej Oświecenie niemieckie musiało się dopiero wyzwolić, a w tej pracy stanęło na wysokim poziomie u Lessinga. Pojęcia Lessinga są w ścisłym związku z Leibnizem, ale doznają oczyszczenia, odmłodzenia i przeistoczenia przez osobistość pełną siły, młodzieńczej radości, świeżości życia, otrzymują przytem formę czystą jak kryształ, a dzięki temu wiele zyskują na poglądowości i dobitności; wolne od wszelkiego pyłu szkolnego, mogą poruszyć całego człowieka i silnie wpłynąć na życie powszechne. I to tembardziej, że szczerze prawdziwa, wszelkiemu pozorowi obca myśl przenika i ożywia pracę. Nadto w ważnych punktach przejęte prądy są samoistnie prowadzone dalej. Charakter światowy jednostki i jej wyższość nad otoczeniem społecznem rozwijają się wyraźniej. Ściślej i głębiej kształtuje się związek Boga i świata; przedewszystkiem zaś stosunek pomiędzy rozumem a dziejami otrzymuje wyjaśnienie, które budzi wielkie przemiany, zwłaszcza w dziedzinie religijnej. Według Lessinga, ostateczne przekonania w żaden sposób nie mogą być uzasadnione ze stanowiska dziejowego, „przypadkowe prawdy dziejowe nigdy nie mogą stać się dowodem koniecznych prawd rozumowych“, przyczem „przypad-

kowe" znaczy tyle, co wyłącznie faktyczne. W ten sposób Lessing staje się najbardziej stanowczym przeciwnikiem wszelkiej nieugiętej prawowierności. Przekracza on jednak znacznie zwykłe Oświecenie dążnością swoją do wykrycia rozumu we wszystkich faktach dziejowych, a nawet do pojmowania całych dziejów jako wychowania rodzaju ludzkiego do rozumu. Pozwala mu to przychylnie ujmować wszelką tradycję i nic wręcz nie odrzucać; wraz z nowemi perspektywami odsłania to wielkie mnóstwo zadań. Wstąpienie na tę drogę doprowadziło stulecie 19. do najwyższych jego dzieł, a Lessing okazuje się dzięki temu najważniejszym łącznikiem pomiędzy starym a nowym światem myślowym.

C.

Upadek oświecenia i poszukiwania nowych dróg.

Oświecenie było dla nas głównym odłamem i głównym okresem dążności nowoczesnych do odkrycia całego bogactwa rzeczywistości i zbliżenia go do życia ludzkiego. Celowi temu służył w Oświeceniu rozbiór ogólnego wrażenia przy pomocy pracy naukowej, wyraźne rozgraniczenie między życiem duchowem a przyrodą, odkrycie i zużytkowanie najmniejszych pierwiastków, budowa wszystkich skupień na ich własnej podstawie — wszystko to razem spowodowało gruntowne przeobrażenie bezpośrednio znajdowanego stanu rzeczy. Myśl podniosła też życie, męska praca dała człowiekowi większą moc nad przyrodą oraz nad sobą samym, ścisłe pojmowanie przyrody doprowadziło do technicznego opanowania rzeczy, w życiu politycznem i gospodarczem odkrycie sił indywidualnych było zarazem zbudzeniem samodzielności, w ogólnym trybie życia punkt wyjścia ze stanowiska jednostki sprowadził więcej swobody i świeżości, o czem wyraźnie świadczą religja, etyka i wychowanie.

Oświecenie wycisnęło dzięki temu wszystkiemu stałe piętno na życiu ludzkości; tego stadjum niepodobna przeskoczyć, nawet ten, kto chce wyjść poza nie, musi przejść przez nie albo przynajmniej je

uwzględnić. Ale siła Oświecenia były zarazem jego jednostronnością i słabością. Ustąpienie syntezy, wewnętrzne oderwanie człowieka od wszechności, przecenianie poznania, ukryta idealizacja małych wielkości, granice dążenia do pożytku — wszystko to dało się odczuć w sposób, w jaki proces dziejowy świata zwykł wskazywać szranki usiłowań ludzkich: drogą ich własnego przeżycia się. Rozwój sam wysuwa zaprzeczenia i ograniczenia, które każda rzecz zawiera; upadek wielkich idej w przeciętnem ukształtowaniu życia odsłania coraz bardziej jego słabe strony, aż wreszcie następuje reakcja, i każdy odrzuca i zaprzecza temu, co przedtem wszystkich ożywiało i opanowywało. Dopiero czasy późniejsze znajdą może umiar w sądzie; ciągłe jeszcze trwanie sporu o Oświecenie dowodzi, że dziś jeszcześmy do tego nie doszli, lecz że mimo wszystkich reakcyj i przeciwdziałań Oświecenie wciąż jeszcze żyje.

1.

Reakcja przeciwko Oświeceniu w 18. stuleciu.

a. Hume.

Hume jest myślicielem nawskroś samoistnym; głęboko ujął on prąd duchowy i powołał do życia zagadnienia, które nawet dzisiaj nie są jeszcze przestarzałe. Praca jego dokonywa istotnych zmian w zakresie ludzkiego życia duchowego oraz w stanowisku człowieka względem świata: w pierwszym punkt ciężkości przechodzi od rozsądku do zmysłowości, popędu przyrodzonego i uczucia; nadto staje się też jasnem, że stosunek pomiędzy podmiotem a przedmiotem powinien być ujmowany inaczej, niż dotychczas, że w głównych punktach to, co zdawało się przybywać do

nas zzewnątrz jako własność rzeczy, w rzeczywistości jest dziełem naszej duszy, wytworem mechanizmu duchowego; tak więc już tutaj rozpoczyna się owo tak doniosłe dla życia i obrazu świata przesunięcie od przedmiotu do podmiotu, które wkrótce potem na większą skalę przeprowadził Kant. Nie Kant dopiero, lecz już Hume dokonał owego zwrotu, który Kant porównał później z dziełem Kopernika. Tylko że Kant czyni z podmiotu coś istotnie innego, niż Hume, i dochodzi dzięki temu do zupełnie odmiennego świata myśli.

U Hume'a znajduje przedewszystkiem rozwiązanie poważna sprzeczność angielskiego Oświecenia. Oświecenie pragnie stanąć całkowicie na gruncie doświadczenia i sądzi, że z niego czerpie wszelkie poznanie oraz tryb życia. W rzeczywistości zaś rozwija wbrew doświadczeniu wiele z własnej mocy ducha, nie uzasadniając tego wcale, ani nie odgraniczając wyraźnie od doświadczenia. Tak np. teorja poznania rozważa podstawowe prawa myślenia, a głównie związek przyczynowy, jako zjawiska zachodzące w rzeczach; tak jeszcze bardziej w kierunku praktycznym rozumna istota wyprzedza wszelkie doświadczenia, i w dziedzinie politycznej, etycznej, religijnej następuje ukryta idealizacja i intelektualizacja przyrodzenia ludzkiego. Samo pojęcie przyrody jest tu dwuznaczne, gdyż fakt zlewa się tu z oceną.

Sprzeczność tę wykrywa Hume i wytrwałą pracą odsłania czysty stan doświadczenia; z tego stanowiska maluje on nowy dokładniejszy obraz życia i rzeczywistości. Dążenie to czyni przyczynowość w znaczeniu realnego związku zdarzeń zgoła niedopuszczalną. Związek bowiem, jak o tem wiedział już starożytny sceptycyzm, nie zostaje nadany zzewnątrz, lecz ustano-

wiony przez człowieka; oznacza on wówczas, tak się przynajmniej zdaje, tylko następstwo naszych wyobrażeń, do któregośmy się przyzwyczaili, a na jego podstawie stany podobne pozwalają oczekiwać podobnego przebiegu. W ten sposób przyczynowość z prawa wszechświatowego staje się zjawiskiem tylko duchowem, które nic nie daje poznać z samych rzeczy. Nadto pojęcie rzeczy również traci dotychczasowe znaczenie. Ciała, dusze, wogóle rzeczy nie są spostrzegane i nie oznaczają jakichś wielkości poza naszym zakresem myślowym, lecz są jedynie wytworami i środkami pomocniczemi naszego wyobrażenia; dusza np. jest tylko „pęczkiem, czyli zbiorem różnych wyobrażeń, które następują po sobie z niepojętą szybkością i pozostają w nieustannej ciągłości i ruchu". Wyobrażenia nasze nie są odbiciem znajdujących się obok nich rzeczywistości. Rzekome stopnie rzeczywistości są jedynie stopniami nie dającej się określić siły i żywości, z jaką wyobrażenia panują nad duchem; wszelkie nasze przekonanie sprowadza się wobec tego ostatecznie do uczucia, samo rozumowanie nie zapewnia nam nigdzie rzeczywistości. Wszystkie związki również powstają pod przymusem uczucia i są przeto rzeczą wiary (*belief*), która, oczywiście, wyraźnie zostaje odróżniona od wiary religijnej (*faith*). Uczucie zaś rozwija się głównie pod wpływem obyczajów i przyzwyczajenia, mniej działa przytem myślący odłam duszy, niż czuciowy. Przebieg wyobrażania nie podlega jakiejś panującej jedności i nie idzie za świadomą rozwagą, lecz zachodzi z ścisłą koniecznością według prostych podstawowych form kojarzenia. Wobec takiego zwrotu do metody empiryczno-psychologicznej wszelka metafizyka zostaje usunięta jako urojenie.

Również w pozostałem życiu rozum traci swe przodujące stanowisko, siły poruszające okazują się zupełnie irracjonalnemi. Nie rozumne rozważanie, lecz uczucia przyjemności i przykrości kierują naszem postępowaniem, rzekome zwycięstwo rozumu nad uczuciem jest w rzeczywistości zwycięstwem uczucia spokojnego nad silnem. Własnemi siłami rozum nic nie zdoła wszcząć, ani wstrzymać, jest on całkowicie w służbie uczuć. Cnotę i występek rozróżnia nie teoretyczne rozważanie, lecz bezpośrednie zadowolenie lub niezadowolenie, uczucie przyjemności albo przykrości, jakie sprawia ich rozważanie. A zatem moralność staje się rzeczą upodobania. Stosunek do religji również ulega zupełnej przemianie. Jeżeli Oświecenie było skłonne do wyprowadzania jej z poznania, to Hume szuka jej źródeł w uczuciu nadziei, a jeszcze bardziej obawy, przez to zaś zwalcza i burzy doszczętnie deizm angielski.

W ten sposób całe życie nasze zostaje sprowadzone do czucia zmysłowego, a zasada ta znajduje też zastosowanie w pracy kulturalnej; cokolwiek wydawało się wobec czucia samoistnem, powinno być podporządkowane albo wyłączone. Zmienia to najzupełniej wygląd oraz cele życia; oczywisty jest zwrot życia do podmiotowości i względności, oczywiste również zwycięstwo bezpośredniego wrażenia nad myślą, życia uczuciowego nad teorją. Znika też wszelka skłonność do optymizmu, nic nie powstrzymuje uznania w zupełności braków i błędów życia ludzkiego. Ale żadne braki i błędy — wobec owego zwrotu życia do względności — nie są zdolne silnie wstrząsnąć i namiętnie pobudzić. We wszystkich sprzecznościach i walkach panuje tu u podstawy życia wielki spokój i trzeźwość.

Świat myślowy Hume'a zawiera samoistny, z za-

dziwiającą konsekwencją rozwinięty obraz rzeczywistości. Pozytywizm 19. stulecia przez oparcie się na zdobyczach z dziedziny przyrodoznawstwa, techniki, socjologji wykonał tylko szczegóły obrazu, niezawsze przytem zachowując ścisłość myśli Hume'a. Taki czysty i wyłączny empiryzm jest możliwością, której dokładne przeprowadzenie stanowi niemałą zasługę. Czy na takim obrazie można poprzestać, czy raczej samo dzieło nie zdradza granic niemożliwych do zniesienia, to inne pytanie; z początku działał on najbardziej dzięki temu ruchowi, który wywołał przez Kanta.

b. Rousseau.

Przeciwko przewadze rozsądku w epoce Oświecenia już Anglicy wytoczyli uczucie, a u Rousseau (1712 do 1778) reakcja w tym kierunku osiąga zupełne zwycięstwo. Aczkolwiek nie był to wielki myśliciel w rodzaju Descartes'a albo Kanta, był jednak źródłem nowego nastroju, początkiem niezmiernego ruchu. Siła jego wpływu tłumaczy się w dużej części niewyrównaną sprzecznością w jego własnej istocie. Rousseau jest poetą i myślicielem w jednej osobie, jako myśliciel skłania się do trzeźwej logiki, jako poeta do marzącej romantyki. Jest mocny w abstrakcji, zarówno jak w ciągłości wnioskowania, z pozorną łatwością łączy twierdzenia w szeregi, których poszczególne ogniwa, niby perły w jednym sznurze, ściśle do siebie przystają, a jako całość przecież posiadają wagę ogromną. Z tego stanowiska dzieło jego wydaje się tylko rozwinięciem zrozumiałych samych przez się myśli podstawowych, wszystko jest takie proste, takie jasne i takie przekonywające, że niepodobna, zda się, zaprzeczyć. Same te myśli jednak są w istocie pełne zagadnień. Z treścią

rzeczową łączy się wrażliwa podmiotowość i nadaje pojęciom życie i namiętność, nastrój i barwę, miłość i nienawiść. Jeżeli wszakże czar wyobraźni artystycznej czyni z faktycznego stanu rzeczy coś innego, coś znacznie żywszego i bardziej uduchowionego, to czyni to tak lekko i delikatnie, że nie odczuwa się tego jako poezji; rzecz nowa stapia się ze starą w pozornie najzupełniejszą jedność i mimo całej śmiałości przedsięwzięcia, zdobywa siłę przekonywającą logicznego wywodu. Rousseau opanował serca ludzkie nietyle jako myśliciel, ile jako poeta.

Tego rodzaju treści odpowiada też najzupełniej sposób przedstawienia. Napozór jasny i prosty, wydaje się on tylko naturalnym wyrazem rzeczowej konieczności. Ale jest on zarazem odgłosem duszy miękkiej i marzącej, w sposób porywający oddaje jej wzruszenia i nastroje, zarówno gniew płomienny i gwałtowną namiętność, jak i najdelikatniejsze poruszenia i drgnienia; zwłaszcza cudownie umie uwydatnić stłumione nastroje, wahające się pomiędzy przeciwieństwami, wraz z tonem głównym porusza tony łagodniejsze i w całej gwałtowności ruchu oraz w całem parciu do czynu budzi tęsknotę do czegoś lepszego, skłonność do samotności, cichą melancholję. Wszystko to dzieje się nie bez pomocy sztuki, ale sztuka ukrywa się tak zręcznie, że działa jak czysta przyroda.

W treści Rousseau objawia z początku radykalny charakter Oświecenia, który dotychczas był ukryty dzięki optymistycznemu ujmowaniu stosunku pomiędzy kulturą a przyrodą. Oświecenie od samego początku żądało rozumnego ukształtowania życia, ale cel wyobrażało sobie niedalekim, a drogę niezbyt trudną. Kultura dziejowa pomimo wszystkich błędów

i zboczeń, wcale, zdawało się, nie stanowi jaskrawego przeciwieństwa rozumu, a po usunięciu przesądów i zabobonów zawiera zdrowe i nietykalne jądro. W ten sposób jasne rozumienie, szczera chęć, staranna praca mogą jakoby dokonać wszystkiego w spokoju i zgodzie; chodziło o energiczną rewizję, o rozjaśnienie i odświeżenie życia, nie zaś o stworzenie wśród ciężkich wstrząśnień zupełnie nowego życia. Dlatego też niema tu rozpętania żywiołowych namiętności, społeczeństwo nie doznaje wzburzenia aż do głębi, lecz Oświecenie powstaje na szczytach życia społecznego, stąd zaś powoli, ale pewnie schodzi do warstw niższych. Spokojny postęp zdaje się wszystko wzwyż prowadzić i coraz bardziej wyrównywać interesy klas. Nawet przeczenie posiada charakter umiarkowany i łagodny; hasłem jest tutaj reforma, nie rewolucja. Mężowie, których młodość przypadała na ten okres, jak np. Goethe, nigdy się dobrze nie orjentowali co do politycznych i społecznych ruchów okresu późniejszego.

Ten wszakże okres późniejszy rozpoczyna się wraz z Rousseau. W jaskrawem świetle ukazuje się u niego głęboka przepaść pomiędzy stanem przyrody, którego żąda rozum, a stanem społeczeństwa, który nas otacza; ostatni wydaje się nietylko niedoskonałym i pełnym braków, lecz nierozumnym w całej swej istocie, zgniłym i spróchniałym w najgłębszych posadach. To też zarzuty dotyczą nie oddzielnych braków, lecz całej dziejowo-społecznej kultury; prostota, bezpośredniość, zgodność z przyrodą — wszystko, co Anglicy uważali za zupełnie możliwe do osiągnięcia w obrębie społeczeństwa, zwraca się tu nieprzyjaźnie przeciwko kulturze i walczy z nią na śmierć i życie. Cała wiedza i dobra wola dawniejszego sposobu myślenia nie mogą

już zadowolić, jaskrawe przeciwieństwo pomiędzy pozorem a prawdą budzi raczej gorącą namiętność; teraz nikt już nie może prowadzić i kierować innym, lecz każdy zosobna zostaje powołany do wspólnej pracy, każdy własnemi siłami musi wywalczyć sobie szczęście i prawdę.

Wobec tego wartość społeczeństwa dla jednostki zupełnie się zmienia. Oświecenie widziało w społeczeństwie same jasne strony, stan społeczny zdawał się wypływać z naszego rozumnego przyrodzenia i bezmiernie podnosić jednostkę, pod ochroną praw wolność wydawała się lepiej zabezpieczoną, niż wobec nieokiełznanej surowej przyrody. Teraz daje się odczuć odwrotna strona. Społeczeństwo wraz ze swojem wszechstronnem związaniem jednostki z otoczeniem okazuje się najbardziej niebezpiecznem dla jej sił, jej myśli, jej szczęścia.

Kultura społeczna czyni człowieka nienaturalnym, słabym i rozproszonym, czyni go obcym własnej istocie. Ponieważ w kulturze społecznej o wartości człowieka stanowi jedynie czyn zewnętrzny, więc wszystkie myśli i zabiegi są skierowane na zdanie innych i odwrócone od własnego stanu. Dla owego działania nazewnątrz wystarczają pozory, w ten sposób powstaje powszechna obłuda i wypacza nawet wnętrze duszy. Niema tu pola dla silnego uczucia i mocnej woli, lecz wszelki ruch dostraja się do płytkiego stanu społeczeństwa; nie może się tu rozwinąć indywidualność samoistna, lecz wszystkim jest narzucona jednostajność. Człowiek nie pyta, jak jemu samemu podoba się jego postępowanie, lecz o to, co inni na to powiedzą. „Nikt nie ma odwagi być samym sobą. ‚Należy czynić, jak inni‘: oto główna maksyma mądrości. ‚To się robi,

tego się nie robi': tak brzmi ostatnia instancja." Wobec takiej obcości względem samego siebie pragnie się nie czegoś bliskiego i prostego, lecz odległego i zawiłego; kto jednak w ten sposób rozprasza się na rzeczy odległe, ten staje się słabym i bezsilnym wewnętrznie. Kiedy troszczymy się o wszystko, „indywidualność nasza jest tylko najmniejszą częścią nas samych. Każdy rozszerza się, można powiedzieć, na całą kulę ziemską i staje się wrażliwym na tej całej wielkiej powierzchni. Cóż dziwnego, że nasze nieszczęścia uwielokrotniają się przez wszystkie punkty, w których można nas zranić?" W ten sposób zwróceni na rzeczy odległe, stajemy się obcy swojej ojczyźnie i obojętni dla najbliższych. „Niejeden filozof kocha Tatarów, aby tylko nie być zmuszonym kochać swych sąsiadów."

Taki stan rzeczy nie może wytworzyć energicznej działalności, ani dzielnych charakterów. Ale i szczęście nasze źle na tem wychodzi. Być szczęśliwym to znaczy dla człowieka nie dużo używać, lecz mało cierpieć; cierpimy zaś tem więcej, im większy jest rozdział pomiędzy naszemi życzeniami a naszą możnością; zmniejszyć ten rozdział i wyznaczyć cele możliwe do osiągnięcia — oto mądrość prawdziwa. Wszelako życie społeczne działa właśnie wprost przeciwnie, wikłając nas w sprawy najodleglejsze, budząc nieziszczalne życzenia, uzależniając nas w zupełności od rzeczy obcych.

Oto więc życie nieprawdziwe, niesamodzielne, nędzne; chwasty konwencjonalne zagłuszają wszystko, co prawdziwie naturalne i czysto ludzkie. Kiedy wreszcie wybucha żądza powrotu do prostoty i niewinności przyrody, do silniejszego i szczęśliwszego życia, żadną miarą nie może się ono pogodzić z owym stanem społecznym, musi zburzyć doszczętnie jego

sztuczną budowę i wznieść z gruntu nową. Hasłem staje się tutaj czysta i niezepsuta przyroda, która powinna się objawiać zupełnie swobodnie, bez żadnego wtrącania się i pomocy z naszej strony, całe życie powinno być oparte na prostych uczuciach człowieka jako człowieka, a dzięki temu będzie się ono układało w sposób „przyrodzony" również w szczegółach. Oto energiczne wezwanie do zupełnego odnowienia życia.

Tutaj tkwi jądro dążności Rousseau, ale tu również tkwią najtrudniejsze powikłania jego pracy. Przeczenie jest zupełnie jasne, i myśliciel jest pewny swego kierunku, dopóki pozostaje przy przeczeniu; ale zwrot do twierdzenia prowadzi natychmiast do niepewności. Co znaczy dla niego „przyroda", i jak on ją pragnie osiągnąć? Nie może ona być dla niego czemkolwiek innem, tylko stanem podstawowym, jaki pozostaje po usunięciu skażenia i zepsucia przez kulturę społeczną. Ale stan ten nie jest jasno i dokładnie określony, lecz tylko ujęty w ogólnem wrażeniu i uszlachetniony; przyroda otrzymuje oświetlenie romantyczne, w którem prostota i niewymuszoność błyszczy światłem czegoś czystego i wyższego; w przeciwieństwie do nieubłaganej krytyki społeczeństwa zjawia się marzycielska wiara w niezepsutą dobroć jednostki; „wszelkie dobro osiąga się od pięknych dusz — dopiero Rousseau wprowadził w powszechne użycie to wyrażenie, pochodzące jeszcze od Platona — drogą zaufania i otwartości". Również ze strony intelektualnej człowiek przyrody Rousseau nie jest bynajmniej surowym człowiekiem pierwotnym, lecz jednostką, ukształconą przez kulturę i od jej powikłań powracającą do siebie samej; najczystszy wyciąg kultury, wolny od wszelkiego mozołu i śladów pracy, przenosi się tutaj z powrotem do przyrody.

Takie romantyczne oświetlenie przyrody pozwala sławić ludzi w prostych stosunkach oraz ich zrzeszenie, naród, jako lepszych i czystszych; również zewnętrzna przyroda, nietknięta ręką człowieka, okazuje się królestwem cichej prawdy i błogiego spokoju.

Tak więc Rousseau nie myśli poważnie o odrzuceniu całej kultury i powrocie do surowej przyrody. Czego on żąda, to radykalnego przekształcenia życia ludzkiego na korzyść samoistności jednostki i uproszczenia trybu życia, żąda nowego społeczeństwa, któreby lepiej potrafiło zachować związek z przyrodą, żąda odmłodzenia całego naszego istnienia. Kierunek ten zbliża go oczywiście znowu do dawnego Oświecenia, pod tym wszakże względem zachodzi różnica, że teraz krytyka dotyczy nie poszczególnych zjawisk, lecz całości, i że dokonywa jej nie rezonująca rozwaga, lecz bezpośrednie uczucie. Stąd gwałtowna siła ruchu, namiętny pęd do przewrotu i odnowy.

Na czele wszelkiej pracy stoi tu troska o nowego człowieka, o człowieka silnego, prostego, szczęśliwego, który nie zależy od innych ludzi i rzeczy, lecz w sobie samym, w swej zdrowej naturze znajduje wolność prawdziwą, o człowieka, „który chce tylko tego, co może, i czyni tylko to, co mu się podoba", który w każdą pracę wkłada wszystkie swoje siły. Taki człowiek będzie się czuł narazie nie członkiem jakiegoś odrębnego stanu, lecz przedewszystkiem człowiekiem.

Do wytworzenia takich ludzi potrzeba głównie nowego wychowania. Wychowanie nie powinno przekształcać wychowańca i tresować go dla obcych celów, powinno ono, zwłaszcza w początkach, pozwolić przyrodzie objawić się w czystości i służyć jej całkowicie *(laissez faire en tout la nature)*, wszędzie trzymać się

bezpośredniej obserwacji i pobudzać do samodzielnego działania, powinno postępować pewnym krokiem od rzeczy bliskich do dalekich, od prostych do złożonych, a wykształcenie moralne opierać na najprostszych przyrodzonych popędach. Na takiej drodze będzie ono wydawało samodzielnych, czynnych, szczęśliwych ludzi. Dzięki temu wychowanie staje znacznie wyżej pod względem treści i wartości: jego zadaniem jest już nietylko wpajać w podrastające pokolenie kulturę istniejącą, lecz przyczynić się właśnie do powstania nowej i prawdziwej kultury, wychowanie staje się głównym środkiem do stworzenia nowej ludzkości i zyskuje nadto samoistne stanowisko wobec innych dziedzin życia, a zwłaszcza wobec państwa i kościoła.

Nie mogłoby ono przecież w żaden sposób dopiąć tego celu, gdyby równocześnie nie doznały odnowienia wszystkie poszczególne dziedziny życia na skutek bliższego ustosunkowania do bezpośredniego uczucia jednostki i ściślejszej łączności z przyrodą. To właśnie podejmuje Rousseau, owo przeciwieństwo przeprowadza on w całem życiu, rozpala wszędzie miłość lub nienawiść, stawia wszędzie człowieka wobec ostrej alternatywy.

Odnowienia wymaga niewątpliwie religja, ponieważ jej forma pospolita pozbawiona jest wszelkiego życia wewnętrznego. „Wiara dzieci i wielu ludzi jest rzeczą geografji. Czyż otrzymają nagrodę za to, że się urodzili w Rzymie, a nie w Mekce? Jeżeli dziecko powiada, że wierzy w Boga, to wierzy nie w Boga, lecz wierzy raczej Piotrowi albo Jakóbowi, którzy mu mówią, iż jest coś, co się nazywa Bogiem.“ I spekulacja filozoficzna niewiele tu podoła, rzecz polega głównie na uczuciu i jego głosie wewnętrznym; poręcza nam ono

prawdy mniej proste, ale zato tem bardziej doniosłe, pozwala nam ująć Boga, wolność, nieśmiertelność bezpośrednio, a zarazem z zupełną pewnością. Taka religja przyrodzona nie wymaga żadnej uczoności, wszyscy sprawiedliwi mogą ją wyznawać. Najlepiej odpowiada jej chrześcijaństwo, pojmowane w swej pierwotnej prostocie i mające za punkt wyjścia wzniosłą, wzruszającą osobistość Jezusa, a nie to, co uczyniła zeń zwyrodniała kultura.

Przeobrażenia wymaga także sztuka. Spaczona kultura ze swym zbytkiem odsunęła sztukę od przyrody, wyrafinowała ją, zepsuła i uczyniła nieprawdziwą. Wszystkie prawdziwe wzory smaku daje przyroda, gdy tymczasem zbytek i zły smak towarzyszą sobie nieodmiennie. Zwyrodniała sztuka współczesna ma styczność tylko z zamkniętemi kołami i obcemi sprawami. Komedja szuka treści nie u ludu, lecz w ciasnem kole wyższego towarzystwa, a tragedja pragnie rozgrzać paryżan dla losów Pompejusza i Sertorjusza. Nawet w radościach i obchodach uroczystych nie należy się trwożliwie odosabniać; „przyjemności wyjątkowe są śmiercią przyjemności. Prawdziwe rozkosze są te, które się podziela z ludem".

Tutaj należy też dokonany przez Rousseau przewrót w odczuwaniu przyrody. W przyrodzie szuka on nie użycia i przyjemności, lecz wyzwolenia z ciasnoty ludzkiej oraz przeniesienia w czystsze dziedziny. Mniej pociąga go umiarkowanie i wdzięk, niż ogrom i bezgraniczność, uczucie wzniosłości niechaj wstrząśnie i orzeźwi duszę. Stąd powstaje jako coś nowego zachwyt dla wysokich gór. „Tam myśli nabierają wielkości i wzniosłości, odpowiednio do przedmiotów, z któremi się stykamy. Wspinając się ponad osiedla ludzkie,

pozostawiamy tam, rzekłbyś, wszystkie niskie i poziome uczucia, a duch w miarę tego, jak się zbliżamy do dziedzin eterycznych, przejmuje z nich coś z ich niezniszczalnej czystości.“ Wogóle poczucie przyrody posiada wybitnie sentymentalny charakter, przyroda zdaje się wszędzie tchnąć czystością i spokojem, a człowieka wobec jej spokoju i ciszy łatwo opanowuje rzewne uczucie. Takiem miękkiem, marzycielskiem, liryczno-muzykalnem poczuciem przyrody są owiane np. opisy jeziora Genewskiego. W ten sposób osiąga tu zwycięstwo typ romantyczno-optymistycznego ujmowania przyrody, który w ciągu dłuższego czasu niewolił i porywał umysły.

Mniej miękki i sentymentalny jest myśliciel w polityce. Coprawda nie brak i tutaj zupełnie romantyki, przejawia się ona głównie w wierze w tłum ludowy, który zawsze dobra pragnie, tylko niezawsze to dobro spostrzega — jest to wiara istotna i niezbędna w doktrynie Rousseau. Ale szczegółowe przeprowadzenie zdradza abstrakcyjnego logika, który podstawowe idee Oświecenia doprowadza do ostatecznych konsekwencyj. Oto wszelkie prawo nietylko pochodzi od jednostek, lecz powinno też na nich się zatrzymać; wszelkie prawo dziejowe musi stać poza wiecznemi prawami człowieka i staje się bezprawiem, o ile im przeczy. Ale chociaż stan społeczny opiera się zawsze na jednostkach, jednakże stosunek do niego zmienia również i ich położenie. Połączenie woli jednostek wytwarza wspólną jaźń, ciało zbiorowe; ponieważ każdy członek musi mu ustąpić swoich praw, więc osiąga ono władzę bezwzględną. Ale warunkiem niezbędnym owego podporządkowania się jednostki względem społeczeństwa jest zupełna wolność i równość wszystkich

osobników w obrębie społeczeństwa; tylko wszyscy razem stanowią jedynowładcę, a jedynowładztwo to nie daje się przenieść na oddzielne osoby. Nie może również jeden drugiego zastępować; jeżeli naród jest zbyt wielki, aby mógł obradować inaczej, niż przez posłów, to poseł powinien być uważany nie za przedstawiciela, lecz tylko za mandatarjusza swoich wyborców, który wyraża jedynie ich wolę (mandat imperatywny). Władza wykonawcza podlega w zupełności prawodawczej. Odpowiada to skłonności myśliciela do pojmowania życia państwowego głównie jako zastosowania praw, a jądra pracy politycznej — jako podporządkowania poszczególnego przypadku normie ogólnej — jest to pojmowanie, które odsuwa na dalszy plan pierwiastek dziejowy i osobisty w życiu państwowem. Głównym celem państwa staje się teraz nie, jak u Anglików, ochrona jednostek, lecz dobro całości; że wyniknąć stąd może silny, despotyczny ucisk wolności jednostek, to można zauważyć już tutaj. Ale Rousseau uważa sąd ludu albo jego większości za nieomylny sąd boży, za wyraz bezwzględnego rozumu. W rzeczywistości ten radykalizm francuski uznaje wolność i równość tylko w obrębie państwa, nie uznaje zaś wolności pomimo państwa; wszechpotęga państwa w szacie demokratycznej otrzymuje tu wyraz klasyczny. Silny optymizm uspokaja wszelkie wątpliwości; człowiek wydaje się dobrym i rozumnym, skoro tylko należy do nowego porządku.

Wogóle czynnikiem, który politycznym teorjom Rousseau nadaje demoniczną siłę pobudzającą i przewrotową, jest jaskrawe przeciwieństwo pomiędzy pesymizmem a optymizmem. Zło jest właściwością głównie istniejącego społeczeństwa, dobro — jednostki;

przyroda dała nam dobre skłonności i przeznaczyła nam szczęście, i tylko błędny tryb życia przeszkadza nam tego dopiąć. Wniosek i nakaz są proste: przeszkoda musi upaść zupełnie. Głównie to zaostrzenie przeciwieństwa pomiędzy nędznym stanem epoki a dobrocią przyrodzenia ludzkiego uczyniło Rousseau chorążym rewolucji.

Krytyka znajduje u Rousseau wdzięczne pole. Wystarcza jej tylko wziąć pod rozwagę zagadnienia w pojęciu przyrody, ażeby dowieść niedoskonałości i chwiejności jego dzieła; okaże ona, jak wygodnie urządza się myśliciel z owem założeniem przyrodzonej dobroci człowieka i jak jest pod tym względem zależny od Oświecenia, a może też uwidocznić, że dążenie do głębi duchowej i samoistnego świata wewnętrznego pozostaje przeważnie w stadjum niespokojnego wzburzenia, że często podmiotowe podniecenie musi zastąpić treść duchową. Mimo to wybitna wielkość Rousseau pozostaje nienaruszona, już jego głęboki wpływ na najlepsze jednostki swojego czasu nie pozwala brać go zbyt lekko. Niezmiernie przyczynił się on do odświeżenia i odmłodzenia życia; jego pragnienie nowego człowieka ma w głębi rzeczy charakter etyczny; jego sposoby rozwiązania mogą być niezadowalające, ale jego zagadnienia zachowują swą doniosłość, siła zaś, z którą je narzucił ludzkości, nie przestaje nas zdumiewać. Niektóre idee Oświecenia on pierwszy wyzwolił z osłon szkolarstwa i uczynił je dobrem powszechnem, a nadto utorował nowe drogi. W nim osiąga zwycięstwo zwrot do bezpośredniości uczucia, wraz z nim rozpoczyna się naprężenie i walka pomiędzy jednostką a społeczeństwem; tak więc Rousseau stoi na pograniczu dwóch epok.

Uniezależnienie od rozsądkowego Oświecenia i zwrot do uczucia potężną falą ogarnęły także życie niemieckie. W burzliwem podnieceniu młodzież wyrywa się z więzów społecznych do zupełnej wolności jednostki, z ciasnoty przekazanych reguł do świeżości wrażeń bezpośrednich i do niewstrzymanego rozwoju wszystkich sił, z powszechnego zamętu istnienia ludzkiego do prawdy i prostoty przyrody, z drobiazgowej refleksji do szybkiej intuicji i śmiałej twórczości, od uginania się przed powagami do zupełnej samodzielności i oryginalności. Jednostka głosi własną wielkość, każdy pragnie wyjść poza miarę przeciętną. Pojęcie genjuszu staje się hasłem, rozstrząsa się je z przyjemnością i umiłowaniem; kto mu nie podpada, kto nie jest „oryginalnym genjuszem", zostaje zepchnięty do poziomu „filistra". Dla Lavatera (według W. Humboldta) za filistra uchodził każdy, „czyja twórczość, zawierając wprawdzie słuszność idei, poprawność mowy, wytworność przedstawienia, nie posiada jednakże właściwego genjuszu". Emancypacja ta wszelako kształtuje się w Niemczech całkiem inaczej, niż we Francji: nie wstrząsa ona podstawami państwa, społeczeństwa, religji, lecz posiada charakter raczej literacki i prywatny; żąda dla uczucia jednostki jak najswobodniejszego wyrazu, zupełnego wylewu, odrzuca wszelkie konwenanse oraz przymus życia towarzyskiego; natomiast sprawy polityczne i gospodarcze mało ją poruszają, jeżeli zaś zajmuje się religją, to nie poto, żeby jej stan poddać radykalnej krytyce, lecz żeby ją wydrzeć rozumowi i przekazać uczuciu. O ile całość ta pozostała wyłącznie ruchem opozycyjnym, o tyle brakło jej wewnętrznej samodzielności i twórczej równowagi; nowego obrazu świata i życia nie wytworzyła. Ale

z przed nadchodzącej wielkiej epoki usunęła przeszkody i przygotowała jej drogę; bez tego okresu burzy i parcia niepodobna sobie wyobrazić idealizmu niemieckiego i jego twórczości.

Wyjaśnienie tego ruchu i zarazem przejście do szczytu epoki klasycznej następuje u Herdera. I on stanowczo odtrąca Oświecenie, a silnie pragnie żywego oglądu, życia pierwotnego, bezpośredniości uczucia. Ale przenikając poza uczucie do całości życia ludzkiego oraz w harmonji wszystkich sił zawierając ideał powszechnego człowieczeństwa, włączając nadto życie jednostek w związki dziejowe i społeczne, daje on ruchowi mocniejsze oparcie i bogatszą treść. Gorące upragnienie pełni życia i oglądowości jest też pomocne w skrzętnem i zamiłowanem wykrywaniu przyrodzonych warunków i otoczenia naszego życia, pomiędzy zewnętrznym a wewnętrznym światem nawiązują się różnorodne nici, różnym czasom i narodom zostaje przyznana szczególna indywidualność, ta zaś uzyskuje wielkie znaczenie. Rzeczywistość nabiera żywego ruchu, a wszelki postęp jest pojmowany jako tworzenie się od wewnątrz; wszystko to przygotowuje w głównych zarysach świat myślowy romantyków i szkoły historycznej. Coprawda więcej tu projektowano, niż wykonano, ale zdumiewająca wielostronność i siła przyswajania, zwłaszcza zaś energiczne ujmowanie rzeczy w całość działały w najwyższej mierze pobudzająco i zapładniająco. Tak więc Herder stanowi ogniwo niezbędne w łańcuchu rozwoju niemieckiego.

Dyrekcja prywatnego gimnazjum koedukacyjnego
— im. —
Marszałka Badeniego
w RADZIECHOWIE

2.
Idealizm niemiecki.

a. Kant.

a. Charakter ogólny.

W Kancie spotykamy się znowu z wielkim myślicielem, jednym z największych. Dostęp do niego jest szczególnie trudny, trudniejszy może, niż do jakiegokolwiek innego filozofa. I to nietyle wskutek rozwlekłości i ciężkości jego wykładu — do ciężkości w tym względzie Niemcy są już przyzwyczajeni — lecz w znacznie wyższym stopniu dlatego, że filozofja Kanta jaskrawo jest sprzeczna z pospolitym sposobem myślenia, że wymaga zupełnego przewrotu w myśli i życiu, nie doprowadzając przytem do ostatecznego zakończenia tych nowych idej, które wprowadza. Ale Kant nie mógłby tak głęboko przeniknąć do ruchu umysłowego, tak silnie poruszyć też człowieka jako człowieka, gdyby z jego pracy nie przemawiały proste prawdy, przekształcające całe nasze istnienie. Ażeby dotrzeć do tych prawd, musimy sobie uprzytomnić wewnętrzne konieczności, które w nim tkwią i w których rozwijaniu dokonywa on pewnego rodzaju duchowego samozachowania. Oto bowiem, co wprawia w ruch życie i twórczość wielkiego męża: głębokie przekonanie, wiara całej istoty wymaga koniecznie takiego ukształtowania myśli i życia, jakiego nie daje przekazany świat myśli i jego wyobrażenia, lecz właśnie takiego, któremu on wprost zaprzecza; stąd powstaje silne starcie; ażeby zwyciężyć, osobowość musi wytworzyć nowy stan rzeczy, któryby odpowiadał wymaganiom jej istoty. Cudowny jest widok takiej walki i ostatecznego zwycięstwa konieczności wewnętrznej; nigdzie

bardziej przekonywająco nie występuje fakt, że człowiek nie jest tylko wytworem otoczenia, tylko osadem atmosfery społecznej, albo przynajmniej tem być nie musi.

Charakter duchowy Kanta zawierał jednak dwa wymagania, które z początku zdawały się tylko towarzyszyć sobie, ale w końcu połączyły się w nim jak najściślej: wymaga on nowego rodzaju poznania i wymaga nowego rodzaju moralności. Co dotychczas było podawane jako poznanie, wydaje mu się uzasadnionem nader niedostatecznie, i mocno, jego zdaniem, waha się pomiędzy dogmatyczną przesadą ludzkich zdolności a burzącem wątpieniem; i moralności w jej zwykłem ujęciu brak pewnej podstawy oraz prawdziwej treści. O możliwości zaś prawdziwego poznania i prawdziwej moralności Kant jest mocno przekonany; musi się znaleźć droga do rozwoju i zarazem uprawnienia tego, co jako pewnik podstawowy przenika całą istotę i ożywia wszelką pracę. Zadanie to stało się dla Kanta jedyną treścią życia i przedmiotem niezmordowanej pracy. Główny wynik tej pracy polegał na tem, że przy pomocy radykalnego zwrotu oba zadania znajdują rozwiązanie razem, że w nowem ujęciu prawdziwa wiedza i prawdziwa moralność już sobie wzajem nie wchodzą w drogę, lecz jedno wspiera i rozwija drugie. Ale tak się dzieje tylko wówczas, kiedy powstają zupełnie nowe mierniki i wartości, kiedy stary świat się zapada, a ze zwycięskiem światłem powstaje nowy.

β. Krytyka poznania i upadek dawnego sposobu myślenia.

Wszelkie poznanie dąży do prawdy; czy jednak prawda jest w jakikolwiek sposób dla człowieka możliwa, stało się to z biegiem czasu coraz bardziej nie-

pewne. Dla naiwnego sposobu myślenia, a wraz z tem i dla nauki starożytnej prawda uchodziła za zgodność naszego wyobrażenia ze znajdującą się nazewnątrz rzeczywistością; zgodność taka wydawała się zupełnie możliwą do osiągnięcia, dopóki świata i duszy nie dzieliła jeszcze przepaść, dopóki świat był uważany za ożywiony wewnętrznie, a dusza za pokrewną mu w swej istocie. Ale myśl nowoczesna zburzyła ów związek bezpośredni, odrywając duszę od świata i wręcz mu ją przeciwstawiając; wobec tego upadło pojęcie prawdy w dawnem znaczeniu. Nie uszło to już uwagi myślicieli Oświecenia, ale dopiero Kant pokazuje zupełnie jasno i przekonywająco, że jest zupełną niedorzecznością chęć poznania rzeczy istniejącej niezależnie od nas, takiej, jaką ona jest. Albowiem, stając się dla nas poznawalne, rzeczy nieuniknienie musiałyby się zmienić. A nawet, gdyby nasz obraz mógł odpowiadać przedmiotowi, nigdy nie możnaby się o tej zgodności upewnić, ponieważ brak nam wszelkiej możności porównania. Nadto, jak na tej drodze możnaby osiągnąć powszechność i konieczność, nieodłączne od prawdziwego poznania? Trzebaby więc ostatecznie zrzec się poznania, gdyby pojęcia nasze musiały odpowiadać przedmiotom zewnętrznym.

Istnieje wszakże inna jeszcze możliwość, możliwość, której rozwinięcie z żelazną konsekwencją i przeprowadzenie we wszystkich rozgałęzieniach stanowi główny czyn Kanta. Czy nie mogłoby być tak, że nie pojęcia nasze kierują się według rzeczy, lecz rzeczy według naszych pojęć, tak iż poznajemy rzeczy tylko o tyle, o ile one wchodzą w formy naszego oglądu i naszego myślenia, a więc kształtujemy je sami ze stanowiska swojego ustroju? Oto słynny, dokonany przez

Kanta przewrót, porównany przez niego samego z czynem Kopernika w stosunku do Ptolomeusza; tak w jednym, jak i w drugim przypadku staje się na stanowisku nie rzeczy, lecz widza. Tego rodzaju prawda, rozwinięta z naszego stanowiska, może też naturalnie być ważna tylko dla nas, nie zaś poza człowiekiem; królestwa naszych wyobrażeń, królestwa zjawisk nie można przekroczyć. Prawdę możemy ocalić tylko w ten sposób, że ograniczymy ją do jej własnego zakresu i wyrzekniemy się wszelkiego jej znaczenia poza nim. Wytwór naszego ducha tylko wówczas mógłby być prawdą bezwzględną, gdyby poznanie nasze było twórcze i z własnego ruchu mogło wytwarzać rzeczywistość. Tego jednak nie potrafi; ażeby wytworzyć poznanie, myśl ludzka nie może się obejść bez podniety i przedmiotu, pozostaje zatem ściśle związana z doświadczeniem, wpada w próżnię, ilekroć je przekracza. Inaczej mówiąc: formy poznania pochodzą zwewnątrz, ale treść musi być dana zzewnątrz. Treść ta jest nam potrzebna koniecznie do każdego poznania; co zaś z niej czynimy, to już zależy od nas; budowy świata, spójnego doświadczenia nie znajdujemy w stanie gotowym, lecz dokonywamy tego z siebie; porządek i prawidłowość zjawisk, to, co właśnie nazywamy przyrodą, wprowadzamy sami, nie znaleźlibyśmy ich tam, gdybyśmy ich nie włożyli. Tak się tłumaczą dumne słowa: „Rozsądek nie czerpie swych praw z przyrody, lecz je przyrodzie przepisuje".

Wszystko to jednak jest tylko twierdzeniem, dowód zaś trzeba dopiero przeprowadzić. Czyni to Kant w ciągu całej swej „Krytyki czystego rozumu" w ten sposób, że udowadnia punkt po punkcie, jak wszystko, cokolwiek służy do powiązania różnorodności, do usta-

lenia w rzeczywistości związku, nie jest dane przez przedmioty, lecz wprowadzane jest przez nas, że wszystko to nie może pochodzić zzewnątrz, lecz tylko zwewnątrz. Otóż dowodzenie to przeobraża zupełnie tradycyjny obraz rzeczywistości. Albowiem dzięki temu, że dzieło duszy było przypisywane rzeczom jako ich właściwość, a świat podmiotu był zamieniany na rzeczywistość przedmiotową w przeciwstawieniu do podmiotu, zjawiło się niebywałe mnóstwo błędnych sądów oraz powstało złudzenie rzeczywistości. Rozwianie tych poglądów dokonywa w całej dziedzinie poznania radykalnego przeobrażenia i przewartościowania; to, co rozpoczyna się w uczony, drobiazgowy, czasami nużący sposób i powoli, ze skrupulatną dokładnością, krok za krokiem toruje sobie drogę, zwraca się ostatecznie do całego człowieka i powołuje go do nowego rodzaju myślenia i do nowego życia.

Wydawało się, że przestrzeń i czas ogarniają nas zgóry jako pewne porządki przedmiotowe; teraz bliższe zbadanie ich istoty i rozwoju w nas wskazuje, że człowiek sam je wprowadził, że są to tylko podmiotowe formy oglądu, w których dusza nasza porządkuje swe wrażenia; nie otrzymujemy tych form od zaświata, lecz tworzymy w nich własny świat, ważny tylko dla nas — ludzi. Powszechna ważność i konieczność twierdzeń geometrji i arytmetyki byłyby niepojęte, gdyby przestrzeń i czas, które stanowią ich podstawy, nie były podstawowemi formami naszego oglądu. W ten sposób upada rzekoma uchwytność świata zmysłowego; to, co przedtem było rzeczą najpewniejszą, staje się zagadnieniem.

Przez pewien czas zdawało się Kantowi, że po obaleniu starego poglądu będzie mógł poprzestać na my-

śleniu, jako na zdolności, odsłaniającej prawdę rzeczy; później krytyka objęła i tę dziedzinę i wyjaśniła, że i tutaj, pomimo całego dążenia w dal, pozostajemy, we własnym zakresie, że od rzeczy drobnych do wielkich myśl nasza tworzy wszystko, co dotychczas wydawało się nam istniejącem niezależnie od niej i należącem do samych rzeczy; „do wszelkiego doświadczenia i jego możliwości potrzebny jest rozsądek, a pierwszą rzeczą, której on tu dokonywa, jest nie to, że czyni wyobrażenie przedmiotu wyraźnem, lecz że wyobrażenie przedmiotu czyni wogóle możliwem". Rozsądek nasz wytwarza pojęcie rzeczy, żeby wrażeniom, wogóle rozproszonym, dać oparcie i połącyć je w całość; wszelkie związki zjawisk również nie stanowią porządku ani objawów świata zewnętrznego, lecz są naszem własnem dziełem. W szczególności związek przyczynowy, jak Hume już spostrzegł, nie jest przejawem zzewnątrz, ale nie jest też, jak sądził Hume, wynikiem przyzwyczajenia, lecz jest podstawowem prawem naszego ducha, który tylko przy jego pomocy daje zjawiskom pewną łączność. To ze skrupulatną dokładnością przeprowadzone dowodzenie, że dopiero dzięki myśleniu nasze czucia, wogóle pozbawione oparcia i formy, stają się doświadczeniami, że tylko przez myślenie, a nie za pośrednictwem samych tylko zmysłów, otrzymujemy powiązaną rzeczywistość, jest najzupełniejszem obaleniem materjalizmu, który sądzi, iż znajduje nazewnątrz gotowe pierwiastki i związki; zupełne rozgraniczenie Kanta pomiędzy zmysłową uchwytnością a pewnością logiczną raz na zawsze zepchnęło materjalizm na poziom poglądu nienaukowego.

