

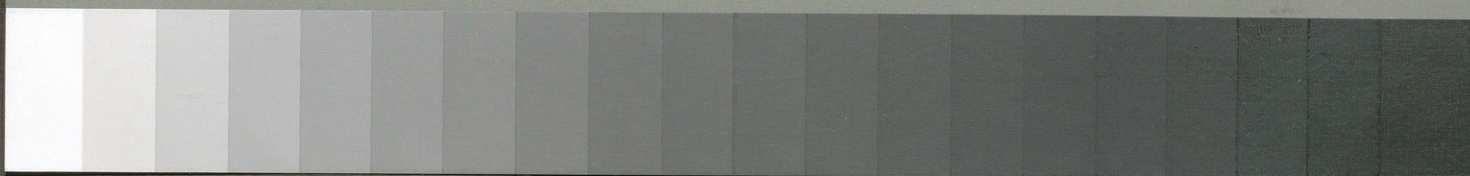


Grey Scale #13



DANES-PICTA.COM

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



9.1870

ZARYS RELIGJI NAUKOWEJ

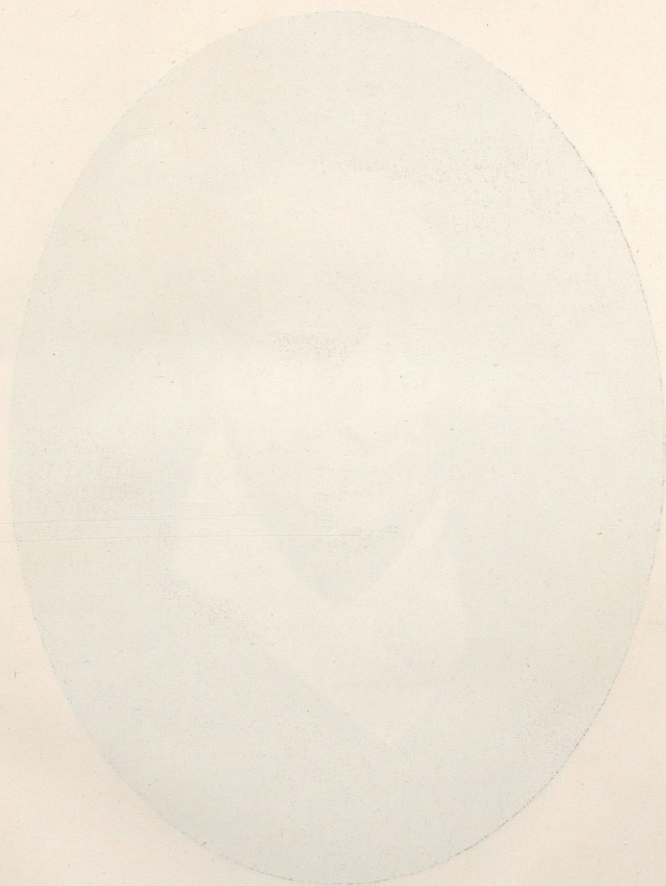
5-2.791.



G.1870

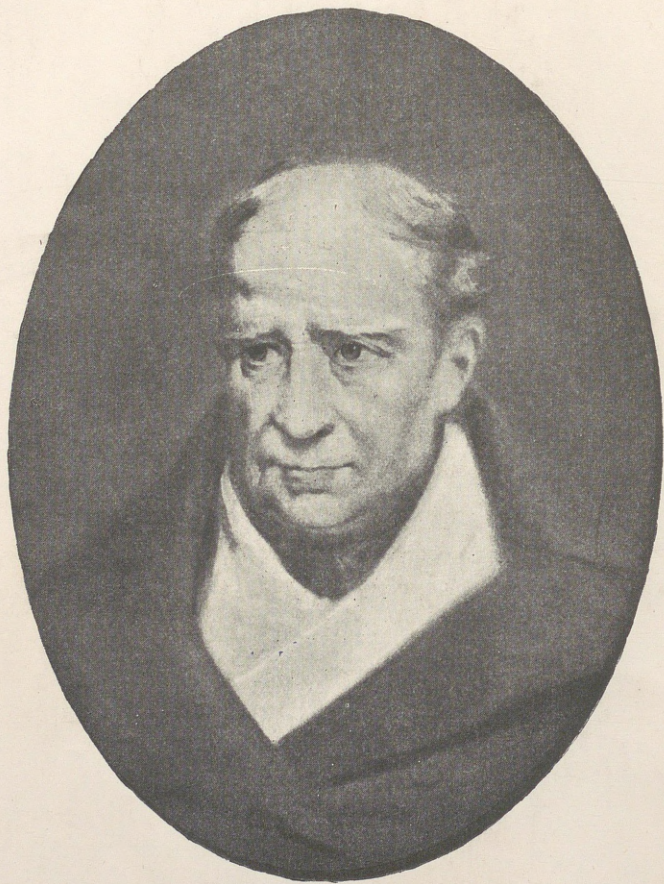
ZARYS RELIGJI NAUKOWEJ

5-2.791.



JOSE MARIA ROYAL-REYNOLDS
1894-1901

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS



JÓZEF MARJA HOENE-WROŃSKI
1778 — 1853

PRACÉ INSTYTUTU MESJANICZNEGO IM. HOENE-WROŃSKIEGO

CHRISTIAN CHERFILS 1747

Z A R Y S RELIGJI NAUKOWEJ

WSTĘP DO WROŃSKIEGO,
FILOZOFA i REFORMATORA

Z francuskiego przełożył
CZESŁAW JASTRZĘBIEC - KOZŁOWSKI

Przedmowę opatrzył
PAULIN CHOMICZ

WARSZAWA — 1929

NAKŁADEM KSIĘGARNI F. HOESICKA



Dub1.6222

Odbito w „Drukarni Krajowej”

w Warszawie

Chłodna 44.

1928



9753 / 1

2-51-624

18.11.47

HOENE-WROŃSKI

W POLSCE I ZAGRANICĄ.

„Ugruntowanie ostateczne prawdy na ziemi, ziszczenie w ten sposób filozofji absolutnej, spełnienie religji, zreformowanie nauk, wyjaśnienie historii, odkrycie celu najwyższego państw, ustalenie kresów absolutnych człowieka i odślonienie przeznaczeń narodów” — to stanowiło dzieło naszego mędrca, który ziszczeniu tego zadania, największego, jakie kiedy podejmowano, poświęcił długoletnie swe życie.

Hoene - Wroński zajmuje wyjątkowe stanowisko wśród myślicieli: dokonał on absolutnej reformy wiedzy ludzkiej. Reforma polityczno - społeczna ma za zadanie przeobrażenie zewnętrznych stosunków ludzkich w społeczeństwie przez wcielenie w życie wytworzonych już doktryn religijnych albo filozoficznych. Reforma religijna stara się o wewnętrzne doskonalenie człowieka przez zaszczepienie i ugruntowanie maksym postępowania, czerpiąc siłę w przeciwnych podstawach spekulatywnych i zakładając tym sposobem problematy filozofji. Reforma naukowa przez wykrycie nowych praw wznosi daną gałąź wiedzy ku wyższej zasadzie. Reforma filozoficzna uściśla wyjaśnienie rzeczywistości świata przez udoskonalenie samego kryterjum prawdy. Reforma absolutna wiedzy ludzkiej winna odkryć samą prawdę, prawdę absolutną, by z najwyższego punktu widzenia

ogarnąć wszystko, i może być dokonana, rzecz jasna, raz jeden w dziejach ludzkości, a to z odkryciem prawa stworzenia, rządzącego tworzeniem się wszystkiej rzeczywistości: wówczas filozofja będzie mogła „stać nie tylko ponad błędem, którego źródła i przepaści winna oszukać, lecz nadto ponad prawdą, którą ona jedna może w ten sposób wytworzyć i założyć ostatecznie na tym świecie”; wówczas tylko będzie ugruntowana naczelna zasada wiedzy i kres ostateczny istnienia istot rozumnych.

Reformator taki nie może liczyć na rychłe uznanie u ludzi: nie mamy narazie ani stosownej miary oceny, ani sposobów porównania z kimkolwiek; pozwoli musi dojrzewać świadomość ludzka, a tymczasem nad reformatorem ciążyć będzie zdanie Bakona: „Ludzie za drugorzędne cnoty chwalą, dla wyższych mają podziw, dla najwyższych — nic”. Toteż, jeżeli osoby, stojące blisko twórcy filozofji absolutnej (Bukaty, Durette, Augé, Lacombe), otaczały najwyższą czcią H.-Wrońskiego, jeżeli niektóre pomysły w dziedzinie matematycznej były cenione (Y. Villarceau, Pond), naogół był on mało znany za życia i mógł uważać się:

Boże! czemuś mi powierzył,

Iżbym prawdy Twoje szerzył

W tej krainie wiecznych ślepców.¹⁾

¹⁾ Dokonany przez Czesława Jastrzębiec - Kozłowskiego polski przekład znanego trójwiersza niemieckiego:

Dein Orakel zu verkünden

Warum warfdest du mich hin

In die Stadt der ewig blinden.