Aż dotąd pozostawaliśmy w obrębie doświadczenia. Jakkolwiek jednak związane jest z niem wszelkie po-

znanie ludzkie, przecież nie stanowi ono ostatnich granic myśli. Raczej tkwiąca w nas władza rozumu zmusza nas do tego, żeby przeciwstawić się doświadczeniu, ująć je w całość, zapytać o jego podstawę ostateczną; do względności doświadczenia musimy dobrać coś bezwzględnego. Ale chociaż przedsięwzięcie to świadczy o niezrównanej wielkości naszej istoty, prowadzi nas ono do trudnych powikłań, nie dorośliśmy do zadania, którego przecież nie możemy ominąć. Nigdy się nam nie uda zdobyć trwałego oparcia poza doświadczeniem i stąd znaleźć drogę do niego z powrotem. Ponieważ ustawicznie musimy powracać właśnie do doświadczenia poza które wyjść pragnęliśmy, musimy więc w końcu dojść do poznania, że i dążność do ostatecznych wyników również tkwi tylko w obrębie naszego rozumu i że podmiotową konieczność jakiegoś powiązania naszych pojęć niesłusznie rozumieliśmy jako przedmiotową konieczność przeznaczenia rzeczy samych w sobie.

Pogląd ten jednak wywołać musi przewrót, ponieważ przy dążeniu do spajającej jedni i ostatecznego wyniku wchodzą w grę rzeczy dla człowieka najważniejsze: zagadnienia duszy, wszechświata, bóstwa. Nie możemy ująć swojego życia duchowego, nie sprowadzając różnorodności, która w nim zachodzi, do panującej nad wszystkiem jedni; z tej właśnie jedni rozwijano dawniej wiedzę o istocie duszy, zwłaszcza zaś wnioskowano stąd o jej niezłożoności i niezniszczalności. Właściwie wszelka jednia tkwi tylko w samej pracy naszej myśli i nie przekracza zakresu doświadczenia; bez odpowiedzi zatem pozostaje nazawsze pytanie o istotę duszy, jak również pytanie, czy jako jednia niezniszczalna może ona trwać po śmierci. — Wielość zjawisk wiążemy dalej w całość świata i szukamy ob-

jaśnienia co do właściwości, sił podstawowych, budowy itd. tego świata. Ale wikłamy się przytem w nierozwiązalne sprzeczności, gdyż każdemu usiłowanemu „tak“ natychmiast z równą siłą przeciwstawia się jakieś „nie“; każde z nich posiada dość mocy, aby obalić twierdzenie przeciwne, zbyt jest wszakże słabe, aby dowieść własnej słuszności. Jeżeli np. pomyślimy sobie świat jako ograniczony w czasie i przestrzeni, obraz staje się zbyt małym, gdy zaś pomyślimy go jako nieograniczony, staje się zbyt wielkim; jedno, jak drugie jest zarówno niedopuszczalne. Ponieważ zaś niema nic trzeciego, wypływa więc stąd wyraźny i konieczny wniosek, że my w owym obrazie świata nie ujmujemy jakiejś istniejącej rzeczywistości, lecz szukamy ogólnego ujęcia tylko na własnej podstawie; ale wśród tych usiłowań spotykają się sprzeczne dążności i trzymają ciągle rzecz w zawieszeniu. — Również co do ostatniego rodzaju zagadnienia, co do idei Boga, sprawa przedstawia się podobnie: bez ostatecznej, w sobie samej tkwiącej podstawy wszelkiej rzeczywistości poznanie nasze nie dochodzi do wyniku; ale uważać taki podstawowy byt już przez to za dowiedziony możemy tylko wówczas, gdy wewnętrzne pobudki naszego zakresu myślowego zamieniamy na konieczności wobec niego, gdy śmiałym skokiem przenosimy się z dziedziny podmiotowej do przedmiotowej, od pojęcia do niezależnego od niego bytu. Jeżeli we wszystkich tych punktach myśl nasza wymaga ostatecznego, panującego nad nami wyniku, to wymaganie to tkwi przecież jedynie w granicach naszej myśli i poza te granice nie prowadzi. Wynik ogólny jest ten, że wszelkie nasze dążenia nie przekraczają własnego zakresu myślowego, a przeto żadne poznanie nigdy nie dociera do istoty rzeczy, ani

do ostatecznych podstaw. Co wydawało się nam przejawem otaczającej nas rzeczywistości, to myśmy sami wnieśli do niezbadanego świata i z tego powodu nie możemy podawać tego za prawdę przedmiotową.

Pierwsze wrażenie takiego przesunięcia od przedmiotowości do podmiotowości musi być wstrząsające i przygnębiające. Albowiem to głównie nadawało prawdom znaczenie i wartość, że one istniały niezależnie od nas i wbrew nam; niepowetowaną wydaje się strata, skoro pozbawieni odtąd jesteśmy wszelkiej prawdy w dawnem znaczeniu, i to nazawsze. Żaden bowiem postęp poznania nic nie może w tym względzie zmienić; chociażby zakres życiowy podmiotu rozszerzał się coraz bardziej, przekroczyć go przecież niepodobna.

Zapewne, przewrót ten daje też pewną korzyść. Podmiot nie może wytwarzać z siebie świata i trzymać go w spójni, nie może dążyć do ostatecznych podstaw poza wszelkiem doświadczeniem, nie nabierając przez to szczególnej szerokości i wielkości. Ostre odgraniczenie formy od materji i wyłączne przekazanie jej duszy pozwala dojrzeć w duszy budowę znacznie subtelniejszą, niż dotychczas, a czynności napozór najprostsze okazują bogatą strukturę; mikroskopowa metoda badania wykrywa zawiłe związki, gdzie przedtem rzecz wydawała się całkiem prostą. O ileż więcej nauczył nas Kant widzieć np. w zjawisku oglądu! Przeniesienie wszystkich czynności na własny grunt duszy wpływa też na wyraźniejsze uwydatnienie jej swoistych i odrębnych cech oraz ostrzejsze ich rozgraniczenie. Kant okazuje się tu szczególnie wielkim, wykrywając różnice jakościowe i ostre przeciwieństwa, zupełnie inaczej, niż Leibniz, który całą obfitość zjawisk usiłował zamknąć w jednym szeregu stopni. Tak więc

kantowski świat myślowy rozróżnia ściślej, niż kiedykolwiek przedtem, zmysłowość i rozsądek, rozsądek i rozum, rozum teoretyczny i praktyczny, dobro i piękno, prawo i moralność; rozróżnienia te, sięgające do rzeczy najdrobniejszych, pogłębiają, wyjaśniają i ożywiają obraz rzeczywistości.

Ale Kant umie nietylko rozgraniczać, umie on także łączyć z powrotem i z wyżyny górującej jedni panować nad całą różnorodnością. Punkt wyjścia z podmiotu czyni to zadanie znacznie łatwiejszem do rozwiązania. Albowiem dopiero wtedy, gdy to, co przedtem wydawało się przejawem rzeczy, zostaje wydobyte z wnętrza, można ogarnąć wszystkie możliwości, osiągnąć pełnię, ustanowić związek i podział. Tutaj powstają całości ogólne, jak naprzykład całość doświadczenia, przyczem każdy oddzielny czyn otrzymuje odrębne zadanie i określone miejsce; bez zwrócenia się do podmiotu kantowski świat myślowy nie stałby się największem dziełem architektonicznem w dziejach filozofji, nigdzie tak, jak tutaj, cała pełnia rzeczywistości nie została zamieniona na rozczłonkowany gmach myśli; idea systematu, mająca wielki wpływ już w Oświeceniu, nabiera tu jeszcze większej mocy.

Wraz z czynnością wzrasta podmiot także we własnej istocie, zamienia się na spójne skupienie, na tkankę duchową; Kant rozumie przez podmiot nietyle oddzielną jednostkę, co wspólną wszystkim istotom ludzkim budowę duchową, „świadomość wogóle“; tak więc obraz świata, który Kant tworzy ze stanowiska podmiotu, jest dziełem nie jednostki, lecz ludzkości. Odrębny charakter nadaje jego pracy to, że ona nie pyta, jak jednostka ludzka dochodzi do pewnych zdobyczy, do nauki, moralności itd., lecz jak nauka, mo-

ralność itd. są możliwe w obrębie życia duchowego, jakich założeń i jakich związków one wymagają i jakie objawiają; powstaje stąd nowa metoda, „filozofja transcendentalna". Jeżeli więc Kant zamyka przed poznaniem świat rzeczy, to stawia mu nowe zadanie w wykryciu zdolności, za której pomocą duch ludzki, na mocy tkwiącego w nim rozumu, buduje sobie świat; z poznania świata, z dociekania istoty rzeczy poznanie staje się tedy samopoznaniem tworzącego sobie świat ducha ludzkiego i zarazem odkryciem działającego w istocie ludzkiej rozumu.

Kantowska teorja poznania nietylko więc dużo otrzymała, ale też wiele dała. W każdym razie zupełne ograniczenie człowieka do jednego zakresu pozwoliłoby mu dojść tylko do prawdy związanej z człowiekiem, a taka prawda nigdy nie może dać nam tego, czego w niej zwykle szukamy i czego przestać szukać nie możemy. Kant należałby przeto do umysłów przeważnie przeczących, gdyby owa krytyka poznania stanowiła jego ostatnie słowo. Tak jednakże nie jest, krytyka ta przy całej wielkości swych zdobyczy przedstawia się raczej jako praca przygotowawcza tylko do ostatecznego przekonania Kanta, które się ujawnia w dziedzinie rozumu praktycznego.

γ. Świat moralny.

Zwrot do podmiotu, nadający całej filozofji Kanta swoisty charakter, w dziedzinie postępowania wygląda zupełnie inaczej, niż w dziedzinie poznania. Gdy bowiem w ostatniej podmiot był czynny tylko przy pomocy nieprzejrzystego świata i w stosunku do niego, to w pierwszej odsłania się możność samoistnego działania i wytworzenia świata własnemi siłami; w tym

celu musi on, oczywiście, uwolnić się od wszystkiego, co zewnętrzne i główne swe zadanie znajdować w sobie samym. Zgóry stąd wynika, że tego rodzaju postępowania i życia nigdy nie wytworzy dążenie do szczęścia; albowiem dążenie to, jak sądzi Kant, wiąże człowieka z czemś zewnętrznem i poddaje jego wymaganiom. Ażeby stać się niezależnem, „autonomicznem", postępowanie musi odwrócić uwagę od wszelkich celów zewnętrznych i zajmować się tylko sobą samym. Otóż czy zakres życia ludzkiego zawiera takie autonomiczne postępowanie? Kant z całą stanowczością odpowiada na to pytanie twierdząco, wychodząc z faktu, że działa w nas prawo moralne, bezwzględny nakaz idei obowiązku. Moralność wymaga od nas pewnych postępków i zamysłów nie ze względu na ich skutki dla nas, lecz wyłącznie dla nich samych; prawo moralne przemawia do nas nie warunkowo, lecz bezwzględnie, jako „imperatyw kategoryczny", a spełnienie tego nakazu nie stanowi szczególnej zasługi, lecz jest prostym obowiązkiem i powinnością. Powstaje stąd trudne zagadnienie; nie możemy go rozwiązać, nie uzyskawszy o sobie samych nowego wyobrażenia. Skąd bierze się to prawo, które przemawia do nas w sposób tak pewny i przemożny? Być dźwignią naszej woli i wymagać posłuszeństwa jako obowiązku nie może ono w charakterze nakazu, nałożonego zzewnątrz. Cokolwiek bowiem przybywa zzewnątrz, choćby to był rozkaz od Boga, musiałoby się zalecać przez jakiś przyobiecany za postępowanie skutek, musiałoby pociągać albo odstraszać zapomocą nagrody lub kary; ale przez to straciłoby swój charakter moralny, albowiem za moralne może być uważane tylko to, co jest pożądane jedynie ze względu na siebie samo, bez myśli o skutkach.

Tak więc prawo to nie może pochodzić znikąd, tylko z naszego własnego wnętrza; to nasza własna rozumna istota przemawia do nas w tem prawie, to nasza własna wola czyni nam nakaz moralny obowiązkiem. Daje to jednak całkiem nowe oblicze duszy; zyskuje ona głębię w samej sobie, a zarazem i wewnętrzne ustopniowanie; objawia się w nas przyroda „myślna", której treść dosięga człowieka empirycznego jako wymaganie, ale jako wymaganie jego własnej istoty, jako pragnienie udoskonalenia tej istoty. Tak więc w samym człowieku rozwiera się głęboka przepaść, człowiek okazuje się tu równocześnie małym i wielkim: małym jest on wobec prawa, którego surowym wymaganiom postępowanie jego nie może dorównać, wielkim natomiast, niezmiernie wielkim jest on dzięki temuż prawu, o ile poznaje w niem swą najgłębszą wolę i istotę i sam staje się prawodawcą, współzałożycielem i podłożem nowego porządku. W związku z tem wyjaśniają się znakomite słowa: „Dwie rzeczy napełniają umysł coraz nowym i wzrastającym podziwem i czcią, im częściej i dłużej zastanawia się nad niemi rozmyślanie: niebo gwiazdami usiane nademną i prawo moralne we mnie. Ani jednego, ani drugiego nie powinienem szukać lub tylko domyślać się poza swojem polem widzenia, jako ukrytych w mroku albo znajdujących się w niedostępnej dali; widzę je przed sobą i wiążę bezpośrednio ze świadomością swego istnienia. — Drugie bierze początek w niewidzialnej jaźni mojej, w mojej osobowości i daje mi miejsce w świecie, który posiada prawdziwą nieskończoność, ale może być ujęty tylko przez rozsądek".

Na takiej wszakże wyżynie prawo moralne stoi tylko wówczas, kiedy najściślej zachowuje swą nie-

zależność i nie łączy się z niczem obcem. Zachodzi to zaś jeno wtedy, kiedy nad postępowaniem naszem panuje wyłącznie czysta forma prawa, ogólność maksymy; maksyma postępowania naszego musi zarazem mieć wartość zasady prawa powszechnego, a pobudki nasze, podniesione do prawa powszechnego, nigdy nie powinny sobie przeczyć. W postępowaniu powinniśmy się kierować samem poszanowaniem prawa, jako naczynie i narzędzie prawa, którego twórcami sami jesteśmy. W tym biegu myśli Kant bynajmniej nie chce powiedzieć, że moralne postępowanie człowieka zlewa się z jego skłonnością przyrodzoną, przeciwnie — postępowanie wbrew skłonności przyrodzonej czyni on znamieniem zamysłu zgodnego z obowiązkiem; przez to skłonność nie jest uznana za coś niesłusznego, jednakże dziedzina moralna zostaje wzniesiona ponad nią jako coś istotnie wyższego. Właśnie to surowe pojmowanie zadania życiowego powoduje najwyższą ocenę człowieka jako istoty autonomicznej. Autonomja jest podstawą godności ludzkiej i wszelkiego rozumnego przyrodzenia. Ona dopiero, nie sam tylko umysł, czyni człowieka czemś istotnie innem, niż zwierzę, „ponad samą zwierzęcość nie podnosi go to wcale, że on rozum posiada, jeżeli ten rozum ma służyć tylko do tego, co u zwierząt sprawia instynkt". Wyjaśniają się nadto i zaostrzają pojęcia, które zajmowały ludzkość od wieków, którym jednak brakło dotąd spójności przekonania filozoficznego: pojęcia takie, jak osobowość i charakter. Ażeby być osobowością, nie wystarcza sama tylko władza myślenia, lecz wymagana jest w tym celu zdolność odpowiedzialności moralnej; ta zaś zawiera niezależność od wszelkiego mechanizmu samej przyrody. Charakter zaś nie jest ani przyrodzonem

jeno usposobieniem, ani nabytą przez przyzwyczajenie stałością postępowania, lecz „bezwzględną jednią wewnętrznej zasady trybu życia wogóle". Takiem pogłębieniem powszechnie znanych wartości Kant wywarł silny wpływ na życie ogółu.

Głównym punktem tych poglądów jest idea wolności jako samostanowienia rozumnej woli, jako zdolności rozpoczynania każdego stanu z siebie samej; oto założenie wszelkiej moralności: o ile jest moralność, o tyle istnieje też wolność, musimy móc to, cośmy powinni: „Możesz, bo powinieneś". Tej idei wolności z bezwzględną stanowczością zaprzeczał związek wszystkich zjawisk, dopóki zdawał się tkwić w samych rzeczach. Krytyka rozumu dowiodła jednak, że związek ten jest dziełem naszego ducha, ważnem tylko dla świata zjawisk, a pozostawiającem wolne pole dla innego porządku rzeczy, jeżeli istnieją po temu pobudki zniewalające. Otóż pobudki te daje moralność; wolność staje się więc punktem archimedesowym, „punktem oparcia dla dźwigni rozumu". Ze stanowiska wolności roztacza się nowe królestwo wobec surowej przyrody, moralność okazuje się już nie dziełem w obrębie danego świata, lecz budową nowego świata, którego wartość tkwi całkowicie w nim samym, nie zależy od potwierdzenia zewnętrznego świata, a nawet nie potrzebuje wcale unikać bezpośredniej z nim sprzeczności. Albowiem „ze względu na przyrodę doświadczenie daje nam w rękę prawidło i jest źródłem prawdy; ale w stosunku do praw moralnych doświadczenie jest (niestety!) źródłem złudzenia, i wysoce niewłaściwą jest rzeczą prawa dotyczące tego, co powinienem czynić, chcieć brać stąd albo ograniczać przez to, co się czyni". Tak więc moralność, nie troszcząc się o świat doświad-

czenia, ani o czyny i poczynania ludzkie, powinna iść własną drogą, w przekonaniu, że tylko jej świat daje dobra prawdziwe, które czynią istnienie ludzkie godnem życia. „Nic nie można sobie pomyśleć na świecie, a nawet wogóle i poza światem, coby bez ograniczenia mogło być uważane za dobre, prócz jedynie dobrej woli". „Wszelkie dobro, które nie jest zaszczepione na moralnie dobrym zamyśle, jest tylko pozorem i błyszczącą nędzą". „Jeżeli zginie sprawiedliwość, to nie będzie miało żadnej wartości, aby ludzie żyli na ziemi". Tak więc radykalne wyzwolenie postępowania moralnego od danego świata, umocnienie w sobie samym, uniezależnienie od wszelkiego zewnętrznego wyniku.

Taka ocena świata moralnego opiera się na przekonaniu, że postępowanie moralne nie jest wynikiem szczególnej natury ludzkiej, lecz odsłania powszechnie ważne królestwo rozumu. Wolność bowiem, z której ów świat powstaje, jest cechą nieodłączną od istoty rozumu; a więc rozwój wolności przyczynia się do zdobycia prawdy, wspólnej wszystkim rozumnym istotom, prawdy bezwzględnej. Stąd otwierają się zatem widoki, acz „bardzo niewielkie", na królestwo niezmysłowości, na najgłębszą podstawę rzeczywistości. Kant znajduje tu zupełnie pewną odpowiedź na pytanie o ostateczny sens świata, który może być według niego tylko moralny. Jednocześnie staje się też jasnem, że Kant jest nietylko filozofem krytycznym, lecz i metafizykiem, gdyż i jego praca myślowa dąży do ostatecznej i zupełnej prawdy.

Oczywiście, i w takiem twierdzeniu Kant zachowuje właściwą sobie oględność krytyczną. Idee, rozwijające się w nowej dziedzinie, są podstawowo różne

od wszelkich nauk teoretycznych, zależą od uznania prawa moralnego i wymagają przeto własnej decyzji. Nie jest ona jednak bynajmniej rzeczą przedmiotowego upodobania, lecz obowiązuje wszystkich.

Oto idea wolności, podstawa wszelkiej moralności, ale oto jeszcze dwie idee, idea nieśmiertelności duszy i istnienia Boga; zdaniem Kanta, są one nieuniknionym wynikiem moralności. Prawo moralne wymaga ścisłego wykonania, doskonałej świętości życia; zadania tego jednostka ludzka w żaden sposób nie może spełnić w ciągu życia ziemskiego, do czegoś zaś wręcz niemożliwego nie możnaby dążyć wszystkiemi siłami, a zatem postępowanie nasze potrzebuje przekonania, że poza tą krótką chwilą trwamy w nieskończoność. — Przyrodzony porządek rzeczy dopuszcza często, że dzielność i szczęście wcale sobie nie towarzyszą, i nierzadko odmawia godnemu należnego mu szczęścia. Nie moglibyśmy jednak pracować dla urzeczywistnienia dobra z całem oddaniem, gdyby dobro miało się nam wydawać bezsilnem; dlatego idea dobra z konieczności pociąga za sobą wymaganie porządku moralnego, wyższego nad przyrodę, a więc wszechmocnej istoty moralnej: Boga. — Rozważania te nie stoją na wysokości reszty pracy Kanta, nie wyczerpują też głębi jego własnych przekonań; nigdzie, nawet u Kanta, trzeźwy rozsądek późniejszego Oświecenia nie daje się odczuć w tym stopniu, co tutaj.

Etyka, z którą się tu spotykamy, to etyka męska i mocna, surowa, twarda. Wyzwala ona postępowanie ludzkie nietylko z pod panowania rozsądku, lecz również z pod władzy uczucia, oparcie jej na rozumie praktycznym odróżnia ją od wszelkiej psychologji. Jak etyka ta odrzuca łączność z samem tylko uczuciem

i wymaga bezpośredniego działania pojęcia rozumu na wolę, tak też i cnoty, z których Kant czyni przeważnie obowiązki, mają charakter rygorystyczny; są to: szczerość i sprawiedliwość, pierwsza przedewszystkiem względem samego postępującego, druga względem bliźnich. Szczerość obowiązuje nas przedewszystkiem nie względem innych, lecz względem siebie samych; zawsze postępować należy z całą rzetelnością względem siebie, z własnego przekonania i samodzielnego postanowienia, a nie na podstawie niepewnych mniemań i powagi innych. Chociaż największa nawet sumienność nie chroni od błędu, jej wartość moralna pozostaje przecież nienaruszona. „Może się zdarzyć, że nie wszystko jest prawdą, co człowiek za prawdę uważa (może się bowiem mylić), ale we wszystkiem, co mówi, powinien być szczerym". — Stosunek zaś ludzi pomiędzy sobą winien być kształtowany według idei sprawiedliwości. Każdy człowiek jako członek królestwa rozumu posiada niezatracalną samoistność i godność moralnego celu samego w sobie; powinniśmy się zatem szanować wzajemnie i nigdy nie uważać tylko za środki. Wytwarza to swoisty porządek stosunków politycznych i społecznych, który nie wyrzeka się wpływu angielskiego ideału społeczeństwa wolnych obywateli. Ale porządek ten przerasta miarę angielską, ile że przewaga moralnie rozumnej przyrody nad wszelkiem doświadczeniem, która tam pozostawała w cieniu, tutaj rozwija się w zupełności, ile że nadto społeczeństwo znajduje swój cel najwyższy nie we własnym dobrobycie, lecz w sprawiedliwości. Pragnienie sprawiedliwego porządku Kant rozszerzył też na stosunek pomiędzy narodami i nieprzerwanemu stanowi wojennemu przeciwstawił żądanie wiecznego pokoju; to zaś

nie ze względu na szkody materjalne, na straty i spustoszenia, które wojna sprowadza, nie pod wpływem miękkich uczuć humanitarnych, lecz dlatego, że wydaje mu się rzeczą przerażającą i niedopuszczalną, żeby istoty rozumne opierały swe współżycie na podstępie i gwałcie, zamiast na sprawiedliwości.

Jakkolwiek w szczegółach wywody te mogą nasuwać mnóstwo zagadnień, jednakże wyraźnie uwydatniają wysoki poziom i godność moralności; nie byle kto, lecz wielki Goethe poczytuje to za „nieśmiertelną zasługę" Kanta, że „odwrócił nas od owej miękkości, w której byliśmy pogrążeni". Tej większej powadze odpowiada też większa surowość w ocenie moralnego stanu człowieka. Oświecenie było skłonne widzieć w złu jeno słabość naszej zmysłowej przyrody, słabość, która z pewnością ustąpi wobec stopniowego umacniania się rozumu. Natomiast Kant znajduje zło w samej woli, według niego zło oznacza nie zastój tylko, lecz wprost opór; nie jest to zło zewnętrznie przyczepione, lecz zło „radykalne". Ale takie zaostrzenie zagadnienia nie czyni filozofa wyznawcą nauki o upadku i grzechu pierworodnym, owego „najniezręczniejszego ze wszystkich rodzajów wyobrażeń". Zawsze jeszcze pozostają w człowieku dobre skłonności, które energicznie winny być wezwane przeciwko wrogim czynnikom. Zamiast liczyć i czekać na cudowne ocalenie, należy budzić zawsze obecny w nas rozum do zupełnego wytężenia siły. „Nawoływać do męstwa jest już połową tego, co niem natchnąć; natomiast leniwy, sam sobie niedowierzający i wyczekujący zewnętrznej pomocy małoduszny sposób myślenia (w moralności i religji) osłabia wszystkie siły człowieka i czyni go tej nawet pomocy niegodnym". Tu tkwi olbrzymia różnica pomiędzy

Kantem z jego ufnością w samodzielność człowieka a Augustynem; i do Lutra nie zbliżył się Kant zbytnio w tej sprawie, pomimo pokrewieństwa pod wieloma innemi względami. Kant powiada: „Możesz, bo powinieneś"; a Luter: „Z powinności nie należy wnioskować o możności" *(a debere ad posse non valet consequentia)*. Pierwszy jest osobowością przedewszystkiem moralną, drugi religijną; jakoż u Kanta religja, owo „poznanie wszystkich naszych obowiązków jako przykazań Boga" ma znaczenie tylko czynnika, wzmacniającego moralność, lecz bynajmniej nie otrzymuje własnej dziedziny i w jego świecie myślowym ma miejsce podrzędne. Sam Kant był naturą głęboko religijną, w jego systemacie mało się to jednak przejawia.

δ. Królestwo piękna.

Poddając wogóle cały zakres życia panowaniu idei dobra i z tego stanowiska kształtując poszczególne dziedziny, Kant przyznał jednakże pięknu większą samoistność i więcej własnej wartości. Jakkolwiek piękno jako „symbol dobra moralnego" można ostatecznie rozumieć jako podporządkowane dobru, a smak jako „zdolność do oceny uzmysłowienia idei moralnych", jednakże ten moralizujący kierunek nie dotarł do jądra teorji estetycznej, piękno jest tu traktowane jako królestwo i oczyszczone od dawniejszego pomieszania z innemi pierwiastkami. — Ściślejsza analiza swoistości piękna prowadzi mianowicie do wyraźnego odgraniczenia upodobania w pięknie od upodobania w przyjemności, jak i od upodobania w dobru: pierwsze jest zupełnie bezinteresowne, gdy oba ostatnie zawsze są połączone z zainteresowaniem. I pod innemi względami okazują się istotnie różnice. To jest przyjemne,

co się podoba odczuwającym zmysłom — nie może być przeto powszechne; dobre jest to, co się podoba za pośrednictwem rozumu dzięki samemu pojęciu, natomiast piękne — co bezpojęciowo przedstawia się jako przedmiot powszechnego upodobania.

Ta powszechna ważność sądu estetycznego staje się zrozumiałą tylko wówczas, kiedy ocena dotyczy jedynie formy przedmiotów i kiedy forma ta ma znaczenie nie ich własnej cechy, lecz cechy nadanej im przez nas. A więc w pięknie ujmujemy i doznajemy nie świata zewnętrznego, lecz stanu własnej duszy; rzeczy nazywają się pięknemi nie dla swych właściwości, te bowiem pozostają w zupełnem ukryciu, lecz dlatego, iż zdolne są ożywić i harmonijnie nastroić nasze siły duchowe, szczególnie zmysłowość i rozsądek. A zatem i wobec piękna człowiek zwolniony zostaje od nacisku świata zewnętrznego i uzależniony od własnego wnętrza.

Ten podmiotowy charakter piękna uwydatnia Kant szczególnie wyraźnie w pojęciu wzniosłości. Wobec wzniosłości odczuwamy jaskrawy kontrast; nie mógłby on jednak stać się naszem doznaniem, gdyby tkwił pomiędzy nami a światem zewnętrznym, gdyby nie należał do nas samych, do naszej własnej duszy. We wzniosłości doznajemy nie naszego stosunku do rzeczy zewnętrznych, lecz niezdolności naszej wyobraźni do osiągnięcia nieskończoności idei rozumowej przy najwyższem nawet natężeniu. Tylko dlatego wrażenia zmysłowe mogą się nazywać wzniosłemi, że wzbudzają ruch wewnętrzny, „prawdziwa jednak wzniosłość tkwi w umyśle oceniającego, a nie w przyrodzonym przedmiocie".

Zakładając w ten sposób piękno w wewnętrznej

przyrodzie ducha, Kant uczynił je niezależnem nazewnątrz i wyższem ponad wszelką korzyść. To właśnie pociągało ku niemu poetów niemieckich i pozwalało czuć mu się bliskimi; tak zwłaszcza Goethe mógł znajdować „wielkie myśli przewodnie krytyki władzy sądzenia zupełnie analogicznemi do swej dotychczasowej twórczości, pracy, myśli". Dla samego zaś Kanta piękno stanowi przejście pomiędzy wzniosłym światem idei moralnej a pstrem królestwem zjawisk, utrzymuje w łączności jego ściśle rozczłonkowany systemat i łagodzi surowość całości.

ε. Ocena i krytyka.

Wytworzyć sobie sąd o Kancie — to rzecz nie łatwa; już jego wpływ dziejowy wskazuje, jak różnie można go pojmować i jak różne pobudki można zeń czerpać. Fichte i Herbart, Schleiermacher i Schopenhauer, nowokantyzm itd., wszyscy powoływali się na Kanta i uważali, że dalej prowadzą jego dzieło. Jeżeli trzymały go się umysły, a dążności wciąż doń powracały, to działo się to nietyle dlatego, że jego praca wydawała się ostatecznem zakończeniem, ile właśnie dlatego, że jego zagadnienia wciąż żyły i nie dawały ludzkości spokoju. Z teorji Kanta przemawia przedewszystkiem nieubłagane przeczenie; Kant zmusił nas nietylko do wyrzeczenia się wielu szczegółów, które uchodziły za zupełnie pewną zdobycz, lecz uczynił bezpodstawnym całokształt dotychczasowej metody, a przez ścisłe określenie wszystkich pojęć poniżył sposób myślenia, który do owych czasów wystarczał nawet nauce, do poziomu przednaukowego. Coprawda, dał też coś nowego, co miało sowicie wynagrodzić stratę. Ale twierdzeniu temu nie zdołał nadać tej doskonałości

i siły przekonywającej, jak przeczeniu, pierwsze pozostaje pełne zagadnień i pobudza do dalszej pracy; tutaj wszakże umysły się poróżniły, i drogi się rozeszły, ostatecznie pozostało silne uczucie niepewności. Musieliśmy opuścić brzeg, nie mogąc bezpiecznie wylądować z drugiej strony; nic dziwnego, że najpilniejszem z wszystkich zadań stało się pozyskanie mocnego oparcia i zrównoważenie twierdzenia z przeczeniem.

Krytyka nasza musi się ograniczyć do jednego głównego punktu, który panuje nad filozofją Kanta i określa jej charakter, mianowicie — do przesunięcia rzeczywistości od przedmiotu do podmiotu, od świata do duszy. Związek Kanta z powszechnym ruchem dziejowym był pod tym względem większy, niż sam on zdawał sobie z tego sprawę. Albowiem nie jego dopiero myśl krytyczna podjęła walkę przeciwko pomieszaniu przedmiotu z podmiotem, lecz czasy nowożytne od pierwszej chwili kryją w sobie zwrot ku podmiotowi i zwrot ten przeprowadzały z coraz większą stanowczością. Dla nich człowiek nie jest już, jak dla starożytnego sposobu myślenia, odłamem świata, który wchodzi w skład jego budowy, ruch nie idzie już, jak tam, w kierunku od królestwa rzeczy do pokrewnego mu w swej istocie podmiotu, lecz czasy nowożytne czynią podmiot punktem wyjścia i podłożem życia, na którem dopiero świat ma być zbudowany i otrzymać treść. Ale równocześnie sam podmiot staje się sobie zagadnieniem, najtrudniejszem z wszystkich zagadnień. Dopóki uchodził za jeden punkt tylko, owo zadanie budowy świata znacznie przerastało jego siły, wobec niezmierzonej wszechności własne jego życie nie skupiało się w całość, któraby mogła podjąć walkę. I oto Kant właśnie dokonywa tu nader doniosłego kroku,

upatrując w podmiocie nie jeden punkt tylko, lecz łączność życia, splot duchowy, strukturę duchową; teraz podmiot może czuć się dość silnym, aby się rozwinąć we własne królestwo i sam dać oparcie rzeczywistości. W wywodach tych wzlot myśli odbywa się wśród najcięższej pracy, głównie przy pomocy przenikliwej analizy; nigdzie chyba nie wytworzono tak rozległego aparatu myślowego, któryby był oddany na usługi badania. Ale poprzez wszystkie trudy i mozoły praca prowadzi do odkrycia, odsłania się nowa rzeczywistość, a nowość ta, to zdumiewające odkrycie tkwi nie nazewnątrz, lecz w nas samych; poznajemy tu głębię życia, którą dotąd można było wprawdzie przeczuwać, ale nie można było ująć jej naukowo, w naszej własnej istocie duchowej odsłania się nowy świat.

Odkrycie takiej głębi w człowieku zmienia wszystkie mierniki i wartości istnienia, wraz z umocnieniem się w niej następuje pewne wzniesienie ponad wszelką małostkowość ludzką, zupełne oswobodzenie się od zachodów powszednich z ich samolubnemi celami. Dla wewnętrznego podniesienia człowieka żaden myśliciel nie uczynił tyle, co Kant, nikt nie wzbudził większej czci dla tego, co tkwi w człowieku, nikt od czasu wielkich myślicieli starożytnych nie przedstawił z tak wyraźną oczywistością poniżenia i zguby, które tkwią w dążeniu do samej tylko korzyści, jak myśliciel, od którego pochodzą słowa: „Wszystko, nawet rzecz najwznioślejsza, zmniejsza się w rękach ludzi, gdy jej ideę obracają na swój użytek". Skoro zaś Kant tyle więcej uczynił z człowieka, najprostszą w nim rzecz nauczył widzieć inaczej, a nadto w nader doniosły sposób zmienił nasz podstawowy stosunek do rzeczywistości, więc też był władcą w królestwie ducha, prawdziwie wielkim

i niewyczerpanym w swym wpływie myślicielem, więc też od niego rozpoczyna się nowa epoka filozofji.

Ale gdzie tkwi wielkość pracy duchowej, tam tkwią też zazwyczaj jej zagadnienia; tak i kantowski zwrot od przedmiotu do podmiotu, kantowskie podniesienie podmiotu budzi różne pytania, z których każde dotyczy całości świata myślowego. — Podmiot może wytworzyć samoistny proces życiowy tylko przez to, że wyrasta ponad samą jednostkę; ale jak to się stać może, tego Kant wyraźnie i przekonywająco nie udowodnił. Również stanowisko oraz ocena światotwórczego życia w człowieku nie są u niego wszędzie jednakowe: pomiędzy rozumem teoretycznym a praktycznym, poznającem myśleniem a moralnem postępowaniem jest wielka odległość, nawet przeciwieństwo. W pierwszem czynność ducha jest związana z nieprzejrzystym światem, a wykryta przez nią prawda ogranicza się do ludzkiego zakresu myślowego; czyż taka wyłącznie ludzka prawda ma prawo do nazwy prawdy całkowitej? W drugiem natomiast owa czynność zdaje się z samej siebie wytwarzać świat, wyższy nad wszelką ludzką odrębność i zawierający prawdę ostateczną; a tutaj, czy człowiek nie zostaje zbyt szybko wyniesiony poza swoje granice? Tam nasza praca duchowa jest odcięta od wielkiego świata, tutaj dzieli z nim jego ostateczną głębię. Czy życie daje się tak podzielić pomiędzy związanie a samoistność, czy powstające w obu dziedzinach skłonności, pociąg do ograniczenia i do nieskończoności, pogodzą się w tej samej duszy, czy jedno nie będzie musiało pokonać i unicestwić drugiego? — Podział ten nie pozwala nadto w dostatecznym stopniu ująć duchowych zdolności człowieka w całość, a przez to zabezpieczyć ich od wątpli-

wości i zarzutów. Przed podziałem rozumu na teoretyczny i praktyczny, rozum powinien był być ujęty i uzasadniony jako całość; jego pojęcie ogólne pilnie wymaga uzasadnienia.

Obie dziedziny są, oczywiście, o tyle pokrewne, o ile obie właściwej czynności duszy szukają w formie; ale samo to twierdzenie wywołuje nowe wątpliwości. Czyż w istocie forma wyczerpuje nasze zdolności duchowe, i czyż nawet w najwyższym rozwoju wytwarza ona pełną życia rzeczywistość? Zdobycie takiej rzeczywistości w rozumie praktycznym może być tylko pozorne, ponieważ Kant bez wahania wprowadza tu pojęcie osobowości, które swą samoistnością i swą głębią duchową sięga daleko poza samą formę. Ale nawet przy takiem uzupełnieniu etyka Kanta nazbyt pozostaje etyką prawa; nawet najgłębsze ujęcie prawa nie czyni go potęgą przenikającą życie, gdyż oparta na nim moralność nie prowadzi od siły regulacyjnej do wytwórczej.

Wreszcie z oddzieleniem materji od formy, co znacznie bardziej odpowiada myśli starożytnej, niż nowoczesnej, ściśle wiąże się to, iż czynność duchowa zanadto jest tu traktowana w ten sposób, jakgdyby w głównych zarysach była już gotowa. Podstawowa budowa ducha wydaje się tu, jak i w Oświeceniu, czemś, co istnieje zgóry i wiecznie działa jednakowo. W ten sposób fakt, że ludzkość dopiero wśród twardej pracy i poprzez rozliczne doświadczenia może dotrzeć do własnej istoty, jak również stanowisko historyczne nie są w tych pytaniach należycie uwzględnione. Wreszcie zaznaczymy tylko: czy za wolnością, tem najważniejszem pojęciem Kanta, nie musi stać swoista treść życia, jeżeli ma z niej wyniknąć nowy świat?

We wszystkich tych punktach wyzwolenie z pod wpływu Oświecenia nie jest jeszcze zupełnie.

Wobec tego Kant może mieć dla nas znaczenie nie zakończenia, lecz początku, tutaj jak najmniej wolno nam przysięgać na słowa mistrza. Dawni kantyści, jak Fichte, mieli większą słuszność, gdy niepohamowanie wybiegali poza Kanta, niż niektórzy nowsi, którzy nadmiernie dogmatyzując Krytykę, chcieliby stale oprzeć na nim myśl i życie i przez to wpadają w niebezpieczeństwo nowej scholastyki. Hasło „z powrotem do Kanta" wciąż jeszcze jest uzasadnione, o ile nas pobudza do tego, aby szukać u niego drogi z zawiłego położenia na szczyt pracy powszechnodziejowej i orjentować się u niego co do własnych zadań. Jeżeli jednak każą nam zachować ile możności rozległą konstrukcję systematu kantowskiego, zaprzeczyć bogatemu w doświadczenia, burzliwemu stuleciu 19. wszelkich zdobyczy dla zagadnień ostatecznych, a czasy nasze, czasy niesłychanego fermentu i przeobrażeń, skrępować w naśladowaniu form i formuł przeszłości — Arystotelesa, Tomasza, czy Kanta, to nie zmienia złych stron duchowej zależności — tedy powiadamy: nie i jeszcze raz: nie, i żądamy wobec takiego hasła „z powrotem do Kanta" i takiego trwania przy Kancie oderwania się od Kanta i wyjścia poza Kanta.

b. Ideał życiowy niemieckiego humanizmu.

a. Charakter ogólny.

Czasy rozkwitu literatury niemieckiej, której szczyt stanowi Goethe, posiadają wśród całej różnorodności osób i dzieł podwalinę wspólnych przekonań, cała twórczość jest wyrazem szczególnych poglądów na

świat i życie, a z twórczością poetycką splatają się ściśle rozmyślania o wielkich zagadnieniach.

Ale ten ruch literacki jest przedewszystkiem stanowczem odparciem i podstawowem przezwyciężeniem Oświecenia, a przynajmniej tej jego formy, którą ono się zakończyło. Jego trzeźwemu rezonowaniu przeciwstawia się pragnienie radykalnego ożywienia i bezpośredniego poruszenia całego człowieka, jego dążności do pożytku — poszukiwanie wartości samego czynu, jego praktyczno-moralnemu kształtowaniu życia — ukształtowanie artystyczno-uniwersalne, jego rozdwojeniu pomiędzy światem a człowiekiem — dążenie do wewnętrznego zjednoczenia z wszechnością. Ponad świat mieszczański z jego celowemi urządzeniami i potrzebami dąży tu człowiek, wspierany przez sztukę, do nowej rzeczywistości, do królestwa wewnętrznego kształtowania, do świata czystych postaci i promiennego piękna. Na tę drogę pchnął powstające pokolenie również szczególny charakter stosunków niemieckich. Albowiem życie polityczne i społeczne ze swem rozdrobnieniem, małostkowością, ubóstwem nie zawierało tam nic, coby mogło pociągnąć umysły o wyższym polocie; w Niemczech ówczesnych, według trafnych słów pani de Staël, człowiek, który nie zajmował się wszechświatem, nie miał co robić. Najlepsze siły zwróciły się tedy do owego duchowego i literackiego ruchu; ruch ten miał służyć pozostałym dziedzinom życia nietylko ku ozdobie, lecz miał za zadanie rozpocząć nowe życie, życie człowieka jako człowieka, życie we wnętrzu duszy poza granicami i brakami widzialnego świata. Być człowiekiem i wraz z tem wznieść istnienie na wyżynę wolności staje się tu wysokim ideałem, najwyższym z ideałów.

Głównym wszakże środkiem dopięcia takiego czystego człowieczeństwa wydaje się sztuka, zwłaszcza jako twórczość literacka, a wydaje się nim dlatego, że ona jedynie zdolna jest uwolnić się od ciężaru materji, która zwykle obniża człowieka; dopiero królestwo piękna nadaje powstającym formom czystą postać i łączy wszelką różnorodność w żywą całość; tutaj dopiero człowiek może stać się spójnią wewnętrzną, całkowitym człowiekiem, tutaj dopiero siły jego dochodzą do zupełnej harmonji. Wraz z takiem przeistoczeniem człowieka na wewnętrzne dzieło sztuki powstaje nowa rzeczywistość, rzeczywistość, jeżeli nawet niewidoczna, to przecież bezpośrednio obecna. Nadto istnienie doznaje wewnętrznego ustopniowania; zewnętrzna konieczność życia ze swą użytecznością wyraźnie odcina się od królestwa piękna z jego szlachetną siłą kształtującą, życiowo mądry rozsądek — od twórczego rozumu, cywilizacja jako „porządek i spokój życia wewnętrznego" (F. A. Wolf) — od prawdziwej kultury duchowej.

Skoro więc twórczość literacka, wiążąc pracę myśli ze sztuką, służy ku wytworzeniu i umocnieniu tego wyższego poziomu, tedy rzecz widoczna, że może ona stać się duszą życia i pozyskać wszystkie siły i miłość człowieka.

Dać przez to człowiekowi wybitne stanowisko, to nie znaczy pozbawić go związku z wszechświatem. Ogarnia go bowiem to samo życie, to samo prawo podstawowe, co i przyrodę: wszędy panowanie sił wewnętrznych, tworzenie i kształtowanie, działanie na rzecz całości. Ale co w przyrodzie dokonywa się nieświadomie i pod przymusem konieczności, w starciu sił i pobudek, to u człowieka wznosi się do jasności, świadomości i wolności. „Przyroda jest skrępowana

pod tym względem, że wytwarza rozum tylko z konieczności; ale królestwo ducha jest królestwem wolności" (Hegel). Jeżeli dopiero przy tym zwrocie życie świata dochodzi do samowiedzy i swą prawdę obejmuje w całkowite posiadanie, to człowiek jest tu też ściśle związany z całością, a przecież bezpiecznie wzniesiony ponad wszystko inne. W dokonywaniu jednak owego wyzwolenia piękno okazuje się bliźnięciem prawdy, nie wprowadza nas ono do obcego królestwa, lecz odsłania jądro rzeczywistości.

Wobec takiego działania u najgłębszej podstawy rzeczy owo kształtowanie całego człowieka musi ogarnąć wszystkie rozgałęzienia życia i przepoić każdą dziedzinę duchem piękna i prawdy. Wpływ tego sposobu myślenia na religję okazuje Schleiermacher, na nauczanie — Pestalozzi i F. A. Wolf. Wychowanie służy tu przedewszystkiem nie celom współżycia społecznego, lecz rozwijaniu i doskonaleniu wnętrza człowieka, równomiernemu kształceniu wszystkich sił; wychowawca nie powinien nakazywać i przepisywać, lecz podtrzymywać jedynie ruch, idący do wnętrza, podawać mu usłużnie rękę, przyczem powinien starać się wspierać już najelementarniejsze poruszenia duszy (Pestalozzi). Również przedsięwzięcie filozofji spekulacyjnej — wyjaśnienia świata od wewnątrz — otrzymuje właściwe oświetlenie i uzasadnienie tylko na podstawie ducha i sztuki owych czasów.

Wobec takiej budowy królestwa kształtowania wewnętrznego, to, co stanowi szerszą podstawę życia, łatwo staje się rzeczą drugorzędną, nawet obojętną. Tutaj zalicza się też często całe życie polityczne, zwłaszcza politykę zewnętrzną. Jednostka niech ją pozostawi w spokoju i „nie miesza się w spory królów" (Goethe).

„Für Regen und Tau und fürs Wohl der Menschengeschlechter
Lass du den Himmel, Freund, sorgen wie gestern so heut"
(Schiller).

(„O deszcz i rosę i o dobro pokoleń ludzkich niech, przyjacielu, niebo się troszczy tak dziś, jak i wczoraj").

Państwo okazuje się nieraz istotą, budzącą przykre uczucia, olbrzymią maszyną, bezdusznym mechanizmem, wobec którego ani wewnętrzne kształtowanie, ani indywidualność nie mogą wejść w swoje prawa. Wszelki istotny postęp w podstawowym stanie życia bywa oczekiwany nie od państwa i jego organizacji, lecz od twórczych osobistości. W tym duchu Wilhelm Humboldt bada „granice działalności państwa", Fichte w jednej z wcześniejszych prac swoich uważa, że celem każdego rządu jest „uczynić rząd zbytecznym", a Fr. Schlegel przestrzega: „Nie trwoń wiary i miłości w świecie politycznym, lecz w boskim świecie nauki i sztuki poświęć swą głębię najwewnętrzniejszą dla świętego ognia wiecznej twórczości".

Nadto praca nad kształtowaniem człowieka wzniosła ponad przeciwieństwa narodowe. Fichte, który później tak wiele uczynił dla umocnienia niemieckiego uczucia patrjotycznego, bezpośrednio przed upadkiem uważa za „ojczyznę prawdziwie oświeconego europejczyka — w ogólności Europę, w szczególności zaś w każdej epoce to państwo, które stoi na wysokości kultury" i dodaje: „A przy tem znaczeniu obywatela świata możemy być już zupełnie spokojni o losy państw". Jak chłodno zachowywał się Goethe względem dążeń do niepodległości narodowej, jest rzeczą wiadomą; jak mało miał on zrozumienia dla sił poruszających życiem politycznem, widzimy stąd, że w roku 1812, a więc bezpośrednio przed wyraźnie przecież gotującem

się powstaniem, mógł nazwać Prusy państwem, „którego już nie można uratować". W chwili najniebezpieczniejszego przełomu życia dziejowego Niemiec ich największy poeta pozostał obojętnym względem ich politycznej samodzielności.

Tego braku żadną miarą nie należy ukrywać. Ale powinniśmy też pamiętać, że wiele winne były temu stosunki powszechne, że one raczej powstrzymywały, niż popierały udział w życiu politycznem, a nadto, że świadomość narodowa dopiero właśnie się budziła. Bądź co bądź trudno nam dzisiaj zrozumieć i ocenić należycie stan duszy, który wśród wstrząsających przewrotów czynił możliwą niezmordowaną pracą nad wewnętrznem kształtowaniem człowieka, zachowanie równowagi umysłu, nieprzerwane trwanie twórczości literackiej jako służby w świątyni piękna i prawdy.

Zwrot do wewnętrznego kształtowania głównym punktem wszelkiego dążenia czyni jednostkę. Każdy człowiek indywidualny zawiera, według wyrażenia Schillera, „pod względem skłonności i powołania — człowieka czysto-idealnego"; nie możemy osiągnąć tego ideału bez gorliwej nad sobą pracą, bez uświadomienia sobie, na czem polega nasza moc, i bez skierowania wszystkich sił w kierunku właściwego uzdolnienia. Jeżeliśmy wszakże wypróbowali się i poznali i osiągnęli pewność w tym względzie, wówczas możemy, owszem, powinniśmy spokojnie zaufać własnemu genjuszowi i nie dostosowywać się do płytkiej przeciętności otoczenia społecznego. W każdy przejaw życia jednostka powinna wkładać swój odrębny charakter. Taka ocena indywidualności wytwarza silną niechęć do wszelkich szablonów, jako też do wszelkiej krępującej i równającej metody. Wywołuje to nieufność

F. A. Wolfa do wszelkiej techniki pedagogicznej i każe mu stawiać nauczycielom głównie to żądanie, żeby posiadali ducha i ducha budzili. W rzeczy samej, czasy owe wydały zdumiewającą moc wybitnych indywidualności, które swą tężyzną nadały swemu życiu, aż do języka i stylu, niezrównaną oryginalność.

Zwrot do indywidualności panuje też w stosunkach pomiędzy ludźmi. Ścisła przyjaźń powstaje przy wymianie twórczości duchowej oraz w kształceniu duszy, poufna korespondencja pokrewnych dusz staje się jedną z głównych części poważnej pracy życiowej. A poza kołami przyjaciół powstaje oświecone towarzystwo jako społeczność tych, którzy, jeżeli nie twórczością i pomysłami, to ich przejmowaniem i stosowaniem wspierają budowę nowego świata; w tej atmosferze duchowej panuje zgodność w ocenie dóbr, w zasadach wartościowania, w głównym kierunku smaku. Oświecone towarzystwo Odrodzenia zmartwychwstaje w spokojnej, jasnej, pogłębionej postaci.

Wszelka praca tego koła kulturalnego opiera się na silnej odwadze życiowej i radosnym nastroju. Nie jest to wygodny optymizm, który z góry wygładza wszystkie zagadnienia, przeciwnie, zagadnienia są odczuwane głęboko, a życie wydaje się pełnem trudnych zadań. Tylko pod tym względem myśl jest optymistyczna, że siła duchowa sprosta zadaniom, a w starciu z losem uwydatnia się raczej wytężenie mocy, niż przeszkoda w dążeniu. Pracy duchowej niepodobna tak wysoko cenić, jak się ją ceni, nie wierząc, iż jest ugruntowana w związku świata, i że działalność ludzka opiera się na sile boskiej. Niema tu więc zgoła niechęci do przekonań religijnych, tylko oznaczają one tu raczej ujęcie życia nieskończonego we własnem życiu, uzna-

wanie związków niewidzialnych, niż zwrot do nowego świata, którego zdobycie wymaga ciężkich wstrząśnień i zupełnych przeobrażeń. Znacznie bardziej zbliżono się tu do panenteizmu, wierzeń najszlachetniejszych umysłów Odrodzenia, niż do właściwych przekonań chrześcijańskich, uważanych często tylko za ucieczkę dla słabych i chorych dusz. Religja jest tu więc raczej niewidzialną towarzyszką pracy duchowej, niż samoistną dziedziną życia; ta szerokość i swoboda myśli nie jest wolna od niebezpieczeństwa rozwiania się w nastrój bez treści. Czasy owe skłonne są również do twierdzącej odpowiedzi na zagadnienie nieśmiertelności. Uczucie bowiem wyższości nad samą doczesność i świadomość uduchowienia przez siłę niezniszczalną zbyt silnie panują w twórczości duchowej, aby człowiek miał być całkowicie związany z przebiegiem przyrody, a śmierć uważana za zupełny zanik życia duchowego; ale wieczność znajduje się głównie w obrębie t e g o życia, a w tej myśli tradycyjnemu *memento mori* przeciwstawia się hasło „pamiętaj, iż żyć należy!"

So löst sich jene grosse Frage
Nach unserm zweiten Vaterland,
Denn das Beständige der ird'schen Tage
Verbürgt uns ewigen Bestand".

(„Tak się rozstrzyga owo wielkie pytanie o naszą drugą ojczyznę, albowiem to, co jest stałe w życiu ziemskiem, zapewnia nam istnienie wieczne").

Jak wielkość, tak i niebezpieczeństwa tego poglądu humanityzmu niemieckiego na życie występują tu wyraźnie: jest to niebezpieczeństwo arystokratyzmu oświaty; zaniedbania stosunków powszechnych, usunięcia na dalszy plan ciemnych stron i złych warunków, braku

siły, hartu, męstwa. Ale braki te są w znacznej części winą szczególnego stanu epoki, dzisiaj w każdym razie możemy się szczerze cieszyć z korzyści, którą przyniosła ludzkości praca tych poetów i myślicieli. Albowiem z zadziwiającą siłą i subtelnością życie duchowe zagłębia się tu w sobie, ożywił się i uszlachetnił cały obszar bytu, wykształciły się najwewnętrzniejsze stosunki człowieka do samego siebie, do towarzyszy, do otaczającej przyrody; główny splot życia jest tak dalece wysubtelniony, a zarazem osiągnięto tu taką prostotę i wielkość wyrazu, że całość staje w jednym szeregu z najlepszemi i niezatracalnemi zdobyczami ludzkości. Skupione tu zasoby duchowe okazały się też zdolne do wywierania silnego wpływu również nazewnątrz, skoro tylko nastręczyła się po temu sposobność. Głównie bowiem z grona tych rzekomych fantastów i marzycieli, przy krańcowej wprawdzie rozbieżności ducha, wyszli mężowie, którzy po nagłym upadku znaleźli w sobie męstwo, siłę, zdolności, aby nanowo dźwignąć ojczyznę i skierować jej losy na nowe tory. Toć sam Napoleon, ten wielki realista, przypisywał swój upadek nie sztuce państwowej dyplomatów, ani przemocy bagnetów, lecz przedewszystkiem oporowi niemieckich „ideologów". I nigdyby Niemcy nie mogli tyle zdziałać w 19. stuleciu dla świata widzialnego, gdyby poważna i gorliwa praca ich poetów i myślicieli nie przygotowała im była niezmiernych skarbów oświaty i siły w świecie niewidzialnym.

β. Goethe.

Jakkolwiek Goethe ściśle jest związany z całym ruchem humanizmu niemieckiego, jednakże tak odrębny posiada charakter i do tego stopnia przekracza

średnią miarę tego ruchu, że niepodobna nie rozważyć go osobno, przyczem zgóry uprzytomnić sobie należy dwie rzeczy. Goethe, zarówno w całokształcie swego ustroju, jak i w swych poglądach na życie, nie daje bynajmniej teorji albo przepisu dla wszystkich, lecz wyznanie osobiste; te poglądy to tylko promieniowanie wysoce swoistej indywidualności i tylko w stosunku do niej zawierają one zupełną prawdę. Wobec tak indywidualnego charakteru teorje i działalność Goethego nigdy nie powinny być narzucane jako typ normujący i obowiązujący.

Dalej, wiele nieporozumień powstaje wskutek niedoceniania głębokiej powagi i silnego ruchu, zawartych w pracy życiowej Goethego. Ponieważ zwierza nam swe przeżycia dopiero wtedy, gdy cudowny artyzm przedstawienia nadał im zupełnie jasny wyraz, przeto całość wydawać się może łaskawym darem losu, może się wydawać wypływem samej natury, co w istocie było jak najbardziej własnem dziełem, a częstokroć wynikiem mozolnego łamania się z własną naturą.

Jądro życia stanowi u Goethego stosunek człowieka do wszechności, z wszechności płynie nasze życie, w ciągłym stosunku wzajemnym z wszechnością rozwija się nasza istota. Panuje tu jak najbardziej stanowcza niechęć do pozostawania wśród małostkowości ludzkiej, do wprzęgnięcia się w jarzmo powszednich spraw ludzkich; wydaje się to nietylko marnem zacieśnieniem, lecz zupełnem oddaleniem się od istotnej prawdy, która wytryska tylko ze współżycia z wszechnością. Ten pęd szeroki i górny zbliża Goethego do Spinozy, którego uczniem on się czuje w dążeniu do wyzwolenia z małostkowości ludzkiej i w oddaniu się nieskończoności. Przy całem jednak pokrewieństwie

zachodzi między nimi wielka różnica. Spinoza każe człowiekowi możliwie rozpłynąć się we wszechności, a wszelki wytwór ludzki wyraźnie oddziela od podstawy rzeczy, jako jej zniekształcenie; Goethe obdarza człowieka większą samoistnością; przyrodzenie człowieka rozwija się wprawdzie tylko w zetknięciu z wszechnością, ale ma on tu do dodania także coś własnego i wewnętrznego i może przeciwdziałać prądowi zzewnątrz. Proces życiowy, obok przyswajania sobie świata, jest tu równocześnie samozachowaniem wobec świata, trwaniem wbrew jego fali, a dzięki temu staje się bardziej czynnym, bardziej gotowym do działania, weselszym, niż pozwalają na to surowe pojęcia Spinozy. Dlatego nie możemy Goethego nazwać wręcz spinozystą.

Ponieważ kształtowanie się i uświadamianie człowieka dzięki światu staje się u niego udzielaniem światu duszy, wewnętrznem ożywieniem i zbliżeniem całego otoczenia, zawiązuje się przeto nader bliski stosunek wzajemny, przyczem świat odsłania człowiekowi swą ukrytą istotę, pozwala mu poznać najgłębsze tajniki swego życia. Tak więc ten pogląd na życie ma przedewszystkiem charakter artystyczny, nawet badania przyrodnicze są tu tylko o tyle właściwe i płodne, o ile mają artystyczne pobudki. Kierunek ten jest najbardziej pokrewny starożytności klasycznej; przedewszystkiem zmartwychwstaje tu platonizm ze swem powiązaniem duszy i świata, a zmartwychwstaje w nowej postaci, przeobrażonej zarówno przez stosunki nowoczesne, jako też przez indywidualność Goethego. Jeżeli Goethe z gwałtownych przejść wewnętrznych znalazł ostatecznie przystań w greczyźnie, to nie wszedł przez to na obce drogi, lecz pragnął wzmocnić

w ten sposób własne przyrodzenie; nie chcemy jednak twierdzić, że mu się to w zupełności udało i że obce pierwiastki zostały przezeń przyswojone całkowicie.

Skoro więc proces życiowy zespala najściślej duszę ze światem, tedy w świecie w wielkich zarysach objawia się to, czego doznaje jednostka we własnym zakresie. Otóż dla Goethego świat nie jest tajemniczem zagadnieniem, lecz faktem podstawowym, ugruntowanym w sobie samym, który ogarnia nas swem potężnem działaniem, nie przygniatając nas wszakże; rzeczywistość tę winniśmy jasno uchwycić i przyswoić sobie w zupełności, nie powinniśmy się jednak ważyć przeobrażać jej i wyprowadzać doświadczenia z podstawy zaświatowej. Rzeczywistość przejawia się więc przedewszystkiem jako przyroda, a miejsce wolności zajmuje tu przeznaczenie. Dlatego i badanie nie powinno wykraczać poza rzeczy i szukać czegoś poza zjawiskami; ale powinno raczej silnie w nie wnikać, aż dotrze do zjawisk pierwotnych, które same się tłumaczą i na których człowiek musi poprzestać. „Teorja sama w sobie i przez się jest tyle jeno warta, że daje nam wiarę w związek zjawisk". „Nie szukajcie niczego poza zjawiskami, one same stanowią teorję". Tak więc odrzucenie wszelkiej „filozofji trascendentalnej", niechęć do uprzedniej analizy, bezpośrednie objęcie wzrokiem otaczającego nas świata.

Jak badanie, tak też i życie ma niewzruszone granice. Wszelka czynność człowieka pochodzi od przyrodzenia, które mu przypadło w udziale, dążenie może się tylko wtedy udać, kiedy idzie w kierunku, wskazanym przez przyrodzenie, wpada w próżnię i błąd, jeżeli się od niego odrywa albo zgoła mu się sprzeciwia. „Człowiek może się zwrócić, dokąd chce, może podej-

mować, co mu się podoba, zawsze przecież powróci na drogę, którą z góry wskazała mu przyroda". Przyrodzenie nasze nie rozwija się jednak bez naszego działania, nie jest też bynajmniej o tyle wyraźne, aby mogło wyłączyć błąd, ono winno być dopiero znalezione i zdobyte; los staje się tedy zadaniem i własnym czynem, Jak wiele trudu, pomimo całej wielkości swego uzdolnienia, miał Goethe, żeby pojąć swe własne przyrodzenie, jak dopiero po niejednokrotnem wahaniu i dręczących wstrząśnieniach upewnił się co do głównego kie runku swej istoty, o tem wiemy, a wiemy także, iż owa wiara w przyrodzenie człowieka nie oznacza wcale gnuśnego spokoju, iż nie czyni ona życia łatwem i wygodnem. Ale bądź co bądź przyrodzenie to zakreśla dążnościom stałe granice i chroni je od burzliwego pośpiechu, wszelkie poszukiwanie dąży z powrotem do punktu wyjścia, w całej swej skrzętnej pracy życie to nie zawiera silnych wstrząśnień, nagłych przerw, powracania do samego początku. Wśród wszelkich zmian pozostaje coś stałego, nawet wątpienie nie burzy owej pierwotnej podstawy przyrodzenia. Tak naprzykład Goethe usiłował wskazać związek również w losach ludzkości i związek ten rozwinąć; nieprzyjaciel wszelkiej rewolucji, chciałby on wszelki czyn związać z jakimś stanem istniejącym, i ten spokojnie rozwijać dalej.

Takiemu osobistemu sposobowi myślenia odpowiada charakter poezji Goethego. Jego bohaterowie w starciu z rzeczami nie zmieniają się wewnętrznie, lecz wśród wszelkiej przemiany stosunków zachowują swoje dawne przyrodzenie; przemiany te dają im raczej sposobność do okazywania swego charakteru w coraz nowych objawach i do silniejszego rozwijania go, niż

do wewnętrznego przeobrażenia na skutek odsłonięcia nowych głębi. Stanowcze ocalenie następuje zazwyczaj przez powrót do swej prawdziwej, zaciemnionej tylko przez pokusy i błędy istoty. Wobec takiego braku dziejów wewnętrznych bohaterowie Goethego nie są właściwie charakterami dramatycznemi, lecz raczej naturami, obdarzonemi zdumiewającą pełnią życia i niezrównaną indywidualnością; w związku z tem pozostaje też fakt, że Goethe był mocniejszy w rysowaniu wspaniałych postaci kobiecych, niż silnych mężów.

Poza przyrodzeniem jednostki stoi jednak u Goethego przyroda wszechświata, którego zatem właściwości muszą głównie wyznaczać charakter życia ludzkiego. Otóż wielka przyroda jest przedewszystkiem nie pokawałkowanem współistnieniem, lecz wewnętrzną całością; jako niewidzialny związek ogarnia ona i ożywia całą różnorodność świata widzialnego. Prowadzi to do wszechogarniającego bóstwa; Goethe przebiegł tu cały szereg stopni od naturalistycznie zabarwionego panteizmu aż do zbliżenia do chrześcijańskiego teizmu, pod tym jednak względem pozostał sobie wierny, że ujmował bóstwo nie w przeciwieństwie do świata, lecz w ścisłym z nim związku, że widział przyrodę w Bogu, a Boga w przyrodzie. Bóg nie działa na rzeczy zzewnątrz, lecz działa z ich własnej istoty, ta zaś istota udoskonalała się dopiero wraz z przejściem do życia wszechświata.

Takie oparcie na życiu wszechświata, dając człowiekowi pewność radosną i trwały spokój, wytwarza równocześnie ścisły związek z innemi istotami. Tem się tłumaczy i stwierdza gorąca miłość Goethego do wszelkiej pełni życia, a zwłaszcza do istoty ludzkiej; wewnętrzna bowiem obecność siły boskiej pozwala

wszędzie znaleźć w głębi coś cennego i niezniszczalnego, a tej oceny nie zdołają naruszyć cała nędza i wszystkie braki życia. „Bóg napotyka zawsze siebie samego; Bóg w człowieku — siebie samego znowu w człowieku. Dlatego niema żadnego powodu do poniżania siebie wobec największych". Widzieć Boga na każdem miejscu, uznawać go, czcić radośnie, gdziekolwiek i jakkolwiek się objawia, w przyrodzie, czy w istocie ludzkiej — w tem jest Goethe szczególnie wielki, gdy tymczasem sformułowane i krępujące wyznania odrzuca.

To właśnie jest głównym rysem działającego tu przekonania, że owo wszechżycie nie pochłania różnorodności i nie zaciera różnic, lecz że właściwie ono dopiero wywołuje rozwój całej rzeczywistości, że pozostawia zwłaszcza wielkie przeciwieństwa pomiędzy światem a życiem, ale przejmuje je w siebie i wprawia w płodne działanie wzajemne. Jeżeli nic tak nie wyróżnia i nie cechuje myśliciela, jak stanowisko jego względem owych przeciwieństw, to i Goethe musi wyraźnie okazać swoje w tym względzie właściwości. I tak też w istocie się stało. Nie uzależnia on wszakże pracy od jednego przeciwieństwa, lecz rozkłada bogactwo świata na szereg przeciwieństw; jedno ogniwo nie gwałci przytem i nie zagłusza drugiego, lecz różne strony tak są od siebie oddzielone, że w każdej z nich mogą się wpełni rozwijać właściwe jej cechy; jednakże w granicach całości życia pozostają one dość sobie bliskie, aby móc wpływać na siebie jak najskuteczniej. Przy takiem przeobrażeniu istnienia na splot przeciwieństw, którego części wyraźnie różnią się od siebie i zachowują zupełną niezależność, a równocześnie nieustannie dążą do siebie i wzajem się ożywiają, powstaje cudowna równowaga, całe istnienie zostanie uduchowione, oczyszczone, uszla-

chetnione, następuje wielka artystyczna synteza życia, co więcej, całej rzeczywistości.

Jednostka tkwi w całości i z całości czerpie, ale każdy punkt kształtuje życie w sposób niezrównany i posiada przez to własną prawdę, każdy powinien ze świata istniejącego wytworzyć sobie dopiero własny świat. Ponieważ jednak wszelka różnorodność pozostaje w granicach życia powszechnego, więc zakresy poszczególne nie rozpadają się, „więc każdy może posiadać swą własną prawdę, a przecież jest ona zawsze ta sama". Jednostka, objawiając swe odrębne cechy, jest równocześnie wyrazem i podobizną tego, co jest najbardziej powszechne; dążąc do siebie samych, ujmujemy zarazem nieskończoność.

Du sehnst dich weit hinaus zu wandern,
Bereitest dich zu raschem Flug.
Dir selbst sei treu und treu den andern,
Dann ist die Enge weit genug.

(„Tęsknisz do dalekiej wędrówki, gotujesz się do szybkiego lotu. Bądź wierny sobie i wierny innym, a wówczas ciasne granice dość będą obszerne").

Uzgodnienia doznają nadto pojęcia wolności i konieczności. Wszyscy podlegamy wiecznym śpiżowym prawom, które nie znoszą żadnego oporu; więc i w kształtach przyrody panują stałe typy i utrzymują życie w łączności. Ale cała surowość praw pozostawia wolne pole tak dla kształtowania indywidualnego, jak i dla własnego postępowania, „życie nasze, jak i całość, do której należymy, składa się w niepojęty sposób z wolności i konieczności"; władza i ograniczenie, samowola i prawo, wolność i umiarkowanie ustawicznie szukają i znajdują w naszem życiu równowagę.

Czas i wieczność nie stanowią tu niewzruszonego

przeciwieństwa, lecz wieczność, nieznikomość, na której opiera się wszelkie życie, jest obecna w czasie, w każdej chwili — w szczególny sposób, właściwy jej odrębności; powinniśmy więc ujmować ją w bezpośredniej teraźniejszości, chwilę uczynić wyrazem wieczności. Nie należy jednak z pożądliwym pośpiechem dążyć od chwili do chwili; istnienie ludzkie traci wszelki sens i wartość, jeżeli dzień płodzi dzień, chwila pochłania chwilę. Tak więc we wszelkiej niestrudzonej czynności — zarazem spokój bezpieczny, przy całym zmyśle otwartym na wymagania żywej teraźniejszości — przekonanie, iż zawsze jest się bliskim wewnętrznie wielkości wszech czasów.

„Die Wahrheit war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden;
Das alte Wahre, fass'es an!"

(„Prawdę znaleziono już oddawna, łączyła ona duchy szlachetne; pochwyć tę starą prawdę!").

Żadne przeciwieństwo nie jest dla Goethego tak ważne i żadne pogodzenie tak doniosłe, jak między zewnętrznością a wnętrzem. Wbrew dążności epoki do budowania przeważnie ze stanowiska wewnętrznego, Goethe nadaje światu zewnętrznemu daleko większą samoistność i wartość; tylko z zetknięcia się świata zewnętrznego z wewnętrznym powstaje płodne życie i twórczość. Świat wewnętrzny i zewnętrzny są wzajem od siebie zależne: wewnętrzny odnajduje się i kształtuje dopiero w zewnętrznym, a zewnętrzny odsłania swą istotę tylko po przyswojeniu go przez duszę; dopiero ich wzajemny stosunek i przeniknięcie dają wytwory pełne życia. Takie doświadczenie twórczości duchowej stało się dla Goethego osobistą koniecznością jego istoty, owo odsłonięcie wnętrza i uwe-

wnętrznienie zewnętrzności stało się dlań twórczym warsztatem życia, a nawet wybawieniem w potrzebie. Cokolwiek go bowiem radowało czy dręczyło, albo wogóle zajmowało, musiał on przeistoczyć na obraz, na utwór poetycki; takie wyładowanie i ucieleśnienie dawało mu spokój duszy, a nawet ostateczne zadowolenie. Jakkolwiek to wylanie stanu własnej duszy w twórczości artystycznej nie jest może jeszcze zupełnem uwolnieniem się od ciężaru moralnego, to jednak istotnie przyczyniło się ono do nadania dziełom Goethego ich wzniosłej szczerości i cudownej prostoty. Zupełnie słusznie mógł powiedzieć o sobie:

„Teilen kann ich nicht das Leben,
Nicht das Innen noch das Aussen,
Allen muss das Ganze geben,
Um mit euch und mir zu hausen.
Immer hab' ich nur geschrieben
Wie ich fühle, wie ich's meine,
Und so spalt ich mich, ihr Lieben,
Und bin immerfort der Eine.

(„Nie mogę dzielić życia, ani wewnętrznego, ani zewnętrznego, wszystkim muszę dać całość, aby żyć z wami i z sobą. Zawszem pisał tylko tak, jak czuję, jak myślę, tak więc, moi drodzy, rozdwajam się, a zawsze jestem ten sam").

Ściśle wiąże się z tem przedmiotowość myśli i twórczości, co podziwiamy u Goethego nadewszystko. Przedmiotowość ta nie jest tylko odbiciem rzeczy zewnętrznej, lecz przedmiot zostaje przeniesiony na grunt duchowy, zyskuje tu życie wewnętrzne, a w tem uduchowieniu może się wypowiedzieć jego własna istota i przez to działać na człowieka. W ten sposób nie narzuca się rzeczom nastroju podmiotu, lecz podpatruje się lub zdobywa ich własny nastrój; ich najgłębsza natura odsłania się duszy poety. Ten, niby

czarodziej, wędrując pośród przyrody, zmusza nieme istoty do przemówienia, jemu odsłaniają się wszystkie skarby świata, wszelką różnorodność doprowadza on do jej własnej głębi i zarazem jasno i pewnie wydobywa z obfitością rzeczy to, co w nich jest żywe, istotne, czynne. Takie wewnętrzne ożywienie rzeczywistości nie pozostawia zgoła rozdziału pomiędzy człowiekiem a światem, nie dopuszcza wcale rozdwojenia pomiędzy zjawiskiem a bytem, lecz odsłania się przed niem ostatnia głębia w owej syntezie ducha i świata, „która daje najświętszą pewność o wiekuistej harmonji istnienia". Tak utwierdza się mocno przekonanie poety:

„Natur hat weder Kern noch Schale,
Alles ist zu einem Male",

oraz

„Wir denken, Ort für Ort
Sind wir im Innern".

(„Przyroda nie ma jądra ani łupiny, lecz jest wszystkiem odrazu" oraz „Myślimy, na każdem miejscu jesteśmy we wnętrzu").

Pogląd ten rozróżnia wprawdzie prawdę artystyczną i rzeczywistość przyrodzoną, ale nowa rzeczywistość, którą stwarza sztuka, nie odrywa się od rzeczy, niby jakaś obca wielkość, lecz stanowi ich najwłaściwszą prawdziwą istotę, którą trzeba dopiero zdobywać na pierwotnem zjawisku. Sztuka, tak rozumiana, wyłuskując wszędzie z osłon czy ze zniekształcenia czystą postać, prawdziwe jądro, może przeniknąć całe życie i odkryć mu jego własną prawdę.

Właśnie dlatego, że Goethe ceni tak sztukę jako duszę życia, nie przeciwstawia on jej moralności, nie wywyższa kultury i życia estetycznego kosztem etycznego. Sztuka musi być, oczywiście, niezależną,

a kultura artystyczna powinna iść własnemi drogami, wolności poetyckiej nie należy krępować „konwencjonalnemi obyczajami", „pedanterją i upodobaniem". Ale jak wszystkie duchy twórcze, tak i Goethe nie może cenić wysoko pracy artystycznej i czynić jej duszą życia, nie widząc w niej zarazem czynnika etycznego i nie uzależniając wzajemnie wykształcenia etycznego i artystycznego. Skoro w dziele sztuki należy zawsze oddawać hołd prawdzie i tylko prawdzie i zdala trzymać wszystkie złe demony, jak zarozumiałość, pozę, stronniczość, tedy twórczość artystyczna zyskuje bezpośrednio charakter etyczny. To zaś, co dotyczy poszczególnych dzieł, stosuje się również do całości życia. Ponieważ zadaniem życia jest jasne i silne doprowadzenie własnej natury do pełnego działania i tworzenia, rozwinięcie w czystości własnej swoistości duchowej i właściwe jej spożytkowanie, więc samo życie staje się największem dziełem sztuki. Ale kształcenie to wymaga tyle samopoznania, samoograniczenia, samoprzezwyciężenia, tyle rezygnacji i tyle podporządkowania, że widoczne staje się w tem zarazem najwyższe zadanie moralne.

Wreszcie twórczość artystyczna jest właśnie tem, co przekonaniu o przynależności do boskiego wszechżycia nadaje osobistą prawdziwość i podbijającą siłę. Dzieło sztuki potrzebuje religijnego sposobu myślenia, skoro wymaga czystego, niewinnego traktowania, a tembardziej czci dla przedmiotu. „Kto nie chce rozpocząć od zdumienia i podziwu, ten nie znajdzie wejścia do środka świątyni". Cokolwiek wszakże artysta odkrywa i wiąże, wszystko, co mu się udaje, zawdzięcza on nie własnej rozwadze, lecz wyższej potędze; w stos, pracą mozolną ułożony, piorun musi uderzyć, aby

jasny płomień wybuchnął. Każda więc rzecz prawdziwie udatna musi być darem, powinna być radośnie przyjęta i dziękczynnie czczona jako dar łaski. W rzeczy samej, nastrój radosnej wdzięczności przenika całe życie i działalność Goethego. A w parze z wdzięcznością idzie mocna ufność w rozum, tkwiący u podstawy rzeczy, wiara jako silne uczucie pewności o teraźniejszość i przyszłość, płynąca z zaufania do niezmiernej, przemożnej i niezbadanej istoty; z tego źródła pochodzi też to, „czego nikt z sobą na świat nie przynosi, a od czego przecież wszystko zależy, aby człowiek pod każdym względem był człowiekiem“: zbożność.

Wobec takiego wyniku pogląd Goethego na życie powraca do swego punktu wyjścia, ile że przynależność do całego życia wszechności stanowiła podstawę wszystkiego. Ale jak bogato ukształtowało się tymczasem życie i jak wielką zdobył świat głębię! Bez ostrego przełomu całe życie zostało oczyszczone, uszlachetnione, sprowadzone do swego prawdziwego jądra. Na tem głównie polega wielkość stylu Goethego, że niezmierną otwartością i swobodą myśli przyciąga on do siebie wszelką różnorodność bytu i stawania się, że działając silnie, ale spokojnie, odrzuca wszystko, co pozorne, konwencjonalne, stronnicze, a wprawia w działanie wszystko, co prawdziwe, ożywcze, szczerze ludzkie. Stąd powszechne rozjaśnienie i uszlachetnienie życia, zwrot od pozoru do bytu, podniesienie rzeczywistości od wewnątrz; prastara własność ludzka staje się jakgdyby czemś nowem i wprawia w zachwyt, gdy wszelki nieprawdziwy nalot odpada i ustępuje miejsca czystej istocie. Dzięki takiemu samopogłębieniu życie zyskuje nadto wolność wewnętrzną, działanie od wewnątrz; głównie w tej wolności wewnętrznej

sam Goethe widział jądro swej twórczości, i ona to działa z niego jako niewyczerpane źródło życia. Któż zaprzeczy jego słowom: „Kto się nauczył pojmować moje utwory i istotę moją, będzie przecież musiał przyznać, że zdobył nieco wolności wewnętrznej".

γ Schiller.

Pogląd Schillera na życie nie posiada tej szerokości, samodzielności, bogactwa doświadczenia, co pogląd Goethego, ale jest wielki w swem energicznem ześrodkowaniu; z zadziwiającem ciepłem i siłą wyraża on szczególny kierunek myśli szerszego koła ludzi. W kołach literackich owych czasów Schiller jest przedewszystkiem mężem działania i czynu; właściwość ta, cechująca całą jego pracę, czyniąc go największym dramaturgiem Niemiec i nadając również jego pracom naukowym zwartą spójność, ruch dramatyczny, pozwalając mu ściśle wyodrębniać przeciwieństwa, zwraca jego myśl filozoficzną przeważnie na zagadnienia etyczne i czyni go zapalonym wyznawcą kantowskiej teorji wolności; podziela on w zupełności jej wynoszenie człowieka nad wszelki mechanizm samej przyrody, podziela jej budzenie dumnej samowiedzy człowieka jako ogniwa świata niewidzialnego. Myśli kantowskie, pozbywając się w płomiennej duszy poety formy szkolarskiej i zbliżając się do bezpośredniego uczucia, okazują wpełni swą wyzwalającą i podnoszącą siłę. Szorstka surowość Kanta doznaje wprawdzie złagodzenia, nastrój staje się bardziej radosny, i życie nabiera więcej powabu, ale powaga całości bynajmniej się nie obniża, obca jest tu wszelka lekka igraszka, której czasami podlegał nawet taki Goethe.

Z tą zaś powagą i tem podstawowem przekonaniem etycznem łączy się najgorętsze pragnienie artystycznego ukształtowania życia, ścisłego połączenia dobra z pięknem. Formuły, w których Schiller tego próbował, podlegają zarzutom, i w różnych okresach życia szale dobra i piękna niezawsze były w równowadze, zawsze jednak oba czynniki były ujmowane w wielkim stylu, i zawsze ich związek miał posuwać naprzód całokształt życia. Dobro moralne nie zniża się nigdy do sumy tylko poszczególnych przepisów, lecz oznacza zawsze nowy rodzaj bytu, przeniesienie do nowego świata; nigdy nie jest ono tylko przeczeniem, lecz przedewszystkiem jest mocnem i radosnem twierdzeniem; piękno zaś, jako „wolność w zjawisku", nie daje bynajmniej tylko przejściowej rozkoszy, lecz dokonywa powszechnego uszlachetnienia życia, staje się niezbędną częścią składową wszelkiej prawdziwej kultury. Im bardziej dzieje okazują, że dążność etyczna i artystyczna są zazwyczaj w nader nieprzyjaznym stosunku, tem bardziej należy cenić jako coś nadzwyczajnego i wielkiego, że Schiller stara się nietylko oba pojęcia pogodzić, lecz nadto dowieść, że są one wzajemnie niezbędne, do siebie przynależne. „Wzniosła czystość moralnego stanowiska przy najzupełniejszem uznawaniu samoistności życia artystycznego — oto właściwość, co więcej, odrębność sposobu myślenia Schillera" (Kühnemann).

Schiller nie mógłby w ten sposób zmierzać ponad przeciwieństwa, gdyby nie miał wysokiego wyobrażenia o ludzkości i istocie ludzkiej, gdyby nie hołdował idei kultury duchowej, podnoszącej nas w całej naszej istocie. Wiara owych czasów w wielkość i godność człowieka nigdzie nie znalazła wyrazu szlachetniejszego,

niż tutaj; idea ludzkości rozgrzewa wszystkie pojęcia i utrzymuje w skupieniu całą różnorodność dążeń. Ale jak Kant, tak i Schiller najbardziej daleki jest od myśli, żeby przeceniać człowieka w jego życiu powszedniem, żeby z lekkiem sercem idealizować jego rzeczywiste postępowanie. Przeciwnie, dopiero idea rozumu, oczywiście idea, z żywą siłą obecna w każdej jednostce, nadaje człowiekowi wartość; tego rodzaju fakt jest zarazem nieskończonem zadaniem, człowiek powinien dopiero odkryć i zdobyć własną istotę, a zdobyć ją może tylko przy wytężeniu całej swej mocy. Tak samo Schiller nie ma zamiaru przedstawiać powszechnego stanu stosunków ludzkich w dobrem albo przynajmniej znośnem świetle, jego opis nierozumu w przyrodzie i dziejach dochodzi wprost do twardego realizmu, od którego bliski jest już zwrot do ponurego pesymizmu. Jeżeli Schiller uchronił się od niego i wbrew wszelkim ciemnym stronom zachowuje nastrój radosny, to staje się to nie wskutek braku charakteru i pogodzenia się ze światem, lecz dzięki wzniesieniu się nad świat, dzięki przeniknięciu do niewidzialnego królestwa rozumu, które daje jaźni niezależność i przewagę nad światem oraz wytwarza dobra, wobec których niczem są dobra najbliższego świata. Takie zachowanie pogodnej wiary przy zupełnem uznawaniu nierozumności najbliższego świata jest tem właśnie, co głównie nadaje sposobowi myślenia i światu myślowemu Schillera ogromną pobudzającą siłę ruchu z jednej, a hartowania i zagrzewania z drugiej strony; z całej jego myśli i życia działa bohaterski sposób myślenia, niewyczerpana młodość, potężny bodziec do osobistej walki i zwycięstwa. W życiu tem widzimy nadewszystko „znamiona wielkości, pęd namiętny na

wyżynę rozwoju duchowo-moralnego, wytrwałość w walce o ideał — słowem, męskość" (Biese). Z wdzięcznością przyznał Goethe, iż Schiller odwrócił go od zbyt surowego patrzenia na rzeczy zewnętrzne i ich stosunki — do siebie samego i obdarzył go drugą młodością; w podobnym duchu — wyzwalającym, podnoszącym, odmładzającym, działał Schiller na cały naród niemiecki i działa w ten sposób w dalszym ciągu wbrew wszelkim zmianom czasów.

δ. Romantyzm.

Dokładny obraz romantyzmu nie mieści się w ramach naszej pracy. Ale romantyzm dostarczył życiu jako całości oraz poglądom na życie zbyt doniosłych podniet, aby można go tu było całkiem pominąć; spróbujmy więc, o ile się da, z całego mnóstwa różnych osobistości i ze zmiany okresów dziejowych wysunąć rysy ogólne.

Rozważenie i ocena romantyzmu już dlatego przedstawia trudności, że można go rozumieć szerzej lub ciaśniej i że różne sposoby pojmowania wielokrotnie krzyżują się z sobą. Romantyzm zawiera przedewszystkiem silne podniecenie podmiotu, wypływa z epoki, w której równowaga pomiędzy pracą a duszą, pomiędzy przedmiotem a podmiotem, jest zakłócona, w której nastręczające się zadania nie zadowalają już duszy. Cóż pozostaje w tem położeniu, prócz zamknięcia się we własnym stanie, oderwanym od rzeczy, prócz usiłowania, aby w jego rozwoju znaleźć treść życia? Ale sam zwrot do podmiotu nie wytwarza jeszcze bynajmniej romantyzmu; w religji np. może wystąpić swobodne życie uczuciowe, które z romantyzmem ma tylko niektóre punkty styczne. Rzeczą dla roman-

tyzmu i jego twórczości istotną jest ich stosunek do sztuki, wykształcenie artystycznej reguły życia; podmiot, któryby bez tego wpadł w próżnię, znajduje zadanie i zadowolenie w artystycznem kształtowaniu czystego wnętrza, w tem, że z samoistności człowieka czyni dzieło sztuki, że pozwala mu doznawać w niem samego siebie i rozkoszować się sobą. Takie zadanie zgóry już kryje w sobie sprzeczność. Skoro bowiem życie duchowe człowieka rozwija się tylko razem z wszechnością i we wszechności, nie może on w oderwaniu od wszechności i wysnuwając tylko stan własny przeobrazić swego wnętrza w pełne treści dzieło sztuki; żaden talent, żaden genjusz jednostek nie zdoła przezwyciężyć owej sprzeczności wewnętrznej i nie wytworzy wielkiej, czystej, prawdziwej twórczości. Ale dążenia nawet do celów niemożebnych mogą zdziałać wiele cennego, budząc nowe siły; dążność do rzeczy niedościgłych pozwoliła dopiąć niejednego, czego wartość jest bezsporna. Tak więc romantyzm, goniąc mrzonki podmiotowości, która stała się władczynią dzięki czynności artystycznej, wpłynął wybitnie na umocnienie wnętrza i ruchliwości duchowej, jak również i pod innemi względami stworzył mnóstwo doniosłych podniet.

Romantyzm niemiecki zastał wielki ruch artystyczny; silniej wszakże wyodrębniając podmiot, nadał twórczości literackiej i nowemu sposobowi myślenia większą samowiedzę, większe zaostrzenie, większą odporność. Swoiste twierdzenia, tkwiące w humanizmie niemieckim, potęgują się i dzięki temu stają się niesłychanie jednostronne. Sztuka, to znaczy jednak przeważnie twórczość literacka, okazuje się teraz jedynie wartościową treścią życia; z bezwzględną wy-

łącznością głosi się estetyczny tryb życia i estetyczny pogląd na życie; upada związek sztuki z moralnością, jednostka genjalna zrzuca wszelkie więzy i dzięki swym zdolnościom artystycznym oraz subtelnemu smakowi uważa się za wyższą od reszty ludzkości o całe niebo.

W ten sposób występują na jaw i wzmagają się wszystkie wątpliwe strony kultury wyłącznie artystycznej. Ale wyższa świadomość i swobodniejszy ruch dają też pewne korzyści. Romantycy czuli się pionierami nowej epoki, oni dopiero przyczynili się do zupełnego uznania jej odrębności i wysunęli pojęcie „wykształcenia", które w tem znaczeniu było w Niemczech nowe. Nadto wyraz „wykształcenia" *(Bildung)* dopiero dzięki nim został zastosowany do oznaczenia stanu duchowego. Romantycy z wielkim talentem i dowcipem zwalczali Oświecenie i gruntownie obrzydzili je swojej epoce; oni też podnieśli w Niemczech refleksję i krytykę literacką do nieznanej przedtem wyżyny i potęgi. Dzięki temu wszystkiemu powstał istotnie nowy sposób myślenia.

Romantycy szli w twórczości własnemi drogami o tyle, że zajmowały ich głównie objawy stanu podmiotowego, artystyczne kształtowanie swobodnego nastroju. Nastrój ten dopiero u nich zdobywa samoistność. Wszelka rzeczowość pracy staje się przytem środkiem tylko i narzędziem do okazania siły podmiotu, chcianoby za pośrednictwem przedmiotu doznawać tylko siebie, t. zn. własnego stanu, nie brać doznania według pierwszego wrażenia, lecz doznawać go ciągle i ciągle. Tak więc człowiek wnika coraz bardziej we własny stan, chce czucie znowu odczuwać, doznań jeszcze raz doznać; tak następują odbicia za odbiciami, które czynią całość coraz bardziej pozbawioną treści,

coraz bardziej mglistą. Życie, cofając się poza siebie, staje się sztuczne i nieuchwytne, zatraca swoją bezpośredniość, a często i szczerość.

Ale wśród takich niebezpieczeństw i błędów zjawia się też wiele rzeczy nowych i cennych. Twórczość władczego podmiotu z całą swobodą i śmiałością rozciąga swe rządy na materję i formę, wyobraźnia odrzuca wszelkie więzy i szranki, za wszelką cenę chce uniknąć prozy powszedniej i od najbliższego otoczenia wyrywa się w dalekie i obce strony, do nowego królestwa, pełnego cudów i czaru. Powstaje baśń poetyczna, upodobanie do tajemniczości i niezwykłych przygód, do zmierzchu, półmroku i życia wśród marzeń. W istnienie nasze zdaje się wkraczać swym cudownym wpływem jakiś wyższy świat, ściśle zamknięty przed trzeźwem pojęciem, który wszakże daje się zaznaczyć i przeczuć; życie nasze i byt otrzymuje stąd charakter symboliczny, przedmioty są w gruncie rzeczy czemś więcej i czemś znacznie lepszem, niż można w nich rozpoznać bezpośrednio. To głównie stanowi o doniosłości zwrotu, że świat niewiadomy uchodzi tu nie, jak w Oświeceniu, za niższy stopień, lecz za pra-źródło życia; daje to życiu szerszą podstawę, ale naraża je też na niebezpieczeństwo obniżenia się do samej tylko przyrody i zmysłowości.

Owa skłonność do nadzwyczajności przybiera łatwo postać chorobliwą; cokolwiek zaprzecza naturalnemu i prostemu poglądowi, znajduje uznanie; im bardziej twierdzenie jest paradoksalne, im bardziej rzeczy są przekręcone, tem większą wydaje się ich głębia. Tak Novalis widzi romantyzm w nadawaniu rzeczom zwykłym tajemniczego wyglądu, rzeczom znanym — godności nieznanych, skończonym — po-

zorów nieskończoności. Ale owo sięganie poza życie powszednie, łatwo zrozumiałe u Niemców w owych czasach drobnomieszczańskich, odsłoniło nowe strony rzeczywistości: romantycy obudzili poczucie poezji lasu i nocy księżycowej, uroku wspomnień dziejowych, zwłaszcza ojczystych, silniej zespolili przyrodzone oraz dziejowe otoczenie z naszym stanem duchowym.

Rozszerzeniu treści odpowiada zbogacenie środków przedstawienia. Romantycy starają się głównie o to, żeby wydobyć nieograniczony nastrój, swobodne uczucie, postawić je, o ile możności, na pierwszym planie, uchwycić jego niestałość, ukształtować bezforemność. Takie ujmowanie twórczości artystycznej bywa przyczyną wielkiej przesady i dowolności. Ale z wytężenia całej mocy do uchwycenia i przedstawienia czystej samoistności duszy wielka korzyść płynie dla wyrazu. Wyraz zyskuje na pełni zmysłowej, na miękkości i dźwięczności, na duszy i oddźwięku, język staje się bardziej obrazowy i giętki, nabiera brzmienia i rytmu muzyki oraz błyszczy barwnym kolorytem; dzięki temu staje się możliwem dać prawdziwy i zadziwiająco subtelny obraz najlżejszych poruszeń duszy, zwłaszcza przejściowych i chwiejnych stanów uczuciowych, ująć w konkretną formę ich falowanie, wahania i drgnienia, nadać utworom sztuki woń subtelną. Brak natomiast siły do większych konstrukcyj i zwartej kompozycji. Praca rozprasza się w fragmentach i aforyzmach i nie pragnie nic więcej; logika i konsekwencja wydają się nawet czemś szkodliwem. Grunt ten nie mógł więc wytworzyć pierwszorzędnych dzieł literackich. Ale cały dalszy ruch literatury niemieckiej, nawet walka z romantyzmem, przyswoił sobie bogactwo wyrazu,

zdobyte jego pracą, a skończoność jego stylu zawsze może służyć za wzór.

Do zupełnej opozycji pobudza romantyzm tylko tam, gdzie on to, co jest w pewnym stopniu słuszne dla sztuki, powołuje do wyłącznego panowania nad życiem. Wtedy nastrój swobodny natychmiast okaże się niezdolnym do nadania istnieniu dostatecznej treści; wtedy owa „nieskończona wolna podmiotowość" niebawem musi okazać brak trwałości i męskiej siły, a czcze samoodzwierciadlenie i chęć wyodrębnienia się muszą stać się nieznośne; wtedy również zwykłe w owych kołach lekceważenie moralności wraz z niezdolnością przedstawiania jej inaczej, niż w skażeniu, okaże się tylko objawem wewnętrznego braku siły. Im bardziej owa swobodna podmiotowość usiłuje oprzeć się na sobie samej, tem wyraźniejszym staje się jej brak głębi duchowej, tem bardziej sprawie grozi chwiejność i nicość. Dlatego wybitni przedstawiciele tego kierunku myśli umieli sobie poradzić tylko w ten sposób, że szukali oparcia znowu poza sobą, w poddaniu się regule kościelnej, coprawda nie bez nadawania samej regule w sposób niehistoryczny romantycznego blasku.

Jednakże tylko skrajny romantyzm tak się sam w sobie zużywał, prąd zaś przybrał także postać bardziej umiarkowaną i w tej postaci wywarł silny wpływ. Złagodzenie następuje dzięki temu, że podmiot nie pozostaje w ostrem przeciwieństwie względem rzeczy, lecz do nich powraca, udziela im wewnętrznej głębi, a przez to ożywia je same. Coprawda punkt ciężkości pozostaje przytem w podmiotowości, rzeczy nie odsłaniają, jak u Goethego, swej własnej duszy, lecz użycza im jej człowiek. Ale nastrój otrzymuje w rzeczach przeciwwagę, one zaś zostają ujęte w sposób

bardziej duchowy i są silniej zbliżone do człowieka; świat, ożywiony przez podmiot, działa z powrotem na podmiot jako siła przedmiotowa. Szczególnie dzieje nabrały dzięki temu niezrównanie większego dla nas znaczenia, dzieje w swych najrozmaitszych objawach: jako ojczyzna i narodowość, obyczaje i prawo, język, sztuka i religja. Ruch dziejowy jest tu wszędzie pełen własnego życia, wyższego nad wszelkie ludzkie zamiary i rozważania; rzeczy nie są stwarzane przez człowieka, lecz powstają i wzrastają na mocy własnego przyrodzenia, stałe związki nakształt żywego organizmu ogarniają wszelką różnorodność i kierują nią; człowiek nie powinien ganić tego, co istnieje, i przerabiać według swego upodobania, lecz stosować się do niego i iść za niem. Stąd „organiczne" pojmowanie prawa i państwa, stąd nowoczesna idea narodowa z wszystkiemi swemi pobudkami, ożywieniem i niebezpieczeństwami, stąd powszechne związanie własnej pracy z dziełem przeszłości — a wszystko w jak najbardziej stanowczem przeciwieństwie do charakteru 18. stulecia. Przy baczniejszem wejrzeniu i tutaj widoczna jest sprzeczność wewnętrzna: owo życie wnętrzne i ów związek organiczny, które mają trwale umocnić rzeczy wobec człowieka, a jego samego wznieść ponad wszelkie rozważania, są w istocie włożone w nie przez człowieka; przedmiot działa na nas nie swem czystem przyrodzeniem, lecz rozjaśnionym obrazem stworzonym przez podmiot.

Ale jakkolwiek widoczne są sprzeczności historyzmu, jak również niebezpieczeństwo jego przeważnie biernego stanowiska, osłabienia czynnej męskiej siły, to jednak ma on doniosłe zasługi: uczynił życie bogatszem, pełniejszem, bardziej oglądowem, usiłował

dać mu szerszą podstawę; nawet kto sięga poza niego, nie może nie uznać rozszerzenia i zbogacenia przezeń życia, a więc i znaczenia romantyzmu. A i o tem zapominać nie należy, że nie literatura, lecz muzyka stanowi szczyt romantyzmu.

c. Obrazy życiowe spekulacji niemieckiej.

Stanowisko nasze względem wielkich systematów końca 18. i początku 19. stulecia uległo w ostatnich czasach znacznej zmianie. Jeszcze niedawno istniał prąd im przeciwny, i wielu nie wahało się przedstawiać mężów takich, jak Schelling i Hegel, z którymi Goethe żył na równej stopie, jako awanturników w dziedzinie myśli, a nawet jako półgłówków. Dzisiaj rzadko już kto się na to waży, ale ponieważ z biegiem czasu oceny poruszają się zazwyczaj po linji zygzatowatej, zachodzi więc obawa bezkrytycznego podziwu, przeoczenia przepaści, jaka dzieli ów świat myślowy od stanu dzisiejszego, zatarcia odrębności tych myślicieli. Żeby uniknąć obu krańcowości, należy pojmować owe systematy ze stanowiska ich czasów, oceniać owych myślicieli jako synów epoki, która miała nader wysokie wyobrażenie o zdolnościach ludzkich i znajdowała szczyt życia w swobodnej twórczości na wzór sztuki. Na gruncie filozofji twórczość taka jest dla przodujących umysłów nie wysnuwaniem świata wymarzonego obok prawdziwego, lecz wykrywaniem i uchwyceniem głównych faktów życia duchowego, których energiczny rozwój zapowiada wewnętrzne przyswojenie i duchowe oświetlenie całej rzeczywistości; to, co tu zostaje podjęte, jest to wciągnięcie całego świata do ruchu, powstającego od wewnątrz. Jakiś czyn przewrotowy ma do-

trzeć do jądra rzeczywistości i ludzkie życie duchowe przeobrazić na życie bezwzględne. Wytworzyło to nadmiernie ciasny i zbyt antropomorficzny obraz rzeczywistości; nietylko zzewnątrz protestowało przeciw temu doświadczenie, często w niedostatecznej mierze uwzględniane, lecz i własna głębia życia duchowego sprzeciwiała się takiemu ryczałtowemu traktowaniu sprawy. Odwrót, reakcja przeciwko takiemu przesadnemu wyobrażeniu o człowieku stały się konieczne już dla samego życia duchowego. Jakkolwiek zagadnienie wymaga baczniejszego traktowania i szerszej podstawy, śmiałe obrazy świata, stworzone przez spekulację, dla swej jednolitej budowy, zmagania się w nich całkowitych osobowości z całością świata, swego energicznego i charakterystycznego oświetlenia rzeczywistości, swego jędrnego, nawskroś osobistego wyrazu — zachowują szczególną wartość. Przynoszą one nietylko niezmierną obfitość różnych podniet i wpływów ożywczych, lecz całej pracy nadają systematyczny, jednolity, kosmiczny charakter. Tak więc nawet ten, kto podąża innemi drogami, może w zupełności uznać ich wybitną wielkość.

Z pośród tych mężów wyróżnimy tutaj Fichtego, Schellinga, Hegla, Schleiermachera i Schopenhauera. Pierwsi czterej, pomimo wszystkich różnic, zgadzają się pod tym względem, że potwierdzają świat jako urzeczywistnienie rozumu, gdy tymczasem Schopenhauer z równą stanowczością zaprzecza światu jako królestwu nierozumu. Fichte, Schelling, Hegel usiłują odtworzyć stawanie się świata rozumu, „konstruować“ świat, zapomocą nieprzerwanego procesu myślowego, gdy Schleiermacher dąży do tegoż celu spokojniej i rozważniej, ale też nie tak energicznie. Praca kul-

turalna 19. stulecia znalazła swój najważniejszy wyraz filozoficzny w Heglu, to też głównie nim się zajmiemy.

a. Systematy myśli konstrukcyjnej.