Jak wielkiem było dzieło, dokonane przez H.-Wrońskiego, tak osobliwym był jego żywot. Zaranie życia naszego mędrca przypada na okres wielkich wypadków dziejowych, na tle których należy rozważać jego działalność życiową i twórczą: wielka rewolucja francuska odsłoniła gwałtownie tajemnicze a potężne przeobrażenie, odbywające się w łonie ludzkości, wynikające ze zmagania się antynomjalnego dwóch prądów społecznych; rozbiór Polski, przyjęty przez świat cywilizowany z przerażającą obojętnością, świadczył o zapoznaniu w polityce kardynalnych zasad moralnych i zastąpieniu ich zasadą mechanicznej równowagi; z drugiej strony, zjawienie się w Niemczech Kanta, który potęgą swego rozumu, doszukując się źródła antynomij w rozumie samym, przeciwstawił się naporowi rewolucyjnemu, a założeniem problemu absolutu zapowiedział zorzę ludzkości, i we Francji Napoleona, który przez zapoczątkowanie rządów antynomjalnych uciszył wezbrane fale rewolucji, zdawało się wskazywać ludzkości nowe drogi. Trzeba było poznać punkt początkowy i końcowy tej drogi. Powstaje doktryna, opierająca się na całym starym dorobku filozoficznym i religijnym ludzkości, lecz zmierzająca ku całkiem nowemu połączeniu filozofii i religii, nazywana przez twórcę bądź filozofją absolutną, z racji, że „podstawa jej znaduje się w absolutie, t. j. w zasadzie niewarunkowej wszelkiej rzeczywistości“, bądź mesjanizmem, z racji, że „wierzchołek jej sięga przeznaczeń kresowych ludzkości, t. j. celu ostatecznego istnienia istot rozumnych“.

Z jakiego narodu mógł pochodzić taki reformator? Gdybyśmy chcieli odpowiedzieć na to zapytanie na podstawie znajomości cech plemiennych i narodowych, odpowiedź nasza brzmiałaby tak: był to przede wszystkim Słowianin, następnie — Polak. Słowianin — bowiem znamionym rysem duszy słowiańskiej jest wyczuwanie potrzeby oparcia całokształtu życia na podstawach niewzruszonych, poczucie, wypływające z głębokiej religijności. Polak, wtóry Kopernik ¹⁾, który kazał wszechświatowi obracać się dokoła absolutu — bowiem tylko Polak, dzięki wysoko posuniętej swej autonomji i wierze w moc własnego rozumu, mógł pokusić się o tak śmiałe przedsięwzięcie; ponadto musielibyśmy przyznać, że był to człowiek, który wykształcił się na filozofji niemieckiej, ta bowiem od Kanta, a może nawet już od Leibniza, rozmaitemi drogami nieustannie zmierzała ku rozwiązaniu rozumowemu problemu absolutu, człowiek, który ogarnął cały dorobek zachodnio-europejskiej cywilizacji i poznał jej dobre i złe owoce i który przebywał we Francji i pokochał francuzów za ich entuzjazm ku wzniosłym poczynaniom w dziedzinie polityczno- społecznej. Dedukcja taka sprawdza się.

Józef Marja HOENE - WRÓŃSKI urodził się

¹⁾ Pewien rosyjski myśliciel, gdy spierano się o narodowość Kopernika, powiedział, że tak śmiałej reformy, jak założenie heliocentrycznego systemu, mógł podjąć się tylko Polak.

w Poznaniu czy jego okolicach 24 sierpnia 1778 r.¹⁾). Ojciec jego Antoni, architekt w Poznaniu, był czeskiego pochodzenia i nazywał się Hoene; do rodzowego nazwiska nasz filozof dołączył później: Wróński. H.-Wróński w swej autobiografii zaznacza swą potrójną przynależność do szczepu słowiańskiego: w linii męskiej — do starego narodu czeskiego, przez urodzenie — do starego narodu polskiego i przez swą późniejszą służbę wojskową — do wielkiego narodu rosyjskiego, i złączenie w ten sposób w swej głębi narodowościowej cech pierwotnych narodów słowiańskich. Proroczego znaczenia nabierają te słowa w oczach tych, którzy w koincydencjach upatrują przepowiednie, gdy się wspomni zdanie Mickiewicza, wygłoszone w jego prelekcjach słowiańskich: „Duch nowy, który odezwie się do skłonności Słowian, musi przedstawiać wszystkie jego domowe, gminne i polityczne przymioty. Trzeba, żeby w tym duchu Czesi, Polacy i Rosjanie ujrzeli, że są braćmi”. Pierwsze wychowanie otrzymał w domu swych światłych rodziców, a dalsze, jak przypuszczają L. Niedźwiecki i K. Ostrowski, w Szkole Kadetów w Warszawie, która to szkoła wychowała tylu zasłużonych Polsce mężów. W r. 1794, jako porucznik artylerji, dowodził baterją, najbardziej wysuniętą przeciw wojskom pruskim i zajmującą pozycję na Czystem; otrzymawszy od Naczelnika Kościuszki rozkaz zniszczenia pruskich

¹⁾ Rok urodzenia przyjmujemy według autobiografji, chociaż zdaje się nie jest bezsporny. Ob. zesz. XVIII „Chimery”. grudzień 1902 r.

składów prochowych na Woli, rzucił pociski na nieprzyjacielską pozycję tak trafnie, że wysadził te składy i zmusił tem Prusaków do opuszczenia Woli i pośpiesznego odwrotu; za czyn ten otrzymał nagrodę narodową ¹⁾. W bitwie pod Maciejowicami dowodził baterją prawego skrzydła; po bitwie został wzięty do niewoli prawie przy boku Kościuszki; zatrzymany na słowo, jako jeniec, przez generała Tormasowa, został zwolniony po wejściu wojsk rosyjskich do Warszawy; drogo jednak okupił względy rosyjskiego generała, był bowiem świadkiem zdobycia Pragi. W roku 1795, po zniszczeniu bytu politycznego Polski, wstąpił do armji rosyjskiej w randze majora i został przydzielony do sztabu Suworowa, który darzył go swemi względami i lubił z nim rozmawiać o kwestjach wojskowych; że przyjął służbę rosyjską nie w widokach kariery, świadczą w dostatecznej mierze wspomnienia jego z czasu pobytu w sztabie Suworowa, w których z przykrością notuje, że był niemal codziennym świadkiem umizgów ze strony wielu znakomitsi europejskich i nawet Polaków do feldmarszałka rosyjskiego i poznał tu całą próżność ludzką. Zrażony marnościami życia, rwie się do służby morskiej, lecz niebawem przekonywa się, że nie pozwala mu na to jego organizacja fizyczna. Po usunięciu się Suworowa ze służby czynnej zostaje odkomendorowany do macierzystego pułku,

¹⁾ Czyny wojenne H. Wrońskiego opisuje Wł. Reymont w swym „Roku 1794”. Ob. też nasze studjum: „H. Wroński jako wojskowy”.

który stacjonował naprzód w Grodnie, a potem w Wilnie, i otrzymuje awans na podpułkownika.

W tym czasie zaczynają tworzyć się legjony polskie we Włoszech; występuje tedy ze służby rosyjskiej. Spieniężywszy spadek po ojcu, w r. 1797 opuszcza kraj, którego już ie zobaczy nigdy, by udać się do Francji i wstąpić do legjonów. Przejeżdżając przez Niemcy, zatrzymuje się w tym kraju filozofów, olśniony wysokim stanem wiedzy; studjuje tu prawo i przybywa do Francji w początku 1800 r.

Po przyjeździe do Paryża przedstawia się Naczelnikowi Kościuszce i generałowi Dąbrowskiemu, by oddać się do ich dyspozycji, i komunikuje zarazem o swem przygotowaniu naukowem. Odgadując prawdziwe powołanie H.-Wrońskiego, Kościuszko powiedział: „Nauka świeci jaśniej od błyskawicy, a bije silniej od gromu”. Pochwalając zamiar obrania drogi dyplomatycznej, na której mógłby przyczynić się do odbudowy Polski, Kościuszko przyrzeka polecić go względem Lucjana Bonapartego, swego przyjaciela, narazie zaś obaj generałowie radzą mu wstąpić do legjonów i udać się do Marsylji, co też H.-Wroński uczynił.