Fichte, Schelling, Hegel pomimo wszystkich różnic tworzą jeden wspólny ruch; praca ich wszystkich opiera się na tem samem podstawowem twierdzeniu. Twierdzenie to jest zrozumiałe tylko na podstawie Kanta, mianowicie na podstawie jego odkrycia ogólnych czynności duchowych i wewnętrznej budowy życia duchowego, które wprowadza swoiście filozoficzną metodę „transcendentalną" i wyraźnie odgranicza ją od metody, kierującej się doświadczeniem. Tę nową metodę Kant sam ściśle wyodrębnił i związał z ścisłemi warunkami. Jego śmiali, o młodzieńczych porywach następcy, przeniknięci samowiedzą epoki, silnie podnieconej duchowo, chcieliby uwolnić czynność myślową od wszelkich tego rodzaju ograniczeń; dla nich czynność ta staje się ośrodkiem, twórczą duszą rzeczywistości; przy zupełnym rozwoju może ona, jak im się zdaje, wciągnąć w swój zakres całą nieskończoność, a nawet wytworzyć ją z siebie.

Do takiej czynności światotwórczej życie duchowe nie może być powołane, nie będąc istotnie przeobrażone w stosunku do zwykłego pojmowania. Nie może ono pozostawać właściwością samych tylko jednostek, musi się od nich oderwać i stać się względem nich samoistnem, coraz bardziej staje się ono dziedziną odrębną, która wymaga od człowieka poddania się i podporządkowania, nad którą panują nie ludzkie cele, lecz własne konieczności. Nadto z bytu spoczywającego i gotowego staje się ono nieustannem parciem na-

przód, rozwojem poruszanym siłą wewnętrzną, procesem, który pewnym krokiem wznosi się ustawicznie. Rzeczywistość, cała ogarnięta tym procesem, nawskroś się ożywia i uruchamia, w szczególności dzieje stają się twórczym warsztatem życia duchowego i nabierają znaczenia, jakiego nigdy jeszcze nie miały. Niebawem zostaje też odkryte proste podstawowe prawo ruchu, jest to posuwanie się naprzód przez wytwarzanie i pokonywanie przeciwieństw; w prądzie tego życia każde „tak" wytwarza natychmiast jakieś „nie", z ich walki powstaje synteza, następują coraz dalsze i dalsze antytezy i syntezy, aż wreszcie cała rzeczywistość zostaje ogarnięta ruchem i przeobraża się zarazem w życie duchowe i myślowe.

Im bardziej życie duchowe staje się w ten sposób samoistnem względem człowieka, tem bardziej oddala się ono od pierwszego wrażenia rzeczy. Z początku, u Fichtego, ruch jest jeszcze bliski człowiekowi i opiera się bezpośrednio na jego duszy, człowiek jest władczym panem rzeczy, sądzi bowiem, iż przy zupełnem wytężeniu sił zdoła wytworzyć całą rzeczywistość; im bardziej jednak życie duchowe skupia się w królestwo odrębne od człowieka, tem bardziej musi się on podporządkować i uznać wyższą twórczość, tem bardziej ruch oddziela się od bezpośredniego życia duchowego; ale równocześnie silniej wpływa na traktowanie poszczególnych dziedzin, wytwarzanych przez życie dziejowo-społeczne.

Wszelako trzej przywódcy całości, Fichte, Schelling, Hegel, nie stanowią tylko stopni postępującego ruchu, który szczyt swój osiąga w Heglu, lecz każdy z nich szuka jądra życia duchowego i pracy myślowej w czem innem: dla Fichtego myśl staje się czynnością

o charakterze moralnym, poddającą świat najwyższym celom rozumu, dla Schellinga jest to twórczość artystyczna, która przeobraża rzeczywistość nawewnątrz i nazewnątrz w pełne życia dzieło sztuki, u Hegla myśl zamienia się na proces logiczno-dialektyczny, który całą pracę dziejów powszechnych przyciąga do siebie i szczyt ostateczny osiąga w myśleniu o myśleniu. Każdy przeto posiada swój szczególny pogląd na świat, każdy wysuwa na czoło inne dziedziny i zagadnienia, każdy jest też nastrojony na swoją odrębną nutę; wszyscy razem dostarczyli istnieniu ludzkiemu tylu podniet i wpływów ożywczych, że ich zdobycze mogą być wprawdzie chwilowo przyćmione, lecz nie mogą być usunięte nazawsze.

aa. Fichte.

Praca myślowa Fichtego (1762—1814) jest w wybitnej mierze dziełem osobistem, dążeniem i walką całej istoty. Jego charakter, oparty z natury na sile i samoczynności, nie mógł znaleźć własnej drogi, dopóki wpływ Spinozy kazał mu widzieć w człowieku tylko część ścisłego splotu przyczynowego; od takiej dręczącej rozterki wyzwala go kantowski sposób myślenia ze swem umocnieniem podmiotu, przeobrażeniem przyczynowości z prawa powszechnego na wytwór myśli, stawianiem rozumu praktycznego na czele. Ale takie nawiązanie do Kanta prowadzi bezpośrednio do sięgania poza Kanta; gdzie przekonanie i dążenie opanowane są wyłącznie przez żądzę samoczynności, tam kantowskie ograniczenie czynu przez przeciwstawny świat staje się nieznośną przeszkodą, tam niema miejsca na „rzecz samą w sobie“. I oto rozum prak-

tyczny staje się źródłem wszelkiego rozumu, a samo myślenie, ożywiając i prześwietlając rzeczywistość, okazuje się najsilniejszem działaniem; oto w dobrej myśli można podjąć zadanie rozwinięcia całego świata z czynności i przeobrażenia go w ten sposób w zupełną własność człowieka. W ciągu całego swego życia człowiek stoi przed alternatywą, przed wyborem pomiędzy wolnością a niewolą. Wszędzie należy opierać istnienie na własnym czynie, to znaczy na jasnych pojęciach, i kształtować je zgodnie z temi pojęciami; człowiek nigdy nie powinien być posłuszny porządkowi zewnętrznemu, nigdy ufać tylko powadze i tradycji, lecz wszystko opierać na swoim czynie i jaźń swoją wkładać w każde dzieło. Taki zwrot życia do wolności wpływa potężnie na państwo, społeczeństwo i religję; wszędzie wytrącenie z nawyku do lenistwa i gnuśnego przystosowania, wezwanie do męskiej samodzielności, do zamiany istnienia na czysty rozum. Jako ogólny cel życia zjawia się teraz kultura w znaczeniu „zaprawiania wszystkich sił do dążenia w kierunku zupełnej wolności, zupełnej niezależności od wszystkiego, co nie jest nami samymi, naszą czystą jaźnią".

Takie budzenie i parcie nadaje Fichtemu cechy burzliwej siły, ale ostatecznie dążenia jego zmierzają nie nazewnątrz, lecz nawewnątrz: do wewnętrznego ześrodkowania i głębokiego wyjaśnienia, do usamodzielnienia własnej myśli i życia, są zatem — przed wszelką działalnością w kierunku świata — pracą naukową, filozofją. Albowiem „właściwą potęgą, która człowieka ujarzmia, jest błędne urojenie", a przeto „prawdziwie żyć" znaczy „prawdziwie myśleć i prawdę poznawać". Nadto czynność, przy takim zwrocie do

własnej głębi, w sobie samej znajduje prawidłowość; powinności, idei obowiązku poddać się winno wszelkie postępowanie. Uznanie takich praw nadaje wszelkim objawom życia charakter moralny; podniesienie jest zarazem skrępowaniem, skrępowanie podniesieniem. Dlatego moralność nie czyni tu człowieka małym i słabym, lecz wielkim i mocnym, nie stanowi dokuczliwej policji życia, lecz właśnie ona dopiero pozwala życiu stać się w pełni samoczynnym, pierwotnym, wyższym nad świat.

Fichte dostarcza zatem duszy ludzkiej silnych i owocnych pobudek, które niemało przyczyniły się do uzdrowienia życia, zwłaszcza niemieckiego. Trudniej wszakże zamienić pobudkę na pracę i dorównać bogactwu rzeczywistości. Jakkolwiek godna podziwu jest energja, z którą Fichte w młodych latach wysnuwa świat z jaźni jako źródła postępującego ruchu, świat ten jednak jest bezsprzecznie królestwem form oderwanych i staje się coraz bardziej mglistym, im bardziej praca myślowa oddala się od punktu wyjścia.

Bliższy związek z bogactwem rzeczy myśl Fichtego zyskuje dopiero z chwilą, kiedy jaźń jako życie bezwzględne wznosi się dlań ponad wszelkie istnienie jednostkowe. I teraz również cała rzeczywistość przy pomocy niezmordowanej pracy powinna być przekształcona na rozum, ale teraz pracę ludzką ogarnia ogólny proces świata, i trzeba nasamprzód znaleźć właściwy stosunek do całości, zanim cośkolwiek w jakimś jednym punkcie udać się może. Życie otrzymuje dzięki temu charakter wyraźnie religijny, rozwija się nowa mistyka, która każe człowiekowi ujmować „jednię wiekuistą“ jako wyłączoną iściznę całego życia.

„Das ewige Eine
Lebt mir in meinem Leben, sieht in meinem Sehen".

(„Jednią wiekuista żyje w mem życiu, widzi w mem widzeniu").

Ale przy całej głębi myśli religja ta pozostaje najzupełniej religją rozumu i żywej teraźniejszości; myśliciel odrzuca wszelkie bierne wyczekiwanie i nadzieję na zaświat, albowiem „przez to jedynie, że się damy pogrzebać, nie dojdziemy jeszcze do zbawienia"; odrzuca on też łączenie danych historycznych z koniecznemi prawdami rozumu; „nie mówcie, co to szkodzi, jeżeli oprzeć się także na historji? To szkodzi, jeżeli rzeczy podrzędne stawia się w jednym szeregu z rzeczą główną albo nawet podaje zgoła za główną, ta zaś przez to zostaje stłumiona, a sumienie zaniepokojone".

Ten nowy, acz pokrewny dawnemu, kierunek nadaje wyższą wartość również życiu dziejowemu i społecznemu. Dzieje okazują się teraz wspólnem dziełem ludzkości, rozwiązaniem zadania, polegającego na przeobrażeniu rozumu, który działał w człowieku od samego początku, tylko w sposób ciemny i skrępowany, w zupełną jasność i własne dzieło, oraz na przekształceniu przy pomocy wolności wszystkich stosunków zgodnie z rozumem. Dla myśliciela, który z początku cel każdego rządu widział w tem, żeby „rząd uczynić zbytecznym", szczególnie ważną staje się społeczność państwowa; myśl jego przebiega przytem różne okresy. Z początkowego państwa wolności powstaje nasamprzód „zamknięte państwo handlowe", które powinno się przyczyniać do dobrobytu wszystkich swoich członków, następnie państwo kulturalne, które ma popierać, lecz nie opanowywać, wszystkie dziedziny „kultury duchowej"; w końcu zaś po nagłej klęsce do-

konywa się zwrot do państwa narodowego. Ponieważ idea narodowości tutaj po raz pierwszy jest z zupełną jasnością filozoficznie uwzględniona, bieg myśli Fichtego wyłożymy nieco bliżej. Człowiek, tak sądzi Fichte, nie może czegoś prawdziwie ukochać, czego nie ujmuje jako wiekuiste i nie przejmuje do wieczności swego uczucia; dlatego życie ziemskie i działalność człowieka byłyby pozbawione prawdziwej miłości i siły, gdyby mu nie dostarczyły jakichś związków, obiecujących jego czynności pewnego trwania poprzez łańcuch czasów również na ziemi. Taki zaś związek zapewnia człowiekowi tylko jego naród, owa „szczególna właściwość duchowa otoczenia ludzkiego, z którego powstał sam człowiek wraz z całem swem myśleniem i działaniem i ze swą wiarą w ich wieczność, naród, z którego on pochodzi i pośród którego się kształcił oraz dorósł do tego, czem jest obecnie". „Tą cechą szczególną jest wieczność, której on powierza wieczność swej jaźni i swego ciągłego działania, wiekuisty porządek rzeczy, w które wkłada własną wieczność; jej trwania musi on pragnąć, albowiem ona jedynie jest dlań środkiem wyzwalającym, dzięki któremu krótka chwila jego życia ziemskiego staje się trwałem życiem ziemskiem". Kto w ten sposób łączy pojęcie narodowości z najwyższemi celami człowieka, ten za rzecz główną będzie miał nie zewnętrzną potęgę i rozszerzanie się nazewnątrz, lecz wewnętrzne doskonalenie, mocny rozwój charakteru duchowego, ten nie będzie też hołdował dogodnej dumie rasowej; nawet w polityce Fichte nie przestaje być filozofem, stawiać na pierwszym planie ogółu ludzkości i traktować zagadnienia w formie ogólnej i wiecznej. Nadewszystko jednak ma dlań wartość życie i istota Niemiec, ponieważ w nich widzi on szczególnie silne

dążenie do czystego wnętrza, i dlatego on pierwszy przypisuje Niemcom więcej uczucia *(Gemüt)*, niż innym narodom. W dziejach znajduje on ten charakter głównie w niemieckiem traktowaniu religji jako celu samego w sobie, wyższego nad wszystko, w filozofji niemieckiej z jej budową rzeczywistości na samoistności duchowej, w wychowaniu niemieckiem z jego wewnętrznem kształceniem człowieka.

Fichte był mężem niewielu, ale zato jędrnych myśli, a i w nich także był on większy w programie, niż w wykonaniu. Żyjąc wszakże w chwili przełomowej życia powszechnego oraz w czasach krytycznych dla swego narodu, znalazł zadanie w budzeniu umysłów i rozwiązał je z rzetelnem oddaniem. Jego przewrotowa i zarazem umacniająca działalność, jego nieugięty charakter, jego praca niezmordowana, zawsze ku głębiom życia zwrócona, stworzyły tu rzeczy niezapomniane i niezniszczalne.

bb. Schelling.

O ile wszystkie myśli Fichtego zwrócone są głównie na człowieka, o tyle Schelling zajmuje się więcej wszechświatem, o ile pierwszy w zakresie swojego czasu jest głównie człowiekiem czynu i etyki, o tyle Schelling (1775—1854) jest artystą i estetykiem. Albowiem nawet tam, gdzie badania jego wkraczają w inne dziedziny, jak zwłaszcza do przyrody, mają one znaczenie i są owocne tylko o tyle, o ile opierają się na duchu artystycznym; gdzie tego stosunku niema, tam rychło stają się wątpliwe i schodzą na manowce. Tylko na podłożu czasów silnie pobudzonych w kierunku artystycznym i tylko jako wyraz osobistości o skłonnościach artystycznych zrozumiałą się staje

filozofja przyrody Schellinga. Czem jest przyroda dla intuicji artysty: królestwem żywych sił i związków wewnętrznych — tem powinna teraz stać się również dla nauki. Zadanie to jest nie do przeprowadzenia bez bardzo ogólnikowego, często dowolnego i pogwałcającego traktowania rzeczywistego stanu rzeczy, ale przytem zjawia się myśl w wielkim stylu, zasobna w bogatą obrazowość, pokonywająca wszelkie rozproszenie i opór. Przyroda uchodzi tu za wewnętrzną całość, której życie ogarnia i skupia wszelką różnorodność; nadto nie jest ona bytem spoczywającym, lecz nieprzerwanem stawaniem się, ciągłym samorozwojem; źródłem tego ruchu jest przeciwieństwo sił dodatnich i ujemnych, przyciągania i odpychania. Tak więc każdy poszczególny twór zdaje się spoczywać na fali nieskończonego życia; „przyroda nie jest tylko wytworem niepojętego tworzenia, lecz samem owem tworzeniem, jest nietylko zjawiskiem albo objawem wieczności, lecz zarazem samą wiecznością". Najwewnętrzniejsze jądro przyrody i ducha jest to samo, ale to, co w przyrodzie dokonywa się nieświadomie, w duchu dochodzi do jasnej świadomości. Możemy przeto mieć nadzieję i ważyć się na wyjaśnianie przyrody ze stanowiska myśli; „to, co nazywamy przyrodą, jest poematem, zamkniętym w tajemne a cudowne pismo. Zagadka jednak mogłaby się odsłonić, gdybyśmy odkryli w nim odysseę ducha, który, dziwnie zwodzony, sam siebie szukając, od siebie ucieka; albowiem przez świat zmysłowy prześwieca tylko, jak przez słowa, znaczenie, tylko jak przez napół przejrzystą mgłę prześwieca kraj wyobraźni, do którego dążymy".

Większość uczonych badaczy już wówczas odrzuciła te drogi myślowe, na innych oraz na tak artystyczny

umysł, jak Goethe, wywarły one silny wpływ. Gdy bowiem późniejszy Goethe sądził, iż jego poprzedniemu pojmowaniu przyrody brakło „pojęcia dwóch wielkich sprężyn przyrody: pojęcia biegunowości i stopniowania", to komuż, jeśli nie Schellingowi, ten postęp zawdzięczał?

Później artystyczny pogląd na przyrodę rozszerza się na świat jako na całość; rzeczywistość wydaje się dziełem sztuki, które tkwi w sobie samem i wciąż od nowa wypływa z własnej siły; w tem dziele sztuki zawarte są i uzgodnione wszystkie przeciwieństwa życia — zmysły i duch, ruch i spokój, szczególność i ogólność, nam zaś — ludziom sztuka odsłania ostateczne głębie rzeczywistości, okazuje się „jedynem i wiecznem objawieniem, jakie istnieje, oraz cudem, który, gdyby nawet raz tylko istniał, musiałby nas przekonać o bezwzględnej realności istoty najwyższej". Główne przeto zadanie polega na tem, żeby wszelką szczególność widzieć w całości i we wszelkiej pracy życiowej działać na podstawie siły całości.

Występujący tu sposób myślenia, który całemu życiu ludzkiemu, tak w całości, jak i w poszczególnych dziedzinach, pragnie nadać postać artystyczną, ma charakter kosmiczny, z pierwotnych głębi czerpiący życie dla wszelkiego istnienia. Ideałem jest tu nie, jak u Fichtego, charakter moralny, lecz genjalna indywidualność; jeżeli tam chodzi o przemianę całego istnienia na działanie, to tutaj hasłem są słowa: „Ucz się tylko po to, aby tworzyć samemu". Nawet praca naukowa znajduje swój szczyt w zwrocie ku artystycznemu kształtowaniu i kontemplacji. Szczególnie doniosłem staje się to dla traktowania dziejów, przez odrzucenie wszelkiej uczoności powinno się ono wznieść

do „sztuki historycznej". W teorjach prawa i państwa Schelling, przejmując i przetwarzając, ściśle styka się z poglądami romantyzmu. Dążenie jego zmierza w kierunku wyzwolenia tych dziedzin od wszelkich rozważań ludzkich i oparcia ich całkowicie na tkwiącem w nich życiu i własnej konieczności; wszelką szczególność wyprzedza przytem całość, wszelki czyn świadomy — nieświadome stawanie się i wzrost. W stosunku do Oświecenia osiąga się przez to ściślejsze zetknięcie z doświadczeniem i zdobywa niezmierne bogactwo zmysłowej rzeczywistości. Ale równocześnie wytwarza się stanowisko jednostronnie kontemplacyjne i przeważnie bierne, grozi niebezpieczeństwo zacieśnienia czynności, a przez usunięcie cech drobnoludzkich pozostawienia zbyt wiele miejsca na same tylko pojęcia o przyrodzie.

Przy bliższem rozważeniu artystycznego sposobu myślenia Schellinga nie może ujść uwagi zagadnienie, którego zwolennikiem jest zresztą i Goethe: niewyraźny stosunek pomiędzy stylem starożytnym a nowoczesnym. Sztuka humanizmu niemieckiego była przedewszystkiem sztuką duchową, do szczytu swej działalności i wpływu dochodzi ona w liryce, ponadto jest przepojona pracą myślową, jest wprost ucieleśnieniem poglądu na życie. Ukształtowanie zaś pojęć o sztuce podlega głównie wpływowi sztuki plastycznej, a zwłaszcza rzeźby; jak sądzi Schelling, „utwory sztuki plastycznej będą miały na sobie przeważnie piętno idei w ich bezwzględności". Dzięki temu grecki sposób myślenia przenika do życia nowoczesnego, nie mogąc jednak w rzeczywistości zlać się z jego podstawowo odmiennym charakterem. U Schellinga, jak i u Goethego, którego twórczość ma wpływ na

teorje Schellinga, pozostaje tu wiele rzeczy niepogodzonych.

Wszelako artystyczny pogląd Schellinga na świat i jego praca spoczywały na wierze w rozum rzeczywistości, posiada on ten sam radosny nastrój życiowy, który ożywiał epokę niemieckiej literatury klasycznej; poglądy te nie mogły się ostać, kiedy później, między innemi pod wpływem smutnych doświadczeń osobistych, oblicze świata i życia zmroczyło się dla Schellinga, a nierozum rzeczywistości okazał się zbyt wielkim, aby mógł być przezwyciężony bez przeobrażenia pierwotnego stanu świata i bez pomocy wyższych potęg. Wobec tego sztuka ustępuje przed religją, a głównem zadaniem staje się teraz „odrodzenie religji przez najwyższą wiedzę", które nazywa się równocześnie „zadaniem ducha niemieckiego, określonym celem wszystkich jego dążeń". Przy urzeczywistnianiu tych dążeń powstają nowe myśli i doniosłe nastroje: pojęcie osobowości otrzymuje więcej siły i głębi, dawniejsze przecenianie intelektu z największą stanowczością zostaje odrzucone, wyraźnie broni się wolności woli, „gdyby nie przeciwieństwo konieczności i wolności, zamarłaby nietylko filozofja, lecz wszelkie wyższe działanie ducha". Zwłaszcza złu przyznaje się znacznie większą rzeczywistość, a tajemniczość istnienia ludzkiego dosadnie zostaje uwidoczniona. „Cała przyroda się mozoli i jest w bezustannej pracy. I człowiek ze swej strony też nie spoczywa, wszystko pod słońcem, jak powiada pewna stara księga, jest tak pełne pracy i mozołu, a przecież nie widać, żeby się coś posunęło naprzód, żeby coś istotnie zdobyto, coś, przy czem możnaby się zatrzymać".

To jednak, co daje sam Schelling dla rozwiązania

zagadnienia: odważna spekulacja nad pochodzeniem zła z ciemnego źródła w Bogu i nad stopniami objawienia boskiego, które ogarnia wszystkie religje, jest przy całej wielkości założeń i przy całym polocie myśli tak dziwne, a w dążeniu do racjonalizacji rzeczy nawet irracjonalnych podejmuje coś tak niemożliwego, że odrzucenie tego przez jego epokę jest w zupełności zrozumiałe. Schelling coraz bardziej oddalał się od współczesnego mu otoczenia i od żywej teraźniejszości, których przewodnikiem był z początku.

Również w całokształcie jego pracy podniety przeważają nad czynami, jednakże są to podniety, przenikające we wszystkie dziedziny, do których się zbliżył; przy całym tryskającym genjuszu Schelling jest zbyt pochopny i ogólnikowy, aby móc wytworzyć dzieła zupełnie dojrzałe. Ale jego potężne dążenie do wielkości i całości, jego otwarty, świeży i szeroki charakter, ruchliwość jego zamierzeń, jego świetny wykład — pod wieloma względami zbogaciły istnienie i rozszerzyły widnokrąg duchowy. Wiele rzeczy nieruchomych wprawił on w ruch, wiele rozproszonych skupił, wiele ostrości różnych przeciwieństw, jeżeli nie wyrównał, to przecież złagodził; zwłaszcza zaś zmysły i ducha, oglądowość i pracę myśli wprowadził w bliższe i bardziej owocne działanie wzajemne, niż to było przed nim. I on przeto należy do przodowników niemieckiego życia duchowego.

cc. Hegel.

Pod względem pracy i zwartości Hegel (1770—1831) stoi znacznie wyżej. Działa on całą siłą opracowanego systematu, a tak głęboko wrył się nim w życie

duchowe stulecia, że nawet przy najusilniejszych staraniach nie może się ono z pod tego wpływu wyzwolić. Jak często twierdzono, iż Hegel jest przezwyciężony i należy już do przeszłości, jak wielka w rzeczy samej dzieli go od nas przepaść! A przecież ciągle jeszcze ma on władzę nad umysłami i wciąż nowych znajduje wielbicieli; wpływ jego, aczkolwiek często nieuświadomiony, tkwi głęboko w pracy naszej, w naszych pojęciach, naszych zagadnieniach; samo zaprzeczanie mu dowodzi, że nie należy on bynajmniej jeszcze do przeszłości. Hegel więc równocześnie nas pociąga i odpycha, widzimy w nim zarówno potężną dźwignię naszego stulecia, jak i zjawisko, wywołujące namiętną opozycję. Czyż zagadka ta nie powinna nas pobudzić do próby jej rozwiązania?

Jakkolwiek potężnym i wielkim wydaje się systemat Hegla, podejmuje on i rozwija prosty fakt i starą prawdę: fakt działającej w nas myśli. Należąc do naszej własnej istoty, myśl ma równocześnie władzę nad nami, już u jednostki prowadzi ona do swych konsekwencyj nawet wbrew swej woli, zmuszając do rozwiązania sprzeczności; nietyle my sami myślimy, ile w nas odbywa się myślenie. Tak już Sokrates ostro wyodrębnił myśl od samego tylko wyobrażenia i znalazł w niej bezpieczne oparcie dla poznania i życia. Wszelako Hegel śledzi bieg myśli od jednostek do życia ludzkości i pracy dziejowej. Z tego stanowiska myśl okazuje się nie czemś raz na zawsze gotowem, nie nieruchomym bytem, lecz ciągłym, rządzonym przez własne prawa przebiegiem, nie znajduje się też obok rzeczy, lecz je ogarnia i wydobywa z siebie. Wobec tego, panując nad pracą dziejową, proces myślowy urasta do procesu wszechświatowego, staje się prawdziwą sub-

stancją wszelkiej rzeczywistości i swą logiką wykonywa władzę, rządzącą światem.

Ażeby przeprowadzić taki pogląd, Hegel musi uwolnić pracę myślową od wszelkich szczególnych cech ludzkich. Wyzwolenie to następuje, kiedy ma się odwagę i siłę do odrzucenia wszystkich własnych pomysłów i wyobrażeń, do całkowitego zatopienia się w myśleniu rzeczowem i do posłuszeństwa jedynie względem jego konieczności. Wówczas znikają wszelkie granice, a rozum ludzki i boski zlewają się w jedno. To dopiero usprawiedliwia zupełne zaufanie do władzy myśli. Bez takiej wiary niema, zdaniem Hegla, powodzenia w pracy filozoficznej: „Odwaga prawdy, wiara w potęgę ducha — oto pierwsze warunki studjów filozoficznych; człowiek powinien czcić samego siebie i uważać się za godnego rzeczy najwyższej. O wielkości swej i potędze ducha nie może nigdy mniemać zbyt wiele. Ukryta istota wszechświata nie posiada w sobie takiej siły, któraby mogła stawiać opór odwadze poznania; musi się ona przed niem odsłonić i odkryć przed jego wzrokiem oraz pozwolić spożytkować swe bogactwa i swe głębie."

Przeobrażenie zaś rzeczywistości w czystą myśl dokonywa się w ten sposób, że pojęcia okazują w sobie sprzeczności, które pobudzają do ich rozwiązania i do stwarzania nowych pojęć; te wszakże doznają tegoż samego losu, i tak ruch idzie coraz dalej i dalej, aż wszystko, co obce, zostaje podbite, wszelka ciemność zamieniona na światło, wszelkie założenia — na ugruntowaną wiedzę. „Prawda jest całostką. Całostka zaś jest istotą doskonalącą się tylko przez rozwój". Metodą jest przeto własny ruch pojęcia, a prowadzi je dalej zawarte w niem właśnie przeczenie. Każde bowiem pojęcie jest w istocie „jednią przeciwstawnych

momentów", każda rzeczywistość stanowi jednię bytu i nicości, dlatego „wszystkie rzeczy są same w sobie sprzeczne". Rozwój i rozwiązanie tych sprzeczności wytwarzają coraz większe bogactwo treści, aż wreszcie duch poznaje całą nieskończoność jako swą własność i osiąga zarazem szczyt zupełnej samowiedzy.

W tym ruchu każdy stopień jest tylko punktem przejściowym; wszystko, coby się wyodrębniało i utrwalało, wpada natychmiast w odrętwienie i próżnię. Właśnie w chwili, w której coś osiąga swą najwyższą dojrzałość, rozpoczyna się jego zanik; cóż ma jeszcze czynić, skoro spełniło swe zadanie? Życie staje się więc tutaj bezustannem zanikaniem. Ale ten zanik nie jest zupełnem przemijaniem, zewnętrzne zniknięcie nie jest całkowitym zgonem. Albowiem co musi zaprzestać swego bytu odrębnego i zostaje „zniesione," to zachowuje się jako część, jako moment stopnia wyższego, i tutaj znowu w znaczeniu pozytywnem zostaje „zniesione"; szczególność ulega falom życiowym ogromnego procesu tylko po to, żeby osiągnąć nowy, nieznikomy byt w obrębie całości. Zwycięstwo pozostaje więc przy życiu, ale zniszczenie, którego ono wymaga, jest olbrzymią tragedją.

Energiczne przeprowadzenie tej metody stwarza najzupełniej swoisty obraz naszej rzeczywistości. Nietylko całość zostaje uruchomiona, lecz wszystko się z sobą wiąże i jedno od drugiego uzależnia, wszystko odsłania swe znaczenie dopiero w swych stosunkach i związkach. Wszędzie naprzód prowadzi tylko walka i ścieranie się, nie nieruchome skupienie; wszelkie życie zostaje zbudzone do najwyższego natężenia i czynności. Cokolwiek wydawało się zewnętrznem i zmysłowem, okazuje się teraz jeno objawem ducha dla ducha,

materji nigdzie nie jest przyznana wartość samoistna. Wszędzie praca duchowa zostaje oparta na własnych siłach i wywyższona ponad ludzkie cele jako władza bezpośredniego życia duchowego; człowiek we własnym zakresie doznaje działania wyższych potęg. Cała zaś duchowość ześrodkowuje się w myśleniu wraz z jego pojęciami; wszędzie przeto należy sprowadzić skupienia do jednoczącego je pojęcia, prześwietlać całą dziedzinę ideą rozjaśniającą. Te idee właśnie są jądrem i sprężyną dziejów. Różne dziedziny stanowią znowu ogniwa jednego wszechogarniającego związku i stają się stopniami i wykładnikami jednej jedynej prawdy. W ten sposób przez uduchowienie nawskroś materji wszystko zostaje ściśle skupione i powiązane, cały obszar życia formuje się z jednego odlewu. Ponad całą wszakże żywością ruchu unosi się jednia rozważań filozoficznych, która przeobraża gwałtowny poryw na spokój życia w formie wieczności.

Proces ten jest przedewszystkiem wytworem siły intelektualnej, nie zaś czynności etycznej. Bezwątpienia, nie brak mu pierwiastka moralnego, ten zaś tkwi w zupełnem oddaniu się prawdzie przedmiotowej, ruchowi idej, które, nie zważając na dolę czy niedolę jednostek, idą swoją drogą, same siebie rozwijają i objawiają. Posługują się one człowiekiem nawet wbrew jego wiedzy i woli; ich „przebiegłość“ czyni go ich narzędziem nawet tam, gdzie on zmierza do własnych celów i dogadza własnym namiętnościom. Namiętności niszczą się wzajemnie; jedynie rozum czuwa, zmierza do swego celu i zachowuje znaczenie“. Przejąć wszakże idee do własnej woli — oto co nadaje prawdziwą wielkość, oto co stanowi istotną moralność. „Wielkimi w dziejach ludźmi są ci, których własne prywatne cele

zawierają czynnik substancjalny, będący wolą ducha świata". — Tego rodzaju pojmowanie stawia czyn etyczny na miejscu podrzędnem, dla Hegla jest to zawsze dodatek jednostki, coś prywatnego i podmiotowego, nie zaś źródło swoistego porządku życiowego, nie warunek podstawowy wszelkiej twórczości duchowej. To też konsekwentnie biorąc, nie może on przyznać życiu samoistnego bytu, a zarówno nie może właściwie ocenić kantowskiego królestwa praktycznego rozumu. Wogóle Heglowi trudno przenieść się bez uprzedzeń do cudzego świata myśli, przeciwnie, z bezwzględnością dyktatora wciska on wszystko we własne pojęcia i ocenia według otrzymywanego w ten sposób wyniku. Takie zamknięcie się w sobie czyniło go często niesprawiedliwym, jak naprzykład względem Friesa, ale niemało też przyczyniło się do wpływu, który miały jego myśli.

Szczegółowe przeprowadzenie tych myśli jest w różnych dziedzinach bardzo nierównomierne. Przyroda jest nadal traktowana po macoszemu, a i z osobniczego życia duchowego Hegel niewiele umie wydobyć. Siła jego tkwi w dziedzinie historyczno-społecznej, dążności 19. stulecia w tym kierunku osiągają tu najdonioślejszy wyraz filozoficzny, zpośród wszystkich na pierwszem miejscu stoi Hegel jako filozof kultury nowożytnej, jej intelektualizm, optymizm, wiara w postęp nigdzie nie doszły do tak wspaniałego rozwoju.

Kierunek myślowy Hegla szczególnie jasno występuje w jego teorji społecznej. Ponieważ myślenie jego wszelką szczególność podporządkowuje całości, więc i państwo wysoko góruje nad jednostką jako dzieło powszechne. Coprawda, istotę nowego państwa znajduje on w tem, „że powszechność związana jest z zupełną wolnością odrębności i pomyślnością jednostek,"

ale przewaga powszechności pozostaje przytem nienaruszona, a przeciwieństwo względem prawnego i wolnościowego państwa Oświecenia jest oczywiste. A dalej, chociaż Hegel jest przekonany, że wszystko, co wielkie, nie jest tylko dziełem ogółu, lecz dziełem poszczególnych wielkich jednostek, to przecież jednostki te nie zdobywają u niego samoistności wobec swej epoki, lecz są jej wytworem i doprowadzają jedynie do zupełnej świadomości to, co dąży do ujawnienia się w społeczeństwie jako całości. „W opinji publicznej jest wszelki błąd i prawda, ale znaleźć w niej prawdę — to rzecz wielkiego męża. Kto wypowiada, uświadamia i wykonywa, czego pragną jego czasy, ten jest wielkim mężem swej epoki".

Nadto Hegel energicznie i dowcipnie zwalcza zakorzenioną skłonność do czysto podmiotowej krytyki państwa i do wytykania samych braków, które w stosunkach ludzkich są nieuniknione. Należy raczej wniknąć w życie wewnętrzne i w istotę całości i z tego stanowiska tłumaczyć wszystkie szczegóły. Jak wogóle rozumne wniknięcie jedna z rzeczywistością, tak i państwo powinno być pojmowane i przedstawiane jako samo w sobie rozumne. Szczególnie tutaj filozofja ma nie nauczać, jakim świat być powinien, lecz uznać rozumność za rzeczywistą, a rzeczywistość za rozumną. Wszak rozważanie filozoficzne stanowi naogół nie początek, lecz koniec epoki dziejowej. „Jako myśl o świecie zjawia się ono dopiero w czasie, kiedy rzeczywistość dokonała już swego procesu tworzenia i stała się dojrzałą. — Sowa Minerwy rozpoczyna swój lot dopiero z nastąpieniem zmierzchu."

Tak więc Hegel nauczył nas przypisywać państwu większe znaczenie i przyznawać mu większe zadania.

Ale ponosi on też znaczną część winy za nowoczesną przesadę państwowości, za ów polityzm, który coraz bardziej zagraża samoistności i pierwotności życia duchowego. Kto wraz z nim upatruje w państwie „rzeczywistość idei moralnej": „wolę boską jako ducha, obecnego i przybierającego rzeczywistą postać oraz organizację świata", ten musi go czcić jako coś „ziemsko-boskiego", ten nie zna żadnych granic dla państwa, ten żadną miarą nie może przyznać osobowości oraz jej urabianiu wszystkich należnych jej praw.

Również w szczegółowszyah wywodach występują wszędzie przewodnie myśli podstawowe. Tak przedewszystkiem potęga i doniosłość przeciwieństwa. Naprzykład karę rozumie Hegel jako zaprzeczenie zaprzeczenia porządku prawnego, którego dopuścił się przestępca; w miłości widzi wyrzeczenie się własnego bytu i zarazem odzyskanie nowego bytu przez samozaprzeczenie, „miłość jest najpotworniejszą sprzecznością, której rozsądek rozwiązać nie umie", „miłość jest zarazem wytwarzaniem i rozwiązywaniem sprzeczności"; ale broni on także — wbrew powszechnemu prądowi filozofji — wojny jako niezbędnego środka, „żeby moralne zdrowie narodów zostało zachowane w swej obojętności względem utrwalenia objawów skończonych."

Jego ideałem rządu jest panowanie inteligencji, którą stanowi filozoficznie urobiony świat urzędniczy, przejęty swemi duchowemi zadaniami; przedstawicielstwo narodu nie powinno wkraczać w sprawy państwowe, lecz powinno zmuszać rząd do ujawniania swego postępowania i w ten sposób podnieść życie państwowe na wyższy stopień świadomości.

Oddzielne państwo nie stanowi jednak dla Hegla czegoś skończonego, lecz ma swe ujście w powszechnym

procesie dziejowym. Zawsze naród jest głównem podłożem ruchu, każdy naród kulturalny posiada swój szczególny dzień o znaczeniu światowem. Ale stanowisko to zajmuje on tylko przez czas ograniczony, aby następnie oddać pochodnię w inne ręce. Wszystkie dzieła poszczególnych narodów i czasów służą jednej idei: rozwojowi ducha do uświadomienia sobie swej wolności; we wszelkiem budowaniu i burzeniu dokonywa się ujęcie ducha przez samego siebie, powrót do siebie samego, a wraz z tem najwyższe udoskonalenie. Taka wolność, która zawiera wszelką treść życia, wychodzi daleko poza czysto-przyrodzoną i podmiotową wolność pierwotną; żeby ją osiągnąć, na to potrzeba niewymownej pracy i mozołu. Albowiem „rozwój, który w przyrodzie jest spokojnem powstawaniem, w duchu jest twardą nieskończoną walką przeciwko sobie samemu. Dążeniem ducha jest zdobycie pojęcia o sobie samym, ale on sam je przed sobą zasłania, jest dumny i pełen upojenia z tego odbiegnięcia od siebie samego". Jednakże możemy „być przekonani, że prawda posiada zdolność wydobycia się, kiedy nadszedł jej czas, i zjawia się tylko wówczas, kiedy ten czas nadszedł, i dlatego nie zjawia się nigdy zawcześnie, ani nie spotyka publiczności nieprzygotowanej".

Sposób, w jaki poszczególne epoki tworzą okresy i stopnie tego powszechnego ruchu dziejowego, Hegel przeprowadził z wielką zwartością, ale też ze znacznem pogwałceniem faktów, i wyśledził ten proces aż do naszych czasów, w których, jak sądzi, dokonało się zwycięskie zakończenie całości, zupełna samowiedza ducha. Kończy radosnem przekonaniem: „Rozwój zasady ducha jest prawdziwą teodyceą, albowiem jest poznaniem, że duch może się wyzwolić tylko w żywiole ducha

i że to, co się stało i co się dzieje co dnia, nietylko od Boga pochodzi, ale jest samem dziełem Boga".

Szczyt życia znajduje Hegel w królestwie bezwzględnego ducha, które rozpada się według niego na dziedziny — sztuki, religji i filozofji. Treść stanowi wszędzie ta sama prawda; znajdowanie i przyswajanie przez ducha siebie samego we własnym ruchu; ale sztuka oddaje tę prawdę w formie zmysłowego obrazu, religja w formie wyobrażenia, filozofja w formie czystego pojęcia. Wszędzie więc rzeczą główną staje się treść myślowa: dzieło sztuki jest wcieleniem idei, a w religji przeobrażenie w nieokreślone uczucie jest wyraźnie usunięte: „Prawdziwym nerwem jest myśl prawdziwa; tylko wówczas, kiedy myśl jest prawdziwa, uczucie również posiada cechy prawdy". Wszystkie dziedziny podlegają przytem traktowaniu historycznemu, które pojmuje teraźniejszość jako szczyt oraz skupienie całego kroczącego w przeciwieństwach ruchu. Religji nadaje treść idea, przenikająca cały systemat, a polegająca na zanikaniu szczególności w powszechnym procesie myślowym i na odradzaniu się w jego sile. Życie i działanie religji Hegel opisuje w płomiennych słowach: „Czynność jej polega jeno na objawianiu czci dla Boga, na głoszeniu jego chwały. Narody uznały tę świadomość religijną za prawdziwą godność swoją, za święto życia; wszelka zgryzota, wszelka troska, ta mielizna życia doczesnego, rozwiewa się w tym przestworze, bądź w obecnem uczuciu skupienia ducha, bądź w nadziei. W tej dziedzinie ducha płyną fale Lety, z których psyche pije, w których pogrąża wszelki ból, wszystkie twarde i ciemne strony życia zamienia na zwidzenie senne i opromienia blaskiem wieczności". Mocną ręką wznosi Hegel religję ponad stan jednostki, ale niesłusznie usi-

łuje przedstawić immanentną religję bezwzględnego procesu myślowego jako filozoficzny wyraz chrześcijaństwa.

Najwyższy szczyt stanowi czysta filozofja, filozofja wiedzy jako „duch, czujący się w postaci ducha, czyli wiedza pojmująca". Nie jest ona czemś szczególnem obok swoich dziejów, lecz jest ich ruchem właśnie, ich ruchem, ujętym w jedność i oświetlonym przez myśl. Doktryny poszczególnych filozofów nie są przypadkowemi poglądami i pomysłami jednostek, lecz nieuniknionemi stopniami procesu myślowego. Wszystko ma tu swoje stałe miejsce, wszystko wypływa z całości i w całości znajduje ujście. I u poszczególnych myślicieli cała różnorodność podporządkowuje się idei głównej i przez to dopiero zyskuje znaczenie i wartość. Dalszy bieg tego ruchu podlega znowu prawu przeciwstawności, wznoszeniu się poprzez tezę i antytezę, i tutaj walka jest matką rzeczy. Ze stanowiska teraźniejszości jako szczytu ostatecznego rozjaśnia się cała przeszłość, a każdy szczegół okazuje swoje prawo bytu; całość okazuje się teraz „kołem wracającem do siebie, które zgóry zakłada swój początek, a osiąga go dopiero w końcu". Dlatego gorączka całego przebiegu może się zamienić na błogostan spoczywającego w sobie rozważania.

Potęga filozofji Hegla polega głównie na wspólnem działaniu mocnego, niby spiżowemi klamrami spojonego, systematu oraz bogatej intuicji, wybuchającej w wielu punktach z siłą żywiołową, z porywającym wyrazem; ażeby i ta intuicja wystąpić mogła, daliśmy nieraz myślicielowi przemawiać własnemi słowami. W ten sposób i ocena będzie zależała przedewszystkiem od tego, czy systemat i intuicja tworzą wewnętrzną jednię.

Na pytanie to jednak należy odpowiedzieć przecząco. Intuicja nie jest tu wykonaniem i uzupełnieniem systematu, lecz zawiera innego rodzaju, bogatsze i szersze przekonanie podstawowe. Systemat, sprowadzony ściśle do szczególnie cechującego go twierdzenia, nie daje nic więcej, prócz myślenia o myśli, promieniowania form i sił myślenia we wszechność, przemiany całej rzeczywistości na splot stosunków logicznych. Nie można tego osiągnąć, nie niszcząc wszelkiego życia bezpośredniego i nie niwecząc wszelkiego wnętrza. Z tym rysem głównym jaskrawo sprzeczne jest równoczesne uznawanie królestwa myśli, głębi duchowej, samoistności życia; wszystko to musiałoby w rzeczywistości zniknąć wobec owego procesu logicznego; byt nasz musiałby się tam tak całkowicie roztopić, że nie pozostałoby wcale miejsca na jakiekolwiek doznawanie tego procesu, na zamianę go w czyn i własne posiadanie. Postęp procesu myślowego musiałby więc coraz bardziej pochłaniać wszelkie życie wewnętrzne i uczynić z człowieka bezwolne narzędzie intelektualnego przebiegu kultury. Prąd taki zjawia się u Hegla w rzeczy samej, i o ile on występuje, zwycięża pusta forma, abstrakcja, bezduszność.

Ale temu kierunkowi przeciwdziała w tej filozofji nieustannie silna intuicja męża w wielkim stylu, który ogarnia umysłem doniosłą epokę, a wszelki dorobek powszechnego doświadczenia dziejowego umie spożytkować dla swojego świata. Praca pojęciowa jest tu nie pożerającym wszystko Molochem, lecz przyjazną potęgą, która dopomaga życiu wydobyć treść własną i służy w ten sposób szerszej całości. Tak naprzykład heglowska filozofja sztuki czerpie z niezmiernego bogactwa starej i nowej literatury, filozofja religji otrzy-

muje ciepło i duszę od chrześcijaństwa, pojęcia polityczne zbogaca nowoczesne państwo kulturalne — wogóle myśl Hegla jest płodna i przenikliwa wszędzie, gdzie żywy ogląd rzeczywistości duchowej równoważy się z ruchem czysto-pojęciowym.

Gdzie natomiast intuicja zawodzi myśliciela, jak naprzykład wobec przyrody, gdzie zatem budowa pojęć czerpać musi z siebie samej, tam Hegel staje się formalnym, czczym, nieznośnym; podtrzymywane mimo to uroszczenia pobudzają do stanowczej odprawy. Tutaj bowiem widać zupełnie wyraźnie, jak niewiele może dokonać śruba pojęciowa, jeżeli nie znajduje oporu i ma działać w próżni.

Tak więc zjawia się u Hegla silna sprzeczność: postęp pracy burzy właśnie to, czego trwanie stanowi o jej wielkości. Sprzeczność ta u samego myśliciela nie ujawnia się jeszcze, ponieważ indywidualność jego zawsze jakoś doprowadzała metodę i intuicję do znośnej równowagi. Ale poza jego osobą i dziełem zatarg musiał rozgorzeć natychmiast, a wówczas rozbić całość.

Jakkolwiek wiele jest u Hegla rzeczy chybionych i podlegających zarzutom, nie można mu jednak zaprzeczyć wybitnej wielkości; wśród wielu rzeczy wątpliwych przeprowadził on prawdy ogólniejsze, których nie mogli nie uznać nawet przeciwnicy. Z porywającą siłą działa jego idea wszechogarniającego, wszystkie dziedziny jednolicie kształtującego systematu, i każe mu widzieć wszystko w zarysach obejmujących całość; działa myśl o nieustannym ruchu życia, o zmienności wszystkich oddzielnych tworów i ich zależności od biegu i stanu całości; działa z siłą przemożną idea prawdy rzeczowej, wyższej nad wszelkie podmiotowe mniemania i chcenia, idea powstawania i walki samo-

istnych grup myślowych poza zakresem jednostek; działa myśl o ogromnej mocy przeczenia w naszem życiu, o wstrząsającej i pobudzającej sile sprzeczności, o biegu wszelkiego ruchu duchowego przez przeciwieństwa. Wszystkie te idee są nader doniosłe, świat myślowy, któryby je odrzucał, musiałby nędznie zubożeć. Hegel stawia je wszakże przed nami nietylko programowo, lecz jako olbrzymie dzieło ściśle rozczłonkowanej i mocno zwartej pracy. Dzieło to jest nieprzejednanym przeciwnikiem wszelkiego utylitaryzmu i psychologizmu. Jeżeli zaś przy całem dla niego uznaniu musimy odrzucić jako błąd jego zamianę świata na czystą myśl, to sprzeczność ogólnego wrażenia staje się zrozumiałą; stąd widać wyraźnie, jak połączenie wszelkich idej z wielkiemi błędami może nas jednocześnie pociągać i odpychać.

Hegel uczynił sprzeczność — wewnętrzną dialektykę pojęć, środkiem ciężkości pracy myślowej; potęgi tej dialektyki doznało także jego własne dzieło. Zamiarem jego było przez wyjaśnienie i ogólne ujęcie ruchu dziejowego przyczynić się do umocnienia, uspokojenia, pojednania; brany bezpośrednio, wraz ze swem dążeniem do udowodnienia, iż rzeczywistość jest rozumna, a rozumność rzeczywista, systemat nosi piętno konserwatywne. W rzeczywistości zaś rozpalił dzikie namiętności i był początkiem prądów wywrotowych, głównie w sprawach religijnych, politycznych i społecznych; stanowi nadto najsilniejszą sprężynę nowoczesnego radykalizmu. Jak mogły chęci i działanie tak być z sobą sprzeczne?