W Marsylji, dawni przyjaciele i towarzysze broni powitali go najserdeczniej. Ponieważ legjon był bezczynny, H.-Wroński użył wolnego czasu na ogłoszenie dwóch prac: „*Critique de la Raison pure*” (Krytyka czystego rozumu), gdzie przedstawia ówczesny stan filozofji w Niemczech, i „*Le Bombardier Polonais*” (Bombardjer Polski), gdzie podaje rozwiązanie dość ogólnego zadania balistycznego i opis wynalezionejgo

przez siebie boleometru — przyrządu pozwalającego mierzyć odległość do strzelającego działa przeciwnika. Egzemplarze tych dziełek przesłał Kościuszcze i Dąbrowskiemu, od których następnie otrzymał listy z podziękowaniem, przyczem Dąbrowski nawoływał autora do opracowania dzieła o konieczności odbudowy Polski dla dobra Europy. Wspominając o tym liście w swej autobiografii, H.-Wroński pisze, że zawsze gorąco podzielał to pragnienie odbudowania swej ojczyzny, że stanowiło to nawet jedyny cel poświęcenia się jego nauce, lecz że rozumiał lepiej od generała Dąbrowskiego trudność takiego zadania, zwłaszcza gdy wypadało uzasadnić tę odbudowę — jak tego życzył generał — szczęściem Europy: samej tylko sprawiedliwości wystarczy, by głośno wołać o prawach Polaków do niepodległego bytu narodowego, lecz w dyplomacji odwoływanie się do sprawiedliwości nie jest w zwyczaju, chociaż znakomite dzieło ks. Czartoryskiego chce oprzeć dyplomację na tej świętej podstawie. Wszelako narodowość polską, jako dzieło Stwórcy, nie powinna i nie może zginać.

Sporo czasu poświęca też astronomji, studjuje traktat Lalande'a, pisze swoje nad tem dziełem uwagi, które spotykają się z wielkiem uznaniem ze strony sławnego astronoma, pracuje jako astronom w obserwatorium w Marsylji i ogłasza swe „*Mémoires sur l'aberration des astres mobiles*“ (dziełko to wyszło w naszym przekładzie na język polski w czasopiśmie astronomicznem „Urania“, 1927 r.); jednocześnie dojrzewa w nim zamiar całkowitego oddania

się dociekaniom naukowym i filozoficznym. Egzemplarze wspomnianego dziełka przesyła znowuż Kościuszce i Dąbrowskiemu. Kościuszko w odpowiedzi pisze, że zwrócił się do osób wpływowych o polecenie go Konsulowi; Dąbrowski zachęca go do kontynuowania prac naukowych i do kroczenia śladami wielkiego współziomka, Kopernika. W odpowiedzi na list Kościuszki prosi H.-Wroński Naczelnika zaniechać starań co do urządzenia go w służbie dyplomatycznej, bowiem postanowił oddać się pracy naukowej, którą, być może, przysłuży się ojczyźnie; wzmianka o Koperniku w liście Dąbrowskiego nabiera w oczach H.-Wrońskiego proroczego znaczenia: dokonaną w późniejszym okresie życia reformę mechaniki niebios uważa za zakończenie dzieła Kopernika i poświęca swej nieszczęsnej ojczyźnie, Polsce.

H.-Wroński opuszcza legjony, zrzeka się kariery wojskowej i dyplomatycznej, by oddać się nauce i filozofji dla dobra ludzkości i ojczyzny.

Dnia 15 sierpnia 1803 r. odkrywa swe Prawo Stworzenia, wielki kanon filozoficzny, znajdujący zastosowanie we wszystkich dziedzinach wiedzy ludzkiej, lecz prawa tego nie chce ogłaszać, nim wskaże jego zastosowanie w matematyce. W r. 1803 wydaje większą, lecz niedokończoną pracę p. t. „*Philosophie critique découverte par Kant, fondée sur le dernier principe du savoir humain*“ (Filozofja krytyczna, odkryta przez Kanta, oparta na ostatniej zasadzie wiedzy ludzkiej).

W Marsylji przebywa do r. 1810. Bierze wybitny udział w życiu kulturalnem i umysłowem miasta;

zostaje mianowany członkiem-korespondentem miejscowej Akademji i sekretarzem generalnym Towarzystwa lekarskiego; lecz wkrótce zrzeka się tych zaszczytnych stanowisk, by oddać się w odosobnieniu dociekaniom naukowym i filozoficznym; pracuje niemal we wszystkich dziedzinach wiedzy, jak tego dowodzą pozostałe rękopisy, wydane w części w roku 1879, już po śmierci ich autora, p. t. „*Sept manuscrits inédits*” (Siedem rękopisów niewydanych). Wstępuje w związek małżeński z panną Wiktorją Sarrazin de Montferrier, która stała się wierną i światłą towarzyszką jego życia i gorliwą propagatorką filozofji absolutnej po jego śmierci.

W r. 1810 przenosi się do Paryża i przedstawia Akademji rozprawę: „*Premier principe des méthodes algorithmiques*” (Pierwsza zasada metod arytmicznych), zawierającą Prawo najwyższe matematyki. Powołani do oceny tej pracy znakomity Lagrange i znany z erudycji matematyk Lacroix uznają ogólność podanego przez H.-Wrońskiego prawa i tak wyrażają w raporcie swą opinię: „W rozprawie autora uderzyło komisarzy to, że wyprowadza on ze swego wzoru wszystkie, jakie znamy dotychczas na rozwijanie funkcyj, a jakie są tylko poszczególnymi przypadkami jego wzoru”. Tak wysokie uznanie ze strony Akademji mogłoby stanowić prawdziwy tryumf dla H.-Wrońskiego, gdyby nie to, że Lacroix popełnił błąd przy redagowaniu orzeczenia, zatrzymując się na poszczególnym przypadku ogólnego wzoru, przez co pomniejszył doniosłość podstawowego prawa. H.-Wroński zażądał stanowczej

odpowiedzi; przewidując zatarg z Akademią, uchylił się od przyjęcia proponowanej przez Lagrange'a gośności członka-korespondenta Akademii. Akademia nie daje odpowiedzi urzędowo, lecz ubocznie zbija zarzuty H.-Wrońskiego. Powstaje zatarg, który z biegiem czasu kładzie coraz głębszy i szerszy rozdział między naszym matematykiem a urzędową nauką francuską ze szkodą dla samej nauki.

W następnym roku (1811) wydaje H.-Wroński genialne dzieło: „*Introduction à la Philosophie des Mathématiques et Technie de l'Algorithmie*” (Wstęp do Filozofii Matematyki i Technia Algorytmji¹⁾), gdzie matematyka, ściślej algorytmja, jawi się jako żywy organizm, jako organiczna całość, rozwinięta na podstawie Prawa Stworzenia, którego tu autor jeszcze nie odsłania. Dzieło to nie tylko nie zostało zrozumiane przez ówczesnych matematyków, lecz wywołało najbardziej wrogi stosunek do autora ze strony członków Akademii, zwłaszcza Laplace'a, być może dlatego, że autor zapowiedział swe wystąpienie przeciw teorii funkcji analitycznych Lagrange'a, błędnej co do swej zasady metafizycznej, chociaż wyraził największy hołd temu znamienitemu matematykowi za jego prace w dziedzinie algorytmji i mechaniki. Zapowiedź swą ziszcza w r. 1812 przez ogłoszenie „*Réfutation de la Théorie des fonctions analytiques de Lagrange*” (Obalenie teorii funkcji analitycznych Lagrange'a), we wstępie wykazuje sprzeczności w orzeczeniu członków Akademii o jego

¹⁾ Polski przekład tego dzieła z licznymi przypisami złożyliśmy w r. 1925 w Kasie im. Mianowskiego.



pracach; w tym roku wyszło też dziełko p. t. „*Résolution générale des Equations de tous les degrés*“ (Rozwiązanie ogólne równań wszystkich stopni)¹⁾.