Przedewszystkiem dlatego, że sprzeczność tkwi w samym systemacie, sprzeczność, którą najbardziej daje odczuć filozofja dziejów. Albowiem przeobra-

żając całą rzeczywistość w nieustanny rozwój, chce ona zarazem ująć ten rozwój ogólnie; zawiera tedy równocześnie dążenie do stabilizacji ostatecznego wyniku oraz do względności przebiegu nieograniczonego. Bezmiar procesu myślowego wymaga przebiegu nieograniczonego w czasie, żadną miarą jakiś jeden punkt czasu nie może być zakończeniem ruchu. A więc i teraźniejszość należałoby pojmować tylko jako ogniwo nieskończonego łańcucha i zgodnie z prawem sprzeczności oczekiwać przemiany jej dążenia we wprost przeciwnym kierunku. Ale taki wniosek byłby dla Hegla zupełnie niemożliwy, w ten sposób Hegel wyrzekłby się jądra swego systematu i prawa na rozważanie spekulacyjne. To bowiem wymaga ogarnięcia całości ruchu, tylko na podstawie całości można opanować i utrzymać w skupieniu przeciwieństwa; ów zaś ogólny rzut oka jest niemożliwy bez wyjścia ze stawania się do bytu wiecznego, bez przejścia do królestwa ostatecznej prawdy. Bez takiego zatem wyniku Hegel obejść się nie może, jeżeli filozofja jego nie ma być tylko wyrazem szczególnego stanu epoki, rzutem oka ze stanowiska historji kultury. Tak więc obie dążności działają w kierunkach wręcz przeciwnych i w tych związkach są niemożliwe do pogodzenia. W świecie myślowym ich założyciela zwyciężyła tendencja konserwatywna i pociągnęła za sobą spokojną kontemplację rzeczy, u następców natomiast, zgodnie z głównym prądem epoki, zwyciężyła tendencja radykalna i pobudzała do burzliwego ruchu i bezgranicznego relatywizmu. Tutaj prawda staje się tylko wyrazem epoki, środkiem dla konieczności życia i jego zmiennych potrzeb.

Jakkolwiek radykalizm i relatywizm tkwiły w zawiązku w samym systemacie, to jednak szybki ich

wybuch był dopiero skutkiem istotnie zmienionego położenia. Właśnie epoka, w której Hegel umarł, dokonała zwrotu życia ogółu do zagadnień widomego istnienia, a stosownie do tego — zwrotu filozofji od idealizmu do realizmu. Przed Heglem przeważały sprawy wewnętrznego kształcenia, a wszelką wartość nadawał człowiekowi udział w twórczości duchowej. Teraz natomiast rzeczą główną staje się człowiek bezpośredniego życia, człowiek, jakim jest i jak żyje; jego stosunek do przyrody i społeczeństwa wskazuje zadania pociągające i trudne powikłania; do tego stopnia przepełniają one wszystkie myśli i dążności, że blednie wobec nich świat poezji i spekulacji i jeżeli nie znika zupełnie, to w każdym razie staje się tylko obramowaniem życia. Jeżeli utrzyma się w tych związkach sposób myślenia Hegla, to człowiek — bądź jako jednostka, bądź jako ogół — zawładnie owym ogromnym ruchem intelektualnym i wyzyska dla spotęgowania własnej mocy jego wzrost zdolności logicznych, jego ruchliwość pojęć, ulotnienie wszelkiej materji, postęp poprzez sprzeczność; a wówczas może się ważyć brać rzeczy tak albo owak według swej woli, refleksja pozbywa się wszelkiego skrępowania rzeczowego, następuje zwrot do sposobu myślenia równie słusznych „stanowisk" i „punktów widzenia", zwrot do sofistyki nowoczesnej, jak i sofistyka starożytna wyrosła z pokrewnego Heglowi systematu Heraklita.

Kiedy zaś wraz z owym przewrotem tem silniej występują na widownię zaniedbywane dotąd i wzgardzane potrzeby materjalne, mogą one przyswoić sobie poważny aparat owej pracy myślowej, całe uzbrojenie metody dialektyczno-logicznej i spożytkować je dla swoich celów; tak naprzykład teorja społeczno-demo-

kratyczna nadaje filozofji dziejów charakter ekonomiczny i zbliża się przez to do materjalizmu. Gdyby nie broń, zapożyczona od Hegla, materjalizm gospodarczy nigdyby nie osiągnął tak ogromnej potęgi.

Tak więc Hegel z szczególną siłą na sobie samym doznał niszczącej potęgi metody dialektycznej. Od samego początku działały w jego świecie myślowym moce demoniczne, ale na razie poskramiała je siła duchowa i łagodziła spokojna, niemal mieszczańska osobowość tego męża; zresztą pole ich działania leżało poza wymaganiami i namiętnościami życia zmysłowego, była to walka umysłów w czystym przestworze myśli. Ale wraz z samym Heglem znikły owe więzy, potęgi demoniczne rozerwały związek dotychczasowy i poszły bezwzględnie swą własną drogą. Równocześnie zstąpiły one z owej wyżyny do bezpośredniego istnienia, zespoliły się z jego potrzebami i wlały w jego ruchy swoją namiętność, swój bezgraniczny rozmach życiowy. Wśród wywołanych przez to zagadnień stoi nasza własna epoka. Czy zdoła ona poskromić owe potęgi demoniczne i zawartą w sobie prawdę poprowadzić w kierunku rozumu?

β. Schleiermacher.

Do liczby wodzów idealizmu niemieckiego należy także Schleiermacher (1768—1834). Nie posiada on przejmującej siły i mocy przeobrażenia, będącej udziałem mężów, o których dopierośmy mówili, ani ich zdolności szczególnego kształtowania i malowania w mocnych barwach obrazu świata. Ale nie posiada też ich gwałtowności, jego subtelna i ruchliwa indywidualność ujmuje bogactwo świata z większą świeżością i prostotą, we wzajemnem działaniu duszy i świata kształtuje

się artystycznie proces życiowy, który wszystko, co nieruchome, wprawia w ruch, wszelką różnorodność zespala, wszystko, co otrzymuje, uszlachetnia. Szczególnie zdumiewającą jest umiejętność wiązania i wzajemnego uzupełniania ogniw przeciwstawnych, które zazwyczaj rozdwajają się pomiędzy jaskrawe albo — albo. W tym duchu tworzy Schleiermacher w swej „Dialektyce" teorję sztuki myślenia; wielkość tej teorji, jak i całej jego filozofji, tkwi nietyle w ostatecznym wyniku, co w ożywieniu i udoskonaleniu pracy myślowej, w uogólnianiu, podziale, skupianiu w całość; jest to przeważnie filozofja uniwersalnej indywidualności artystycznej.

Występujący tu pogląd na świat posiada ścisły związek ze spinozyzmem, który wywierał potężny wpływ na ówczesne umysły przodujące. I tutaj przejawia się silne dążenie do jedni, górującej nad przeciwieństwami, do włączenia jednostki w życie wszechności, do wyniesienia życia ponad wszystkie czysto-ludzkie cele. Ale spinozyzm Schleiermachera, podobnie jak Goethego, nie jest tylko kopją, jest to spinozyzm, podjęty i przekształcony ze stanowiska platońskiego. Martwe formuły Spinozy, odrzucające wszelkie pragnienia ludzkie, otrzymują tutaj ciepłe tchnienie życia oraz dążenie do piękna. Wraz z wstąpieniem w królestwo swobody artystycznej i ruchliwości ducha rzeczy pozbywają się tutaj wszelkiej ociężałości materji, lekko i z wdziękiem szukają się i unikają. Z taką radością życia grecka świeżość i powab ducha nie zmartwychwstały u żadnego z myślicieli niemieckich.

Z dziedzin poszczególnych bardzo wiele zawdzięczają Schleiermacherowi zwłaszcza religja i etyka. Na gruncie nauki nowoczesnej religja dopiero tutaj zdo-

bywa zupełną samoistność. Pozatem była ona dla nowszych badaczy albo tylko jednym ze stopni poznania, albo też czynnikiem pomocniczym w wychowaniu moralnem; przy takiem podporządkowaniu nie mogła ona otrzymać należnego jej stanowiska. Schleiermacher zapewnia religji samoistność, przyznając jej własne źródło duchowe, mianowicie w uczuciu. Ażeby w pełni zmierzyć znaczenie tego zwrotu, należy uprzytomnić sobie swoiste stanowisko uczucia u tego myśliciela. Uczucie jest dla Schleiermachera nie odrębną władzą duchową obok innych, lecz jako „bezpośrednia samowiedza", jako „pierwotna jednia, czyli bezinteresowność myśli i woli" — źródłem wszelkiego życia; w uczuciu człowiek nie odrywa się od świata, lecz wiąże się we wnętrznie z jego nieskończonością. Religja, ugruntowana w takiem uczuciu, w takiem poczuciu jedni z wiecznością, jest objęta ogólnym rozwojem życia, ale w owej czysto wewnętrznym charakterze zachowuje zarazem własną dziedzinę i własny zakres myślowy. Treść jej na żadnym punkcie nie może zetknąć się wrogo z nauką i filozofją, gdyż zgoła nie zawiera twierdzeń o rzeczach zewnętrznych, i jest jedynie pomocą w uzewnętrznieniu się religijnego uczucia; ten wyraz zewnętrzny w ciągu rozwoju dziejowego bardzo łatwo może się zmieniać, ale sama religja nie podlega przeto zmianie czasów. Tak więc w zakresie religji powstaje tu równocześnie stanowisko historyczne oraz dążenie do pogodzenia religji z pracą kulturalną. Schleiermacher przyczynił się tem wszystkiem do ożywienia religji w 19. stuleciu więcej, niż ktokolwiek.

Dziedzina etyczna również wiele jest mu dłużna, Kant i Fichte z siłą i wiarą w zwycięstwo dali pobudki etyczne i epokę o nastroju epikurejskim wytrącili ze

zniewieściałości. Ale z wielkością ich dzieła sprzęgła się wielka jednostronność, przesadna twardość i surowość; pojęcie obowiązku nie dopuszczało żadnego innego rozważania, nadto indywidualność działającego nie mogła w pełni wystąpić. Natomiast Schleiermacher zawsze ma na względzie równowagę. Rozważanie jego jest uniwersalne, ile że uwzględnia w dobrach, cnotach, obowiązkach różne strony życia etycznego, że do rozważania etycznego wciąga całe życie i pojmuje moralność nie jako odrębny świat, lecz że rozum staje się częścią przyrody, uniwersalne też i pod tym względem, że z uznawaniem rozumu powszechnego łączy prawa i wartość indywidualności. Toć on sam do żadnego faktu nie przywiązuje tak wielkiej wagi dla całokształtu swych poglądów życiowych, jak do indywidualizacji rozumu — „ustanowienia niezmiennego w sobie i tego samego rozumu jako odrębności istnienia", do przeobrażania się człowieka na osobowość, na swoisty wyraz ogólno-ludzkiej istoty. Możnaby wprawdzie zapytać, czy Schleiermacher, dążąc do szerokiego ujęcia moralności i do wydarcia jej z czystej podmiotowości, ocenił w pełni jej swoiste cechy i czy nie zatarł jej granic względem przyrody, ale to nie dotyka jego wielkich zasług w dziedzinie etycznej. Tak tutaj, jak i wogóle, nietyle utorował on nowe drogi, ile w szerokim i bogatym zakresie Oświecenia przyczynił się do pogodzenia przeciwieństw, do powszechnego ożywienia, powiązania, uszlachetnienia.

γ. Schopenhauer i reakcja przeciwko systematom rozumowym.

Wraz z Schopenhauerem (1788—1860) rozpoczyna się silna reakcja przeciwko przekonaniu o rozumie

rzeczywistości, które przepełniało i kształtowało swoiście humanizm niemiecki. Jeżeli przekonanie to nigdzie nie osiągnęło takiego silnego wyrazu filozoficznego jak u Hegla, to Schopenhauer stanowi jego biegunowe przeciwieństwo. Według Hegla podstawowym pierwiastkiem życia duchowego jest myśl, według Schopenhauera — czucie; tam pierwsze wrażenie przeobraża się istotnie i usuwa na dalszy plan, tutaj natomiast zostaje w pełni uznane i silnie zachowane; zamiast związku logicznego w pierwszym przypadku, zachodzi w drugim zestrzelenie silnych uczuć, które łączy świat w jednię. Doświadczenie otrzymuje u Schopenhauera znacznie większe prawa, ale i on nie jest przedewszystkiem empirykiem lecz metafizykiem, zajmuje stanowisko, z którego ogarnia i porządkuje doświadczenie, więcej nawet — przez zupełne odwrócenie sprawy najbliższy świat staje się dlań tylko zjawiskiem. Podstawą tej całej pracy są silne intuicje, nastroje duchowe, które raczej stawiają zgóry świat istniejący pod swoistym kątem widzenia, niż wypływają ze świata na mocy poszczególnych doświadczeń. Filozofja jest tutaj nader blisko pokrewna sztuce, a wynikiem ogólnym jest nie wyjaśnienie świata, lecz obraz świata w wielkim stylu. Dlatego też ten świat myślowy pociągał głównie natury o usposobieniu artystycznem. Cudowna plastyczność języka, trafność i siła obrazów również niemało się przyczyniły do takiego wpływu.

Jądra istoty ludzkiej, a następnie i całej rzeczywistości, dopatruje się Schopenhauer w ciemnym popędzie życiowym, w ślepem, nieustannie naprzód dążącem, niekierowanem żadnym rozumem chceniu. To chcenie, nie zaś poznanie, przejawiają tysiączne doświadczenia zarówno wśród ludzi, jak i w wielkiej przy-

rodzie, jako wszystko poruszającą siłę. Poznanie, rozwijające się w życiu zwierzęcem, służy jedynie do samozachowania istot. U człowieka umysł zdobywa sobie większą wolność, ale i tutaj chcenie góruje i często przemożnie porywa za sobą poznanie; nawet na wyżynie pracy naukowej poznanie łatwo schodzi z swej drogi, gdy tylko przyłączą się osobiste cele badacza, jego miłość lub nienawiść.

Takie poglądy wytwarzają swoisty, wywierający silne wrażenie obraz przyrody. Czasy klasyczne pojmowały przyrodę jako świat porządku artystycznego i dążącego wzwyż tworzenia, w oświetleniu romantycznem było to królestwo cichej wielkości i błogiego spokoju, natomiast tutaj przyroda staje się widownią ciemnego popędu życiowego i twardej walki. Całą przyrodę przenika bezwzględny popęd samozachowawczy istot, bezwzględna wola życia; jakkolwiek to życie daje niewiele, istoty trzymają się go wytrwale i chciwie. Przytem ciasnota istnienia popycha je i drażni ustawicznie przeciwko sobie, istota taka, jak zwierzę mięsożerne, nie może istnieć, nie tępiąc bezustannie innych istot żyjących; a zwycięzcę pokonywa niebawem inny, jeszcze silniejszy; tak więc wszystkie istoty są w ciągłym niepokoju i niebezpieczeństwie, a nieustanny i bezmyślny ruch całości wytwarza widok nader ponury.

Czy z człowiekiem jest lepiej? Zapewne, zjawia się tu coś nowego, wola zapala tu sobie światło w umyśle, życie nabiera świadomości, widnokrąg staje się rozleglejszy, czucie subtelniejsze. Ale ten postęp zwiększa raczej nieszczęście, niż szczęście. Wszystko, co życie hamuje, cała jego nędza — wszystko to właśnie teraz zostaje w pełni odczute. Człowiek dzięki subtelności swych nerwów, ruchliwości swego myślenia, wrażli-

wości swej wyobraźni nietylko przeżywa to, co go dotyka bezpośrednio, lecz musi przemyśleć wszystkie możliwości, potysiąckroć doznać zgóry wszystkich cierpień. Niby upiory, otaczają go troski i obawy nawet wśród chwilowej pomyślności. O ile silniej zajmuje, o ile bardziej dręczy śmierć człowieka, niż zwierzę! Zaiste ściśle biorąc, nieszczęście nietylko przeważa, lecz wogóle prawdziwe szczęście nie istnieje. Pozytywnie odczuwa się bowiem tylko ból; to, co się nazywa radością, jest tylko ustaniem albo złagodzeniem bólu. Zdrowia nie odczuwamy, ale odczuwamy chorobę, nie odczuwamy posiadania, czujemy natomiast stratę. To, co sprawia radość, to są tylko krótkie stany przejściowe, jak powrót do zdrowia, osiąganie dobrobytu; rychło powstaje obojętność, pustka i nuda, nienasycony popęd życiowy, który wciąż pragnie być czynnym, chciwie szuka czegoś innego i czegoś nowego i podlega przez to nowym cierpieniom. Tak życie, niby wahadło, wciąż się kołysze między bólem i nudą; jako tako oszukać nudę, pustkę wewnętrzną powszedniego istnienia — oto główny cel wszystkich zabaw i rozrywek życia towarzyskiego. Że ból jest czemś pozytywnem, o tem świadczą też poeci, malując w jaskrawych barwach męki piekielne, a nie umiejąc nadać konkretnej postaci radościom niebiańskim.

Wszystko to byłoby do zniesienia, gdyby człowiek mógł znaleźć zadowolenie we własnym obrazie i przeciwstawić powikłaniom oraz nędzy życia wewnętrzną wielkość i godność. Tego on jednak nie zdoła, gdyż sam czuje się małym i opanowanym przez pobudki nieszlachetne w stopniu znacznie wyższym, niż przez szlachetne. Przyrodzone samolubstwo wszystkich istot urasta w nim do rozmiarów wyrafinowanego egoizmu

i zdecydowanej złośliwości; we wszystkich zdarzeniach swego otoczenia, wśród przyjaciół swoich i krewnych dostrzega on przedewszystkiem to, co dla niego samego jest korzystne albo szkodliwe. Przytem — wieczna obłuda, pragnąca przedstawić się nazewnątrz w szlachetnem i bezinteresownem świetle, powszechna próżność i głupota, dążąca do najmarniejszych rzeczy, starająca się najwięcej o to, aby podnieść jednostkę w mniemaniu innych. A wszystko to, pomimo wszelkich wyrzutów wewnętrznych, trzyma człowieka bezlitośnie w swej mocy, gdyż niema możliwości wewnętrznej przemiany, moralnego oczyszczenia. Albowiem wszelkie dążenie wypływa z niezmienności charakteru, wszelki wpływ może zmienić tylko poznanie, ale nie wolę, „nie można się nauczyć chcieć“ *(velle non discitur)*. Złe skłonności mogą wprawdzie dzięki wzrostowi oświaty przybrać formę mniej surową i mniej niebezpieczną, ale nie zmienią swej istoty. Ani praca dziejów, ani związek życia społecznego nie obiecują zwrotu na lepsze; dzieje świata z bezmyślnością swych przejawów i nadmiarem cierpienia muszą się wydawać bezstronnemu widzowi jakimś okropnym snem ludzkości; w życiu społecznem mniej się gromadzi rozumu, niż nierozumu, a zwłaszcza dzięki wolności politycznej wyzwala się raczej samolubstwo i zaciekłość partyjna, niż podnosi się życie wewnętrznie. Tak więc ostra odprawa ideałom i nadziejom dziejowo-społecznym 19. stulecia. Wraz z tem znikają wszelkie widoki na ocalenie w świecie doświadczenia. A wśród całego związania i uwikłania w wir dziejowy pozostaje uczucie odpowiedzialności i nie daje się usunąć; niedola dochodzi do szczytu, gdyż nie możemy nie kłaść tego na karb naszej wolności i nie zarzucać winy sobie samym.

Ta sprzeczność pomiędzy wolnością a koniecznością ujawnia trudne powikłanie, ale też i większą głębię naszego istnienia. Jak życie, w którem się znajdujemy, nie jest zrozumiałe samo przez się, tak też nie może ono być czemś ostatecznem, musi posiadać swe źródło w wolnem działaniu, w samopotwierdzeniu woli, która to życie w czasie i przestrzeni wywołała; zarazem nastąpiło rozszczepienie woli na niezliczone wzajem sobie wrogie istoty, których starcie wytwarza owo cierpienie; stąd powstała ciężka niedola, którą tak boleśnie odczuwamy i która nas tak surowo trzyma w swej mocy.

Jednakowoż myśliciel nie zwątpił o wszelkiej możliwości zmiany. Przedewszystkiem rozwój kontemplacyjnego stanowiska względem świata powinien niedolę złagodzić. Takie stanowisko przy właściwem ujęciu wytwarzają nauka i sztuka. Obie one odsłaniają przedmiotową treść rzeczy i napełniają nas jej poznaniem. Im bardziej wszakże zachowanie się nasze jest czysto-oglądowe, tem bardziej ucisza się niepokój woli, milkną namiętności, znika interes samolubny ze swem wzburzeniem, troskami i bólami — zwłaszcza, że Schopenhauer, nieco nieoczekiwanie, w głównych formach przyrody znajduje piękne kształty w rodzaju idej platońskich, a przez to podnosi samo spostrzeganie na poziom oglądu artystycznego.

Wyzwalająca siła takiej kontemplacji artystycznej jest najwidoczniejsza u genjusza, który w twórczości i oglądzie dochodzi do zupełnej przedmiotowości i przy tem zapomina całkowicie o bieżących sprawach świata. Ale i inni ludzie miewają chwile kontemplacji, niby oazy w pustyni istnienia. Przez takie sprowadzenie do czystego oglądu nauka i sztuka otrzymują zupełnie

inny charakter, niż u Hegla. O ile ten w każdem dziele ducha szukał wyjaśniającej je idei, o tyle tutaj polega wszystko na porywającej sile bezpośredniego wrażenia, na wzbudzeniu bezwolnego nastroju. Nadto nauka zbliża się do sztuki; sztuką sztuk staje się muzyka, która oddaje wszystkie poruszenia naszej istoty wewnętrznej, jednakże bez ich rzeczywistości, i uwalnia nas od jej udręki. Dramat zaś w swem tragicznem zakończeniu przedstawia całe życie jako ciężki sen i utwierdza nas w przekonaniu, że musi istnieć jeszcze jakiś byt, całkiem inny od tego, który otacza nas tutaj.

Na tej wszakże drodze zagadnienie zostaje raczej ominięte, niż rozwiązane, i nędza raczej złagodzona, niż zniesiona; niezawsze też i nie dla wszystkich zagadnienie jest widoczne. Gruntownego wyzwolenia dokonać może tylko zupełne przełamanie woli życia, a do tego prowadzi jedynie prawdziwe i silne współczucie dla wszystkiego, co żyje i cierpi, nietylko dla ludzi, lecz dla wszystkich istot czujących; o tyle droga do ocalenia jest natury nie naukowo-artystycznej, lecz moralnej. Skoro bowiem na skutek takiego współczucia cierpienie innych odczuwamy zupełnie jak swoje własne, a dzięki temu cały ciężar nędzy świata skupiamy w jednym punkcie, cierpienie wzrasta do granic niemożliwych do zniesienia; wszelka nadzieja wydarcia mu się musi zniknąć, musi ustać wszelka ochota do życia. Jeżeli życie jest podobne do koła, pokrytego rozżarzonemi węglami, o kilku miejscach chłodnych, to jednostka może mieć z początku nadzieję, że te właśnie miejsca uchwyci. Skoro jednak włącza w swoje uczucie wszystkie inne istoty i we wszystkich uznaje siebie, tedy nadzieja ta musi zniknąć. Otóż wola wniknie w siebie, odwoła potwierdzenie życia i dokona jego

zaprzeczenia. To zaś, co się staje w człowieku, koronie świata, pozwala oczekiwać przewrotu w całej wszechności: runie całe to istnienie, które wyszło przecież tylko z niepohamowanego popędu życiowego woli. Tak więc wabi tu wielkie wyzwolenie, zupełna cisza i spokój, które wszakże pustą nicością wydawać się mogą tylko temu, dla kogo najbliższy świat pozoru uchodzi za prawdziwą i ostateczną rzeczywistość.

Sąd o Schopenhauerze będzie brzmiał różnie, zależnie od tego, czy jego dzieło będzie się rozważało w związku dziejowym, czy też ze względu na jego wartość ostateczną. W pierwszym wypadku jego świat myślowy okazuje się usprawiedliwioną i doniosłą reakcją przeciwko przewadze optymizmu i entuzjazmowi nad kulturą nietylko w Odrodzeniu, lecz i w humanizmie niemieckim, a nawet w całej epoce nowożytnej. Silne poczucie życiowe kazało człowiekowi uważać rzeczywistość za królestwo rozumu, podnosić dobre strony rzeczy, osłabiać sprzeczności pierwszego wrażenia przez włączanie wszelkiej różnorodności w związki artystyczne albo logiczne. Musiało to z czasem doprowadzić do przesady i obudzić protest; Schopenhauer dał mu wyraz z królewską samodzielnością i w formie klasycznej; kierując się prostem poczuciem prawdy, zaznacza on na całej linji irracjonalność naszego świata, wysuwa naprzód inne strony zjawisk, inne grupy faktów, nietylko poprawia błędy, lecz wskazuje też nowe widoki i cele, dokonywa energicznej rewizji zasobów przekazanych. Wszelki wygodny optymizm i racjonalizm otrzymuje tu śmiertelną ranę na własnym gruncie filozofji; wnikając w zagadnienie do jego źródeł najgłębszych, aż do jego strony metafizycznej, myśliciel gruntownie usuwa z filozofji skłonność do przed-

stawiania człowiekowi świata i życia w formie możliwie jak najgładszej i najłatwiejszej do przyjęcia.

Ale co innego jest uznawać w ten sposób znaczenie Schopenhauera, a co innego widzieć w nim ostateczne zakończenie sprawy. Przeciwko temu przemawia już ta okoliczność, że jego traktowanie i ocena rzeczy są conajmniej tak samo jednostronne i raczej jeszcze bardziej podmiotowe, niż te, które on zwalcza; o ile przedtem zbyt wyłącznie trzymano się stron jasnych, o tyle teraz umyślnie szuka się ciemnych, a myśliciel z widoczną rozkoszą lubuje się w jaskrawości swego obrazu. Ponieważ rzeczywistość wogóle przedstawia się człowiekowi stosownie do charakteru, jaki on jej nadaje, więc i owa rozbieżność oceny zdradza podstawowo różne stanowisko duchowe: myśliciele dawniejsi nadawali światu wartość z radosnego popędu do działania, rozwijając w pracy nad światem swą siłę i biorąc go możliwie zupełnie w swe posiadanie, natomiast Schopenhauer sprowadza wszystkie zjawiska do stanu podmiotowego, do miękkiego uczucia i nastroju, zachowuje się względem rzeczywistości nie czynnie, lecz biernie. Kiedy przyłącza się jeszcze do tego temperament nieufny i lękliwy, wytwarza się wprawdzie swoisty, bogaty w odkrycia przegląd całej rzeczywistości, ale nie jej równomierne przyswojenie i sprawiedliwa ocena; jaskrawe światło boczne, w jakiem myśliciel stawia rzeczywistość, może przez swe ostre kontrasty silnie pobudzać uczucie, ale otrzymany w ten sposób obraz jest nader jednostronny, a nawet często skażony.

Człowiek Schopenhauera jest tylko mieszaniną ciemnego popędu przyrodzonego i subtelnej, ale bezsilnej duchowości; przy swej słabości nietylko nazewnątrz, ale i względem siebie samego, jest on podobny

do spętanego Prometeusza; myśliciel zna tylko ślepą żądzę, lecz nie uznaje rozumnej woli, nie uznaje osobowości moralnej, nie widzi wewnętrznego ruchu i radykalnego odrodzenia człowieka przez miłość i cierpienie, przez pracę i wiarę. Przy całej tedy wielkości ducha jest ubogi w punkcie decydującym, pozostawiając duszę we władzy nienasyconej żądzy szczęścia, która ostatecznie, tak czy owak, zawieść musi.

Ale przenigdy nie zdziałałby Schopenhauer tego, co zdziałał, gdyby nie zawierał jeszcze czegoś innego, czegoś głębszego i lepszego. Posiada on ogromną siłę metafizycznego przekonania, które tajemnicze strony istnienia ludzkiego czyni wyraźnie dostrzegalnemi i z nieodpartą siłą sprowadza cały najbliższy świat do królestwa zjawisk; w zadziwiający sposób uzmysłowił on podstawowe momenty etyczne, jest wielkim artystą bynajmniej nietylko pod względem świeżości, przejrzystości i dosadności wykładu, lecz przedewszystkiem w przemianie tego całego ciemnego ruchu świata na artystyczny obraz myślowy; w takiej kontemplacji całość doznaje uszlachetnienia i uwalnia się od ciężaru rzeczywistości, który w przeciwnym razie musiałby zupełnie przytłoczyć człowieka. Czyż przy takiem metafizycznem, etycznem i artystycznem działaniu życie duchowe nie staje się bardziej czynnem, niż naprawdę pozwalają na to pojęcia Schopenhauera? A świat myślowy, czyż nie okazuje się przez to i tutaj szerszym i bogatszym, niż systemat?

Przewaga przeczenia u Schopenhauera tłumaczy w zupełności, dlaczego on tak późno zdobył uznanie i wpływ. Dopóki radosna odwaga życiowa czuła się na siłach do odparcia wszelkich przeszkód, systemat jego mógł się wydawać tylko dziwactwem; dopiero kiedy

idealizm uległ realizmowi, a i ten niebawem dał odczuć swe granice, kiedy przeto jęły się szerzyć znużenie i wątpliwości, dopiero wtedy rozpoczął się czas Schopenhauera, i pesymizm mógł mieć powodzenie. Jako protest zaś nietylko przeciw przemijającym nastrojom, lecz także przeciwko głównemu prądowi kultury nowoczesnej, Schopenhauer nie tak prędko się zestarzeje; nie pozbędziemy się tak łatwo zagadnień, które on postawił.

3. Zwrot do realizmu.

Spekulacja niemiecka i wogóle niemiecki idealizm stanowi szczyt i zarazem zakończenie ruchu, w którym brały udział wszystkie narody kulturalne, który jednak w Niemczech doszedł do szczególnej siły i wpływu. Był to idealizm immanentny, który usiłował zachować głębię duchową przekazanego religijnego porządku życiowego, ale zarazem rozszerzyć go na całość ludzkiego istnienia i przez to je uszlachetnić. Ale już od początku czasów nowożytnych istniała reakcja w kierunku zwrócenia działalności całkowicie na istnienie zmysłowe, ażeby na tej podstawie ukształtować życie; ten prąd realistyczny w Anglji i Francji już w wieku 18. okazał wielką siłę i wiele rzeczy poruszył, gdy tymczasem swoiste losy Niemiec stały na przeszkodzie jego zupełnemu rozwojowi i dały przewagę kulturze literackiej i umysłowej. Dlatego też później, kiedy w wieku 19. realizm coraz bardziej obejmował ster życia, w Niemczech przełom był najgwałtowniejszy; niepodobna byłoby zrozumieć, w jaki sposób naród poetów i myślicieli mógł się tak szybko przeobrazić w naród wszechświatowej pracy technicznej i przemysłowej, gdybyśmy nie pamiętali, że dawniej Niemcy okazywali

wiele siły i zręczności również w świecie widomym, i dopiero reformacja uczyniła główną dla nich rzeczą troskę o wnętrze.

Szczególnie wyraźne staje się to przesunięcie w latach przed i po r. 1830. Nauki przyrodnicze, do owego czasu bynajmniej nie będące siłą Niemców, i u nich występują naprzód i wpływają na całokształt poglądu na świat; w r. 1826 Liebig zakłada w Giessen pracownię chemiczną nowego typu, a w zimie r. 1827/8 Aleksander Humboldt ma w Uniwersytecie i Akademji Muzycznej w Berlinie wykłady o fizycznej budowie świata, które miały na celu szerzenie wiedzy przyrodniczej wśród szerszych kół społeczeństwa. Ten sam okres przynosi wynalazki techniczne, które ułatwiają niezmiernie stosunki, ożywiają pracę gospodarczą, zmieniają dotychczasowe metody wytwórczości: w r. 1827 wynalezienie śruby okrętowej, która dopiero naprawdę czyni podróż parowcami środkiem komunikacji wszechświatowej, w r. 1830 kolej żelazną. Na czele kroczy tu Anglja, ale inne narody niebawem idą za nią. Równocześnie, jak do innych krajów europejskich, tak też i do Niemiec przenosi się ruch z paryskiej rewolucji lipcowej; dążenie do większej wolności politycznej, do większego udziału obywateli w sprawach publicznych nie zanika już i tutaj. Pod względem gospodarczym Niemcy szybko rozkwitają od chwili, kiedy z dniem 1 stycznia 1834 r. wszedł w życie „Niemiecki Związek Celny i Handlowy". W tymże czasie schodzą ze świata wielkości okresu dawniejszego: w r. 1827 umiera Pestalozzi, 1831 Hegel, 1832 Goethe, 1834 Schleiermacher; dawne czasy widomie mijają, a na ich miejsce powstają nowe; ponieważ w Niemczech przeobrażenia są szczególnie wielkie, więc żaden naród nie ma większej, niż niemiecki, pracy,

aby odnaleźć wewnętrzną równowagę życia. Ale to, co tutaj występuje z szczególną wyrazistością, jest losem i zagadnieniem wszystkich narodów kulturalnych.

Nowa fala życia pcha człowieka całkowicie do świata widzialnego, ze stosunku do tego świata ma wyniknąć całe jego myślenie i życie. W obrazie świata filozofja spekulacyjna ustępuje przyrodoznawstwu, a główny cel działania polega już nie na wewnętrznem kształceniu jednostek zapomocą sztuki i literatury, lecz na doskonaleniu bytu politycznego i społecznego. Zmienia to także rodzaj czynności: nie wynosi już człowieka śmiała wyobraźnia z całego istnienia zmysłowego do nowych światów, lecz działalność wiąże się mocno z widzialnym przedmiotem i przekształca się teraz na pracę w ściślejszem znaczeniu. Nic nie jest tak znamienne dla 19. stulecia, jak ogromny wzrost i spotężnienie pracy. I w poprzednich stuleciach nie brakło skrzętnej pracowitości, i dawniejsze również czasy dają jej wzory godne podziwu. Ale w wieku 19. zmieniła się i wzmogła w stosunku do czasów dawniejszych istota pracy, praca w większym stopniu oderwała się od stanu duchowego i celów jednostki i ściślej zespoliła z przedmiotami, wprowadzając w ich związki, ich prawa i konieczności i stając się ich wyrazem wobec człowieka; praca dokonywa — najdonioślejszej może w 19. stuleciu — emancypacji od człowieka i czyni go powolnem narzędziem swego nieustannego postępu. Stając się samodzielną, łączy się ona w stałe skupienia, które wzrastają do olbrzymich rozmiarów; tak się dzieje w przemyśle z jego ogromnym ruchem fabrycznym, w handlu z jego cały świat obejmującą organizacją, tak samo i w nauce z jej nieustannie postępującą specjalizacją. Jednostka musi szukać swego miejsca w ob-

rębie tych skupień, nie ma ona żadnego znaczenia i nic nie zdziała, jeżeli pójdzie odrębnemi drogami. Ale przez ograniczenie jednostek zwiększa się władza ludzkości. Poznanie zdobywa na przyrodzie nieoczekiwane siły i związki, a technika dzięki swym zdolnościom kombinacyjnym zaciąga je w służbę dla ludzkości; we współżyciu ludzi również silniej występuje rozum, a nierozum ulega wyplenieniu, organizacja pracy pozwala dorównać zadaniom politycznym i społecznym, które do owych czasów wydawały się zupełnie nieprzystępne.

Ażeby stać się czemś tak wielkiem i tyle zdziałać, praca potrzebowała pewnego oparcia, a zdobyła je we wzmocnieniu współistnienia i następczości czynników, we wzroście społeczeństwa i dziejów. Pod tym względem stulecie 19. stanowi zupełne przeciwieństwo 18. To bowiem dążyło głównie do oswobodzenia jednostki od porządków społecznych, które z biegiem czasu stały się krępującemi więzami; niemniej broniło ono praw żywej teraźniejszości przed autorytetem i tradycją i powoływało się dla jej obrony na rozum wyższy nad czas. Już w samym idealizmie prąd ten spotkał się z protestem i doznał reakcji: zarówno romantyzm, jak i spekulacja przywróciły cześć dziejom, a zupełny przewrót usposobienia sprawił, iż Hegel doprowadził ocenę wartości państwa do niebezpiecznej przesady. Ale przytem poza dziejami i społeczeństwem był świat duchowy, i tylko jako objaw tego świata, nie zaś same przez się, miały one treść i wartość. Natomiast realizm zrzeka się wszelkich związków niewidzialnych, według niego dzieje i społeczeństwo same z siebie wytwarzają wszelkie życie duchowe i stają się wyłącznym zakresem życia ludzkiego; zarazem świat najbliższy, przez idealizm traktowany często z pogardą, rośnie niezmiernie w bo-

gatą treść oraz siłę ruchu. Tylko dlatego, że po stuleciu filozoficznem następuje historyczno-społeczne, realizm może się ważyć na przewodniczenie życiu i kształtowanie go według swoich mierników.

To dążenie do wyłącznej władzy i samodzielnego budowania wyróżnia jednak realizm nowoczesny zpośród wszystkich pokrewnych mu kierunków w dziejach dotychczasowych. Wszystkie te bowiem prądy dawniejsze były raczej krytyką i protestem, reakcją przeciwko istniejącym formom życia, niż własnem działaniem i twórczością; natomiast realizm nowoczesny zamierza sam dźwigać cały obszar naszego istnienia i podporządkować go swoim celom; nie zaprzecza on też idealnym potrzebom ludzkości, lecz nadaje im nowe znaczenie i w tem znaczeniu spodziewa się je zupełnie zaspokoić.

Jego dążenia i nadzieje zmierzają do tego, żeby uczynić życie pod każdym względem prawdziwszem, bogatszem w treść, zdrowszem; w tym celu odwołuje on człowieka z urojonych wyżyn i stawia go na pewnym gruncie zmysłowego istnienia; zdaje się to prowadzić życie od próżnej igraszki do zupełnej prawdy i nadawać mu więcej siły i treści w zwyciężaniu przeszkód. Przemiana ta ogarnia wszystkie dziedziny życia. W nauce jest to oczywiste, ale niemniej dotyczy też religji, moralności, sztuki. Dla religji realizm przyjaźnie usposobionym być nie może, skoro wiąże życie ze światem widzialnym, ale stara się ją zrozumieć i gotów jest uznać w niej konieczną fazę i stopień przejściowy w rozwoju ludzkości. Natomiast nowe życie wytwarza samo z siebie nowego rodzaju zadania i pobudki moralne. Opierając pracę, ową twórczynię życia, na całości dziejowo-społecznego bytu, wymaga ono od jednostek chętnego podporządkowania się, radosnego poświęcenia

dla celów całości, wytrwałej pracy wespół z innymi; główny cel działania polega obecnie na podnoszeniu ogólnego stanu życia, z czynnika rozwijającego i podnoszącego osobowość etyka staje się tutaj działaniem dla innych, „altruizmem". Pierwiastek etyczny tkwi również w tem, że człowiek silniej jest tu związany ze stanem, osiągniętym przez ruch kulturalny, musi się liczyć z granicami danego położenia i wśród częstej rezygnacji zachować siły i ochotę do pracy. — Również sztuka dostosowuje się do realistycznego sposobu myślenia, nie tworząc nowych światów, lecz poprzestając na tem, że uczy dokładniej widzieć samo istnienie.

Takie nowe życie wytworzy też nowe poglądy na życie; różnorodności tu nie zbraknie, ponieważ świat widzialny posiada różne strony, a stosownie do tego — środka ciężkości można szukać w różnych miejscach; szczególnie przyroda, to znów społeczeństwo mogą zapanowywać nad obrazem całości. Wobec tego wynikają dla nas trzy główne kierunki: p o z y t y w i z m, który pragnie uzgodnić przyrodę ze społeczeństwem, t e o r j a r o z w o j u ze swym nowym obrazem przyrody, t e o r j e s p o ł e c z n e, a zwłaszcza społeczno-demokratyczne, z żądaniem nowego porządku społecznego.

Tym poglądom na życie daje trwałe oparcie ich ścisłe sprzęgnięcie z pracą epoki; posiadają one nadto tę zaletę, że są jeszcze bliskie pierwszego wrażenia rzeczy, mogą bezpośrednio poruszać życie i bez trudu wpływać na szersze koła. A niema wątpliwości, że przynoszą one i żądają wielu rzeczy, pożytecznych również dla całości życia. Pozostaje wszakże otwarte pytanie, czy własnemi środkami zdołają wypełnić życie

i zaspokoić wszystkie potrzeby człowieka, jak to leży w ich zamiarach, czy przy takiem przedsięwzięciu nie obniżają i nie zacieśniają życia do niemożliwości, czy ich własne działanie nie jest możliwe tylko przy silnem oparciu się na tym samym idealizmie, który bezpośrednio surowo zwalczają. Przedewszystkiem jednak należy ocenić te poglądy na życie w ich własnych związkach, szczególnie zaś zważyć, jaką nową rzeczywistość i jakie nowe pobudki przynoszą.

a. Pozytywizm.

Pozytywizm pojmujemy tutaj w tem szerszym znaczeniu, że obejmuje on wszystkich myślicieli, którzy na gruncie doświadczenia łączą przyrodę ze społeczeństwem i pragną je uzgodnić. Wobec tego mężowie tacy, jak Mill i Spencer, mogą również znaleźć tu uwzględnienie, nie wydając się przez to jednakże następcami tylko pozytywizmu francuskiego. Kiedy chodzi o filozofję francuską 19. stulecia, uwaga innych narodów często zbyt wyłącznie jest zwrócona na pozytywizm, inne kierunki, które bynajmniej nie są bez znaczenia, są niesłusznie pomijane. Jeżeli nawet sensualizm i materjalizm 19. stulecia działają jeszcze w dalszym ciągu, to spotykają się z nader ostrą opozycją filozofji kościelno-religijnej, wyrosłej pod wpływem rewolucji i restauracji: z jednej strony — z surowym, ponurym, wszelkiemu ruchowi wolnościowemu wrogim sposobem myślenia takiego de Maistre'a, z drugiej — ze zwrotem ku formie demokratycznej, świeższej i radośniejszej u Lamennais'go. Inny prąd przejawia się w szkole eklektyczno-spirytualistycznej, która zachowując zupełną niezależność względem doktryny kościelnej, nawiązuje do idealizmu kartezjańskiego, punktem wyj-

ścia czyni refleksję psychologiczną i doprowadza badania historyczno-filozoficzne we Francji do stanu wysokiego rozwoju. Wprawdzie filozofja ta pozostaje przeważnie filozofją uczonych i nie zdobywa wielkiego wpływu na całość życia, ale przynosi niejedną cenną pobudkę i pracuje gorliwie nad pogodzeniem przeciwieństw nowoczesnego życia; atmosfera, która się tu wytworzyła, ogarnia niemało dzielnych, wszechstronnych, przenikliwych osobistości; a i o tem wspomnieć należy, że tutaj po raz pierwszy filozofja francuska weszła w bliższą styczność z niemieckiem życiem duchowem. Jednakże pod względem siły ruchu i dziejowego znaczenia wszystko to niewątpliwie znacznie ustępuje pozytywizmowi, dzięki któremu głównie Francja w ciągu 19. stulecia wywierała wpływ na całość kultury; to też nim się przeważnie zajmiemy.

a. Pozytywizm francuski. Comte.

Główne idee pozytywizmu pochodzą już z 17., a bardziej jeszcze z 18. stulecia, głównie od Hume'a, ale połączyć je w całość i całe życie poddać w zupełności ich działaniu — przypadło w udziale Comte'owi.

Jądro pozytywizmu określa jego nazwa: jest to ścisłe ograniczenie myśli i zarazem życia do tego, co „pozytywne", t. zn. do świata bezpośredniego postrzegania i doświadczenia. Całkiem chybioną wydaje się wszelka próba sięgnięcia poza tę dziedzinę i wyjaśnienia jej stanu na innej podstawie, niemniej chybione jest wszelkie zwracanie działania poza nią. Takie ograniczenie zawiera doniosłą pod różnemi względami negację. Niema tu miejsca na religję z jej wiarą w bóstwo i życie pośmiertne człowieka. Zapewne, zakres naszego doświadczenia jako królestwo samych tylko stosunków

nie może stanowić całej rzeczywistości i musi posiadać coś poza sobą, ale przyroda tego zaświata pozostaje zupełnie ciemną i przenigdy nie da się wyświetlić. Tak więc wszelka religja w dawnem znaczeniu musi zniknąć. Zarazem jednak upada także spekulacja filozoficzna. Albowiem i ona ideami swemi i zasadami przekracza wszelkie doświadczenie, i ona prowadzi życie na manowce, budząc daremne nadzieje ułudą absolutnych, w jednym wzlocie myśli osiągalnych celów, wywołując niepotrzebne wzruszenia, gotując przykre rozczarowania. Wiedza powinna wyrzec się przeto wszelkich pytań o ostateczną przyczynę i cel ostateczny, a działanie powinno szukać swych celów i dróg jedynie w obrębie najbliższego świata.

Ten zaś świat przez wyrugowanie wszelkich ułud zdobywa wielkie znaczenie dla wiedzy i działania. Niezmierzony splot stosunków, jakim on się teraz przedstawia, nie stanowi bezładnego zamętu, lecz przez całą różnorodność zjawisk przewija się zawsze jednakowa łączność współistnienia oraz następczości, t. zn. prawidłowość, każde poszczególne zjawisko jest tylko przypadkiem ogólnego przebiegu. Wykrycie tych jednostajności, tych praw, staje się głównem zadaniem nauki; wprawdzie nie osiąga ona przez to wyjaśnienia, tylko opis zjawisk, ale takie ujęcie ich prostych zasad jest nietylko wielką zdobyczą umysłową, lecz daje nadto pewniejsze widoki na owocne działanie i wszechstronne wzmocnienie życia. Albowiem poznanie sposobów łączenia się rzeczy pozwala z jednego faktu wnioskować o innym i przewidywać następstwa; kto zaś przewiduje, ten może obliczać i układać dla swoich celów, przewidywanie jest dźwignią potęgi. Tak więc teorja i praktyka stanowią jeden łańcuch, prawdziwa

wiedza pragnie widzieć, aby przewidywać *(voir pour prévoir)*. Wobec tego ograniczenie życia do doświadczenia pozwala z pewnością oczekiwać znacznego wzrostu potęgi i szczęścia; zdobywamy szczęście prawdziwe, wyrzekając się urojonego.

W ten sposób wytknąć zakres życia znaczy zarazem nadać człowiekowi jego właściwe stanowisko we wszechświecie. Albowiem przekroczyć doświadczenie moglibyśmy tylko w tym wypadku, gdybyśmy twory ludzkie rzutowali we wszechświat, ukształtowali go według swoich życzeń, siebie zaś uważali za sam środek rzeczywistości. Urojenie to musi upaść, powinniśmy dobrowolnie stać się częścią wszechświata i ciągle mieć na uwadze, że tylko rozwój stosunków z otoczeniem obiecuje zupełne zużytkowanie sił i prawdziwe szczęście.

Ale czy wyjaśnienie to łącznie z poznaniem naszych granic jest dość nowe i płodne, aby mogło wytworzyć nowy porządek życiowy? Że ono takiem jest naprawdę, poucza, według Comte'a, rozważanie przeszłości, poucza filozoficzny rozbiór dziejów. Rozbiór ten bowiem okazuje bezsprzecznie, że owo wyjaśnienie jest zakończeniem długotrwałego ruchu, że ludzkość bardzo powoli postępowała od błędu do prawdy. Ruch ów dokonał się w trzech okresach: religijnym, metafizycznym, pozytywnym. Kiedy człowiek po raz pierwszy zbudził się z ucisku potrzeb fizycznych do swobodniejszego myślenia i zdobył się na ogólny obraz rzeczywistości, wówczas nie mógł postępować inaczej, tylko musiał przenosić ludzkie rysy i stany na wszechświat, musiał, jak dziecko, zapełniać rzeczy życiem podobnem do ludzkiego, uosabiać otoczenie. Jest to okres wiary religijnej, która zapełnia wszechświat

bóstwami podobnemi do ludzi i stara się o pozyskanie ich łaski. Ten okres religijny przebiega różne stopnie — od surowego fetyszyzmu do artystycznie uszlachetnionego politeizmu, stanowiącego według Comte'a szczyt życia religijnego, a następnie do teizmu, w którym pierwiastki zmysłowe i ludzkie zanikają i rozpoczyna się przejście do okresu metafizycznego. Tutaj panowanie przechodzi coraz bardziej do zasad oderwanych, do pojęć takich, jak rozum, przyroda, cele, siły itd.; grubsza postać antropomorfizmu została przezwyciężona, ale tylko na rzecz formy szlachetniejszej, która jest może jeszcze niebezpieczniejszą. I oto powstaje walka o zasady, radykalne zwycięstwo idej oderwanych ma odrazu doprowadzić ludzkość do zupełnego szczęścia. Wreszcie ten okres metafizyczny ze swą rewolucyjnością musi ustąpić przed pozytywnym, który, przygotowywany już oddawna, w 19. stuleciu występuje zupełnie wyraźnie i obejmuje rządy. Kierownictwo życia przechodzi do przyrodoznawstwa, które dzięki badaniom kształtuje nasze pojęcia, a dzięki technice naszą pracę, które wogóle czyni dopiero możliwą prawdziwą pracę oraz celowe działanie na otoczenie. Filozofja nie powinna przytem zniknąć, lecz zawrzeć swe zadanie wyłącznie w tem, żeby sprowadzać wyniki przyrodoznawstwa do najogólniejszego wyrazu, żeby je „systematyzować", a zarazem wypracować właściwą metodę wszelkiego badania.

Przegląd dziejów świata, który stąd wynika, jest jednostronny i niewolny od zarzutów. Wypływając wszakże z szczególnego poglądu podstawowego, na którego wytworzenie składa się niezmordowana praca, rzuca on na rzeczy swoiste, często niespodziewane światło. Ogólny obraz dziejów jest bardzo zbliżony

do leibnizowskiego. Wszelki postęp dokonywa się powoli i stale, wszystko, co późniejsze, było już przygotowane w tem, co wcześniejsze, nawet pozorne przewroty powstały stopniowo. Możność chwili jest więc ściśle ograniczona, żadna gwałtowność nie zdoła przeprzeć dzieła, które należy do przyszłości. Ale też żadna praca nie idzie na marne, czyn nawet najbardziej nieznaczny stanowi cegłę niezbędną w budowie czasów. Dźwignią całości jest inteligencja, stopniowi jej rozwoju w danej chwili odpowiada swoisty rodzaj pracy, odpowiada porządek życia społecznego. O ile jednak u Leibniza poznanie było wyjaśnieniem zewnątrz, o tyle u Comte'a staje się ono właściwem określeniem naszego stosunku do otoczenia. Relatywizm zdobywa przez to szerszy zakres, czyli — dokładniej — chodzi o ujęcie danej chwili i spełnienie jej wymagań; wpływać skutecznie na epokę może tylko ten, kto rozumie jej odrębność i zgodnie z nią postępuje. Dotyczy to także teraźniejszości.