Położenie materialne H.-Wrońskiego w tym czasie było okropne: oddany całkowicie dociekaniom naukowym, nie wiele mógł zarabiać z lekcyj, jakich udzielał w małym pensjonacie; nawet nie miał za co kupić lekarstwa dla chorego dziecka, które potem zmarło; zmuszony był sprzedawać obuwie i chodzić w drewnianych chodakach; z powodu zniszczonej odzieży nie mógł wystąpić z wykładami filozofii transcendentalnej na uniwersytecie, na których pro-

¹⁾ Genjalny Norweg Abel (Niels Henrik Abel, 1802—1829) dowiódł, że równania stopnia ponad 4-ty nie dają się rozwiązać algebraicznie. Zagadnienie to stawia się w matematyce tak. Jeżeli mamy równanie

$$X^n + a_1 X^{n-1} + a_2 X^{n-2} + \dots + a_n = 0,$$

wówczas zachodzi systemat równań:

$a_1 = -\sum X_i, a_2 = \sum X_i X_k, a_3 = -\sum X_i X_k X_l, \dots, a_n = (-1)^n X_1 X_2 \dots X_n$; należy przekształcić systemat n równań poprzednich tak, by otrzymać równania

$$X_1 = f_1(a_1, a_2, \dots, a_n), \dots, X_n = f_n(a_1, a_2, \dots, a_n);$$

przekształcenie niemożliwe, gdy $n > 4$. Nie możemy tu rozważać odmiennego zapatrywania H.-Wrońskiego; powiemy tylko, że późniejsza metoda teleologiczna H.-Wrońskiego daje rozwiązanie pośrednie między rozwiązaniem algebraicznym (niemożliwym przy $n > 4$) a rozwiązaniem liczbowym (powszechnie znanem i dającym pierwiastki przybliżone); w metodzie tej rozwiązanie otrzymuje się w ogólnej postaci za pośrednictwem funkcji alef z żądanym stopniem przybliżenia. Niemiecki matematyk Fürstenau w r. 1860 podał metodę niemal identyczną z metodą H.-Wrońskiego.

wadzenie otrzymał pozwolenie od ministra oświecenia. Nędza materialna nie pozwalała mu ani oddawać się pracy twórczej, ani ogłaszać w druku prac już wykonanych. Z pomocą przyszedł niespodzianie bogaty bankier Arson, który w r. 1813 zwrócił się do H.-Wrońskiego z prośbą o udzielenie mu lekcyj matematyki i filozofji i współuczestniczenie w pracach, za co zobowiązał się wypłacić znaczną sumę. Współpraca taka nie mogła, oczywiście, wróżyć nic dobrego: z jednej strony — genialny, lecz ubogi mistrz, usiłujący dotrzeć do praźródła wiedzy, z drugiej — pospolity, niewysokiej kultury wewnętrznej uczeń, żądny nie tyle wiedzy, ile rozgłosu z posiadania wiedzy wyższej, którą chce nabyć za pieniądze. Obopólne niezadowolenie nie każe na siebie długo czekać. Stosunek ten, serdeczny i ścisły zrazu, skończył się waśnią i został zerwany w r. 1817, kiedy Arson zażądał pod czyimś wpływem (intryga jakiejś tajemniczej osoby, Alety, wysłanniczki jednego z tajnych towarzystw, z którymi H.-Wroński nieustannie walczył w ciągu całego życia) zwrotu pozostających u H.-Wrońskiego przekazów pieniężnych. H.-Wroński odmówił. Arson pisze paszkwil na H.-Wrońskiego, ten odpowiada. Ostatecznie H.-Wroński pomimo swych niezaprzeczalnych praw do żądanej przez Arsona sumy nie pozywa go do sądu, lecz apeluje do jego sumienia, stawiając zapytanie: Czy nauka, jaką otrzymał Arson, warta jest tego wynagrodzenia, jakie zobowiązał się zapłacić. Ma on rzec kategorycznie: tak czy nie. Nie otrzymawszy po upływie pierwszego terminu odpowiedzi, naznacza jeszcze 3 dni, i wre-

szcze sprawa rozwiązuje się ku moralnemu zadowoleniu H.-Wrońskiego. Zdawałoby się, że takie rozwiązanie najwymowniej świadczy o tryumfie prawdy, lecz ogół sądził inaczej: cała sprawa nabrała w prasie skandalicznego zabarwienia, i ogół, który, nie mogąc przeniknąć do wzajemnych stosunków poważniejszych stron, winien byłby tylko przyklasnąć tak niezwykle zakończeniu sporu mistrza z uczniem, stanął, jak jeden mąż, w obronie ucznia i wystąpił wrogo przeciw mistrzowi. — Tłum niczego tak nie pragnie, jak upadku świętego, powiedział wielki psycholog rosyjski. Tłum, nie mogąc podążyć za genjuszami na wyżynę, zniża ich ku sobie, szkaluje ich, by stworzyć przynajmniej pozór własnej wyższości i dać im poznać swą władzę. Historia dostarcza nam aż nadto przykładów pouczających: Sokratesowi kazano wypić cykutę, Platon był sprzedany do niewoli, Arystoteles schronił się na wyspę od prześladowań ateńczyków, Pytagoras ledwo uratował się z pogromu, Leibniz umarł w osamotnieniu i za trumną jego szła jedna tylko osoba — jego sekretarz, G. Bruno zginął na stosie, Spinoza był prześladowany za życia i nawet szkalowany po śmierci, C. Norwid umarł w przytułku, H.-Wroński, nieuznawany i wyszydzany przez współczesnych, umarł z głodowania. Nie wyprowadzajmy jednakże stąd wniosku, że niema postępu w rozwoju świadomości ludzkiej; pewnem jest tylko, że nowym prawdom, zrodzonym przez samorządność genjuszów, przeciwi się bierność mas, a czasami też i zła wola jednostek i że „duch zwycięży, lecz zwycięstwem Golgoty” (Słowacki).

Przyptyw środków materialnych umożliwia H.-Wrońskiemu wydanie obszernych i ważnych prac matematycznych; w szybkim tempie ukazują się dzieła: „*Philosophie de l'Infini*“, 1814 (Filozofja Nie-skończoności), nawiązujące do już wydanej pracy „*Réfutation etc.*“, „*Philosophie de la Technie algorithmique*“, 1815—17, 2 tomy (Filozofja Technji algorytmicznej), „*Critique de la Théorie des fonctions génératrices de Laplace*“, 1819 (Krytyka Teorji funkcyj tworzących Laplace'a). W okresie 1815—18 r. opracowuje obszerne dzieło, 3-tomowe (3-ci tom nie-skończony): „*Création absolue de l'humanité*“ (Stworzenie absolutne ludzkości)¹⁾; część tego dzieła wydała pani H.-Wrońska w r. 1861 p. t. „*Développement progressif et but final de l'humanité*“ (Rozwój postępowy i cel ostateczny ludzkości). W r. 1818—19 przystępuje do wydania czasopisma „*Le Sphinx*“, przeznaczonego do szerzenia w sposób popularno-filozoficzny nowej doktryny mesjanizmu, którą nazywa tu seheljanizmem; wyszły tylko Wstęp i dwa zeszyty, oraz zeszyt pisma „*L'Ultra*“.

W owym czasie parlament brytyjski ogłosił albo, ściślej mówiąc, wznowił nagrodę za pracę nad oznaczeniem długości geograficznej na morzu. H.-Wroński,

¹⁾ Dzieło to pozostało w rękopisie, który później przeszedł w posiadanie A. Cieszkowskiego. Fragmenty rękopisu wyszły w przekładzie polskim J. Jankowskiego, jako prace Instytutu Mesjanicznego, pod tytułami: 1) Stworzenie absolutne ludzkości (fragment ten zawiera krytykę kantyizmu i założenie rzeczywistości absolutnej); 2) Kodeks prawodawstwa społecznego absolutnego.

jak wspomnieliśmy, zajmował się astronomją jeszcze w Marsylii; od tego czasu opracował teorię księżyca ¹⁾ i obmyślił niektóre narzędzia astronomiczne, zamierzał tedy ubiegać się o nagrodę. Wiezie w roku 1820 do Anglii obfity plon swych prac: teorię księżyca, teorię cieczy, zakładającą podstawy teorii budowy mechanicznej ziemi, teorię przypływów morskich, oraz narzędzia astronomiczne. Niegościnnie przyjęła go Anglja: narzędzia zatrzymano na komorze, prace zaś odesłano autorowi z powrotem z oświadczeniem, że Biuro Długości uchyla się od zajmowania się niemi; ponadto Young, sekretarz tego Biura, uprzedził, że autor nie może liczyć na nagrodę, gdyż w Anglii nie jest w zwyczaju nagradzać odkryć czysto naukowych. Nie dość tego, — H.-Wroński wykrył błąd w „Tablicach refrakcyj” Younga i z tego powodu przesłał do Biura Długości swoją rozprawę i sprostowanie; rozprawę zwrócono autorowi bez rozpatrzenia z powiadomieniem w kilka dni później, że żadnych prac jego Biuro nie będzie przyjmowało. Gdy następnie w r. 1821 Young ogłosił swą pracę o refrakcji, H.-Wroński po przeczytaniu jej oskarżył autora o plagiat; H.-Wrońskiego podtrzymał ksiądz F. Nolan, który pod przysięgą świadczył, że zmienne ustępy w pracy Younga o refrakcji wzięte są z rozprawy H. Wrońskiego bez podania źródła.

¹⁾ F. Tisserand w t. I „*Traité de Mécanique Céleste*”, 1889—96, podając podstawowe wzory metody Hansena, który całe życie poświęcił teorii księżyca, powiada, że wymienione tam wzory (b, c, d) dał też H.-Wroński, lecz że Hansen pierwszy je ogłosił.

W obronie swych praw H. Wroński głosił odezwy do parlamentu i do ludzi oświeconych, lecz te nie odniosły skutku. H.-Wroński przedstawia Towarzystwu Królewskiemu w Londynie swe prace o matematycznej teorii ziemi i o teorii cieczy; i to Towarzystwo przyjęło go milczeniem. Pisze zażalenie do parlamentu brytyjskiego i do prezesa Towarzystwa Królewskiego Davy'ego (w formie 3-ch listów),—milczenie¹⁾. Taki nieprzyjazny do siebie stosunek tłumaczy H.-Wroński niekometencją osób, przeznaczanych do wydawania sądu o jego pracach (przekonywa się nawet o tem w drodze dobrze obmyślonego fortelu); tak samo mniej więcej sądzi o niepowodzeniach jego przychylny mu dyrektor obserwatorium w Greenwich, Pond, który powiedział, że, gdyby H.-Wroński przywiózł do Anglii tylko tysiączną część tego, co przywiózł, niechybnie miałby powodzenie („*Explication définitive de l'Univers*“, p. 16). Wspomnieć tu wypada o małym, lecz bardzo treściwym i przeżyjście napisanem dziełku p. t. „*A course of mathematics. Introduction*“, 1821, które wyszło też w przekładzie polskim L. Niedźwieckiego w r. 1880 p. t. „Wstęp do wykładu matematyki“.

Wkrótce po powrocie z Anglii odbył H.-Wroński podróż naukową do Belgji, do której jeździł, zdaje się, kilkakrotnie. Przywiózł tam narzędzia arytmetyczne, któremi zajmował się podówczas, a, być może,

¹⁾ Tytuły odnoszących się do tej sprawy pism czytelnik znajdzie w t. II „Prolegomenów“, str. 74—75 polskiego przekładu.

i prace z dziedziny czystej nauki. Przychylną H.-Wrońskiemu wzmiankę znajdujemy u Quételet'a, matematyka i znakomitego statystyka belgijskiego, w jego dziele z r. 1867: „Les Sciences mathématiques et physiques au commencement du XIX siècle”; autor nazywa H.-Wrońskiego zdolnym matematykiem, którego nienależycie potraktowali ludzie, przeważnie nie mogący mu dorównać wiedzą, i człowiekiem lepszym, niż powszechnie mniemano.

W czasie około r. 1830 umysł H.-Wrońskiego coraz bardziej zwraca się ku dziedzinie zagadnień społecznych, politycznych, filozoficznych. Poprzednie prace miały raczej za zadanie dowieść prawdziwość odkrytego Prawa Stworzenia i jego stosowność w tak ścisłej nauce, jak matematyka; bez takiego zapewnienia czysto naukowego cała doktryna mogłaby wydawać się niepewną; dlatego, być może, powstrzymał się od wydania wspomnianego już dzieła: „Stworzenie absolutne ludzkości” (1815 — 18). Matematyką, fizyką i wynalazkami technicznymi zajmuje się raczej pobocznie; zresztą matematyka była dla niego zawsze, jak to mówi w swej autobiografii, niejako środkiem oderwania się albo wypoczynku wśród wysokich dociekań filozoficznych. — Gdy omawiamy wypadki z życia H.-Wrońskiego około r. 1830, czytelnik niewątpliwie oczekuje od nas wyjaśnień, jak ustosunkował się nasz były artylerzysta kościuszkowski, a teraz polityk i dyplomata, filozof i twórca systemu filozofji absolutnej, do wypadków 1830—31 r. Otóż, gdy wybuchło powstanie 1831 r., H.-Wroński pisze „List do cesarza Mikołaja I”; stając tu na sta-

nowisku samowładcy rosyjskiego, który ze swego punktu widzenia chciałby zaszłe w Polsce wypadki poczytywać za rokosz przeciw władzy zwierzchniej, opierającej się na prawie boskiem, rozwija zasadę moralną tych wypadków, i usprawiedliwia Polskę. (Oдноśny ustęp Listu podaliśmy we wspomnianem już studjum: „H.-Wroński jako wojskowy“).

W r. 1827 ogłasza „*Canons de logarithmes*“ (Kanon logarytmów)¹⁾, pozwalające na jednej karcie zastąpić obszerne tablice logarytmów, w r. 1828 małą pracę „*Loi téléologique du hasard*“ (Prawo teleologiczne przypadku) (2 artykuły), w związku z którą znajduje się późniejsza, z r. 1833, notatka „*Accomplissement des Théories des probabilités*“ (Spełnienie teorii prawdopodobieństwa). (Przedrukował je w roku 1890 Ch. Henry). W r. 1826 miał już przygotowane do druku obszerne dzieło: „*Prospectus de la Philosophie absolue*“ (Prospekt filozofji absolutnej), które wydała przybrana jego córka i sekretarka Battylda Conseillant w r. 1878, w setną rocznicę urodzin filozofa; godnem jest zaznaczenia, że już w tem dziele znajduje się 21 podstawowych problematów filozofji absolutnej, które zostały podane w ostatecznem sformułowaniu, w nieco odmiennem brzmieniu, w Prolegomenach (t. I, str. 62—71 polsk. przekł.). W r. 1827 napisał „*Epître au Pape*“ (List do Papieża), który ogłosił drukiem w r. 1847; list ten wyszedł w r. 1891 w przekładzie L. Niedźwieckiego.

¹⁾ Wyszły po polsku w r. 1890 w opracowaniu S. Dicksteina.

Nim przejdziemy do wymienienia dalszych prac z zakresu polityki i filozofji, winniśmy wspomnieć tu o pracach i wynalazkach w dziedzinie technicznej. W r. 1829 ogłasza dzieło o maszynach parowych p. t. „*Machines à vapeur*“ (uzupełnione dodatkiem w roku 1830), gdzie daje nowe wzory z teorii gazów, dochodzi do wyników, mających zastosowanie w locomocji i nawet uzyskuje patenty na swe wynalazki. Poruszona w tym kierunku myśl prowadzi go ku dalszym dociekaniam w dziedzinie teorii gazów i fizyki w ogólności, i w r. 1834—35 ogłasza dzieło: „*Nouveaux systèmes de machines à vapeur*“ (Nowe systematy maszyn parowych), potrącające już o budowę materji; uznaje możliwość wznoszenia się i latania w powietrzu na aparatach cięższych od powietrza. Tu winniśmy wymienić wynalazki „kół żywych“, koncupujących konstrukcję resorów powietrznych, i „szyn ruchomych“, mających zastąpić szyny stałe i w swej zasadzie przedurjujących budowę nowoczesnego tanku (czołgu) ¹⁾.

Dziękniem z r. 1829 p. t. „*Problème fondamental de la politique moderne*“ (Problemata podstawowy polityki nowoczesnej) rozpoczyna szereg publikacyj mesjanicznych, poświęconych zagadnieniom natury społecznej i politycznej: „*Prodrome du Messianisme*“, 1831 (Prodrom Mesjanizmu) ²⁾ i „*Métapolitique messinique*“, 1839 (Metapolityka mesjaniczna) ²⁾.

¹⁾ O tankach H.-Wrońskiego ob. nasze studjum: „H.-Wroński jako wojskowy“.

²⁾ Wyszedł w przekładzie polskim J. Jankowskiego, jako prace Instytutu Mesjanicznego.

a dla spopularyzowania doktryny czasopismo „*Bulletin de l'Union antinomienne*“, 1832 (Biuletyn Unji antynomjalnej) i kilka odezw; część Metapolityki, rozważającą rządy napoleońskie, wydał oddzielnie (1840 r. I wyd., 1853 r. II wyd.) p. t. „*Secret politique de Napoléon*“ (Tajemnica polityczna Napoleona)¹⁾. W r. 1842—43 wydał obszerne dzieło: „*Le destin de la France, de l'Allemagne et de la Russie, comme Prologomènes du Messianisme*“ (Przeznaczenie Francji, Niemiec i Rosji jako Prolegomena do Mesjanizmu)¹⁾, znane w skróceniu jako Prolegomena, streszczające całą doktrynę filozofji absolutnej i przeniknione myślą, że tylko filozofja absolutna jest w stanie uporządkować wszystkie dziedziny życia nowoczesnego. W r. 1847 wydał rozległy traktat (w 3-ch dużych tomach) p. t. „*Messianisme ou Réforme absolue du Savoir humain*“; daje tu po raz pierwszy dedukcję Prawa Stworzenia; w dziele tem znajdują się: 1) wspomniany wyżej „List do Papieża“, 2) „Odezwa do narodów słowiańskich“, która wyszła też oddzielnie, po francusku i po polsku, w r. 1848 i 3) „Filozofja pedagogji“²⁾. W r. 1848 wydał „*Adresse aux nations civilisées*“²⁾ (Odezwa do narodów cywilizowanych), gdzie podany jest systemat dynamiczny ekonomji społecznej; dziełko to można uważać za odpowiedź na rozgłosny manifest do proletarijuszów, jaki wyszedł w Niemczech. W tymże roku ogłosił

¹⁾ Wyszły w przekładzie polskim J. Jankowskiego, jako prace Instytutu Mesjanicznego.