Jej zaś zadanie polega na tem, żeby ruch pozytywistyczny, który w ostatnich stuleciach bezustannie wzrastał, doprowadzić do zupełnej świadomości i równomiernego rozwoju. Wszystkie pozostałości pojęć oderwanych i teoryj bezwzględnych, które przechowały się jeszcze z okresów poprzednich, muszą być wyplenione, a nowy sposób myślenia powinien być wprowadzony również do tych dziedzin, które dotąd były dla niego zamknięte. Należy więc krytycznie przejrzeć różne dziedziny nauki i zbadać, co każda z nich zdziałała i czego jej dziś jeszcze brak. Comte rozróżnia pięć głównych dyscyplin: astronomję, fizykę, chemję, biologję, socjologję (w świeżo ukutym wyrazie); im dalej ten szereg postępuje, tem więcej pozostaje do wyświe-

tlenia. Astronomja i fizyka, pod kierownictwem matematyki, są prawie zupełnie zdobyte dla nowego ducha, chemja przepełniona jest jeszcze chwiejnemi pojęciami i podmiotowem tłumaczeniem, również biologja, której stworzenie stanowi główny czyn naukowy 19. stulecia, znajduje się jeszcze w okresie powstawania, przedewszystkiem zaś życie społeczne, ów szczyt i kres naszego doświadczenia, jest pozbawione oświetlenia naukowego. A tego domagają się koniecznie zagadnienia i powikłania chwili obecnej.

Stan tej chwili — opis Comte"a dotyczy przedewszystkiem stosunków francuskich w czasie królestwa mieszczańskiego, a następnie także ogólnych rysów życia nowoczesnego — przedstawiony jest poglądowo i dosadnie. Głównem źródłem wszystkich braków jest bezład umysłowy *(désordre intellectuel)*. Całe życie rozpada się na indywidualne mniemania i dążenia; brak dostatecznej przeciwwagi samolubstwu jednostek, przewadze interesów materjalnych, korupcji politycznej, brak wspólnie wiążących idej, jest to stan połowicznych przekonań i połowicznej woli. Nadto życie staje się płytsze i ulega władzy przemijającej chwili oraz wrażeń przypadkowych, znacznie też przeważa prosta zręczność krasomówcza i literacka nad wpływem czynów poważnych. Dawniej rządzili we Francji sędziowie i uczeni, dzisiaj rządzą adwokaci i literaci. Wzrasta wprawdzie nieustannie praca techniczna, ale wielkości jej zgoła nie odpowiada stan duchowy ludzi, przy wzroście specjalizacji nauczyciele coraz bardziej dają się wyprzedzać teorji, architekci — swym dziełom. Przy takiem rozdrobnieniu umysłowem niemożliwy jest rozwój sztuki, albowiem czegoś wielkiego może ona dokonać tylko wówczas, kiedy wspólne poglądy ściśle

wiążą twórców i odbiorców. Religja zaś działa przeważnie w ten sposób, że wpaja w swych wyznawców ślepą i niepohamowaną nienawiść względem wszystkich, którzy myślą inaczej; człowiek dzisiejszy uważa też zazwyczaj religję za niezbędną tylko dla innych, dla siebie natomiast za zbyteczną. Wreszcie życie polityczne ciężko jest upośledzone wskutek rozbieżności idej porządku i postępu; porządek opiera się dzisiaj głównie na przekazanych zasobach myślowych religijnych i metafizycznych, które ze stanowiska nauki muszą być przez nas uznane za reakcyjne; natomiast nowe poglądy, na których opiera się pojęcie postępu, z łatwością przybierają charakter rewolucyjny. Tak więc wszystko woła o nowe ukształtowanie życia.

W jaki sposób Comte spodziewa się tego dopiąć? Stosownie do jego przekonania, że każdy prawdziwy postęp zależy od „ewolucji umysłowej", tylko nauka może tu pomóc, a mianowicie — poddając cały obszar życia ludzkiego przekonaniom pozytywistycznym, wyświetlając je w swoim zakresie z ich stanowiska, ale i wiążąc je równocześnie ściślej z otoczeniem. Przedewszystkiem należy zwalczyć odosobnienie ludzi i ich wzajemną nieprzyjaźń. Głównym do tego środkiem jest pojęcie ustroju, rozumianego nie w przekazanem z czasów greckich ujęciu artystycznem, lecz w nowoczesnem przyrodniczem. Skupienie organiczne — to związek, splot złożony wyłącznie z oddzielnych elementów, który zespala je z sobą nierozłącznie i wzajem warunkuje — w radości czy bólu, w działaniu czy spoczynku. Pojęcie to daje nam już biologja, zwłaszcza w histologji, ale najwyższą formę ustroju stanowi społeczeństwo ludzkie. Albowiem człowiek jako jednostka jest tak zależny od innych, że bez nich

nie może istnieć; wszelkie życie ludzkie rozwija się tylko we współżyciu, tylko w obrębie społeczeństwa; od stanu społecznego zależy też forma i pomyślność istnienia jednostki, nawet w swych życzeniach i marzeniach każdy jest związany ze swem otoczeniem, ze społecznem *milieu*. Otóż to pojęcie ustrojowego charakteru społeczeństwa należy ująć ściślej przy pomocy nowoczesnego przyrodoznawstwa i energiczniej rozwinąć jego konsekwencje. Świadomość, że się jest przedewszystkiem ogniwem całości, musi okrzepnąć i stać się wyraźniejszą, musi wzmocnić popędy „altruistyczne" wbrew egoistycznym, które nie są ostatecznie zdrożne, ale zwykle są zbyt silne. Nikt nie powinien czuć się tylko prywatnym człowiekiem, raczej każdy powinien się uważać za urzędnika publicznego, a bogacz — za „depozytarjusza własności powszechnej". Przemysł nowoczesny, który jest twórcą „systematycznego działania człowieka na świat zewnętrzny" i pod tym względem ma charakter filozoficzny, wymaga większego podziału pracy, tem zaś ściślej wiąże ludzi i wzmacnia poczucie powszechnej solidarności. Głównem zadaniem rządu jest zwalczanie niebezpieczeństwa podziału pracy i w ten sposób nadawanie mu dobrego kierunku, żeby każdy otrzymał stanowisko i czynność, które odpowiadają jego szczególnemu uzdolnieniu. Żeby zaś zabezpieczyć życie społeczne od wahań chwili i egoizmu stronnictw, wymaga się za przykładem St. Simona rozdziału w rodzaju systematu średniowieczno-katolickiego, owego „politycznego arcydzieła mądrości ludzkiej" — rozdziału władzy świeckiej i duchownej *(pouvoir temporel et spirituel)*. Władza duchowna powinna prowadzić bezpośrednio tylko sprawy wychowawcze i przez skierowywanie ich

do rzeczy istotnych chronić od zmiennych prądów życia politycznego; zresztą działać powinna tylko radą i powagą moralną. Wykonywanie tej władzy duchownej Comte wyobraża sobie pod kierownictwem stałego zboru kościoła pozytywnego w Paryżu, dokąd wszystkie narody kulturalne wysyłają posłów. Oczywiście, pozytywizm staje się w ten sposób pewnego rodzaju religją, nową wiarą *(foi nouvelle)*, która zastępuje ideę Boga ideą ludzkości. Ale i poza religją idea ta stanowi ośrodek dążeń duchowych; tak sztuka ma głównie za zadanie przedstawiać uczucia, któremi człowiek się wyróżnia, a nadto wyprzedzać oczekiwaną lepszą przyszłość ludzkości w pełnych życia obrazach i tem zaspokajać potrzebę idealności *(besoin d'idéalité)*. Idea nieograniczonego dalszego rozwoju ludzkości zapewnia też jednostce — skoro jej działanie tkwi w całości — wieczność, której jednostka sama nie zdobędzie. Całość rozbrzmiewa radosną nadzieją: wzrastająca spójnia społeczna, poprawa stosunków, opanowanie przyrody uczynią ludzkość coraz większą i coraz godniejszą szacunku.

Oto ogólny, z zadziwiającą energją opracowany, aż do sposobu wyrażania się oryginalnie zbudowany świat myślowy realizmu. Wielkość jego wpływu polega w wielkiej mierze na jego zwartości. Charakterystyczny jest tu przedewszystkiem zamiar zadośćuczynienia wszystkim ideałom człowieka i gruntownego odnowienia stosunków powszechnych środkami właściwie pojętego doświadczenia; zadaniu temu poświęcił Comte najlepsze swe siły. Rozwiązał je wszakże tylko pozornie. Albowiem wszelkie bliższe zbadanie budowy jego myśli okazuje, że główne pojęcia w miarę dociekań stają się coraz szersze i coraz bardziej od-

mienne od tego, czem były z początku, że nieznacznie przechodzą do tego właśnie idealistycznego pojmowania i wartościowania, które główna zasada całości odrzucała jako szkodliwe nieporozumienie. Czyż w świecie myślowym czystego realizmu ludzkość, owa „wielka istota" *(le grand être)*, może być konsekwentnie podniesiona do godności boskiej, czy daje się choćby związać w całość wewnętrzną, która nakłada na jednostkę ciężkie obowiązki, czy można tu wyobrazić sobie potrzebę idealności, potrzebę wieczności? I to również świadczy o przesunięciu wewnętrznem, ba, o przewrocie, że opis czystego faktycznego stanu doświadczenia, kiedy chodzi o życie ludzkie, zamienia się na ostrą krytykę, co więcej, na próbę reformy; w punkcie krytycznym — przy przejściu od poznania do działania siła samego realizmu zawodzi, jedynie pomoc idealizmu pozwala mu opanować ten punkt i zamienić byt na powinność.

Dalej, nie można nie dostrzec wielkiego nieporozumienia między wykazanemi brakami a zalecanemi środkami zaradczemi. Comte jasno i przekonywająco przedstawił ujemne strony nowoczesnego życia; ale środki na nie znajduje tylko w intelektualnem oczyszczeniu organizacyj, które wcale nie są nowe — raczej są stare; otrzymujemy tu bowiem jedynie średniowieczno-katolicki systemat bez treści religijnej, jakgdyby można było zachować formę, gdzie treść została odrzucona. Comte wyraźnie wskazał trudne zagadnienia w obrębie życia nowoczesnego i sądzi, że przez samo uporządkowanie ich zzewnątrz zdoła je rozwiązać; okazuje przytem wyraźnie owo przecenianie organizacji, które nierzadko spotyka się we Francji.

Również główne dążenie Comte'a — ścisłe połączenie sposobu myślenia przyrodniczego ze społecznym

— zawiera sprzeczność, która w wielkiej mierze jest przyczyną wyżej wspomnianego przesunięcia w pojęciach. Im ściślej przeprowadza się metodę przyrodniczą, tem bardziej badanie staje się jedynie opisem, stwierdzeniem czystego faktu; natomiast w dziedzinie społecznej myśliciel znajduje stan rzeczy nader niedoskonałym i wymaga zmian radykalnych; opis może tu więc stanowić nie koniec, lecz zaledwo początek pracy. Pozytywizm, który równocześnie pragnie być ruchem reformującym, jest sprzeczny sam w sobie. Sprzeczność tę zawiera też, oczywiście, cała socjologja, o ile poddaje życie społeczne prawom przyrody a równocześnie przez silne przekształcenie chciałaby je doprowadzić do wyższego stanu.

Ale żadne zarzuty nie mogą pozbawić Comte'a sławy wielkiego i płodnego myśliciela. Z niestrudzoną energją połączył on wszystkie główne nici realizmu w jedną tkaninę, a myśli podstawowe zastosował do całego obszaru materjału. Dzięki takiemu poddaniu całej rzeczywistości swoistej metodzie myślowej oraz dzięki swemu zdecydowanemu rozczłonkowaniu praca jego stanowi realistyczny odpowiednik systematu Hegla; jak ten, tak i Comte wpłynął daleko poza swą szkołę na całe życie. U Comte'a niejedno wydaje się dziwnem, a przytem wygórowane, aż do niemiłej próżności dochodzące mniemanie o sobie, które towarzyszy wykładowi teorji, łatwo może razić. Ale godzi nas z nim żar jego pragnień, namiętne dążenie do prawdy i szczęścia, które cechuje i ożywia wszystkie teorje; wikła to wprawdzie systemat w poważne sprzeczności i zmusza myśliciela ostatecznie do porzucenia rozpoczętej drogi, ale wskazuje w nim wyraźnie całkowitego, pomimo wszelkich sprzeczności wybitnego człowieka, który po-

siada głębię duchową i któremu nic ludzkiego nie jest obce. Zwłaszcza późniejsze jego życie, jego epoka „podmiotowa", przy całej dziwaczności zawiera wielką delikatność uczucia i wiele ciepła idealnego sposobu myślenia, w żadnym zaś razie nie może być uważana za proste odstępstwo.

Teorja Comte'a o społeczeństwie i środowisku społecznem nie znalazłaby tak prędko powodzenia i nie wywarłaby takiego silnego wpływu, gdyby równocześnie nie nastąpiło dokładniejsze opracowanie naukowe nowoczesnej teorji społecznej, czego dokonał zwłaszcza Quételet. Społeczeństwo nie jest tutaj, jak w starożytnej teorji państwa, opanowane od pierwszej chwili górującą nad niem jednią, ale nie jest też na wzór teoryj Odrodzenia tylko skupieniem jednostek, lecz jednostki znajdują się zgóry w stosunkach wzajemnych, tworzą sploty, które postęp kultury, a zwłaszcza nowoczesny rodzaj pracy zacieśnia coraz mocniej i subtelniej. Otóż poszukiwania Quételeta unaoczniają wyraźnie fakt, że jednostka nie wnosi do tego życia społecznego czegoś stałego, lecz raczej sama staje się dzięki niemu wielkością stałą. Spostrzeżenia nad wielkiemi liczbami wydobywają z pozornego bezładu stałe wartości przeciętne i wykrywają prawidłowość nawet w takich zjawiskach, które zwykle uchodzą za igraszkę przypadku jedynie. Okazuje się, jak jednakowe bywają jednostki przy wszystkich pozornych odmianach, jak różnice pomiędzy niemi wahają się w ściśle określonych granicach. Ostatecznie wszystko zmierza do tego, że praca powinna być zwrócona głównie na stosunki społeczne, a działanie na rzecz jednostki ustąpić miejsca staraniom o poprawienie stosunków powszechnych, które zapewnia doprowadzenie wszyst-

kich jednostek do siły i szczęścia. Tak więc nauka nowoczesna popiera dążność pozytywizmu przedewszystkiem do opieki nad stanem społeczeństwa i do zupełnego przekształcenia etyki na etykę społeczną.

β. Pozytywizm angielski. Mill i Spencer.

Aczkolwiek plan naszej pracy nie pozwala na bliższy opis więcej niż jednego myśliciela z zakresu pozytywizmu, wspomnijmy jednak w kilku słowach o swoistych cechach pozytywistów angielskich. Zamiar rozwinięcia wszechogarniającego świata myślowego ze stanowiska najbliższego istnienia wykonali oni ze znacznie większym spokojem i oględnością oraz ze znacznie większem uwzględnieniem wpływów otoczenia; nadto przed krępującym systematem hierarchji, takim jak Comte'a, chroniło ich poszanowanie wolności i indywidualności, zdawien dawna cechujące rasę anglosaską. W Anglji pozytywizm znalazł grunt tak przygotowany, jak w żadnym innym kraju. Teoretycznie wpłynął na to empiryzm, zwłaszcza w ścisłem sformułowaniu Hume'a, w dziedzinie praktycznej pokrewny typ myślowy stanowiła teorja użyteczności (utylitaryzm) Benthama (1748—1832). Dawny epikureizm, który uznawał tylko przyjemność i pożytek, przybiera tu formę społeczną i ma być czynnikiem uszlachetniającym, celem staje się możliwie największe szczęście, t. zn. podmiotowa pomyślność, jak największej liczby ludzi, wszystkie urządzenia życia społecznego podlegają sprawdzeniu ze względu na to, ile dają rozkoszy lub bólu. W dzielnem i zręcznem przeprowadzeniu tego dążenia powołano do życia wiele urządzeń użyteczności publicznej oraz usunięto wiele okrucieństwa, zwłaszcza

prawo karne doznało z tej strony głębokich zmian humanitarnych (łagodne kary, prawodawstwo zapobiegawcze itd.). Zarazem jednak człowiek zostaje ściśle ograniczony do zakresu doświadczenia; wszystko, co je przekracza, uchodzi za niebezpieczne urojenie; wszelkie postępowanie jest tu oceniane nie ze względu na wartość wewnętrzną, lecz wyłącznie według swych następstw pożytecznych lub szkodliwych.

W obrębie tego świata myślowego wyrósł John Stuart Mill (1806—1873), cała jego praca na pierwszy rzut oka może się wydawać jeno dalszym ciągiem tych dążeń. Jego teorja poznania i metodologja nie dają ostatecznie nic zasadniczo nowego, tylko bardziej zbliżają przekazany empiryzm do szybko postępującej i obficie rozgałęziającej się nauki, badają jej różne metody i przytem wspierają zarówno badania naukowe, jak i technikę życia politycznego i gospodarczego, dostarczając im płodnych podniet i widoków. Tak samo w dziedzinie polityczno-praktycznej pozostaje on pod wpływem teoryj Adama Smitha i Benthama, podejmuje entuzjastycznie idee wolności ekonomicznej i utylitaryzmu. Nawet niestrudzenie czynny charakter jego życia nie wywołał zasadniczego zerwania z temi teorjami. Ale Mill należał do tych rzadkich umysłów, które silna żądza prawdy utrzymuje nieprzerwanie w ruchu i pobudza do przenoszenia się na stanowisko myślowe przeciwnika oraz podążania bez uprzedzeń za jego argumentami; to też nieraz się zdarzało, że kilkakrotnie uzupełniał lub zmieniał własne twierdzenie, a nawet, że w ważnych punktach dochodził nieznacznie do czegoś wręcz przeciwnego własnemu punktowi wyjścia. Naprzykład podstawy teorji użyteczności zaczynają się chwiać, kiedy pojęcie użyteczności tak

się rozszerza, że zawiera także dążenie do prawdy dla samej prawdy, i kiedy pomiędzy wartością rozkoszy duchowej a zmysłowej czyni się istotną różnicę; gorąca sympatja dla żywego człowieka coraz bardziej nasuwa Millowi wątpliwości co do przemiany życia gospodarczego na czysty proces przyrody, jak również co do towarowego charakteru pracy ludzkiej, i każe mu wymagać coraz większego wdawania się państwa w te sprawy; pragnąc wolności prawdziwej, Mill silnie odczuwa niebezpieczeństwa, któremi grozi jej właśnie życie nowoczesne ze swemi niwelującemi wpływami oraz wzrastającą potęgą przeciętności, i żąda koniecznie większej samodzielności i miary jednostki, „z małymi ludźmi nie można dokonać wielkich rzeczy"; wreszcie serdeczne współczucie dla położenia i losu ludzi oddala go coraz bardziej od pierwotnego optymizmu i zbliża do nastrojów i myśli religijnych. Częęsto wprawdzie Mill nie osiąga przy tem pewnych wyników i nie doprowadza swych myśli do końca, jednakże nietylko wewnętrzna szczerość jego dążeń zasługuje na najwyższy szacunek, lecz cała jego praca posiada wielką wartość dzięki temu, że uwidocznia, w jakich głównie punktach w przebiegu 19. stulecia wyprzedzono stan jego pierwszej połowy.

Zupełnie inny obraz, mimo pokrewieństwa pod wielu względami, przedstawia Herbert Spencer (1820 do 1903). Z ogromną energją, w czasie bezustannie wzrastającego różnicowania i specjalizacji, stara się on poddać cały zakres wiedzy jednej panującej myśli i w ten sposób ją wyjaśnić. Myślą tą jest idea rozwoju w odrębnem ujęciu Spencera. Że bowiem tylko to odrębne ujęcie jest tu nowe, nie zaś sama myśl rozwoju, o tem wie każdy, komu nieobcy jest idealizm niemiecki.

Ale gdy dotąd myśl ta była uzasadniana spekulacyjnie i pojmowana jako ruch wewnętrzny, tutaj realistyczna metoda myślenia przenosi ją na grunt doświadczenia i nadaje jej formę przyrodniczą; faktem najogólniejszym, pozwalającym osiągnąć zupełną jednolitość poznania, jest rozwój jako skupianie się *(integration)* materji rozpraszanie ruchu; potem, w nieskończonych kolejnych zmianach, następuje okres rozkładu — pochłanianie (*absorption*) ruchu i rozluźnianie się (*disintegration*) materji. W pierwszym przypadku zachodzi przejście od jednorodności do różnorodności, coraz dalsza specjalizacja i różnicowanie — od wszechświata jako całości aż do poszczególnych ciał niebieskich, do społeczeństwa ludzkiego, kultury, osobnika; okres rozkładu przebiega w odwrotnym kierunku. Ale wśród wszystkich zmian niezmienną pozostaje siła, której formy stanowią materja i ruch, której istota wszakże jest wręcz niepoznawalna. — Wprowadzenie tych myśli podstawowych we wszystkie poszczególne dziedziny wytwarza pewne nowe stanowiska i wymagania, ale przy całem uznaniu dla okazanej tu pracy logicznej niepodobna nie widzieć, że rzeczywistość zostaje tu raczej sprowadzona do schematu, niż wewnętrznie wyświetlona, i że wogóle jej żywa treść nie otrzymuje należytego uwzględnienia. Dokonane tu uogólnienie zamieniłoby ostatecznie świat na królestwo bladych cieniów, gdyby nie Darwin, który pojęcie rozwoju uczynił wyraźniejszem i bardziej uchwytnem. Jędrniejsze życie panuje w dziedzinie praktycznej, gdzie Spencer z całą stanowczością broni zupełnej wolności jednostki, nie dając nam wprawdzie wskazówki, jak się to zgadza z ową myślą rozwoju według praw przyrody. Jakkolwiek wszakże rzecz się ma z metodą i wynikami Spen-

cera, obdarzył on wszystkie dziedziny wiedzy swoistym sposobem myślenia, a równomierne opracowanie wszechogarniającego systematu daje mu jedyne w swoim rodzaju stanowisko pośród myślicieli angielskich.

b. Przyrodoznawstwo współczesne i teorja rozwoju.

Przyrodoznawstwo współczesne otrzymało swe charakterystyczne rysy podstawowe już w 17. stuleciu, wiek 19. rozwinął je tylko. Ale przyrodniczy obraz świata nie stał się jeszcze dzięki owym rysom częścią ogólnego poglądu na życie, zwłaszcza okres rozkwitu poezji i spekulacji niemieckiej do tego stopnia przejęty był wielkością człowieka i tak był pochłonięty jej rozwojem, że przyroda była dla niego najczęściej tylko tłem; w jaki np. sposób systemat taki, jak Hegla, z jego stawianiem narówni ludzkiego i bezwzględnego życia duchowego, z jego samourzeczywistnianiem ducha świata w dziejach ludzkości, byłby możliwy bez stanowiska geocentrycznego? Postępy realizmu zmieniają to zupełnie, przyrodoznawstwo, które było dotychczas odrębną dziedziną, odtąd obejmuje rządy nad światem myślowym; wszystko, cokolwiek praca ostatnich stuleci zmieniła w obrazie widzialnego świata, całym swym wpływem działa na poglądy powszechne. A zmieniło się wiele w stosunku do dawniejszego sposobu myślenia, który panował w średniowieczu oraz w reformacji jako prawda bezsprzeczna i ściśle był zrośnięty z wyobrażeniami religijnemi. Już zmiany w obrazie zewnętrznym sięgają tu głębiej, niż się często twierdzi. Niezrównanie większem musiało się wydawać znaczenie ludzkości i każdego człowieka, dopóki ziemia uchodziła za środek zamkniętej kuli świata, a los wszystkiego

zależał od postępowania ludzkości, niż wówczas, kiedy człowiek staje się mieszkańcem średniej wielkości planety, jakiejś niczem nie wyróżniającej się gwiazdy stałej w niezmierzonej przestrzeni świata, kiedy wskutek tego jego zakres życiowy w porównaniu z wszechświatem staje się znikomo małym. Zewnętrznej zmianie obrazu przyrody odpowiada też zmiana wewnętrzna. Gdy dawniej przyroda wydawała się ożywioną przez siły duchowe, gdy nadto istnienie ludzkie znajdowało się pośrodku wewnętrznie pokrewnego mu otoczenia i pozostawało w bliskim do niego stosunku, to nowa nauka pozbawia przyrodę wszelkiego życia duchowego i czyni ją przez to obcą człowiekowi. Wprawdzie myśl dualistyczna epoki Oświecenia pozostawiła na razie samoistności duszy własny zakres, ale im bardziej rozszerzało się ogromne królestwo przyrody, im bardziej wciągało w siebie tysiącznemi nićmi również człowieka, tem bardziej zwężał się ów zakres odrębny, aż w końcu zaprzeczono mu zupełnie; przyroda coraz bardziej ujarzmiała człowieka, coraz bezwzględniej podporządkowywała go sobie, coraz bardziej zamieniała jego duszę na mechanizm poszczególnych zdarzeń i zarazem na niesamoistną część nieprzeniknionego mechanizmu świata.

Do zwycięstwa tego ruchu przyczyniła się zwłaszcza teorja rozwoju. Szczególne są dzieje tej teorji. Obca jest ona naczelnemu charakterowi starożytności klasycznej, dla której przekonań artystycznych główna zawartość świata, a zwłaszcza formy organiczne są wieczne i niezmienne; zmiany, które okazuje doświadczenie, są tu uważane za wynik rytmu, w jakim zachodzą zjawiska w świecie, a który, wznosząc się i opadając, wciąż powraca do punktu wyjścia. Chrześcijań-

stwo, wobec swego twierdzenia o jedynych rzeczywistych dziejach świata, musiało odrzucić taki rytm i nieskończony powrót światów; wprawdzie kościelna doktryna stworzenia wyłączyła stopniowe powstawanie, ale spekulacja religijna mimo to stworzyła teorję rozwoju, która pojmowała świat z jego wielością jako rozwinięcie, „wywikłanie" jedności boskiej, jako obraz doczesny bytu wiekuistego. Po tej religijnej teorji rozwoju, stosownie do zwrotu czasów nowożytnych ku panteizmowi, następuje teorja artystyczna, która każe całej wszechności przeobrażać się samorzutnie; tak jest u Schellinga i Goethego. Oba ujęcia nadawały istnieniu widomemu niewidome podłoże, w pierwszem wzrost tworzenia nie dokonywał się dzięki własnej sile, było ono tylko widownią, na której moce twórcze stawały się czynne.

Nauka nowoczesna jako przyrodoznawstwo ścisłe zerwała z tem ostatecznie. Uważa ona, że wszelkie kształtowanie odbywa się na własnym gruncie doświadczenia oraz dzięki siłom danym w istnieniu, objaśnia stan rzeczywistości wyłącznie na podstawie powstawania dziejowego, dla niej świat porusza się naprzód nie dzięki jakiejś wyższej potędze, lecz jedynie wskutek stykania się czynników; dopiero takie ujęcie czyni teorję rozwoju nieubłaganą przeciwniczką wszelkiego porządku zaświatowego i nadprzyrodzonego.

Już pierwsza próba nowego przyrodniczego obrazu świata, dokonana przez Descartes'a, zawiera myśl o stopniowem powstawaniu budowy świata z nader prostych początków na mocy własnych sił przyrody; Kant i Laplace tę myśl rozwijają. Psychologja nowoczesna, poczynając od Locke'a, pracuje z powodzeniem nad tem, aby życie duchowe jednostki rozumieć jako

stopniowe powstawanie i wzrost od małych zaczątków. Niemniej już w 18. stuleciu nie brakło usiłowań, aby stan dziejowy ludzkości pojmować na podstawie jej własnego ruchu na gruncie doświadczenia, bez podkładu religijnego lub metafizycznego. Ale ten historyczny sposób traktowania aż do połowy 19. stulecia posiadał wielką lukę w rzekomej niezmienności i niesprowadzalności form organicznych, a luka ta wydawała się nieprzebytą zaporą dla ściśle naukowego wyjaśnienia rzeczywistości. Wyobrażenia antropomorficzne i skłonność do cudowności wciąż mogły się chronić do tej dziedziny, niby do nieprzystępnej twierdzy. To też głęboko podkopało to cały pogląd na świat, kiedy mężowie tacy, jak Lamarck i Darwin, poczynili w nim zmiany. Darwin, który doprowadził rzecz do zwycięstwa, zespala, jak wiadomo, dwie myśli podstawowe: twierdzenie ogólniejsze o stopniowem powstawaniu ustrojów z najprostszych form podstawowych, wprowadzenie objaśnienia historycznego do królestwa przyrody organicznej — t e o r j ę d e s c e n d e n c j i — z bliższemi danemi o środkach i drogach powstawania — z t e o r j ą d o b o r u wraz z jej nieustannem ścieraniem się istot w walce o byt, jej wyborem zdolniejszych do życia przez zachowywanie i gromadzenie odmian użytecznych w tej walce, jej tłumaczeniem tworów wysokiej celowości bez żadnej myśli o celu. Dopiero to bliższe przeprowadzenie czyni myśl ogólną o stopniowem powstawaniu uchwytną i wyraźną.

Ponieważ zajmuje nas tutaj nietyle sama teorja przyrodnicza, ile jej wpływ na pogląd na życie, musimy więc ściśle rozgraniczyć oba jej momenty. — Samoistny pogląd na życie przebija zwłaszcza z teorji doboru; przez całkowite włączenie człowieka do przy-

rody każe ona siłom, działającym w przyrodzie, kształtować również życie ludzkie. Wobec tego życie musi się wyrzec wszelkich wielkości i dóbr wewnętrznych; nadto wszelkie kształtowanie dokonywa się tu z powodów przypadkowych i tylko dzięki ich skutkom zachowuje się w walce o byt. Życie posuwa się naprzód tylko dzięki temu, że cechy, które powstały bezcelowo, dla swej użyteczności zachowują się, dziedziczą i z biegiem czasu potęgują. Ale ponieważ ta wyższość nigdy nie daje się przyswoić wewnętrznie, niema więc radości z dobra jako dobra, z piękna jako piękna, a wszelka zdobycz pozostaje jedynie środkiem samozachowania; wewnętrzne obniżenie poziomu życia — jako skutek kierowania się jedynie pożytkiem — widoczne już u A. Smitha, dochodzi tu do ostateczności. Ginie też wszelka samoistna wartość zamysłu. I, rzecz naturalna, żadne prawo nie może tu mieć znaczenia, prócz prawa silniejszego; wszelka humanitarność, zwłaszcza wszelka opieka nad słabymi i cierpiącymi, jako osłabienie walki, byłaby szkodliwą głupotą; gdyby w tym ślepym splocie sił było wogóle miejsce na jakieś zadania, musiałyby one zmierzać do tego, żeby walkę o byt uczynić możliwie jak najtwardszą, jak najbardziej wytężoną, bezlitosną, żeby wytępić wszystko, co nie ma wartości, i przyśpieszyć przebieg doboru.

Tak się rzecz przedstawia, jeżeli oczywiście, jest się konsekwentnym w myśleniu, a zdarza się to tutaj dość rzadko. Albowiem dążenia owe przenoszą się nieznacznie do dziedziny, pracą tysiącoleci przepełnionej wielkościami i dobrami duchowemi, i tutaj znajdują uzupełnienie, stosownie do okoliczności i upodobania. Dopiero to uzupełnienie pozwala dojść do znośnego wyniku i nie widzieć zupełnej bezmyślności, na którą

owa doktryna skazuje życie ludzkie. Albowiem wszelkie trudy i starania, cała tysiącoletnia praca, całe rozgałęzienie kultury — wszystko to nie mogłoby liczyć na to, że w jakikolwiek sposób podniesie człowieka wewnętrznie, że go uszlachetni i pogłębi, lecz wszystko sprowadzałoby się do wytwarzania istot coraz silniejszych, t. j. lepiej przystosowanych do walki o byt. Ale kogo nęci to całe życie, które kosztuje tyle trudów i wymaga tyle zniszczenia? Ani sam działający, ani nikt nic na tem nie zyskuje, wszelkie trudy osiągają w gruncie rzeczy tylko to, co miały już pierwsze początki, a że osiągały to znacznie łatwiej, możnaby więc mówić raczej o cofaniu się, niż o postępie. Czyż wreszcie walka o byt u człowieka z jego większą inteligencją i większą swobodą ruchów nie jest czemś całkiem innem i nierównie gorszem, niż w świecie istot niższych z ich większą prostotą? Doświadczenie życia nowoczesnego z jego namiętnem i wyrafinowanem ukształtowaniem walki jest tu dość wymowne. — Odrzucać w ten sposób teorję doboru jako czynnik panujący nad życiem — to nie znaczy odmawiać jej wszelkiego dla życia znaczenia. Ona dopiero wyraźnie wskazała, jak potężne jest działanie walki o byt, jaki wpływ wywierają zewnętrzne warunki życia również na wnętrze, jak małe wielkości sumują się z biegiem czasu itd. Ale wszystko to wymaga dalszych zdobyczy, ażeby służyć nie błędom, lecz prawdzie.

Teorja doboru doznaje obecnie w dziedzinie przyrodoznawstwa coraz większego ograniczenia, tembardziej nie może być kierowniczką życia ludzkiego. Całkiem inaczej przedstawia się sprawa co do ogólniejszego pojęcia descendencji. Jak w przyrodoznawstwie teorja ta zapuszcza coraz silniejsze korzenie, tak i po-

gląd na życie musi ją uwzględnić, podobnie jak kościół pogodził się z Kopernikiem, pomimo że mu się z początku opierał. Nieunikniony jest tu wszakże znaczny wpływ nowego sposobu myślenia. Zmiana dotyczy już teraz nietylko całości świata, skoro traktowanie historyczne rozszerza się również na formy organiczne, ale zarazem i człowiek zostaje znacznie bardziej zbliżony do przyrody i ściślej z nią związany. Albowiem owo objaśnianie genetyczne żadną miarą nie może ogarniać całej przyrody, a przy człowieku nagle się urywać. Jednakże uznanie tego rozumowania bynajmniej nie musi wprowadzać na niczem nie opartego relatywizmu albo wrogiego duchowi naturalizmu. Jeżeli bowiem formy organiczne powstały stopniowo, nie muszą one jeszcze przeto być przypadkowym wytworem samego tylko zetknięcia się części składowych, ich tworzenie się może kryć w sobie bezczasową prawidłowość, co się zaś zjawia w jakimś jednym punkcie, może, a nawet musi tkwić zgóry w ogólnym porządku. Czynnikiem burzącym jest nie ruch wogóle, lecz tylko ruch, pozbawiony wszelkiego prawa wewnętrznego. Uznanie ruchu, w którym panują stałe porządki, czyni obraz przyrody nie mniejszym, lecz większym; wprawdzie i on nie rozwiązuje zagadki powstawania, jednakże rozkłada ją na szerszą przestrzeń i odejmuje jej charakter magiczny. Nadto zbliżenie człowieka do przyrody może też mieć wprost przeciwne wyniki, zależnie od treści, jaką się nadaje jego życiu. Jeżeli to życie nie sprowadza nic istotnie nowego, jeżeli na żadnym punkcie nie podnosi ono wewnętrznie ponad przyrodę, to oczywiście, owo bliższe związanie musi je zamienić całkowicie na czystą przyrodę; jeżeli wszakże przejawia się w niem nowy rodzaj rzeczywistości, samoistne życie

duchowe, to bliższe związanie z przyrodą może wpłynąć tylko na jej wzmożenie, na nadanie jej większej głębi, na włączenie jej w szersze związki. — Wówczas nie niższa przyroda ściąga ku sobie człowieka, lecz człowiek podnosi przyrodę. — Bynajmniej tedy nie samo przyrodoznawtwo jest tem, co prowadzi do naturalizmu, co więcej — ani nauka wogóle, ani przyrodoznawstwo nie mogłoby istnieć, gdyby rzeczywistość wyczerpywała się w zupełności w formułach naturalizmu; to raczej słabość przekonań o życiu duchowem raczej brak samodzielnego świata wewnętrznego, jako też niedostrzeganie wewnętrznych warunków wszelkiej pracy duchowej składają się na to, że przyrodoznawstwo otrzymuje charakter materjalistycznego naturalizmu.

Taki materjalistyczny naturalizm przeważa w monizmie współczesnym, a rzecz niemniej widoczna, że i inne typy myślowe, będące następstwem Spinozy lub Goethego, szukają tu punktów oparcia. Monizm łączy w sobie dwa prądy i wymagania czasu, którym trudno odmówić słuszności: żądanie, aby przyroda w ukształtowaniu życia, a przyrodoznawstwo w poglądzie na świat miały większe, niż dotąd, znaczenie, oraz żądanie życia bardziej wszechstronnego, niż to, które daje kościelna forma religji. Że przyrodoznawstwo pod względem swego zasadniczego znaczenia nadzwyczaj powolnie znajdowało uznanie, o tem była mowa już przedtem, a nie można też zaprzeczyć, że niejedno jest tu jeszcze do zrobienia. Przyrodoznawstwo nie może jednak znaleźć należnego mu uznania, nie ścierając się w pewnych punktach nieubłaganie z dogmatem kościelnym, którego wyobrażenia związane są często z dawnym obrazem świata — wspomnijmy choćby na

naukę o wniebowstąpieniu. Ale i poza temi punktami ostrego starcia wśród szerokich kół panuje uczucie zacieśnienia życia przez tradycyjny świat myślowy religji, podnosi się żądanie bardziej wszechstronnego ukształtowania życia, któreby sprowadziło bardziej równomierny rozwój wszystkich poszczególnych dziedzin; taki porządek nie musi odrzucać religji, ale pragnie, żeby religja była ugruntowana jako wynik całości życia i żeby na tej podstawie się kształtowała.

Tego rodzaju prądy są dla monizmu korzystne i dają mu z czasem niemałą siłę. Ale jakkolwiek monizm przedstawia doniosłe zagadnienia, jest on pewny i silny w swem działaniu tylko dopóty, dopóki pozostaje przy krytyce i przeczeniu, zwrot zaś do twierdzeń pozytywnych okazuje jego słabość, niepewność, sprzeczność. Jako „monizm", kierunek ten miałby prawo wyodrębniać się od materjalizmu i zastrzegać przeciwko wikłaniu z nim tylko w tym wypadku, gdyby obie strony naszej rzeczywistości, przyrodę i życie duchowe, uznawał w równej mierze w ich cechach swoistych i gdyby je doprowadził do zupełnej równowagi; tak się tu jednak bynajmniej nie dzieje. Albowiem pojęcia o przyrodzie bez wahania podnosi on do godności pojęć o świecie i według ich wzorów pragnąłby ukształtować całe życie, pragnąłby też wszystko, co w nas zachodzi, wyjaśnić zzewnątrz; że my przyrody nie ujmujemy bezpośrednio w sobie samych, że znajdujemy do niej drogę i tworzymy jej obraz tylko za pośrednictwem swej organizacji duchowej, jak również, że dziejowa praca ludzkości rozwinęła pełne treści i szeroko rozgałęzione życie duchowe, prawo, moralność, sztukę itd. — wszystko to w monistycznym obrazie świata albo wcale nie znajduje uwzględnienia, albo też

tylko dorywczo. Takie wyniesienie świata zmysłowego do znaczenia świata jedynego i bezwzględnego zgoła nie wytwarza monizmu w znaczeniu Goethego, tylko jakiś wstydliwy materjalizm.

Materjalizm ten jednak w zastosowaniu do życia praktycznego wpada w jaskrawy dualizm. W ujmowaniu tego życia okazuje on wszędzie sposób myślenia idealistyczny, broni dobra, prawdy i piękna, broni wielkości i godności człowieka i oczekuje uszlachetnienia ludzkości od postępu oświaty. Czyż nie są to wszystko pojęcia, które powstały z życia duchowego, a wraz z obniżeniem go do zjawiska, które tylko towarzyszy stawaniu się w przyrodzie, nieuniknienie zbliżają się do upadku? I czyż może być jaskrawszy dualizm, niż kiedy w obrazie świata i ukształtowaniu życia panują sprzeczne poglądy, kiedy z równym naciskiem w jednem miejscu potwierdza się to, czemu się w innym zaprzecza?

Rzecz przeto zrozumiała, że monizm współczesny potyka się nietylko z wielkiem uznaniem, lecz również z wielką opozycją, z opozycją także i z tego względu, że swoje — bardzo zbliżone do późniejszego Oświecenia, czysto racjonalne — rozwiązanie zagadnienia życia i świata chętnie i z pewnością siebie podaje za jedynie możliwe, za zrozumiałe bezpośrednio dla każdego nieuprzedzonego człowieka. Ale i ten, kto dane tu rozwiązanie uważa za niedostateczne, nie powinienby zapominać, że chodzi tu o zagadnienia, które pilnie wymagają odpowiedzi.

c. Współczesna nauka o społeczeństwie i poglądy życiowe demokracji społecznej.

Wiele okoliczności składa się na to, aby życie w społeczeństwie i praca dla społeczeństwa stała się

dla człowieka współczesnego jedną z głównych rzeczy, ba, główną wogóle. Wpływa na to przedewszystkiem zmiana w stanowisku człowieka względem przekanego położenia świata, zmiana, której dokonał cały bieg czasów nowożytnych. Położenie to wraz z całem swem ograniczeniem i wszystkiemi wadami było przyjmowane przez czasy dawniejsze za niezmienne w swej istocie; co zgotował przemożny los ub wola boska, temu człowiek powinien dobrowolnie się poddać; wprawdzie jego świętym obowiązkiem było łagodzić wedle sił nędzę i niedolę w ich poszczególnych objawach, ale całokształt nędzy, całokształt niedoli nie był atakowany, źródło zla nie było usuwane doszczętnie. Również niewiele myślano o powszechnem podniesieniu szczęścia ludzkiego, o bardziej radosnem ukształtowaniu ogólnego stanu. Czasy nowożytne sprowadzają pod tym względem zupełną przemianę. Jak wogóle uważają rzeczywistość za będącą w ruchu, tak i położenie ludzkie jest według nich nie gotowe i skończone, lecz zdolne do wielkich przemian, wymagające ich, owszem, w wysokiej mierze; że tych przemian dokona i przeprowadzi je wbrew wszelkim przeszkodom, że wraz z tem przeobrazi ludzkość w królestwo rozumu — w to wierzy tryskająca młodością siła, wierzy, iż zadaniu podoła.

Znaczenie tych dążności wzrasta dzięki temu, że dla czasów nowożytnych stosunek człowieka do człowieka staje się coraz bardziej jądrem życia. W tym kierunku działały ciężkie wstrząśnienia religijne, w tymże kierunku działała wzrastająca nieufność względem wszelkiej metafizyki, pomimo całego postępu zewnętrznego człowiek czuje się odrzuconym wewnętrznie od wszechświata do swego najbliższego otoczenia;

to, co tutaj zachodzi, wiąże go tem przemożniej, że życie nowoczesne pod wpływem techniki znacznie silniej skupia jednostki i tysiąckrotnie wzmaga stosunki wzajemne.

Ten zwrot do społeczeństwa wyraża się w dwóch głównych prądach: z jednej strony w wyższym stopniu, niż przedtem, podnosi się znaczenie stanu ekonomicznego, a z drugiej — głównym celem dążenia staje się pociągnięcie szerokich warstw do większego udziału w życiu politycznem i duchowem. Oba te prądy razem zmieniają istotnie cały charakter życia.

Pogląd, że ukształtowanie stosunków gospodarczych rozstrzyga o stanie całego życia, że jego powodzenie lub niepowodzenie zależy od rozwiązania tej sprawy, pogląd ten podzielał już, zarówno jasno, jak stanowczo, Adam Smith. Ale zagadnienie nie występowało jeszcze wówczas z całą siłą i namiętnością, ponieważ rozwiązanie wydawało się jasnem i prostem: od swobodnego ruchu i współzawodnictwa jednostek oczekiwano zupełnie zadowalającego ukształtowania naprzód ekonomicznego, a następnie i całego życia społecznego; wzrost wolności i siły widział A. Smith głównie w usamodzielnieniu się jednostki, wszystkie potrzeby zdawały się przytem zmierzać w jednym kierunku, a o postęp całości nie było najmniejszej obawy. Doświadczenia 19. stulecia budziły coraz silniejsze powątpiewanie co do trafności tego rozwiązania; zmiany kierunku myśli dokonały głównie nowoczesne formy pracy ze swem oparciem na technice, udoskonaleniem maszyn i wielkiego przemysłu, zniesieniem odległości i zaostrzeniem konkurencji; kiedy wraz z tym rozwojem, z jednej strony, środki gospodarcze, kapitał, a z drugiej — siły pracujące utworzyły olbrzymie skupienia

i wrogo przeciw sobie wystąpiły, powstały nieskończone zatargi; niewinność dawniejszego stanu rzeczy minęła bezpowrotnie, zagadnienie występuje teraz wobec ludzkości ze straszliwą siłą.

Ale przeobrażenie to nie wywołałoby takiego gwałtownego ruchu, gdyby równocześnie nie wzrosły ogromnie uroszczenia ludzkie. Nader wielki wpływ miało w tym względzie przyznanie, jeżeli nie równości, to przecież równych praw wszystkim ludziom. Od tysięcy lat społeczeństwo miało ustrój arystokratyczny, kultura była udziałem małej mniejszości, gdy innym musiały wystarczyć nędzne okruchy z dóbr życiowych. Jeszcze okres rozkwitu humanizmu niemieckiego uważał przepaść za nieprzebytą; ale już Oświecenie coraz bardziej przeciwdziałało owemu rozdziałowi, a lud coraz mniej się zgadza być tylko przedmiotem życzliwej opieki i dąży do samodzielnego w tym kierunku współdziałania, co więcej, do stanowienia o treści i kierunku życia. To, co we Francji w końcu 18. stulecia zakończyło się wielkiemi wstrząśnieniami, w stuleciu 19. przeniknęło cały świat kulturalny, temu życie niemieckie również nie mogło się oprzeć. Jak w wielu punktach, tak i tutaj Hegel trafnie ujął ducha czasu, mówiąc: „Lud idzie naprzód".

Ruch, który wynikł ze współdziałania dążności ekonomicznych i demokratycznych, przechodzi jednak różne fazy, które należy koniecznie uwydatnić, jeżeli sąd nasz ma być słuszny. W początkach cała epoka i wszystkie stronnictwa przeniknięte są silnem dążeniem w tym kierunku; jeżeli można wraz z W. Humboldtem twierdzić o panowaniu idei nad epoką, to nasza epoka jest bezwątpienia pod władzą idei społecznej. Przejawia się ona w nieodpartem dążeniu do zapewnienia

jak najszerszym warstwom zarówno dóbr duchowych, jak i lepszego utrzymania materjalnego, do popierania przez prawo i obyczaj ekonomicznie słabych i obrony ich wedle możności przeciw bezprawiu, nietylko do wspierania tych kół zzewnątrz, lecz również do pobudzania ich do samodzielnej pracy, jeżeli nie do zupełnego zniesienia różnic, to do możliwego ich osłabienia, do rozwijania wszędzie w działaniu i zdobyczach silniejszego uczucia solidarności wszystkich ludzi. Słuszność, ba, konieczność takiego dążenia wydaje się nam dzisiaj niewątpliwą.

Ruch się zaostrza, kiedy dobro i samodzielność ludu staje się rzeczą główną, górującą nad wszystkiem, oraz wyznaniem partyjnem, kiedy cel ten ma swoiście kształtować wszystkie stosunki życiowe. Tak powstaje ruch socjalistyczny i przenika cały świat kulturalny. Sprawa nietylko doznaje przez to większego zaostrzenia względem wszelkiego arystokratyzmu, wszelkich przekazanych przywilejów i hierarchji społecznej, nietylko wszelka władza przechodzi bardziej bezpośrednio do ludu, a jego samowiedza znacznie się zwiększa, lecz na pierwszy plan występuje tu również zagadnienie ekonomiczne, podniesienie dobrobytu materjalnego wydaje się głównym warunkiem wszelkiego postępu. Ale takie dążenie pozostawia różne możliwości, taki socjalizm bardzo dobrze może iść w parze ze szczerem uznawaniem samoistnej wartości dóbr duchowych, uznawać wyższy świat, poświęcić swą pracę duchowemu podniesieniu ludzkości. Często zjawia się tutaj szczere upragnienie bardziej pierwotnych początków i czystszych ludzi, wewnętrznego odrodzenia ludzkości. Tak na ziemiach angielskich idealizm religijny i praktyczny socjalizm często ściśle się z sobą łączą i u wybitnych osobistości tworzą zupełną harmonję.