²⁾ Wyszły w przekładzie J. Jankowskiego, jako prace Instytutu Mesjanicznego.

„Epître à S. A. le Prince Czartoryski sur les destinées de Pologne et généralement sur les destinées des nations slaves” (List do ks. Czartoryskiego o przeznaczeniu Polski i wogóle narodów słowiańskich), gdzie obala zasadę najwyższowładztwa ludu, przewiduje możliwość bolszewizmu i sposób jego zaszczepienia w Rosji; dzieło to nie straciło nic a nic ze swej wartości i dla dzisiejszej wskrzeszonej Polski.

Nieustające, a nawet wzmagające się w Europie wrzenie rewolucyjne, grożące zagładą zdobytego w poprzednich okresach rozwoju ludzkości dorobku, pobudza twórcę filozofji absolutnej do ogłoszenia szeregu odezw, rozważających istotę przeżywanego kryzysu ludzkości i wskazujących prawdziwy kierunek, jaki należy obrać dla ziszczenia celów ostatecznych. Unja absolutna, złożona z ludzi wyższych, znających prawdy absolutne, winna czuwać, w imię celów ogólnoludzkich, by sterunek odbywał się w kierunku iszczenia Dobra i Prawdy, w stosunkach wewnętrznych państwa i w międzypaństwowych; musi powstać nowa władza, obok istniejących — Państwa i Kościoła, władza kierownicza. H.-Wroński antycypuje powstanie Ligi Narodów (ob. nasz artykuł „Idea Związku Państw” w Nr. Nr. 19—22 tygodnika „Ster” 1926); powstałe w Rosji sowieckiej i w Italji faszystowskiej instytucje kierownicze, oparte odnośnie na materializmie i idealizmie, acz sprzeczne z zasadami filozofji absolutnej, niemniej potwierdzają wskazaną przez H.-Wrońskiego konieczność

władzy kierowniczej; Polska ziści prawdziwe Ciało kierownicze, oparte na mesjanizmie¹).

W r. 1849 zbliżył się do H.-Wrońskiego i stał się później jego współpracownikiem i czcicielem Kamil hr. Durutte z Metz, matematyk, muzykolog i kompozytor. H.-Wroński, ponieważ oddawna zamierzał odbyć podróż naukową do Niemiec, za namową Durutte'a udał się najpierw do Metz i tu wygłosił szereg odczytów filozoficznych w r. 1850—51, potem zwiedził inne miasta niemieckie. Około roku 1850 zawiązał H.-Wroński stosunek z młodym astronomem Yvon. Villarceau ex re teorii gwiazd podwójnych; Y. Villarceau, mianowany później członkiem Instytutu Francuskiego, należy do najbardziej kompetentnych rzeczników i wielbicieli naszego mędrca.

W r. 1850 wydaje H.-Wroński dzieło „*Les Cent pages décisives pour S. M. l'Empereur de Russie, Roi de Pologne*“, wspomniane najczęściej pod skróconym tytułem: *Les Cent pages* (Sto kart), gdzie na szczególniejszą uwagę zasługuje zarys historii filozofji na osnowie Prawa Stworzenia, w roku zaś 1851 Uzupełnienie do poprzedniego dzieła, gdzie jest podane Prawo najwyższe mechaniki niebieskiej. W roku 1851 ogłasza szereg odezw oraz dzieło „*Épître secrète à S. A. le Prince Louis Napoléon*“ (List tajny do ks. Ludwika Napoleona), gdzie podnosi znaczenie dla polityki podanych wcześniej prawd mesja-

¹ W najbliższych dniach po wypadkach majowych 1926 r. Instytut Mesjaniczny złożył Premierowi Rządu i Marszałkowi Sejmu memoriał o konieczności utworzenia Ciała kierowniczego w myśl wskazań H.-Wrońskiego.

nicznych. W r. 1852 ogłosił „*Philosophie absolue de l'histoire ou g n se de l'humanité. Historiosophie ou science de l'histoire*“, w 2-ch tomach (Filozofja absolutna historii czyli geneza ludzkości. Historjozofja czyli nauka historii). W r. 1853 ogłosił dwie prace i trzecią przygotował do druku, odnoszące się do teorii przypiływów morskich; dwie pierwsze przesłał francuskiemu ministrowi marynarki. Otrzymana od ministra odpowiedź, że wzory Laplace'a wystarczają dla potrzeb marynarki, by  ciosem śmiertelnym dla 75-cio letniego starca: po 50-ciu latach wy   onej pracy nie znale  post chu! H.-Wroński, jak pisze Trentowski, wykrzyknął do żony i córki: „Niema dla mnie chleba na tej ziemi! Powiedział sobie: Czas umrzeć! Po o y  si  i zachorowa  rzeczywiście“.

Zmarł 9 sierpnia 1853 r. Kilka dni przed śmiercią, w przeczuciu bliskiego końca, zawo a : „Boże Wszechmocny! ja miałem tyle jeszcze do powiedzenia“. Zosta  pochowany d. 11 sierpnia na cmentarzu w Neuilly. Pogrzb odby  się kosztem ks. Czartoryskiego, który przyby  w przeddzień śmierci, by po egna  się z człowiekiem, który stanowi  będzie „chlub  Polski“, jak wyraża się francuski biograf L. Augé.

Nad grobem przemawiali Francis Lacombe i Krystyn Ostrowski. F. Lacombe powiedział, że H.-Wroński by  tym człowiekiem, którego genjusz stanie się wieczystą chlub  XIX stulecia; gdyby nie H.-Wroński, moglibyśmy doczeka  si  pogrzebu naszej cywilizacji. Lecz on by  tym mężem, który przydzieli  naczelnym zasadom nowe życie, wierze — dziedzin 

niezachwianą, rozumowi — mocowładność twórczą, cnocie — prawa absolutne, wolności — cel moralny, władzy — cechę boską i ludzką zarazem, cywilizacji — prawa, zapewniające jej nieustanny postęp, ludzkości wreszcie — jedyną drogę, na której może osiągnąć swe zbawienie przez własnowolne spełnienie swych przeznaczeń nieśmiertelnych. Takie było dzieło jego żywota, lecz ludzkość, zdaje się, nie rychło je oceni. K. Ostrowski przypominał smutne i sławne zarazem koleje naszego mędrca i na zakończenie powiedział, że ostatnią jego myślą była unja absolutna narodów słowiańskich pod sztandarem Polski, którą nazywał ostatniem schroniskiem opatrnościowem ludzkości.

Skromny pomnik nad mogiłą mędrca wznosił szlachetny Durutte ¹⁾).

Zewnętrzny wygląd H. - Wrońskiego wywierał wrażenie czarujące: wyniosła i zgrabna postać o ruchach spokojnych; duża głowa o wysokim i rozłożystym czole; błękitne oczy o głębokim i łagodnem spójrzeniu; usta o wyrazie zamkniętym i nieco dumnym, pełne wdzięku przy uśmiechu; organ głosu dźwięczny i pociągający. Obdarzony był doskonałą organizacją fizyczną; zdrowie pomimo ciężkich warunków materialnych i natężonej pracy w dzień i w nocy zawsze mu służyło.

¹⁾ Grób ten (stary cmentarz w Neuilly, od głównej alei na prawo, 69-ta dywizja, 3-cia z rzędu mogiła), jak podaje p. . Komarnicki w swej notatce w Nr. 51 czasopisma paryskiego „Życie Polskie” z dn. 14 listopada 1923 r., znajduje się w stanie zupełnego niemal opuszczenia.

Posiadał dar wymowy, rozległą i wyraźną pamięć, nigdy go niezawodząca; znał 12 języków. Zawsze zrównoważony i łagodny. Wola władcza i nieugięta w dążeniu do zamierzonych celów, lecz podporządkowana rozsądkowi. Przeciwności życia nie złamały go i nie zraziły do ludzi, pozostawał zawsze dostępny, życzliwy i uprzejmy; jak Spinoza, miał nieufność do towarzystw naukowych; jak Kant, był przeświadczony o sile swego rozumu wobec otoczenia. Dociekania prawdy sprawował z religijnem namaszczeniem: na początku każdej pracy piśmiennej stawiał signum: W. I. B. (W Imię Boże), na końcu albo po przeprowadzeniu jakiegoś ważnego dowodu: A. M. D. G. (Ad Majorem Dei Gloriam).

Jedynym celem i powabem życia dla niego było dobro ludzkości: „Dobro ludzkości, zbawienie ziemi—oto cel mych wszystkich poczynañ. Samo życie fizyczne, będące dla mnie jeno uciążliwym brzemieniem, pdtrzymuje nadzieja niejakiego współdziałania ku temu wielkiemu celowi naszego przeznaczenia: kwiaty, którei ziemia jest usiana, pociągają mój wzrok tem tylko, że skróś nie prześwituje niebiańska przyszłość naszego szlachetnego rodzaju“.

*
* *

Doktryna filozofji absolutnej czyli mesjanizmu stanowi systemat wszechogarniający, ścisły i nad wszelki wyraz jednolity, w osnowie którego jest założone Prawo Stworzenia. Prawo to u podstawy ma trójjednię składników czyli elementów rzeczywiście-

ści: el. - byt, el. - wiedzę i element podstawowy albo neutralny. Rzeczywistość wytwarza się przez łączenie i oddzielanie dwóch elementów różnorodnych — bytu i wiedzy; element podstawowy albo neutralny wprowadza do tamtych dwóch elementów jednorodność, właśnie łącząc je i rozdzielając. Byt i wiedza utożsamiają się w absolucie, we względności znajdują się one w stanie częściowego rozłączenia; do tożsamości bytu i wiedzy w absolucie dotarł był już Schelling, różnicowość zaś stwórczą wyprowadza H.-Wroński za pomocą Prawa Stworzenia, które przez rozmaite połączenia trzech wspomnianych elementów daje zamknięty systemat rzeczywistości. (Obszerniej o składnikach rzeczywistości czytelnik może dowiedzieć się z rozprawy naszej p. t. „Byt i Wiedza, jako elementy rzeczywistości, w filozofii absolutnej H.-Wrońskiego“, zamieszczonej w „Przeglądzie Filozoficznym“, 1926 r.). Filozofja absolutna wychodzi z dwóch zasad niewarunkowych: Absolutu, jako zasady filozoficznej, i Słowa, jako zasady religijnej, i dwie te zasady wiąże z dwoma elementami rzeczywistości — bytem i wiedzą. Istotę doktryny H.-Wrońskiego najogólniej możnaby streścić tak: Dwa elementy różnorodne świata (byt i wiedza) utożsamiają się w Bogu (Arcy-Absolucie), jako Absolut i Słowo; wyłonione z Boga jego mocą twórczą (Słowo w Bogu) jawią się we Wszechświecie w całej swej różności, ustanawiając rozumowość stwórczą; uświadomione w Człowieku, jego mocą twórczą (Słowo w człowieku) sprowadzają się znowu ku tożsamości pierwotnej.

Prawda, według H.-Wrońskiego, nie jest niczem innym, jak określeniem rzeczywistości przez samorzutność twórczą rozumu zgodnie z jego warunkami samorzutnymi, które są tem, co ustanawia niezmiennne Prawo Stworzenia (ob. Prodom).

Filozofja ma za swój główny przedmiot stopniowe tworzenie przez człowieka rzeczywistości absolutnej w celu doskonałego poznania istoty Stwórcy i nadania sobie w ten sposób nieśmiertelności, którą człowiek otrzymać może tylko przez samorzutne odkrycie prawdy niewarunkowej, t. j. przez odkrycie absolutu (ob. Prosp. de la Phil. abs. albo List do Papieża).

Niektórzy nazywają H.-Wrońskiego mistykiem; jest to najbardziej błędne rozumienie lub raczej zupełne niezrozumienie jego doktryny: filozofja absolutna jest to czyeto rozumowa doktryna: tu przez wiedzę dochodzi się do prawdy (absolutnej), przez prawdę — do nieśmiertelności, czyli, wyrażając się po łacinie: *Per scientiam ad veritatem, per veritatem ad immortalitatem*. Prawo Stworzenia zostało ujęte tylko u podstawy przez intuicję genetyczną, lecz dedukcja jego jest rozumowa.

Filozofja i religja ostatecznie utożsamiają się w filozofji absolutnej, lecz nie gaszą się jedna przez drugą, ani też oddzielają się jedna od drugiej.

Powstrzymujemy się od dalszego komentowania doktryny filozofji absolutnej, bowiem 1-o nie wchodzi ono do zakresu niniejszej pracy, 2-o czytelnik-filozof, wierny zasadzie: *sapere aude* zechce z pierwoźródła poznać naukę H.-Wrońskiego, a jest dziś w tem

szczęśliwem położeniu, że ma do rozporządzenia znaczną ilość dzieł H.-Wrońskiego w polskim przekładzie oraz kapitalne dzieło F. Warrain'a: „Wiązanie metafizyczne, sporządzone według Prawa Stworzenia“, gdzie znajdzie dedukcję i rozbiór wielkiego tego Prawa. Pomocniczą książką będzie praca Cherfils'a:: „Religia naukowa. Wstęp do Hoene - Wrońskiego“, dająca ogólny zarys doktryny filozofji absolutnej. Dla czytelników-filodoksów, t. j. tych, którzy, nie dociekając sami, chcą powziąć zdanie o H.-Wrońskim na podstawie sądów innych osób, załączamy krótki przegląd literatury, obcej i polskiej, oraz zbiór opinii tych pisarzy, którzy wiernie ujęli znaczenie doktryny lub tę czy inną jej część; wyjątek czynimy dla najsilniejszego przeciwnika naszego mędrca, wybitnego francuskiego matematyka J. Bertrand'a, — zbijając jego, możemy pominąć innych. Trzymać się będziemy, wedle możliwości, porządku chronologicznego.

FRANCJA (i BELGJA).

J. Lalande, J. Lagrange, F. Lacombe, A. J. Quételet, F. Tisserand ob. wyżej.

L. Augé w przeciągu lat 1835 — 66 ogłosił kilka prac, dotyczących bądź filozofji absolutnej, bądź osoby jej twórcy. W pracy p. t. „Notice sur H.-Wr.“, 1865 daje opartą na osobistej znajomości charakterystykę H.-Wr. (p. 12, 13), którą przytaczamy w streszczeniu: H. - Wr., jko człowiek czynił wszystko, co miało na celu pojednanie ludzi; względem Boga, nikt lepiej odeń nie głosił sławy dzieł

Jego; względem bliźnich,—życzliwy, bezinteresowny i pobłażliwy dla ludzkich błędów; czuły i wdzięczny przyjaciel; przy olbrzymiej swej wiedzy — skromny, wolny od pedanterji filozofa i pychy uczonego; kochany przez tych, którzy zbliżali się doń, by go poznać, nienawidzony przez natury przewrotne, których zamiary ukryte a złowolne odsłaniał; uczucie i rozsądek połączone były u niego w doskonałej równowadze; czystość jego cielesna wypływała z czystości serca. Będzie on chlubą Polski, która go wydała, i Francji, która go przytulała w ciągu 50 lat. Niech nie wyda się zuchwalstwem, jeżeli powiemy: Chrystus założył problematy, H.-Wroński je rozwiązał.

N. Landur ogłosił pracę: „Exposition abrégée de la philosophie absolue de H.-Wr.“, 1857, pracę tę w r. 1865 wycofał z obiegu księgarskiego z wydaniem broszury, w której widomie przychylił się ku mistycyzmowi (ob. Augé, op. cit., p. 14, 15).

A. Sarrazin de Montferrier wydał obszerną (4 tomy około 2000 str.) encyklopedję matematyki podług zasad H.-Wr. pod tytułem: „Encyclopédie mathématique ou exposition complète de toutes les branches des mathématiques, d'après les principes de la philosophie des mathématiques de H.-Wr.“; pozatem tegoż autora słownik matematyczny („Dictionnaire des sciences mathématiques pures et appliquées“, II wyd. 1844) zawiera liczne artykuły z zakresu matematyki H.-Wr. W t. III (p. 482) encyklopedji powiada, że „Filozofja Nieskończoności i Filozfja Technji zawierają najszczytniejsze koncepcje matematyczne i filozoficzne, do jakich wznio-

sła się kiedykolwiek umysłowość ludzka... Po dokonaniu odkrycia absolutnej zasady wiedzy Wr. poświęcił w ciągu 50 lat wszystkie chwile swego życia uzasadnianiu i rozwijaniu rozległego systemu ostatecznego poznań ludzkich i założył prawa wieczne prawdy, dobra i piękna, pobudzany w tej nieustannej pracy, przerażającej wyobraźnię naszą, jedynie umiłowaniem prawdy".

E. H a n e g r a e f f ogłosił trzy rozprawy, odnoszące się do metod matematycznych H.-Wr.: 1) „Méthode pour la résolution générale des équations par leur décomposition successive en facteurs“, 1854, 2) „Méthode générale d'intégration“, 1856, 3) „Note sur l'équation de congruence“, 1860.

A. B u k a t y ogłosił dwie rozprawy: 1) „Dédution et démonstration de trois lois primordiales de la congruence des nombres, constituant la troisième loi de l'algorithmie, donnée par H. - Wr.“, 1873, 22) „Méthode spéciale ou téléologique de H.-Wr.“, 1878.