Ruch ten zaostrza się najbardziej w doktrynie społeczno-demokratycznej, zwłaszcza w nieubłaganie surowem sformułowaniu Marxa, zarówno pod względem politycznym, jak i poglądu na świat. W polityce wymaga się radykalnego przewrotu istniejącego porządku społecznego i odrzuca wszelką reformę stopniową, jako nie prowadzącą do celu; w poglądzie na świat wszelkie wewnętrzne również podniesienie ludzkości jest uważane za bezpośredni skutek upragnionej rewolucji ekonomicznej, tak iż na idealizm samoistny niema tu już miejsca. Punktem wyjścia tej doktryny są ostre powikłania współczesnego życia gospodarczego, które jednak tylko dlatego mogą napozór stanowić jej uzasadnienie, że uwaga zatrzymuje się głównie na wypadkach najjaskrawszych i według nich sądzi o całości, tak iż przeciwieństwa znacznie przekraczają rzeczywistość. To zaś pomieszanie wrażeń z zasadami było przedewszystkiem przyczyną, że całość stała się zwartą potęgą, mającą wysoce podburzający wpływ. A potężną tego wszystkiego sprężyną jest tu szczególnie filozofja Hegla ze swem lekceważeniem jednostek, usuwaniem na plan dalszy władz moralnych, uznaniem splotów myślowych za samoistne i wszechwładne potęgi. Głównymi przeciwnikami są tu kapitał i praca, kapitał — pojmowany przeważnie jako kapitał pieniężny — z niewykorzenioną dążnością do nieograniczonego wzrostu, praca zaś — niezdolna zapomocą samych jednostek do obrony przed uciskiem ani do polepszenia stanu. Przytem wyobrażenie, że kapitał został zdobyty nieprawnie i zabrany pracy przez ukryty wyzysk, szczególnie zaognia i rozdrażnia sprawę. Współczesne związanie pracy z maszyną coraz bardziej jakoby wzmaga powikłanie i czyni robotnika zupełnym niewolnikiem kapitału.

Tak więc tylko zupełne zniesienie kapitału i powołanie pracy do wyłącznej władzy może jakoby sprowadzić zwrot ku lepszemu. Tego wszakże zwrotu oczekuje się z zupełną pewnością od tkwiącej w dziejach dialektyki. Według Marxa, „okres kapitalistyczny" był „pierwszem zaprzeczeniem osobistej, na własnej pracy opartej, własności prywatnej"; otóż dalszy ciąg tego ruchu zaprzeczy temu przeczeniu, a przez opanowanie sprzeczności wytworzy stopień wyższy.

Ten wyższy stopień jest wyobrażany z równie ufnym optymizmem, jak stan dotychczasowy z ponurym pesymizmem, zwłaszcza u Lassalle'a. Panuje tu przekonanie, że nadanie pracy wszystkich należnych jej praw i uporządkowanie ze strony zorganizowanego społeczeństwa wszystkich stosunków przyczyni się do szczęścia wszystkich jednostek, jak również do zadowolenia ich potrzeb duchowych. Taki tryb życia zdaje się wytwarzać wraz z bliższem współżyciem również silniejsze uczucie solidarności i wzrost poczucia moralnego, znikną wszystkie sprzeczności, ustaną wszystkie przestępstwa, wszelka walka narodów ustąpi przed wiecznym pokojem; przytem wolność jednostek wydaje się zabezpieczoną dostatecznie przez zupełnie równy udział we władzy politycznej, jakgdyby demokracja nigdy nie mogła być wogóle źródłem ucisku. Panuje tu nadto, szczególnie u Lassalle'a, skłonność do idealizowania ludu i do uważania człowieka prostego za nierównie lepszego i szlachetniejszego. Odzywa się ton Rousseau. Człowiek jest w gruncie rzeczy doskonały, tylko opaczne urządzenie społeczeństwa winne jest wszystkiemu złu; skoro tylko zaprowadzi się w niem gruntowne zmiany, królestwo rozumu powstanie wśród ludzkości. W ten sposób z nieubłaganą logiką

stowarzysza się marzący romantyzm, a to połączenie mogło szczególnie pociągać umysły.

Wszystko to razem czyni rzeczą zupełnie zrozumiałą, że całość rychło zdobyła wielką siłę, że z demoniczną potęgą porwała za sobą najszersze warstwy ludowe. Prastare zagadnienie podziału dóbr ocknęło się z uśpienia i stało się zupełnie świadome, wiążąc się ściśle z szczególnemi powikłaniami pracy współczesnej i współczesnego życia gospodarczego. Ruch ten stanowi też pod pewnym względem szczyt ogólnych tendencyj 19. stulecia. Przedewszystkiem wpływa tu ogromne wzmożenie się państwa w tem stuleciu. Wiele rzeczy złożyło się na to, a najbardziej pono rozwój gospodarczy, który przez wzrost swój do olbrzymich rozmiarów i przez wytworzenie jaskrawych sprzeczności wymaga koniecznie jakiejś instancji, wyższej nad stronnictwa i reprezentującej dobro całości. Ale ten konieczny wzrost idei państwowej często znacznie przekraczał w mniemaniach i poglądach ludzi istotne potrzeby, epoka przeniknięta jest nadmierną wiarą, można wprost powiedzieć przesądem, we wszechmoc urządzeń politycznych, zwłaszcza form konstytucyjnych, każdy prawdziwy wyznawca partji od ścisłego przeprowadzenia swego programu oczekuje zazwyczaj zupełnego szczęścia i wewnętrznego podniesienia ogółu. W postępie tego ruchu pole działania jednostki staje się coraz ciaśniejsze, a troska o wolność i równość w obrębie państwa prowadzi niemal do zapomnienia o samodzielności wobec państwa. Zanik wewnętrznego świata ducha również niemało przyczynia się do tego, że człowiek coraz bardziej zamienia się jeno na cząstkę mechanizmu społecznego. Nadto kultura, wysoko rozwinięta pod względem technicznym, znacznie podniosła

wartość i siłę dóbr materjalnych, pociąga w tym kierunku dążenia i zaostrza zarazem przeciwieństwa społeczne. Marksowski demokratyzm społeczny wszystko to uwzględnia, wiąże w całość i w silnem zaostrzeniu spożytkowuje dla nieubłaganej walki. Ta, aczkolwiek tylko pozorna, zwartość jego budowy myślowej daje mu przewagę nad niejasną i chwiejną przeciętnością, niezdolną pociągnąć całego człowieka do jakiegoś celu głównego.

Fachowa krytyka marksizmu — to rzecz nie filozofa, lecz ekonomisty. Będzie on musiał zbadać, czy ruch życia gospodarczego zmierza istotnie w tym kierunku, który mu marksizm wskazuje, czy istniejący stan samodzielności kół prywatnych rzeczywiście jest tak bezbronny wobec szkód społecznych, jak się tam twierdzi, czy nie dokonywa on wielu rzeczy i czy nie mógłby zdziałać jeszcze więcej, czy przeciwko „znędznieniu“ ludu nie można uczynić nic istotnego i czy już się nie czyni, czy wogóle życie społeczne tak najzupełniej podlega bezosobowym tworom myślowym i czy nie daje szerokiego pola także działalności etycznej. Będzie mógł przystąpić następnie do zarzutów i będzie musiał wskazać zarówno, jakie rzeczy niezbędne zawiera porządek dzisiejszy, jako też jakie straty, niewygody, ograniczenia sprowadziłby ustrój projektowany. Będzie też musiał zbadać, czy ów ruch, który się uważa za przedstawiciela całego narodu, nie przybrał w istocie charakteru klasowego, traktując zagadnienia głównie ze stanowiska robotnika fabrycznego. Że wszystko to porusza doniosłe zagadnienia i bezwzględnie narzuca je ludzkości — możnaby i należałoby przytem w zupełności przyznać. Ale co innego jest

uznać zagadnienia, co innego zaś przyjąć bezkrytycznie rozwiązanie, podniesione do niewzruszonego dogmatu.

Następnie jednak i filozof ma tu coś do powiedzenia. Ruch ten bowiem w dużym stopniu stąd czerpie swą siłę, że rozwinął się w pogląd na świat, a ten pogląd, jak również występujący tu obraz życia nie mogą być wolne od krytyki. Przytem filozof wytknie przedewszystkiem dokonywający się tu podział i rozdarcie ludzkości, znajdujące odpowiednik jedynie w fanatyzmie religijnym, który dzieli ludzkość na wiernych i niewiernych i zgóry odrzuca oraz herezją mianuje wszystko, co czynią inni. Albowiem i ów pogląd społeczno-demokratyczny również widzi słuszność, prawdę, właściwy sposób myślenia tylko po swojej stronie, dla innych, owej wielkiej „masy reakcyjnej", pozostają tylko cechy przeciwne. Nadto wszystko, co się głosi jako prawdę, uchodzi za zasadniczo skończone i wyższe nad wszelką wątpliwość, powstaje tu nowa nieomylność i wymaga bezwzględnego posłuszeństwa. — Dalej, filozof wystąpi przeciwko mniemaniu, jakoby przewrót stosunków gospodarczych miał sprowadzić bezwarunkowo wewnętrzną wyższość człowieka i wyprzeć z jego duszy wszelkie zło. Zapewne, czasy dawniejsze niedoceniały znaczenia stanu gospodarczego dla rozwoju duszy i w błędnym idealizmie traktowały ów stan jako obojętny dla dążeń do celów najwyższych. Ale kto do tego stopnia podnosi i przesadza znaczenie wpływów zewnętrznych, że sądzi, iż brak pokus, wynikających z przeciążenia pracą i z nędzy, zniszczy wszelkie zło w człowieku i pozostawi w nim tylko dobro, ten nie dostrzega olbrzymich powikłań, jakie wywołuje zetknięcie się w człowieku przyrody i życia duchowego, ten nie widzi ogromnych sprzeczności, które rozdwajają

nasze życie, ten konsekwentnie musi zaprzeczyć wszelkiej samoistności życia wewnętrznego, a zarazem i duchowemu charakterowi człowieka, ten mało ceni istotę ludzką, chociaż pragnie podniesienia jednostek.

Odwieczne są teorje, które od usunięcia albo przynajmniej znacznego ograniczenia własności prywatnej spodziewały się zaniku wszelkiego zła; już przed tysiącami lat tej „pięknie wyglądającej" (εὐπρόσωπος) teorji przeciwstawił Arystoteles uwagę, że powikłanie tkwi głębiej, że najcięższe przestępstwa powstają nie z nędzy, lecz z pychy i chciwości, że więc, jeżeli jakiś przewrót radykalny istniejącego ustroju społecznego usunie albo zmniejszy niektóre braki, to sprowadzi albo powiększy zato inne.

Równą płytkość zdradza panujący w owym społecznym demokratyzmie pogląd na szczęście. Tak tutaj wygląda, jakgdyby życie, w miarę tylko obciążone pracą, wygodne i wolne od trosk, miało w zupełności zadowalać człowieka. Tak rzecz może się przedstawiać człowiekowi, przeciążonemu pracą i z trudem walczącemu o utrzymanie; żeby jednak znajdować w tem kres ostateczny, trzeba nie wiedzieć, że człowiek jest przecież również, jeżeli wolno tak się wyrazić, istotą duchową i że tego rodzaju istota ma większe potrzeby, że w szczególności musi wymagać jakiejś treści dla swego życia; bez takiej treści wszelkie przyjemności zmysłowe musiałyby się rychło zamienić na pustkę wewnętrzną, która na dłuższy czas jest gorsza, niż wszelki trud i nędza, wszelka walka i cierpienie. Widzimy więc, że życiu ludzkiemu wytknięto tu zbyt niskie cele i że cały ten pęd naprzód nie mógłby powstrzymać szybkiego upadku wewnętrznego.

Jakkolwiek marksowskie zacieśnienie zagadnienia

społecznego ze swą skrajną dogmatycznością nie dorównywa zadaniu, jakkolwiek wyrzeczenie się wszelkich związków wewnętrznych, obniżenie człowieka do roli tylko jednego z fragmentów przyrody uniemożliwia odrodzenie ludzkości, nie można jednak ukryć faktu, że tkwią tu wielkie zadania, które coraz bardziej nam się narzucają. Bez względu na to, czy dużo albo mało uczynić możemy w sprawie udzielenia całemu ogółowi ludzkiemu dóbr materjalnych oraz duchowych w stopniu większym, niż dotychczas, w sprawie wyzwolenia możliwie najszerszych rzesz od paraliżującego ucisku potrzeb i trosk powszednich, doprowadzenia jak największej liczby ludzi do wzrostu duchowego i rozwoju prawłasnego życia, bez względu na to, ile niebezpieczeństw przedsięwzięcie takie może sprowadzić: przedsięwzięcie to jest nieuniknione, jest rzeczą nie poszczególnych klas lub stronnictw, lecz całej ludzkości, przemawia do nas jako obowiązek. Żaden nowy idealizm nie pozyska serc ludzkich, jeżeli pod tym względem zawiedzie. Tylko ani na chwilę nie wolno zapominać, że żadne polepszenie warunków życiowych, żadne podniesienie dobrobytu społecznego nie przyniesie prawdziwego postępu, jeżeli nie da się życiu wewnętrznej także treści i celu.

Przesunęły się przed nami różne rodzaje realizmu; w ważnych punktach stanowią one zupełne przeciwieństwa. Ale pomimo tych różnic, wszystkie spoczywają na wspólnym poglądzie podstawowym: głównym stosunkiem życia naszego jest stosunek do świata, otaczającego nas zzewnątrz w przyrodzie i społeczeństwie; ująć przyrodę i poddać ją celom człowieka, uwolnić społeczeństwo od wad przekazanych i doprowadzić

wszystkie jego warstwy do możliwie największego szczęścia — oto co się tu wydaje najwyższym i zupełnie zadowalającym celem ludzkiej pracy. Realizm łatwo i szybko zjednywa współczesnych dla tych poglądów, bo daje wyraz naukowy i zasadniczy dążnościom, które istotnie panują nad życiem epoki; jego rozpowszechnieniu — zwłaszcza w czasie, kiedy wybijają się szerokie warstwy ludności, które nadto czują się na siłach podołać najtrudniejszym sprawom — sprzyja też i to, że napozór nie zawiera on nic zawiłego, lecz operuje wielkościami zrozumiałemi bezpośrednio. Wobec tego walka realizmu z idealizmem łatwo może się wydawać starciem żywej teraźniejszości z martwą przeszłością, zwycięstwo pierwszego wydaje się przeto niewątpliwem.

W istocie zaś właśnie to rozpowszechnianie się realizmu prowadzi do poznania i odczucia jego granic, pozwalając coraz wyraźniej dostrzec, że głównego przeciwnika ma on nie w tradycjach przeszłości, lecz w wewnętrznych koniecznościach wiecznie tryskającego życia; z tego stanowiska jego zamiar budowania od zewnątrz do wewnątrz, przeobrażenia rzeczywistości, o ile tylko się da, wyłącznie na świat zewnętrzny i konsekwentnego postawienia człowieka nawet do siebie samego w stosunku tylko zewnętrznym — musi się okazać wypaczeniem prawdy. Nadto pojmowanie przyrody i kształtowanie społeczeństwa jest ostatecznie dziełem i doznaniem duszy, wraz z usunięciem duszy musiałby runąć sam realizm. Jeżeli systematy realistyczne, pomimo zaprzeczenia samoistności życia duchowego, osiągają jaki taki wynik, to tylko dlatego, że uzupełniają się nieznacznie materjałem ze świata myślowego idealizmu, i to tem bardziej, im bardziej układają się w jakąś całość. Odbierzmy im to oparcie

a związek ich będzie stracony, ich pustka oraz ich niedorzeczność wyraźnie wystąpią na jaw. Dusza człowieka istnieje faktycznie i jako zjawisko podstawowe poprzedza wszystkie inne zjawiska; chwilowo może ona wraz ze swemi wymaganiami pozostawać niedostrzeżoną ale stale zaprzeczyć się nie da, ostatecznie zawsze będzie występowała jako rzecz główna i zdobędzie również w obrazie życia należne sobie stanowisko. Tylko dopóty może realizm zdobywać umysły, dopóki cała myśl jest zwrócona na oddzielne punkty i nie podsumowuje całości; gdzie się to czyni i gdzie stawia się pytanie, czem staje się tu życie jako całość, jaką treść i jakie znaczenie ono osiąga, tam konstrukcja ta natychmiast będzie odczuta jako nieodpowiadająca zadaniu, ba — jako niemożliwa. Dotyczy to zarówno poznania świata, jak i szczęścia ludzkiego; gdyby miał to być już wynik ostateczny, pozostałaby jeno bezsilna rezygnacja, zupełne zwątpienie. A godnym też uwagi jest fakt, że niektórzy przywódcy ruchu realistycznego, wielcy pozytywiści — Comte, Mill, a nawet najtrzeźwiejszy ze wszystkich Spencer, nie mogli w końcu swego życia stłumić powstających w nich wątpliwości; Comte'a doprowadziło to do nowego okresu jego myśli, Mill i Spencer odczuli ostatecznie nierozwiązaną zagadkę jako niepokojące pytanie, a dzięki temu zajęli mniej nieprzejednane stanowisko również względem zagadnienia religji. Szersze koła poznały granice realizmu głównie dzięki doświadczeniu pracy współczesnej.

Wielkość ubiegłego stulecia polegała głównie na jego pracy, praca zdawała się prowadzić człowieka na wyniosłą wyżynę, do pewnego szczęścia. Ale i praca doznała tej wewnętrznej dialektyki wszelkiego ludz-

kiego przedsięwzięcia, że sam rozwój wskazuje jej granice i grozi doprowadzeniem do wyników wprost przeciwnych zamiarom. Im większe stawały się skupienia, im dalej posuwało się zróżnicowanie, im szybszy był bieg pracy, tem bardziej spadała jednostka do roli niesamoistnej cząstki bezdusznego mechanizmu, tem mniejszy stawał się zakres jej władzy, tem większe stawało się skrępowanie. Wobec troski o wyniki pracy marniało życie wewnętrzne, i przy całym rozwoju sił upadała osobowość jako całość. Powstaje stąd sprzeczność, która dotyka realizmu w jego najgłębszych dążeniach i w najgłębszej jego istocie. Zyskiwała mu umysły obietnica, że przez głębszy związek z otoczeniem tchnie on w życie więcej siły i treści, że z dotychczasowej mglistości wyprowadzi je do pełni rzeczywistości; realizm zawiera i promieniuje silne pobudki życiowe. A oto świat, który miał dać człowiekowi takie życie, grozi, że zwróci się przeciwko człowiekowi; tego, który chciał rozkazywać jako pan, praca czyni tylko niewolnikiem, człowiek ulega własnym tworom, coraz bardziej ustępuje z jego duszy panujący środek ciężkości, któryby mógł zamieniać zdarzenia na doznania. A wraz z tem zapada się całość, przy wewnętrznym rozpadzie życia rzeczywistość owa, która miała usunąć wszelką mglistość, sama staje się królestwem cieniów, przy utracie wszelkiej samoistności życie nasze przestaje być naszem własnem życiem i spada do roli, narzuconej nam przez przyrodę i los.

Również bliższe szczegóły obrazu świata i życia, który tu powstaje, zdradzają rozpaczliwą małość człowieka. Ogarnia go niezmierzona, ciemna, o jego dobro czy cierpienie całkiem niedbająca przyroda, która w sobie samej znacznie więcej przejawia surowej walki,

niż błogiego spokoju, i tę walkę narzuca też człowiekowi, który jest jej ogniwem; wobec tego ogromu mechanizmu świata cały zakres człowieka staje się znikomo małym.

Kiedy zaś człowiek, pragnąc swemu życiu nadać jakąkolwiek wartość, zwraca się do społeczeństwa, to realizm czyni je tylko współistnieniem egoistycznych i sprzecznych sił, z których zetknięcia może jeno powstać bezładny zamęt, ale nie związek wewnętrzny, jakaś przeciętna zmiennych poglądów, ale nie królestwo prawdy wiecznej. Nawet tej ostatniej ucieczki, którą dawały człowiekowi dawniejsze reguły życiowe w zwrocie do samoistnego świata wewnętrznego, bądź jako dziecięciu Boga, bądź też jako uczestnikowi w rozumie świata, realizm go pozbawia. Albowiem realizm czyni człowieka jedynie wytworem jego otoczenia społecznego, jego środowiska *(milieu)* i wiąże go przez to najzupełniej z potęgą ciemnego losu.

Tak więc wszystko razem składa się na to, że człowiek wpada w przygnębienie i zupełnie traci wiarę zarówno w swe zdolności, jak i w wartość swej pracy, jeżeli ma siłę i odwagę konsekwencji i nie łudzi się optymistycznemi frazesami — ową zawsze otwartą ucieczką płytkich i chaotycznych umysłów — co do powagi położenia. Ale ludzkość jako całość nie może przez dłuższy czas znosić takiego poniżenia, któreby musiało ubezwładnić wszelką odwagę życiową i zniszczyć wszelką radość twórczą, żywiołowy popęd samozachowawczy ducha, dążenie do odwrócenia grożącej zagłady zmusi ludzkość do walki, a w tej walce każe jej użyć wszelkich możliwych środków, próbować wszystkich możliwych dróg, tembardziej, że i czasy są pełne silnych pobudek życiowych i obfitują w wielkie

dzieła. A takich dróg, jeżeli chodzi o główny kierunek, jest tylko dwie: subjektywizm, uciekający się do stanu duszy i przeciwstawiający go światu rzeczy, oraz idealizm, który pragnie opanować to przeciwieństwo i w tym celu buduje samoistny świat duchowy. U poszczególnych jednostek kierunki te przechodzą często jeden w drugi, w istocie zaś są one z gruntu różne, i dlatego rozpatrzymy je tu osobno.

4. Reakcja przeciwko realizmowi, Subjektywizm. Nietzsche.

Subjektywizm zgadza się z realizmem pod tym względem, że podobnie, jak on, przenosi rzeczywistość najzupełniej do bezpośredniego bytu i ogranicza też do niego wszelką czynność ludzką; ani jeden, ani drugi nie uznają ustopniowania, a przeto i głębi życia, obydwa odrzucają wszelkie próby przekroczenia owego bytu, które podejmują metafizyka i religja, jako szkodliwy błąd, niemożliwe rozdwojenie, obydwa mają charakter całkowicie empiryczny i świecki. Wewnątrz tak wytkniętego zakresu życia stanowią one jednak zupełne przeciwieństwo, które nie dopuszcza zgoła do porozumienia: realizm kształtuje swój świat ze strony otaczających nas przedmiotów, subjektywizm trzyma się całkowicie stanów duszy, swobodnego uczucia. Powstają stąd zupełnie przeciwstawne rodzaje życia: tam ruch zmierza od zewnątrz do wnętrza, tutaj — od wnętrza nazewnątrz, tam na pierwszem miejscu znajduje się uchwytny czyn, tutaj nieuchwytny nastrój, tam więcej stałości, tutaj więcej zmienności, tam praca dla ogółu społeczeństwa, tutaj troska o stan jednostki, tam dążenie do reguł powszechnych i zbiorowego dzia-

łania, do zrównania wszystkich różnic, tutaj wyodrębnianie cech swoistych, wyróżniających, nieporównanych, tam wskazywanie na długi łańcuch czasów, tutaj ujmowanie bezpośredniej chwili, tam kultura przeważnie intelektualna i techniczna, tutaj estetyczna, stawianie na pierwszem miejscu twórczości artystycznej i literackiej. Związek ze sztuką jest dla subjektywizmu istotny, bez niej wpadłby on rychło w zupełną próżnię. Takie usiłowanie umocnienia i ucieleśnienia nastroju kształtuje też swoiście samą sztukę: podniecenie duchowe przeważa tu nad formą, barwa nad rysunkiem, pierwiastek liryczny nad dramatycznym; słabą stroną jest tu konstrukcja, świat myślowy rozprasza się w aforyzmach, gdy tymczasem oddanie pierwszego bezpośredniego wrażenia staje się zdumiewająco subtelne. Nawet dramaty, które powstały na tym gruncie, działały głównie przez to, co wywoływało nastrój, dążeniem ich było nietyle oddać wiernie fakty, ile silnie wzruszyć niemi duszę.

Wszystko to należy rozumieć i oceniać jako reakcję przeciwko realizmowi, jako próbę odparcia grożącej wraz z rozwojem realizmu płytkości i bezduszności człowieka oraz nadania istnieniu ludzkiemu samoistnej wartości i radości wewnętrznej w przeciwieństwie do właściwego realizmowi obniżania. Ponieważ wszelką różnorodność stosuje się tu więcej do stanu podmiotu, a stan ten występuje tu wyraźniej, wytwarza się więc nowy przegląd rzeczywistości, istnienie staje się subtelniejsze i nabiera ruchu, poruszenia duszy, dotąd na dalszy plan usuwane, otrzymują należne im uwzględnienie, wytryska wiele nowego życia. Cały byt ludzki nabiera większej świeżości młodzieńczej i powraca do swych źródeł pierwotnych. Człowiek czuje się tu samo-

władnym panem, wyższym w swej niezależności nad wszystkie krępujące i ograniczające moce; w swem upojeniu samym sobą życie posiada jakgdyby bezpośrednią wartość, a z własnego ruchu czerpie coraz nowe rozkosze.

Że prąd ten był i jest wciąż źródłem wielkiego ożywienia, to rzecz niewątpliwa; czy on jednak może objąć ster życia, to inna sprawa. W istocie człowiek rozwija swe siły tylko w zmaganiu się ze światem i jego przeciwnościami; im bardziej odrywa się od świata i zamyka w swej odrębności, tem bardziej znika dlań treść życia, tem bardziej wpada w próżnię. A przytem człowiek nie może całkowicie przemienić się w nastrój, nie może w swobodnie bujającym nastroju stale pozostawać, wciąż jest on z niego wyrywany i przenoszony do widomego istnienia, do brutalnej rzeczywistości; a wówczas musi odczuwać jej surowość jeszcze silniej, jeszcze boleśniej. Subjektywizm jest o tyle wewnętrznie nieprawdziwy, że nadaje człowiekowi wielkość i samoistność tylko w jego własnem mniemaniu i wyobrażeniu, że łudzi go niemi, niby fatamorganą, gdy w rzeczywistości rozłożenie duszy na same nastroje czyni ją słabą i zależną. Jest to tego rodzaju wolność, co wolność trzciny, którąby poruszana wiatrem, sądziła, że porusza się własną siłą. Niema tu żadnych widoków, żeby wejść w czynny stosunek do świata, jak do własnego przyrodzenia, i istnieniu wraz z jego przeznaczeniem przeciwstawić świat wolności.

W objawianiu i artystycznem odtwarzaniu swoich stanów jednostka może wprawdzie znaleźć zajęcie i zadowolenie, wyodrębnianie jednego stanu od drugiego może zawierać nawet pewien drażniący urok, a współzawodnictwo na tem polu może być źródłem

znacznego napięcia i wzruszenia, wielkiego urozmaicenia i nowego światła. Ale gdy tylko, wyszedłszy poza jednostki, spojrzymy na całość i rozważymy całokształt rzeczy ludzkich, natychmiast wystąpi na jaw niezdolność subjektywizmu do dostarczenia życiu treści i do odparcia grożącego mu rozkładu; głosić radosne uczucie życiowe — to nie znaczy jeszcze uzasadnić je i utrwalić. Ostatecznie poprzez cały zamęt i wszystkie zabiegi jednostek z ich pewnością siebie i chęcią wywyższenia się odezwie się uczucie bezmyślności i nicości wszystkiego. Człowiek nigdy nie jest tak mały, jak kiedy z własnej mocy usiłuje nadać sobie wielkość. Jeżeli subjektywizm dokonał u poszczególnych osobistości czegoś wybitnego, to tylko dlatego, że one przekroczyły jego granice i uzupełniły go czemś innem.

Wzgląd ten należy mieć na uwadze zwłaszcza przy ocenie Nietzschego, który nadał subjektywizmowi najdonioślejszy wyraz myślowy i wybitną formę artystyczną. Dążenie podmiotu do powiększenia skali życia, do jak najswobodniejszego rozwoju wszystkich sił, do zdobycia władzy i mocy wystąpiło tu z szczególną świetnością. Cała doskonałość formy nie może oczywiście ukryć granic takiej filozofji nastroju: wewnętrznej zależności od tego, co się dzieje nazewnątrz — albowiem chętnie stosowana tu sprzeczność, paradoks, jest tylko pośrednim rodzajem zależności — niemocy przejścia od wrażenia podmiotu do samej rzeczy, zrozumienia jej i należytego uwzględnienia w jej własnych związkach, jak również niemocy nadania człowiekowi prawdziwej wielkości, jeżeli jej uzasadnienia brak w związkach wszechświatowych. Jak mogłaby bowiem zdobyć wielkość jednostka ludzka, gdyby

całość bytu ludzkiego nie była zdolna do wzniesienia się?

Kto chce słusznie ocenić Nietzschego, ten musi wyraźnie oddzielić rusztowanie jego teorji od jego świata myślowego w szerszem znaczeniu; rusztowanie to powstało z subjektywizmu i podlega wszystkim wątpliwościom, które dotyczą tego kierunku. Ale Nietzsche jest czemś znacznie więcej, niż tylko subjektywistą, jego bogata, subtelna i ruchliwa indywidualność zdaje sobie w najszerszym zakresie sprawę z walk i twórczości ludzkiej i współdoznaje ich z głębi duszy; takie współdoznawanie rodzi mnóstwo doniosłych myśli, miękkich uczuć, przejmujących nastrojów, w zwięzłych zwrotach bywają tu często zawarte przenikliwe rzuty oka na rzeczywistość, jakkolwiek wobec jędrności formy łatwo zapomina się o bliższem wniknięciu w treść. Wszelako ten świat myślowy czerpie głównie z wytworów idealizmu, znacznie przekraczając granice samego subjektywizmu. Roi się wprawdzie w tym świecie myślowym od przenajróżniejszych rzeczy, sprzeczności są często widoczne jak na dłoni, brak zwłaszcza dostatecznej równowagi pomiędzy pierwiastkami starożytnemi a nowoczesnemi, pomiędzy stanowiskiem estetycznem a biologicznem; ale po pierwsze, bogactwo to odsłania najróżniejsze strony życia i twórczości, a następnie — nie brak tu też pewnego panującego tonu zasadniczego. Ton ten nadaje mianowicie pewien idealizm o sile artystycznej i szlachetnym charakterze — w rodzaju tego, który z wyżyn starożytności greckiej przewija się przez dzieje, zakwitł nanowo w Odrodzeniu, a zjawiał się nieraz i w późniejszych okresach życia nowoczesnego. Idealizm ten daje siłę człowiekowi bezpośrednio i pod tym względem jest

wprost przeciwny idealizmowi etyczno-religijnemu, który wprawdzie siły wcale się nie wyrzeka, ale uważa ją za możliwą do osiągnięcia dopiero na skutek przewrotu życiowego. Otóż ten idealizm etyczno-religijny w formie, jaką dzisiaj nadaje mu kościół, niewątpliwie nie odpowiada przekonaniom i uczuciu życiowemu szerokich kół ludzi, a zwłaszcza odczuwany jest jako przymus męczący, gdzie pośrednio lub bezpośrednio podtrzymuje go powaga państwa; kiełkujące tu niezadowolenie, ba — rozgoryczenie z żywą radością powita otwarte, namiętne słowa protestu Nietzschego. Że my sami zajmujemy względem tych zagadnień inne stanowisko i w chęci wskrzeszenia starożytnego idealizmu wielkiej przyrody widzieć możemy tylko krok wsteczny, książka ta wskazała dość wyraźnie. Ale jakiekolwiek zajmiemy stanowisko względem teorji i myśli Nietzschego, musimy przyznać, że dokonał on głębokiej krytyki kultury, wywołał wielkie ożywienie i był źródłem wielu podniet. A przedewszystkiem żaden spór o teorje nie dotyka dostojnej i subtelnej duszy tego męża, a oddzielne jaskrawe zdania, będące wogóle właściwością tego rodzaju filozofji nastrojowej, nigdy nie powinny panować nad jego obrazem ogólnym.

Wszelako uznawać w tym stopniu znaczenie Nietzschego — to nie znaczy wyznawać subjektywizm. Cokolwiek mógłby on przynieść nowego, przecież do ogromnych powikłań powszechnego stanu dziejowego bynajmniej jeszcze nie dorósł; że zupełnie słusznie zaprzecza wyłączności realizmu i przeciwstawia mu życie innego rodzaju, to wcale jeszcze nie dowodzi jego własnej słuszności; jeżeli jest w nim coś wartościowego, to przekracza to jego własne siły i wymaga innych związków. Realizm i subjektywizm mogą się wzajemnie

zwalczać i osłabiać, ale nie podnoszą ludzkości wewnętrznie. Niemoc ich obu zdaje się dowodzić, że takie podniesienie ze stanowiska bytu empirycznego wogóle jest niemożliwe, że przeto człowiek wyrzecby się musiał wszelkiego znaczenia i wartości swego życia, gdyby był tylko cząstką tego bytu, gdyby nie mógł w jakiś sposób wznieść się wyżej, ogarnąć w twórczości duchowej sprzeczności przedmiotu i podmiotu, czynu i nastroju, oraz zdobyć przez to treści dla życia. Tak więc upadek kultury istnienia prowadzi na drogi idealizmu i conajmniej każe w nim widzieć istotne zagadnienie; jeżeli jest wogóle możliwe duchowe samozachowanie ludzkości, a wraz z niem prawo potwierdzenia życia, to jest to możliwe tylko na drodze idealizmu. Zobaczymy, jak stoi ta sprawa dzisiaj.

5, Idealizm w ciągu 19. stulecia.

Nawet po wielkim zwrocie do widomego świata idealizm w wieku 19. nie ginie, trwa, owszem, dalej jako czynnik w różnych kierunkach działający. Z początku trzyma się jeszcze świat myślowy niemieckich poetów i myślicieli, świat ten udziela się innym narodom i zależnie od ich stanu i charakteru, wywołuje swoiste prądy. Gdyby badania nasze nie były wciąż jeszcze zbyt skłonne do odkładania zagadnień czasów bliższych wobec zagadnień czasów wcześniejszych, chętnie podjęlibyśmy zadanie, żeby zbadać wyczerpująco wpływ idealizmu niemieckiego na życie ludzkości, żeby pokazać, jak różne rzeczy pociągały różne narody i jakich zmian dobra lenne w tem przejściu doznały. Albowiem inne narody nie przejmowały na ślepo, lecz nawet w przyswajaniu okazywały swoisty charakter, starały się dokładniej oddzielić rzeczy główne od podrzędnych,

bardziej ujmowały różnorodne zjawiska w całość i wykrywały główne kierunki. Tak np. Anglicy widzą w Kancie i Heglu głównie nie przeciwieństwo, jak większość Niemców, lecz zgodność, tak samo również łatwiej udało im się odtworzyć ściślejszą łączność klasyków i romantyków niemieckich, niż samym Niemcom. W całem bogactwie zjawisk widzi się zzewnątrz raczej ogólny typ życiowy, który wznosi ponad wszelką użyteczność i odsłania człowiekowi świat samoistnego życia duchowego.

W dalszym zaś ciągu na postęp twórczości duchowej wpływa pod wieloma względami właściwy 19. stuleciu typ myśli historyczno-społeczny. Badania historyczne ujmują i zbliżają całą przeszłość, a dzięki temu widnokrąg niezmiernie się rozszerza; dążność własnego okresu przedstawiają one jako ogniwo w łańcuchu, sięgającym w daleką przeszłość — stąd twórczość duchowa zyskuje szerszą podstawę, a pozornie nawet większą trwałość; religja, jak również prawo oraz sztuka pozwalają wyraźnie dostrzec, jak zwrot do historji prowadzi twórczość bardziej do rzeczy konkretnych i indywidualnych, jak bardzo tę twórczość przenika i umacnia.

W podobnym kierunku działa zwrot życia od jednostki do społeczeństwa i rozwoju współżycia. Nietylko państwa, również kościoły zyskują na potędze zarówno dzięki ściślejszej organizacji, jako też gorliwszemu zajmowaniu się sprawami społecznemi, które coraz bardziej występują na pierwszy plan. Nadto ustroje te wzywają każdą jednostkę do bardziej bezpośredniego udziału w pracy. Co się tyczy państwa — jest to zupełnie wyraźne, ale i kościół nie powinien już, że użyjemy słów kardynała Newmana, być tylko „instytucją gentlemenów dla gentlemenów". Newman

pokazuje też, jak z dążeniem do większej samodzielności może się łączyć tęsknota do wielkich związków dziejowych, do wspólnej tradycji. Prócz tego, współdziałanie dziejów i społeczeństwa nadaje idei narodowości moc skupiającą i budującą, stąd zaś powstaje wiele radosnej pracy i dobrowolnego poświęcenia; a i twórczość literacka i artystyczna otrzymuje pod wpływem dziejów narodowych nowe doniosłe zadania i przeobraża te wspomnienia dla każdego narodu w żywe postaci, przeciwdziałając romantycznem ich oświetleniem czczości powszedniej.

I tego pomijać nie należy, że w związku z ogromnem podnieceniem owej epoki klasycznej zjawiają się pełne charakteru osobistości, które zachowując podstawowe przekonania idealistyczne, miarkują śmiały polot myśli, a rzucone tam idee bardziej zbliżają do doświadczenia i zagadnień teraźniejszości, które nadto wzmacniają i rozszerzają podstawę dziejową. Wystarczy tu wspomnieć o myślicielach takich, jak Fechner, Lotze i Lazarus, jak Trendelenburg, Zeller i Kuno Fischer, a należy też z czcią nadmienić o niezwykle bogatej pracy całego życia takiego E. Hartmanna z jego mężną obroną metafizyki i ostrą krytyką naturalizmu. Również inne kulturalne narody przejawiają zjawiska pokrewne, wszędzie idealizm, który szuka bliższej styczności z doświadczeniem i zadaniami życia nowoczesnego, ale im się nie poddaje, lecz sam je przegląda i bada odnowa. Na szersze koła i poza własny naród mieli wpływ w ostatniem stuleciu zwłaszcza myśliciele angielscy, mężowie tacy, jak Carlyle i Emerson; ci rozwijali pewien swoisty idealizm osobowości, który wobec swej obfitości podniet i bliskiego związku z życiem nowoczesnem bynajmniej nie jest

tylko echem idealizmu niemieckiego. W przeciwieństwie do niwelującego, płytkiego wpływu kultury, przeważnie społecznej, punktem wyjścia życia staje się tu osobowość jako ześrodkowanie świata duchowego, jako punkt, w którym zbiegają się nieskończone nici, w którym życie staje się bezpośrednio pewne samego siebie i zupełnie samoistne, ale też jako punkt, w którym ono potrafi się skupić do energicznego czynu i wpływom otoczenia przeciwstawić samoistność. Wszelkie uczone formułowanie staje się przytem rzeczą podrzędną, wyznania posiadają tu wartość tylko jako objawy życia, wobec czego pozostają wciąż wolne i w ruchu. Carlyle, jak również Emerson są przytem pod głębokim wpływem chrześcijaństwa reformacji, ale wyzwalają się od wszelkiej ustawowej formy wiary i uważają ją tylko za objaw głębszej prawdy, która obecnie wystąpić może wolniej i czyściej. U Carlyle'a przybiera to formę ostrzejszą i surowszą, silnie ześrodkowana osobowość zuchwale przypisuje sobie tutaj przewagę nad światem i podejmuje nieubłaganą walkę przeciwko wszelkim brakom i wszelkiej nieprawdzie otoczenia społecznego, zwłaszcza przeciwko uciskowi człowieka przez przemysł nowoczesny i fabrykę, jak również przeciwko dogmatowi o samowładztwie praw ekonomicznych. U Emersona panuje ton łagodniejszy i spokojniejszy, jednakże powaga całości nic na tem nie traci; myśl prawdziwie humanitarna i życie od wewnątrz rzucają na rzeczywistość jasne promienie światła i mogą postawić człowieka w harmonijnym stosunku zarówno do siebie samego, jak i do otaczającej przyrody. Tak więc i w drugiej połowie 19. stulecia zachował się w rozlicznych odnogach prąd idealistycznego sposobu myślenia i idealistycznych przekonań.

— Carlyle

— Emerson

6. Powikłania czasów obecnych i konieczność pogłębienia życia.

Idealizm ubiegłego stulecia obfitował w dzielne czyny i czcigodne postaci, ale widoczne są też jego granice, jeżeli wziąć go w całości: zgóry zakładając ustalony, przekazany z przeszłości stan życia, który ma tylko rozwijać i bronić, sam on przy pomocy własnej twórczości i stosownie do stanu swych czasów nie wytwarza podstawowych poglądów i nie wprowadza ich zwycięsko w czyn. Taki charakter idealizmu może w zupełności wystarczać, dopóki stan życia nie doznaje żadnych wstrząśnień i ustalonym trybem panuje nad pracą ludzkości, staje się zaś niedostatecznym, kiedy ów stan zaczyna się chwiać i okazuje się niewytrzymałym na ataki silnych przeciwników. — Taki jest jednak stan na początku 20. stulecia, a stan ten zaostrza się z roku na rok.

Pierwszem wrażeniem stanu duchowego czasów obecnych jest stan niepewności wszystkiego, co przedtem dawało życiu naszemu oparcie i treść, oraz bezładnego krzyżowania się najróżnorodniejszych prądów. Dzięki długiemu doświadczeniu i pewnym bolesnym wstrząśnieniom zachodni odłam naszej kultury wytworzył na podstawie religijnej pewien trwały całokształt poglądów, który dał człowiekowi pewne i wysokie stanowisko we wszechświecie i swoiście ukształtował jego życie aż do najdrobniejszych szczegółów. Czasy nowożytne, szukając nowych zaczątków i zapoczątkowując nowe kierunki, zrazu nie zwracały się wrogo przeciwko rzeczom przekazanym, lecz zdawały się je raczej uzupełniać, niż zwalczać. W ostatnich natomiast czasach wszystkie przeciwieństwa, jakie za-

wiera nasze życie, występują z całą jaskrawością; wszystko, co przedtem przyjaźnie się z sobą wiązało, teraz rozdziela się zupełnie i rozpoczyna walkę na życie i śmierć. Musimy dojść do przekonania, że na całym obszarze życia działają siły przeciwstawne i że nawet to, co z początku przedstawia się jako jednolita całość, w bliższem ujęciu rozpada się na sprzeczne odłamy. Kultura istnienia i pole działania idealizmu są sobie wprost przeciwne, kultura istnienia rozpada się z kolei na realizm i subjektywizm, idealizm zaś dzieli się z dawien dawna na idealizm pracy kulturalnej i idealizm religijny, na idealizm immanentny i transcendentny, jakby się można w krótkości wyrazić; lecz w pierwszym z nich znowu starożytny idealizm twórczości artystycznej nie zgadza się z nowoczesnym idealizmem bezgranicznego wzrostu siły; rozwój religji również rozbiega się w różnych kierunkach — spekulacyjnej i mistycznej dążności do zjednoczenia z wszechżyciem oraz etycznego ukształtowania życia osobistego. Stopniowo powstają stąd typy życia, z których żadnemu nie można całkiem odmówić słuszności, ale ich sprzeczność widzimy zupełnie wyraźnie.

Że wszystko, co w tych typach wzajem się wyłącza i odpycha, wyraźnie wystąpiło na jaw, stało się to głównie dzięki historycznej metodzie myślenia, którą zawdzięczamy 19. stuleciu. Ucząc nas bowiem ujmowania poszczególnych typów w ich czystych, przez cele danej chwili niezmąconych właściwościach, badania ich własnych związków i warunków, metoda historyczna wskazuje zarazem najwyraźniej ich granice, ściśle przestrzega, by nie łączyły się z sobą tak zgodnie i przyjaźnie, by nie wpływały na nas jako całość, jak to bywało w czasach dawniejszych. Czyż moglibyśmy

np. wiązać z sobą tak bezpośrednio, jak dawniej, starożytność i chrześcijaństwo i pozwolić im wejść równocześnie w nasze życie, skorośmy się wyraźnie przekonali, z jak zasadniczo różnych stanów duchowych one powstały i jak szeroka przepaść dzieli ich cele?

Wszystkie powikłania i sprzeczności, przejawiające się w takim stanie rzeczy, zaostrzają się jeszcze wskutek niepewności i niedoskonałości, jakie okazuje duchowy stan człowieka, rozważany jako całość. Dawniejszy sposób myślenia, sięgający od starożytności i średniowiecza aż do czasów nowożytnych, nadał życiu duchowemu szczególną spójność, a stało się to mianowicie w ścisłym związku z bezpośrednią formą życia i położeniem człowieka. Jednia panująca ogarniała tu wszelką różnorodność i wiązała w porządek światowy, trwałe cele i wiekuiste normy panowały tu nad całą zjawiskowością, życie duchowe miało tu trwałą przewagę nad przyrodą, samo życie duchowe było pojmowane na modłę osobistego istnienia ludzkiego, a nawet idea Boga była ujmowana jako jego obraz idealny. Przytem wszystkie poszczególne rysy ściśle się z sobą łączyły i wzajemnie wspierały.

Atoli prądy swoiście nowoczesne uznały tę konstrukcję pod każdym względem za zbyt ciasną i wyłamały się z niej. Nieograniczona różnorodność rzeczy wymykała się z narzuconego jej związku i rozpraszała w dal nieskończoną, życie doczesne wyzwoliło się od związku z porządkiem wiekuistym i w niespożytej sile samego ruchu znajdowało zupełne natężenie życia; już nie stawanie się było rozumiane przez byt, lecz byt przez stawanie się; przyroda zdobyła zbyt wiele samoistności i odrębności, aby miała pozostać powolnym sługą i narzędziem jeno ducha; w samem zaś życiu

duchowem osobista forma życia nie była dość rozległa, ani dość silna, aby ogarnąć zawartość rzeczową postępującego naprzód życia i dorównać jego wymaganiom, tak iż punkt ciężkości przesunął się na nieosobowe sploty i skupienia myślowe, jak nauka, państwo itd., które rozwijają własne konieczności i czynią człowieka wraz z jego stanem swym środkiem jedynie. W ten sposób osobowość okazuje się również zbyt małą, aby móc dostarczyć ostatecznych pojęć o świecie.

Dzięki temu wszystkiemu dokonał się odwrót, powstało nowe życie, które pod względem bogactwa i rozległości niezmiernie przewyższa dawne, jednakże człowiek nie zdoła go ogarnąć, ani się do niego wewnętrznie zbliżyć. Z początku mogło się to wydawać czystym zyskiem, ale ostatecznie dostrzeżono w tem wielką stratę. Im wyłączniej nowy typ staje się panującym i wypiera dawny, tem bardziej grozi życiu utrata wszelkiego środka ciężkości, wszelkiego ogólnego celu, wszelkiej jedni wewnętrznej, tem bardziej staje się ono wewnętrznie obce względem swojego podłoża i wśród najgorliwszego rozwoju sił nie zachowuje już żadnej treści ani znaczenia. Pośród rozlicznych smutnych następstw zwrot taki ma też i ten skutek, że współżycie pomiędzy ludźmi traci wszelki związek wewnętrzny, że jednostki zależnie od położenia i usposobienia ulegają różnym systematom myślowym i dzięki temu coraz bardziej się od siebie oddalają, coraz mniej się rozumieją; wreszcie pomimo całego rozwoju stosunków zewnętrznych powstaje istna wieża Babel, zupełny rozpad na stronnictwa i sekty, wojna wszystkich przeciw wszystkim. Taka utrata wewnętrznej łączności jest nader szkodliwa dla twórczości duchowej i etycznego postępowania; ginie wskutek tego nietylko wiele bodź-

ców, ginie też niejeden hamulec, który trzymał w karbach ciasne popędy ludzkie; jakie wielkie to wszystko ma znaczenie, odczuwamy naprawdę dopiero wówczas, kiedy niejedno, co dotąd uchodziło za zrozumiałe samo przez się, teraz staje się chwiejne, staje się trudnem zagadnieniem.

Wszystko to wobec nieograniczonej rozlewności życia budzi znowu chęć większego ześrodkowania — dla duchowego samozachowania ludzkości wydaje się to niezbędnem. Atoli znajdujemy się w tem trudnem a nawet nieznośnem położeniu, że zwyczajny powrót do dawnego typu — wobec wyników i doświadczeń nowego — stał się wręcz niemożliwy, że natomiast ześrodkowania na nowym gruncie jeszcze niema, a wymaga ono daleko idących przeobrażeń, wewnętrznego podniesienia ludzkości, wytworzenia nowego stosunku do rzeczywistości, czego dotąd jeszcze nie znaleźliśmy i w chaosie dzisiejszym przenigdy znaleźć nie będziemy mogli; w ten sposób straciliśmy dawny stan życia, a nowego jeszcześmy nie zdobyli.

Takie położenie stanowi grunt podatny dla wszelkiego rodzaju wątpienia i negacji; nigdzie zaś nie plenią się one tak bujnie, jak we współczesnem życiu niemieckiem. Niemcy z natury skłonni są zarówno do myślowego uzasadniania, jak i indywidualnego kształtowania każdego czynu; dopóki to zachowuje związek wewnętrzny i jest wynikiem konieczności rzeczowej, nadaje to dążeniom pęd ku wielkości, wnętrzu, głębi, pobudza do rozjaśnienia rzeczywistości od wewnątrz, jak również czyni pełnem i bogatem życie; na przełomie 18. i 19. stulecia uczyniło to Niemców narodem poetów i myślicieli, a od tego czasu narodem uczonych i techników. Kiedy zaś związek ten się rozluźnia i twórczość nie-

miecka traci grunt pod nogami, wówczas grozi im w wyższym stopniu, niż innym narodom, niebezpieczeństwo, że życie ich oprze się całkowicie na refleksji rozumowej i zaciekłem rozprawianiu, wówczas jednostka, pozbawiona wszelkiego oparcia — przy całej swej próżni — czuje się łatwo sędzią i miarą wszech rzeczy.

Tak więc szerokie warstwy narodu niemieckiego są dziś przeniknięte przesadną chęcią przeczenia, skłonnością do dawania największego posłuchu wszystkiemu, co krytykuje i burzy, choćby to samo przez się miało jak najmniejsze znaczenie, skłonnością do upatrywania w całej otrzymanej puściźnie tylko braków i złych stron, do obniżania naszej wielkości, do nieuznawania niczego, coby mogło ograniczyć samowolę i wzbudzić szacunek. A bezduszna kultura rozsądku, która stąd wypływa, występuje z taką pewnością i zarozumiałością, jak gdyby była jedyną możliwością, ona, która wszystko inne krytykuje i znajduje zbyt błahem, nie ma zaś najmniejszego poczucia własnego dogmatyzmu, własnej ciasnoty i czczości.

Położenie jest poważne i wywołuje nieuchronnie ciężkie przesilenie; naród, który burzy treść duchową swego życia, burzy zarazem swą przyszłość. Taka wybujałość negacji jest zjawiskiem albo starczem, albo przejściowem. Jako zjawisko starcze — oznaczałaby, że naród znajduje się w stanie upadku duchowego, wewnętrznego rozkładu; żywimy wszakże mocną nadzieję, że jest to tylko zjawisko przejściowe, tylko zwrot do nowego twierdzenia, któremu przeczenie ma utorować drogę. Niepodobna uwierzyć, aby naród Eckharta i Lutra, Goethego i Schillera, Leibniza i Kanta, Bacha i Beethovena nie odnalazł swej głębi i zakończył płytką negacją.

Ale wielkość duchowa ani jednostce, ani żadnemu narodowi sama z nieba nie spada. Niemcy będą musieli ogromnie dużo pracować i wielu zmian dokonać w stanie obecnym, jeżeli chcą przemóc szczęśliwie przesilenie i uczynić dla ludzkości to, co uczynić mogą i muszą. Właśnie to, co z dawien dawna stanowiło siłę Niemców — pogłębienie życia, jest palącą potrzebą dzisiejszej ludzkości i coraz goręcej jest przez nią wyczekiwane. Albowiem nie cała bynajmniej współczesność uległa negacji i płytkości, jej życie nie wyczerpuje się całkowicie w rozumowem wyjaśnianiu, silna reakcja już powstaje i rośnie w oczach; im bardziej przeczenie dotyczy całości, im więcej brak uzupełnień, dopływających nieznacznie z przekazanego stanu życia, tem bardziej nieznośnym staje się taki wynik, tem gorętszą żądza wewnętrznego wzrostu człowieka, odmłodzenia życia duchowego, duchowej reformacji.

Pragnienie takie przenika dzisiaj wszystkie narody, religje, kultury starego, jak również nowego świata, a silnie porusza nietylko jednostki, lecz ogarnia i przenika także różne dziedziny życia. Chociażby zaprzeczanie religji jak najbardziej zdobywało powierzchnię życia, jednakże tysiączne objawy świadczą o jej odradzaniu się, o wzmaganiu się tęsknoty ludzkiej do głębi i wieczności. Również w filozofji budzą się prądy o pokrewnym kierunku, żeby dać jej szerszą podstawę, ściślej związać ją z życiem, a przez ten związek podnieść jedno i drugie; na najgwałtowniejsze ataki wystawiony jest zwłaszcza przekazany intelektualizm. Przejawiające się wszędzie dążenie do bardziej artystycznej formy, do większego piękna i radości istnienia również czerpie największą siłę z pragnienia pierwotniejszego, bardziej samoistnego, bardziej

w sobie cennego życia. Wreszcie i ruch społeczny nie pozyskałby tylu szlachetnych umysłów i nie wpływałby tak silnie na całą ludzkość, gdyby nie tkwiło w nim pożądanie nowego człowieka, gruntownego odmłodzenia ludzkości. Wszystko to są, oczywiście, dopiero początki, wszystko to wogóle musi się jeszcze znacznie silniej rozwinąć, zdobyć samoistne punkty wyjścia, dokonać przewrotu w życiu, znaleźć odwagę i siłę naprzód postępującej twórczości. W każdymbądź razie nie mamy żadnej podstawy do uważania wszystkich możliwości życia ludzkiego za już wyczerpane. Zmiany cząsteczkowe w jego wnętrzu już się bezwątpienia dokonywają; kiedy zaś znajdą drogę od cichej pracy w duszy do szerokiego świata, wówczas łatwo mogą się okazać siłą największą ze wszystkiego, wówczas opadnie ciemna mgła zniechęcenia i wątpienia, która przesłania nam szczyty i blask słoneczny, a światło zapanuje nad ciemnościami. Tymczasem jednak znajdujemy się w samym odmęcie walki, a dla jej zwycięstwa możemy tylko pragnąć, żeby twierdzenie i przeczenie jeszcze silniej się rozgraniczyły, żeby upadły wszystkie zwodnicze twory pośrednie, które maskują nieubłagane przeciwieństwo.

Czasy, powracające w ten sposób do podstawowych zagadnień istnienia ludzkiego i zajmujące chwiejne stanowisko pomiędzy przeszłością, która już nie wystarcza, a przyszłością, która się dopiero staje, posiadają podwójne oblicze. Są to czasy twarde i niewygodne, czasy rozdrobnienia i rozprzężenia, odstępstwa i negacji, czasy, które z przeraźliwą wyrazistością uwydatniają małość i czczość samego człowieka. Ale właśnie te czasy, jeżeli się w nich spostrzeże i uchwyci naglące zadania, konieczności duchowe, stają się budzącą,

kształcącą, owocną epoką, która może zapewnić człowiekowi jedyne stanowisko i wielkość. Świadczą one bowiem zarówno o głębi jego istoty, jak również o tem, że tylko własna praca zdobędzie mu ją całkowicie, wskazują nań przeto jako na twórcę samego siebie, jako na podstawę nowego życia, współpracownika w budowie wszechności. Czasy takie zmuszają go do spojrzenia zagadnieniom prosto w oczy i do szukania oparcia nie gdzieś nazewnątrz, lecz w sobie samym, to znaczy w świecie wewnętrznym, uznanym za samoistny i wyższy nad wszystko. W czasach takich łamie się wprawdzie wiele rzeczy, ku którym ciążyła dusza człowieka, ale ostatecznie łamie się tylko to, co samo przez się było łamliwe; to, co wieczne i istotne, musi się rozwinąć tem częściej, a rozgraniczenie i odnowa nadadzą całemu życiu większą bezpośredniość i prawdziwość. Nadto czasy takie podnoszą tak odpowiedzialność, jak i znaczenie każdej jednostki, a stan taki jest dowodem, że w głównej treści życia nie czasy stwarzają ludzi, lecz ludzie tworzą czasy, że losowi można przeciwstawić wolność, a życie przez zwrot do własnego czynu oraz odsłonięcie związków wewnętrznych może się podnieść istotnie.

Tak więc rozważanie ruchu dziejowego kończy się pytaniem i zadaniem. Ale to właśnie nadaje rozważaniu szczególną wartość. Zadanie bowiem musi być traktowane w ten sposób, aby górowało nad zamętem chwili, do tego zaś można dojść tylko wówczas, kiedy ma się na uwadze całość pracy dziejowej. Pragnienia i nadzieje należą do przyszłości, ale uboga byłaby przyszłość, któraby nie kryła w sobie przeszłości i nie utrwalała tego, co jest w niej wieczne.

ALFABETYCZNY SPIS NAZWISK.

(Liczba rzymska oznacza tom, arabska stronicę, litera n stronicę następną, d stronice dalsze).

Abelard I, 334 i n.
Anzelm Kantuareński I, 334.
Arystoteles I, 65 i d.
Augustyn I, 284 i d.
Averroës I, 337 i n.
Bacon II, 42 i d.
Bayle II, 70.
Bentham II, 283.
Boecjusz I, 332.
Bruno II, 29 i d.
Carlyle II, 320 i n.
Comte II, 273 i d.
Condillac II, 141.
Condorcet II, 140.
Cwingli I, 382 i d.
Dante I, 344 i d.
Darwin II, 290 i d.
De Maistre II, 270.
Descartes II, 59 i d.
Diderot II, 140.
Dionizjusz Areopagita I, 332.
Duns Scotus I, 352 i n.
Eckhart I, 346 i d.
Emerson II, 320 i n.
Epikur I, 113 i d.
Fichte II, 225 i d.
Filon I, 137 i d.
Galileusz II, 58.
Goethe II, 198 i d.
Grzegorz z Nissy I, 273 i d.
Hegel II, 235 i d.
Helwecjusz II, 141.
Herder II, 163.
Hobbes II, 68.
Hume II, 146 i d.
Jezus I, 207 i d.
Kalwin I, 385 i d.
Kant II, 164 i d.
Kepler II 57 i n.
Klemens z Aleksandrji I, 261 i d.
Lamennais II, 270.
Lassalle II, 302.
Leibniz II, 103 i d.
Lessing II, 143 i n.
Locke II, 93 i d.
Lukrecjusz I, 113.
Luter I, 364 i d.
Marek Aureljusz I, 127 i n.
Mikołaj z Kuzy II, 25 i d.
Mill II, 284 i n.
Montaigne II, 36 i d.
Montesquieu II, 139.
Newman II, 319.
Nietzsche II, 315 i d.

Occam I, 354.
Origenes I, 264 i d.
Pascal II, 69.
Pestalozzi II, 192.
Platon I, 29 i d.
Plotyn I, 144 i d.
Plutarch I, 134.
Pozejdonjusz I, 133.
Quételet II, 282.
Rousseau II, 150 i d.
Schelling II, 230 i d.
Schiller II, 211 i d.
Schleiermacher II, 251 i d.
Schopenhauer II, 254 i d.
Scotus Eringena I, 333.
Shaftesbury II, 129 i d.
Siger I, 337.
Smith Ad. II, 131 i d.
Sokrates I, 27 i n.
Spencer II, 285 i d.
Spinoza II, 72 i d.
Tomasz z Akwinu I, 339 i d.
Tomasz a Kempis I, 355 i d.
Vico II, 124 i d.
Wolff K. II, 142 i n.
Wolf F. A. II, 192 i n.
Wolter II, 141 i n.

ALFABETYCZNY SPIS RZECZY.

Alegoryczne tłumaczenie: Filon I, 140; Plotyn I, 172; Origenes I, 270; odrzucone przez Lutra I, 373.

Apatja: stoicy I, 122; Klemens I, 262; Grzegorz z Nissy I, 275.

Archimedesowy punkt w życiu duchowem: Descartes II, 60; Kant II, 174 i n.

Asceza: późna starożytność I, 133; Plotyn I, 157 i n.; Origenes I, 267; zachodni ojcowie kościoła I, 281; Augustyn I, 317.

Astronomja, jej wpływ na pogląd na świat: epoka grecka I, 23; Platon I, 38, 51; Arystoteles I, 70; religje wschodnie I, 142; Bruno II, 29; Leibniz II, 120.

Baśń poetyczna: romantyzm II, 217.

Boga idea. jej ujęcie: Platon I, 52 i d; Arystoteles I, 68; późna starożytność I, 134 i n.; Plotyn I, 146, 165 i d.; chrześcijaństwo I, 189 i d.; chrześcijaństwo starożytne I, 243 i n.; Origenes I, 264; Grzegorz z Nissy I, 273 i n.; Augustyn I, 293 i d.; Eckhart I, 347 i d; Cwingli I, 383 i n.; Kalwin I, 386; Mikołaj z Kuzy II, 25 i n.; Bruno II, 30 i n.; Descartes II, 62; Spinoza II, 74 i n., 83; Kant II, 180; Goethe II, 204; Fichte II, 227 i n.

Bohater: stoicy I, 124.

Bohaterstwo (wielkość): Arystoteles I, 83; Stoa I, 123; chrześcijaństwo I, 205 i n.; chrześcijaństwo starożytne I, 254; Bruno II, 31; Schiller II, 213; Fichte II, 226 i n.; Hegel II, 241; Carlyle II, 320 i n.

Cel, jego obrona: Arystoteles I, 71; Leibniz II, 109; jego odrzucenie: Spinoza II, 75.

Celowość bez myśli o celu: A. Smith II, 135; Darwin II, 290.

Charakter: Kant II, 177 i n.; opis charakterów: szkoła Arystotelesa I, 88.

Chrześcijaństwo, ujęcie jego istoty: Plotyn I, 172 i n.; chrześcijaństwo starożytne I, 249 i d.; Origenes I, 268 i n.; Augustyn I, 314; Dionizjusz I, 332 i n.; Abelard I, 335; Luter I, 366 i n.; Melanchton I, 369; Cwingli I, 383; Kalwin I, 386 i n.; Spinoza II, 87; Leibniz II, 118; Rousseau II, 157 i n.; przyczyna zwycięstwa chrześcijaństwa I, 239.

Cuda, ich obrona: Augustyn I, 307; ich zwalczanie; Spinoza II, 86.

Człowiek, jako pojęcie idealne: Stoa I, 116; Rousseau II, 155 i d.; Herder II, 163; Kant II, 177 i n.; humanizm niemiecki II, 191 i n.; Goethe II, 203 i n.; Schiller II, 213

i n.; Comte II, 279; Lassalle II, 302.
Czyściec: Augustyn I, 317; Tomasz z Akwinu I, 342; zwalczanie poj. czyśćca: reformacja I, 370.
Dialektyka: Platon I, 60; Kant II, 171; Hegel II, 238 i n.; Schleiermacher II, 252.
Dobro i piękno, ich łączność: Platon I, 34, 37; Shaftesbury II, 130; Goethe II, 209; Schiller II, 212.
Doskonałość, jako ideał moralny: Jezus I, 223; Origenes I, 268; Grzegorz z Nissy I, 275; ojcowie zachodni I, 280 i n.; reformacja I, 368.
Duchowieństwo (w chrześcijaństwie): ojcowie zachodni I, 282; Augustyn I, 322; Luter I, 370.
Dusz wędrówka: Platon I, 49; Plotyn I, 157; Origenes I, 267.
Dziecięctwo, po raz pierwszy uznane przez Jezusa I, 212, 216.
Dzieje, ich treść i wartość: Platon I, 51; Arystoteles I, 86; Plotyn I, 150 i n.; chrześcijaństwo I, 199 i n.; chrześcijaństwo starożytne I, 247; Klemens I, 263; Origenes 266; Augustyn I, 313 i n.; Montaigne II, 38; Bacon II, 43; Descartes II, 62; Locke II, 99; Leibniz II, 114 i n.; Vico II, 125; oświecenie francuskie II, 140; Lessing II, 144; Goethe II, 202; romantyzm II, 220; Fichte II, 229; Schelling II, 232; Hegel II, 236, 248 i n.; Schleiermacher II, 252; Schopenhauer II, 258; realizm nowoczesny II, 267; Comte II, 273 i d.; darwinizm II, 289; demokracja społeczna II, 302; zwalczanie wiary w dzieje: Spinoza II, 86 i n.; Lessing II, 143 i n.; Fichte II, 229.
Estetyczny pogląd na świat i estetyczny tryb życia: Odrodzenie II, 16; romantyzm II, 215 i n.; Schelling II, 232; subjektywizm współczesny II, 313.
Filister: okres burzy i parcia II, 162; romantyzm II, 216.
Filozofja, pojednawczyni z rzeczywistością: Arystoteles I, 69; Plotyn I, 170; Descartes II, 66 i n.; Leibniz II, 119; Hegel II, 240; — jako oparcie i pociecha w niedoli: późna Stoa I, 127; Boecjusz I, 332.
Forma, ceniona: Platon I, 32; Arystoteles I, 69; Odrodzenie II, 12, 16 i n.; Kant II, 166 i n., 177; humanizm niemiecki II, 192; — wzgardzona: chrześcijaństwo starożytne I, 255; Augustyn I, 305; Bacon II, 49 i n.
Genjusz: okres burzy i parcia II, 163; Schelling II, 232; Schopenhauer II, 259.
Gniew Boga: kościół starożytny I, 246.
Gospodarcze systematy: Arystoteles I, 91; A. Smith II, 132 i n.; Comte II, 278; demokracja społeczna II, 301, i d.
Gospodarczy tryb życia: A. Smith II, 132 i d.; socjalizm II, 297 i d.
Hierarchja: Platon I, 45; Plotyn I, 151; Dionizjusz I, 333; Tomasz z Akwinu I, 343 i n.
Historyzm: romantyzm II, 220; Schelling II, 232.
Honoru poczucie nowoczesne: Odrodzenie II, 22; — jako środek w wychowaniu: Locke II, 101.
Humanitarność po raz pierwszy jako zasada: stoicy I, 126.

Idee i idealizm: Platon I, 32 i d.; Filon I, 137 i n.; Plotyn I, 154; Origenes I, 265 i n.; Kant II, 178 i d.; Hegel II, 239; Schopenhauer II, 382.
Idee w dziejach: Hegel II, 239; W. Humboldt II, 299.
Ilościowe rozróżnienia: Kepler II, 58; Leibniz II, 107.
Indywidualność (odrębność poszczególnych jestestw): hellenizm I, 104; Plotyn I, 156; Duns Scotus I, 353; Odrodzenie II, 12 i n., 19 i n.; Mikołaj z Kuzy II,26; Bruno II, 32; Leibniz II, 113 i n.; Lessing II, 143; humanizm niemiecki II, 195 i n.; Goethe II, 206; romantyzm II, 357; subjektywizm współczesny II, 312.
Jakościowe rozróżnienia: Kant II, 172.
Jezus, istota i znaczenie: chrześc. starož. I, 249 i n.; Origines I, 268 i n.; Augustyn I, 314; Abelard I, 335; Tomasz a Kempis I, 356; Luter I, 366; Cwingli I, 383; Spinoza II, 87, Rousseau II, 158.
Jezusa kult, jego znaczenie dziejowe: I, 241.
Katolicyzm, jego dwa prądy I, 388 i n.
Konstytucja, ułożona: Odrodzenie II, 14 i n.; — dokonana: romantyzm II, 220; Schelling II, 232.
Kontemplacja jako siła wyzwalająca: Spinoza II, 82; Goethe II, 201; Schopenhauer II, 259.
Kosmopolityzm: hellenizm I, 108; Stoa I, 126; humanizm niemiecki II, 194.
Kościelny systemat, jego rozwój: ojcowie zachodni I, 278 i d.; Augustyn I, 317 i d.; Dionizjusz I, 333; Tomasz z Akwinu I, 342.
Kościół a państwo, ich stosunek: chrześcijaństwo starożytne I, 259 i n.; Augustyn I, 324; Tomasz z Akwinu I, 343.
Kultura, różne poglądy: Bacon II, 48; Fichte II, 226; — zwalczana: Stoa I, 122; Montaigne II, 37; Rousseau II, 152 i n.; — w odróżnieniu od cywilizacji: humanizm niemiecki II, 193 i n.; obojętność względem kultury: chrześcijaństwo starożytne I, 252 i n.
Kulturalne państwo, jego rozwój zupełny: Odrodzenie II, 20 i n.
Laissez faire: Montaigne II, 40; Smith II, 134 i n.; Rousseau II, 156 i n.
Liberalizm, jego źródła u Locke'a: II, 98 i n.
Lichwy zakąz: Arystoteles I, 91; chrześcijaństwo starożytne I, 258.
Los, stanowisko względem niego: Platon I, 43; Arystoteles I, 77; hellenizm I, 109; Epikur I, 114; Odrodzenie II, 23; Spinoza II, 92; Goethe II, 201 i n., 205.
Magiczne ujmowanie przyrody: Plotyn I, 160; odrodzenie II, 18 i n.; — usunięte: Oświecenie II, 53; Descartes II, 63.
Małe wielkości: Leibniz II, 106 i n.
Matematyka, jej wpływ na pogląd na świat i na metodę: Mikołaj z Kuzy II, 26; Kepler II, 58; Descartes II, 59; Spinoza II, 73; Leibniz II, 105; Comte II, 276.
Mechanizm w objaśnianiu przyrody: Galileusz II, 58; Descartes II, 63; Hobbes II, 68.
Mechanizm życia duchowego: Hobbes II, 68; Spinoza II, 77; Leibniz II, 105; Hume II, 148.

Medycyna, jej wpływ na starogrecki pogląd na świat I, 23.
Metoda, ceniona: Bacon II, 44, 47; Descartes II, 61 i n.; Hegel II, 237; niechęć dla metody: humanizm niemiecki II, 195; romantyzm II, 216.
Mikrokosmos (monada): Plotyn I, 156 i n.; Mikołaj z Kuzy II, 25 i n.; Bruno II, 32; Leibniz II, 109 i d.; Goethe II, 205; Schleiermacher II, 254.
Miłość: Platon I, 46; hellenizm I, 110; chrześcijaństwo I, 198; Jezus I, 206; Augustyn I, 322; Eckhart I, 351; Tomasz a Kempis I, 356; Spinoza II, 79, 83; Goethe II, 203 i n.; Hegel II, 243.
Mistyka: późna starożytność I, 135; Filon I, 138; Plotyn I, 165 i n.; Klemens I, 262; Orígenes I, 268; Grzegorz z Nissy I, 273 i n.; Augustyn I, 296; Dionizjusz I, 333; Tomasz z Akwinu I, 341; Eckhart I, 346 i d.; Tomasz a Kempis I, 355 i n.; Mikołaj z Kuzy II, 27; Spinoza II, 82; Leibniz II, 116; Fichte II, 227 i n.
Monizm ducha i ciała: Arystoteles I, 67; Bruno II, 32; Spinoza II, 76 i n.; Goethe II, 207; Schelling II, 231; — współczesny II, 294.
Monolog, jego początek w literaturze powszechnej: Marek Aureljusz I, 128.
Moralność, jej istota i wartość: Platon I, 29, 37; Arystoteles I, 80 i d.; Epikur I, 116 i n.; stoicy I, 119 i n., 125; Plotyn I, 157; Jezus I, 220 i d.; chrześcijaństwo starożytne I, 243, 251; Klemens I, 262 i n.; Orígenes I, 269; Augustyn I, 300 i n., 323, 326; Abelard I, 335; Luter I, 367 i n.; Cwingli I, 384; Kalwin I, 387; Bruno II, 32; Montaigne II, 40; Bacon II, 49; Oświecenie II, 53; Spinoza II, 84 i n.; Oświecenie angielskie II, 128 i n.; Helwecjusz II, 141; Wolter II, 141 i n.; Kant II, 174 i d.; Goethe II, 208; Schiller II, 211; Fichte II, 226 i n.; Hegel II, 239; Schleiermacher II, 252 i n.; Schopenhauer II, 260; realizm nowoczesny II, 268 i n.; Comte II, 279.
Moralność, odrzucana jako ucisk: Odrodzenie II, 22; romantyzm II, 216.
Moralny porządek świata, uznawanie go: Platon I, 39, 54; wiara grecka I, 109; Plotyn I, 169 i n.; Kant II, 179 i n.; powątpiewanie o nim lub odrzucanie go: Arystoteles I, 68; chrześcijaństwo starożytne I, 248; Spinoza II, 74 i n.
Myśl i byt: Platon I, 31; Arystoteles I, 67 i n.; Plotyn I, 161; Spinoza II, 77; Hume II, 147; Kant II, 165 i d.; Hegel II, 236; myśl jako działanie: Stoa I, 122 i n.; Fichte II, 225 i n.
Nadludzki pierwiastek w człowieku: Platon I, 34; Spinoza II, 81 i n.; Kant II, 187; Hegel II, 237.
Nadmiar zasługi, źródło tej doktryny: kościół starożytny I, 282 i n ; przeciwniczka: reformacja I, 369.
Nadprzyrodzoność a przeciwprzyrodzoność: Spinoza II, 86.
Nagroda za uczynki, odrzucona: Klemens I, 262; Eckhart I, 350; Spinoza II, 84; Shaftesbury II, 130; Kant II, 175; — wymagana: chrześcijańska starożytność I, 255 i n.; niepewna: Tomasz a Kempis I, 356 i n.

Narodowość, zasadnicze jej uznawanie: romantyzm II, 220; Fichte II, 229; stulecie 19: 318 i n.; stanowisko Augustyna I, 324.
Narodowy charakter, jego wpływ na poglądy na życie: grecki I, 14 i n.; 177, 240, 244, 248, 266; łaciński I, 244, 253, 256, 280; włoski II, 10, 36, 126; francuski I, 334, II 36, 71 i n., 139; angielski II 94, 101, 128, 283; niemiecki II 103, 142, 191, 229 i n., 264 i n., 326 i n.
Naród a ludzkość, ich stosunek: Arystoteles I, 90; Stoa I, 126; Augustyn I, 324; Smith II, 135; humanizm niemiecki II, 194; Hegel II, 243.
Nastrój: Plotyn I, 154; romantyzm II, 216; Schopenhauer II, 260; subjektywizm współczesny II, 312.
Nauka jako władczyni życia: Platon I, 35; Bacon II, 48 i n.; Descartes II, 66; Leibniz II, 115 i n.; Comte II, 274 i n.
Nędza istnienia ludzkiego: Platon I, 42 i n.; chrześcijaństwo starożytne I, 243; Grzegorz z Nissy I, 276; Augustyn I, 292; Luter I, 371 i n.; Spinoza II, 79; Schelling II, 234; Schopenhauer II, 256 i d.; Comte II, 276 i n.
Nieskończoność bytu: Plotyn I, 167 i n.; Grzegorz z Nissy I, 274; Mikołaj z Kuzy II, 26; Bruno II, 30.
Nieśmiertelności doktryna: Platon I, 49; Arystoteles I, 68; Epikur I, 114 i n.; Stoa I, 123; religja egipska I, 134; Plotyn I, 156; chrześcijaństwo starożytne I, 256; Orígenes I, 265 i n.; Augustyn I, 316 i n.; Bruno II, 31; Spinoza II, 84; Leibniz II, 112; Rousseau II, 158; Kant II, 171, 180; humanizm niemiecki II, 197; Fichte II, 229; Hegel II, 236 i n.; Comte II, 279.
Niewidzialny kościół: Luter I, 370.
Niezmienność praw przyrody: Spinoza II, 86.
Obowiązku idea: Stoa I, 124; chrześcijaństwo I, 198; Kant II, 175 i n.
Odwaga jako cnota naczelna: Stoa I, 124; chrześcijaństwo starożytne I, 254.
Ofiary idea w chrześcijaństwie: ojcowie zachodni I, 253 i n.
Ogląd, ujęcie greckie: Platon I, 36.
Oglądanie Boga: późna starożytność I, 134 i n.; Plotyn I, 165 i d.; Jezus I, 212; Klemens I, 262; Orígenes I, 268; Grzegorz z Nissy I, 274 i n.; Augustyn I, 295 i n.; Tomasz z Akwinu I, 341; Eckhart I, 348; Spinoza II, 83.
Opinja publiczna, ceniona: Arystoteles I, 86; Montaigne II, 38; Locke II, 101; Rousseau II, 158; — wzgardzona: Platon I, 31, 41; Abelard I, 334 i n.; romantyzm II, 216; Schopenhauer II 258; — zawierająca prawdę i błąd: Hegel II, 241.
Organiczne pojmowanie dziejów, mowy, prawa: romantyzm II, 220; Schelling II, 232 i n.
Osobowości pojęcie: Arystoteles I, 84; Leibniz II, 113; Kant II, 177; Schleiermacher II, 254; idealizm współczesny II, 320 i n.
Otoczenie: Montaigne II, 39 i n.; Comte II, 277 i n.; Quételet II, 282.
Panenteizm: Odrodzenie II, 25; humanizm niemiecki II, 197.
Państwo i życie państwowe: Platon I, 55 i d.; Arystoteles I,

90; Epikur I, 117; chrześcijaństwo starożytne I, 259 i n.; Augustyn I, 324; Tomasz z Akwinu I, 343; Odrodzenie II, 20 i n.; Locke II, 98 i d.; Smith II, 134; Rousseau II, 159 i n.; Kant II, 181; humanizm niemiecki II, 193 i n.; Fichte II, 228 i n.; Hegel II, 240 i n.; Comte II, 278; demokracja społeczna II, 301 i n.

Perjodyczny powrót wszech rzeczy: Arystoteles I, 86; Stoa I, 123; Marek Aureljusz I, 128.

Piękna dusza: Rousseau II, 156.

Piękno, jego istotą i wartość: Platon I, 36 i d.; Arystoteles I, 94 i d.; Plotyn I, 163 i n.; Grzegorz z Nissy I, 274 i n.; Augustyn I, 304 i n.; Odrodzenie II, 16 i n.; Kant II, 183 i d.; humanizm niemiecki II, 192; Goethe II, 208 i n.; Schiller II, 212; romantyzm II, 215 i n.; Schelling II, 232; Hegel II, 244; Schopenhauer II, 259 i n.; subjektywizm współczesny II, 313.

Podwójna moralność: stoicy I, 127; Origines I, 266 i n.; kościół starożytny I, 281 i n.; Augustyn I, 317; — odrzucana: Eckhart I, 351; Luter I, 368.

Podwójna prawda: Averroës I, 337; Siger I, 338.

Postęp przez ciągły wzrost: Mikołaj z Kuzy II, 26; Leibniz II, 114; Goethe II, 202; Comte II, 276; darwinizm II, 289; postęp przez przeciwieństwa: spekulacja niemiecka II, 224; Schelling II, 231; Hegel II, 237 i n.; wiara w postęp: Abelard I, 335; Mikołaj z Kuzy II, 27; Leibniz II, 115; Smith II, 137; Hegel II, 238 i n.; Comte II, 277; Marx II, 302.

Pośrednictwo, źródło tej idei: Platon I, 44 i n.; późniejsza starożytność I, 135.

Powołanie: reformacja I, 370.

Powrót wszech rzeczy: religja perska I, 143; Origenes I, 267.

Poznanie, jako pojednanie z rzeczywistością: Arystoteles I, 67 i n.; Plotyn I, 169 i n.; Bruno II, 32 i n.; Descartes II, 66; Spinoza II, 81 i n.; Leibniz II, 118; Hegel II, 237, 240; — jako duszą życia: Platon: I, 33; Plotyn I, 154 i n.; Klemens I, 261 i n.; Origenes I, 268; Mikołaj z Kuzy II, 28; Spinoza II, 82; Leibniz II, 115; Hegel II, 239; Comte II, 277.

Pożytek, wzgardzony: Arystoteles I, 76; Kant II, 187; humanizm niemiecki II, 191; — jako dźwignia dążności: Bacon II, 46, 48; Spinoza II, 78, 80; Leibniz II, 116; Smith II, 133 i d.; Bentham II, 283; Mill II, 284 i n.; darwinizm II, 290.

Praca, istota pracy współczesnej: II, 266, 298, 309 i n.

Pracy podział, jego znaczenie: Smith II, 133; Comte II, 278.

Prawdy pojęcie, tkwiące w niem zagadnienia: 166 i d.

Probabilizm: Stoa I, 127.

Protestantyzm, dwa prądy I, 389 i n.

Prywatny człowiek: hellenizm I, 109; odrodzenie II, 19 i n.; humanizm niemiecki II, 196.

Przebiegłość idei: Hegel II, 239.

Przeciwieństwa, ich zjednoczenie w bycie bezwzględnym: Plotyn I, 168; Bruno II, 43; spekulacją niemiecka II, 224; Schelling II, 231; — stanowisko wobec przeciwieństwa: Goethe II, 204 i d.; Hegel II, 237 i n.; Schleiermacher II, 252.

Przeczenie, jego siła w życiu ludzkiem: Hegel II, 238, 248.
Przedmiotowość w twórczości artystycznej: Goethe II, 207 i n.
Przepych, wzgardzony: chrześcijaństwo starożytne I, 258.
Przeznaczenie: Augustyn I, 312 i n.; Cwingli I, 385; Kalwin I, 386.
Przyjaźń, ceniona: Arystoteles I, 89; Epikur I, 117; Montaigne II, 41; humanizm niemiecki II, 196; — odrzucana: Tomasz a Kempis I, 356.
Przypadek, wiara w —: hellenizm I, 109; odrzucany: Augustyn I, 307.
Przyrodoznawstwo, wyzwalające od zabobonu: Epikur I, 114 i n.; Oświecenie II, 52; — jako przewodnik życia: Bacon II, 48 i n.; Comte II, 275 i n.; odrzucane jako niebezpieczne: Augustyn I, 303.
Przyrody filozofja: Schelling II, 231 i n.
Przyrody odczuwanie (artystyczne): hellenizm I, 110; Grzegorz z Nissy I, 277; Odrodzenie II, 19; Shaftesbury II, 130; Rousseau II, 158 i n.; Goethe II, 208; romantyzm II, 218 i n.
Przyrodzona moralność, religja itd: Oświecenie II, 55.
Przyrodzone prawo: Stoa I, 126.
Przyrodzone (wrodzone) idee: Platon I, 50; oświecenie II, 55; Descartes II, 66; Leibniz II, 113; — odrzucone: Arystoteles I, 67; Locke II, 95 i n.
Racja stanu: Odrodzenie II, 21.
Realizm: Bacon II, 50; realizm nowoczesny II, 268 i n.
Religijny systemat życiowy: Plotyn I, 151; Augustyn I, 299; Tomasz z Akwinu I, 339.
Religja, poza chrześcijaństwem kościelnem: Platon I, 52 i d.; Arystoteles I, 68; hellenizm I, 107; Epikur I, 114; Stoa I, 121; późna starożytność I, 130 i n.; Plotyn I, 147, 171; Odrodzenie II, 23; Bruno II, 34; Montaigne II, 39; Bacon II, 49; Descartes II, 61; Pascal II, 69; Bayle II, 70; Spinoza II, 85 i d.; Leibniz II, 118; oświecenie angielskie II, 128; Shaftesbury II, 129; Wolter II, 141; Hume II, 149; Rousseau II, 157 i n.; Kant II, 183; humanizm niemiecki II, 196; Goethe II, 204; Fichte II, 227 i n.; Schelling II, 234; Hegel II, 244; Schleiermacher II, 253 i n.; realizm nowoczesny II, 268; Comte II, 272, 279.
Religja a moralność: Jezus I, 217 i n.; chrześcijaństwo starożytne I, 263; Augustyn I, 298 i d.; Abelard I, 335; Eckhart I, 350; Luter I, 367; Cwingli I, 383; Kant II, 183.
Romans nowoczesny: Oświecenie angielskie II, 128.
Romantyzm, jego istota II, 214 i n., 218 i n.
Rozdział stanów: Platon I, 56; Odrodzenie II, 20.
Rozkosz, jej istota i wartość: Arystoteles I, 75; Epikur I, 115 i d.; Stoa I, 122; Plotyn I, 162; Montaigne II, 39; Spinoza II, 79 i n.; Locke II, 97; Shaftesbury II, 130; Hume II, 149.
Rozum, w ujęciu starożytnem: Arystoteles I, 76 i n.; — w ujęciu nowożytnem: Locke II, 97 i n.; — swoiste znaczenie: Kant II, 170.
Rozwoju teorja: Augustyn I, 307 i n.; Mikołaj z Kuzy II, 26 i n.; Bruno II, 32; Leibniz II, 114 i n.; niemieckie systematy konstrukcyjne II, 224;

Schelling II, 231; Hegel II, 238; Comte II, 273 i d.; Spencer II, 286 i n.; darwinizm II, 290; stopnie rozwoju II, 288 i d.
Sakrament: kościół starożytny I, 281; Augustyn I, 281, 322; Dionizjusz I, 333; Tomasz z Akwinu I, 343; Luter I, 371; Cwingli I, 383; Odrodzenie II, 23.
Samobójstwo, bronione: Stoa I, 123.
Samopoznanie, różne jego ujęcia: Arystoteles I, 82; stoicy I, 124 i n.; odrodzenie II, 20; Kant II, 174; humanizm niemiecki II, 195; Goethe II, 202.
Samozachowanie jako sprężyna życia: Augustyn I, 292; Spinoza II, 78 i n.; Smith II, 135; Schopenhauer II, 257 i n.; darwinizm II, 289 i d.
Słońce jako przedmiot czci: Schyłek starożytności I, 239; Shaftesbury II, 130.
Społeczeństwo a jednostka: Platon I, 39; Arystoteles I, 73, 91 i n.; hellenizm I, 110; Filon I, 138 i n.; chrześcijaństwo I, 198 i n.; Montaigne II, 40; Locke II, 98 i n.; Smith II, 135; Rousseau II, 153, 159 i n.; humanizm niemiecki II, 191 i n.; Fichte II, 228 i n.; Hegel II, 240 i n.; realizm nowoczesny II, 268 i n.; Comte II, 276 i n.; Quételet II, 282 i n.; Mill II, 285; demokracja społeczna II, 302; subjektywizm współczesny II, 312 i n.
Społeczna etyka: chrześcijaństwo starożytne II, 256; Augustyn I, 322; Fichte II, 228 i n.; realizm nowoczesny II, 268 i n.; Comte II, 278; socjologja współczesna II, 283 i n.
Sprawiedliwość, jej istota: Platon I, 39; — jako naczelna cnota względem bliźniego II, 181.
Sprzeczność jako dźwignia ruchu: Hegel II, 237 i n.; Marx II, 302.
Statystyka: Odrodzenie II, 21.
Sumienie: przedstawione naukowo: Stoa I, 124 i n.; — pogłębione: Kant II, 175.
Sumowanie się rozumu: Arystoteles I, 50; Rousseau II, 159.
Symboliczny charakter istnienia: późna starożytność I, 135; Plotyn I, 171; — sztuki: romantyzm II, 217.
Szczerość, jako cnota naczelna: Kant II, 181.
Szczęście, w posiadaniu: Arystoteles I, 71 i n.; Plotyn I, 162; Augustyn I, 286 i n.; — we wzroście: Mikołaj z Kuzy II, 28; Leibniz II, 114, 121 i n.
Szczęście a dzielność, ich stosunek: Platon I, 40 i n.; Arystoteles I, 75; Epikur I, 115 i d.; stoicy I, 123 i n.; Plotyn I, 162; chrześcijaństwo starożytne I, 253 i n.; Spinoza II, 85; Kant II, 175, 180.
Sztuka, jej istota i wartość: Platon I, 58 i n.; Arystoteles I, 94 i d.; Plotyn I, 163 i n.; Augustyn I, 304; Odrodzenie I, 16 i n.; Bacon II, 49 i n.; Rousseau II, 158 i n.; humanizm niemiecki II, 192; Goethe II, 208 i n.; romantyzm II, 215 i n.; Schelling II, 232 i d.; Hegel II, 244; Schopenhauer II, 259; realizm nowoczesny II, 269; Comte II, 276 i n.; subjektywizm współczesny II, 313.
Śmierć, stanowisko filozofji: Platon I, 43, 54; Arystoteles I, 69, 76; Epikur I, 115; Stoa I, 122; Mikołaj z Kuzy II, 27; Bruno II, 32; Spinoza II, 83

i n.; Kant II, 170; humanizm niemiecki II, 197; Comte II, 280.
Środek, różne ujęcia: Arystoteles I, 80 i n.; Montaigne II, 39.
Świadomość, jej ujęcie: Stoa I, 120; Plotyn I, 154 i n., 160 i n.; Descartes II, 60; Locke II, 95 i d.; — dziedzina nieświadoma: Plotyn I, 154 i n.; 160 i n.; Bruno II, 33; dziedzina podświadoma: Plotyn I, 154 i n.; 160 i n.; Leibniz II, 111 i n.; romantyzm II, 217; Schelling II, 233.
Światowy zakres życia, jego powstanie: Odrodzenie II, 10 i n.
Techniczne opanowanie przyrody: Bacon II, 46; Descartes II, 65; Leibniz II, 116; Comte II, 272 i n.
Teodycea: Stoa I, 121; Plotyn I, 169; Augustyn I, 308 i d.; Bruno II, 34; Leibniz II, 120; Hegel II, 244.
Teoretyczne i praktyczne życie, ich stosunek, przewaga teoretycznego: Arystoteles I, 79 i n.; Plotyn I, 154 i n.; przewaga praktycznego: Locke II, 95 i n.
Teoretyczny i praktyczny rozum: Arystoteles I, 79 i n.; Duns Scotus I, 353; Kant II, 174 i n.; Fichte II, 225 i n.
Terminologja naukowa, założona: Arystoteles I, 97; średniowieczna: Duns Scotus I, 353; niemiecka: K. Wolff II, 142 i n.
Twórczość duchowa, źródło tego pojęcia: Platon I, 36 i n.
Uczucie, jako podstawa religji: Pascal II, 69; Rousseau II, 157 i n.; epoka burzy i parcia II, 162; Schleiermacher II, 253; — zwalczane: Hegel II, 244.
Uczynki, ich znaczenie: Arystoteles I, 71 i n., 77; ojcowie zachodni I, 165 i n.; Augustyn I, 322; — ich granice: Luter I, 369.
Ultramontanizm: I, 389.
Uniwersytety niemieckie, ich wyzwolenie od scholastyki: Wolff II, 143.
Ustopniowanie we wszechności: Platon I, 46; Plotyn I, 151; Augustyn I, 307 i n.; Dionizjusz I, 333; Tomasz z Akwinu I, 343; Mikołaj z Kuzy II, 26; Leibniz II, 112.
Ustrój, pojęcie i znaczenie: Arystoteles I, 70; Descartes II, 65; Leibniz II, 112 i n.; Comte II, 277 in.
Ustrój, jako obraz społeczności ludzkiej: Arystoteles I, 92; Stoa I, 126; chrześcijaństwo starożytne I, 257; Comte II, 278; pogląd ten zwalczany: Odrodzenie II, 20 i n.; Locke II, 98.
Utylitaryzm, religijny: Augustyn I, 299, 305; Tomasz a Kempis I, 355; — społeczny: Bacon II, 49; Smith II, 134; Wolter II, 142; Bentham II, 283; Mill II, 284; Darwin II, 290.
Walka, jej znaczenie dla życia: Stoa I, 123; Smith II, 135; Hegel II, 238; darwinizm 291; — nędza walki: Schopenhauer II, 257.
Wątpienie, w religji: Augustyn I, 318; Abelard I, 334 i n.; Luter I, 372; — w poglądzie na świat: Descartes II, 59 i n.
Wiara, jej istota oraz stosunek do wiedzy: Jezus I, 213; chrześcijaństwo starożytne I, 244 i n.; Klemens I, 261; Augustyn I, 304; Abelard I, 334 i n.; Tomasz z Akwinu I, 3391 Duns Scotus I, 353; Occam ;, 354; Luter I, 371; Leibniz I,I

118; Kant II, 180; Goethe II, 210; Schiller II, 213; Hegel II, 237; Comte II, 279.
Wiedza jako potęga: Bacon II, 46.
Wojna, zwalczana: Arystoteles I, 90; Kant II, 181 i n.; broniona: Hegel II, 242.
Wola, jej pierwszeństwo: Augustyn I, 294; Duns Scotus I, 353; Schopenhauer 255 i n.
Wola życia: Augustyn I, 292; Schopenhauer 256.
Wolność woli, broniona lub odrzucana: Platon I, 38, 50; epikurejczycy I, 114 i n.; stoicy I, 120; Plotyn I, 157, 169; chrześcijaństwo starożytne I, 248, 252 i n.; Origenes I, 266; Augustyn I, 311, 313; Duns Scotus I, 353; Spinoza II, 78; Leibniz II, 119; Kant II, 178; Goethe II, 205; Schiller II, 211; Fichte II, 226; Schelling II, 234; Schopenhauer II, 258.
Wolny handel: Smith II, 134.
Współczucie, odrzucane: Stoa I, 122; Spinoza II, 82; — jako najwyższa cnota: Schopenhauer II, 260.
Wszechmoc państwa: Arystoteles I, 92; Rousseau II, 159 i n.; Hegel II, 241 i n.; — zwalczana: Locke II, 98; Smith II, 134; humanizm niemiecki II, 194; Spencer II, 286.
Wychowanie, istota i zadanie: Platon I, 38 i n., 50; Arystoteles 72 i n.; Montaigne II, 40; Locke II, 101; Helwecjusz II, 141; Rousseau II, 157 i n.; humanizm niemiecki II, 193; Schopenhauer II, 258.
Wykształcenie, swoiste jego pojęcie: Odrodzenie II, 12; humanizm niemiecki II, 119 i n.; romantyzm II, 216.
Wykształcone towarzystwo, jego wyodrębnienie: hellenizm I, 111; Odrodzenie II, 20; humanizm niemiecki II, 196.
Wzniosłość, jej istota: Kant II, 184.
Wzruszenia (uczucia) ich ocena i stanowisko względem nich: Platon I, 42 i n., 47; Arystoteles I, 78 i n.; stoicy I, 122; chrześcijaństwo starożytne I, 254; Klemens I, 262 i n.; Spinoza II, 79; Hume II, 148.
Zjednoczenie przeciwieństw w nieskończoności: Plotyn I, 168 i n.; Bruno II, 32 i n.
Zło, jego źródło i istota: Platon I, 30 i n, 42; Arystoteles I, 70; Stoa I, 121; późna starożytność I, 134; Plotyn I, 169 i n.; chrześcijaństwo I, 191 i n.; chrześcijaństwo starożytne I, 243; Origenes I, 266 i n.; Augustyn I, 308; Leibniz II, 119 i d.; Kant II, 182; Schelling II, 234; Schopenhauer II, 256 i n.
Zmarli, sąd nad nimi: Platon I, 54.
Zmysłowość, różne jej ujęcia i ocena: Platon I, 42 i n.; Arystoteles I, 72; późna starożytność I, 133; Plotyn I, 153, 157; chrześcijaństwo starożytne I, 248, 258; Origenes I, 266 i n.; ojcowie zachodni I, 280; Augustyn I, 308; reformacja I, 372.
Życie jako rozkosz: Epikur I, 114; Montaigne II, 37; — jako walka: Stoa I, 123; chrześcijaństwo starożytne I, 253 i n., 258; Kant II, 180; — jako sztuka: Arystoteles I, 80 i d.; Odrodzenie II, 16; humanizm niemiecki II, 192; Goethe II, 208 i n.

12872
Politycznego

WYDAWNICTWO POLSKIE
W POZNANIU.

BIBLJOTEKA
LAUREATÓW NOBLA

Tom I. ROMAIN ROLLAND — COLAS BREUGNON — POWIEŚĆ
„ II. RABINDRANATH TAGORE — OPOWIADANIA.
„ III. MAURYCY MAETERLINCK — ŻYCIE PSZCZÓŁ
„ IV. BJÖRNSTJERNE BJÖRNSON — SYNNÖVE SOLBAKKEN
„ V. RUDYARD KIPLING — KSIĘGA DŻUNGLI
„ VI. RABINDRANATH TAGORE — ROZBICIE — POWIEŚĆ
„ VII. SELMA LAGERLÖF — TĘTNIĄCE SERCE — POWIEŚĆ
„ VIII. ANATOL FRANCE — POGLĄDY KSIĘDZA HIERONIMA COIGNARDA
„ IX. RABINDRANATH TAGORE — SADHANA — SZEPT DUSZY — ZBŁĄKANE PTAKI
„ X. KAROL SPITTELER — IMAGO — ROMANS
„ XI. HENRYK PONTOPPIDAN — DJABEŁ DOMOWEGO OGNISKA
„ XII. KNUT HAMSUN — BŁOGOSŁAWIEŃSTWO ZIEMI — POWIEŚĆ
„ XIII. MAURYCY MAETERLINCK — INTELIGENCJA KWIATÓW
„ XIV. KAROL GJELLERUP — PIELGRZYM KAMANITA — ROMANS
„ XV. RUDYARD KIPLING — DRUGA KSIĘGA DŻUNGLI
„ XVI. RABINDRANATH TAGORE — WSPOMNIENIA
„ XVII. MAURYCY MAETERLINCK — WIELKA TAJEMNICA.
„ XVIII. PAWEŁ HEYSE — L'ARRABBIATA — NOWELE WŁOSKIE.
„ XIX. RUDYARD KIPLING — STALKY I SP. — POWIEŚĆ.
„ XX. KAROL GJELLERUP — DOJRZALI DO ŻYCIA — POWIEŚĆ.
„ XXI. KNUT HAMSUN — GŁÓD — POWIEŚĆ.
„ XXII. HENRYK PONTOPPIDAN — ZIEMIA OBIECANA —
„ XXIII. KAROL GJELLERUP — WĘDROWCY ŚWIATA — ROMANS

Tom XXIV. BJÖRNSTJERNE BJÖRNSON — TOMASZ RENDALEN —

„ XXV. ROMAIN ROLLAND — DUSZA ZACZAROWANA I. ANETKA I SYLWJA — POWIEŚĆ.

„ XXVI. VERNER v. HEIDENSTAM — HANS ALIENUS —

„ XXVII. ROMAIN ROLLAND — DUSZA ZACZAROWANA II. LATO — POWIEŚĆ.

„ XXVIII PAWEŁ HEYSE — WESELE NA KAPRI.

„ XXIX. SELMA LAGERLÖF — GÖSTA BERLING — POWIEŚĆ.

„ XXX. WŁADYSŁAW ST. REYMONT — PĘKNIĘTY DZWON.

„ XXXI. GERHARD HAUPTMANN — GŁUPIEC — POWIEŚĆ.

„ XXXII. MAURYCY MAETERLINCK — GOŚĆ NIEZNANY.

„ XXXIII. KAROL SPITTELER — KONRAD PORUCZNIK —

„ XXXIV. MAURYCY MAETERLINCK — MĄDROŚĆ I PRZEZNACZENIE.

„ XXXV. KNUT HAMSUN — KOBIETY U STUDNI. POWIEŚĆ.

„ XXXVI. JACINTO BENAVENTE — ŹLE KOCHANA.

„ XXXVII. ROMAIN ROLLAND — JAN KRZYSZTOF. — TOM I.

W dalszym ciągu pojawią się następujące tomy:

ROMAIN ROLLAND — JAN KRZYSZTOF. — POWIEŚĆ. II., III. IV.

WALTER BUTLER YEATS — OPOWIADANIA O HANRAHANIE RUDYM.

RABINDRANATH TAGORE — GORA — POWIEŚĆ.

KNUT HAMSUN — OSTATNI ROZDZIAŁ. — POWIEŚĆ.

SELMA LAGERLÖF — MAJA LISA. — POWIEŚĆ.

„BIBLJOTEKA LAUREATÓW NOBLA“ **wychodzi w odstępach mniejwięcej miesięcznych i każdy tom obejmuje od 15 do 35 arkuszy druku.**

Do nabycia we wszystkich większych księgarniach; gdzie takiej niema, zamawiać można wprost u wydawcy.

WYDAWNICTWO POLSKIE
Sp. z ogr. por.
w POZNANIU, ul. Zwierzyniecka 6.

Bibljot. Akad. Poznań.

BIBLIOTEKA NAUKOWA
WDP
L. II
31948/1