A. T r a n s o n, przewodniczący komisji egzaminacyjnej do Szkoły Politechnicznej w Paryżu, w roku 1874 ogłosił w „Nouvelles Annales de Mathématiques“ dwa cenne artykuły p. t. „Loi des séries de Wr. Sa phornomie“ i „Réflexions sur l'événement scientifique d'une formule publiée par Wr. en 1812 et démontrée par Cayley en 1873“, w których stwierdza doniosłość prac matematycznych H. - Wrońskiego. Artykuły te wyszły w polskim przekładzie.

E. W e s t, gorliwy promotor doktryny H. - Wr., w matematycznych czasopismach: „Journal de Ma-

thématiques pures et appliquées" (1881,—2,—3), „Comptes rendus de l'Académie des Sciences", t. XCII, Nr. 22 (1881), „Association française pour l'avancement des Sciences" (Congrès de Blois, 1884) zaznajomił świat uczony z metodami matematycznymi H.-Wr. Rozprawy te, wzięte w całości z pierwszego czasopisma i w części z dwóch drugich, uzupełnione wykładem prawa najwyższego i jego zastosowań, agregatów, funkcji alef, wstaw wyższych rzędów i ich zastosowań, podał w oddzielnej książce p. t. „Exposé des Méthodes générales en Mathématiques. Résolutions et intégration des équations, applications diverses d'après H.-Wr.", 1886. W przedmowie do tej pracy pisze (p. V), że stawia sobie za zadanie podać „metody całkiem nowego rachunku, dające się zastosować do najtrudniejszych zagadnień matematyki", że „wszystkie roztrząsane i rozwiązane przez Wr. zagadnienia są to zagadnienia wyższego rzędu i należą do tych, z którymi spotykamy się niechybnie, a których rozwiązanie jest nieodzowne dla postępu nauk" i że „prace te uczonego i głębokiego geometry są zaiste godne uwagi".

Yvon Villarceau, astronom, członek Instytutu Francuskiego, znawca, wielbiciel i obrońca czci H.-Wr., napisał pracę: „Exposé des méthodes de Wr. et composantes des forces perturbatrices suivant les axes mobiles", 1881, oraz szereg rozpraw w „Comptes rendus de l'Académie des Sciences", 1878,—80,—81,—82, dotyczących metod H.-Wr. w matematyce i mechanice niebieskiej. Zalecał poznanie całości dzieł matematycznych H.-Wr., albowiem otwierają

one nową epokę w matematyce i jej zastosowaniach. (Ob. Cherfils, *Un essai de religion scientifique*, p. 71).

Ch. Lagrange, astronom obserwatorium w Brukseli, ogłosił szereg rozpraw, rozważających metody matematyczne H.-Wr.: 1) „Exposition critique de la méthode de Wr. pour la résolution des problèmes de Mécanique céleste”, 1882, 2) „Forme générale du reste dans l'expression d'une fonction au moyen d'autres fonctions”, 1884, 3) „Démonstration élémentaire de la loi suprême de Wr.”, 1884, 4) „Développement des fonctions d'un nombre quelconque de variables indépendantes à l'aide d'autres fonctions de ces mêmes variables. Dérivées des fonctions de fonctions”, 1884. (II-ga rozprawa w Sprawozd. Parysk. Akadem. Um., inne w Pamiętnikach Belg. Akad. Um.).

Ch. Cherfils w pracy swej: „Un essai de religion scientifique. Introduction à Wr., philosophe et réformateur”, 1898, dedykowanej pamięci Y. Villarceau, stawia sobie za zadanie podać w jedni systematycznej doktrynę Wr. (p. 8), myśliciela, który wyprzedził swoją i naszą epokę (p. 10), myśliciela, który bardziej niż Kant przypomina Kopernika, jego rodaka (p. 139). — Celem Wr. było ugruntowanie filozofji absolutnej lub przynajmniej zasad tej filozofji... cel ten Wr. osiągnął (p. 145). — „Jako reformator religijny, Wr., jak nikt przed nim, założył zasady moralne i wyciągnął z nich wnioski (p. 157). — Wr. jest pierwszym nowoczesnym matematykiem-filozofem, który naszkicował filozofję religij i w tym szkicu ją ugruntował (p. 159). — Przytaczając zdanie

Renouvier'a, że chrystjanizm winien być oczyszczony z pobocznych naleciałości z czasów ubiegłych i znaleźć bądź nowego objawiciela, bądź geniusza filozoficznego, któryby go podał w formie przystępnej dla rozumu, powiada, że Wr. można poczytywać za takiego geniusza. Na p. 155 pisze: „Stopienie idei absolutu z ideą nowej ludzkości, minionej ewolucji z ewolucjami przyszłemi przez samą ideę rozwoju pojmowania absolutu, czyż to samo nie jest, jeżeli zważy się na epokę, znamieniem geniuszu? I czyż mógł filozof pokusić się o płodniejszą jaką reformę, niż w ten sposób ukazać ludziom życie?”

F. Warrain, długoletni badacz filozofii absolutnej (w r. 1906 wydał „La Synthèse Concrète” i „La Triade de la réalité”, w 1907 „L'Espace”, w 1921 „Conception psycho-physique de la Gamme” — Mémoires de l'Institut Général Psychologique, oraz szereg rozpraw) w końcu r. 1925 ogłosił wielkie dzieło, poświęcone rozważaniu Prawa Stworzenia, p.t. „L'Armature Métaphysique établie d'après la Loi de Création de H.-Wr.”¹⁾, w którym okazuje, że Prawo Stworzenia ziszcza najdoskonalszy system ontologiczny, jaki kiedy odkryto (p. 135), i stanowi szczyt wiedzy, jaki może osiągnąć duch ludzki w stanie obecnym (p. 202).

Pozatem w czasopismach matematycznych poglądy i metody H.-Wr. roztrząsali Farkas, Folie,

¹⁾ Dzieło to, jak wspomnieliśmy, wyszło w przekładzie polskim J. Jankowskiego i P. Chomicza p. t. „Wiązanie metafizyczne, sporządzone według Prawa Stworzenia H.-Wr.”, Arct, 1928.

Gergonne, Magnus, Martynowski, Neuberger, Olivier L., Peano, Prouhet, Rouillaud, Servois; wzmiankują o H.-Wr. w książkach swych (treści matematycznej) Chasles, Garnier, Girard, Laurent, Lucas E., Lucas F., Mansion, Poncelet, Vallès, (treści historjograficznej) Altmeyer, Rougemont.

Szczególniej filozofja muzyki H.-Wr. pociągała umysłowość francuską. Filozofja muzyki H.-Wr. dotychczas spoczywa w rękopisie; wyjątki z niej podali C. Durutte i Ch. Henry. Olśniony nią, znakomity kompozytor Gounod kazał wyryć na kamieniu pomnikowym naszego mędrca słowa wyjęte z Izajasza: „Erit sepulchrum ejus gloriosum”. Isaie, XI, 10. Ch. Gounod, które w przekładzie znaczą: Grób jego stanie się chwałą pełnym.

C. Durutte, matematyk¹⁾, kompozytor i muzykolog, w traktacie: „*Esthétique musicale. Technique ou Lois générales du système harmonique*”, 1855, Paris—Metz, dedykowanym pamięci H.-Wr., rozwijając poglądy mistrza, od „którego imienia nazywać się będzie wiek XIX”, dochodzi do prawa najwyższego harmonji. W rozprawie p. t. „*Réponse à la prétendue réfutation de son système harmonique par M. F. J. Fétis*”, 1862 i w pracy: „*Esthétique musicale. Résumé élémentaire de la Technique harmonique*”, 1876, omawia rozwinięte w swym pierwszym traktacie poglądy H.-Wr. na istotę muzyki.

¹⁾ Podał wzór, stanowiący 3-ci rząd rozwinięcia metody pierwszorzędnej. (Ob. *Epître à S. M. l'Empereur de Russie. Explication définitive de l'Univers*”, p. 63—66).

Ch. Henry, autor licznych publikacyj¹⁾ z dziedziny historii i filozofii nauk, w r. 1887 ogłosił fragment filozofii muzyki H.-Wr., wyjęty z wspomnianego traktatu Durutte'a, p.t. „Wr. et l'Esthétique musicale”. W przedmowie autor zaznacza, że H.-Wr. głęboko ujął związek estetyki muzycznej z teorią liczb i że sam on przed dwoma laty, nie wiedząc, że ma w H.-Wr. poprzednika, doszedł do podobnego poglądu w swej teorii dynamogenicznej. Tę ostatnią wyłożył autor w r. 1889 w pracy: „Cercle chromatique, présentant toutes les harmonies et tous les compléments de couleurs”, gdzie omawia pomysły H.-Wr.

J.-Ed. Croegaert, muzyk belgijski, sekretarz i założyciel Stowarzyszenia mesjanicznego: Unja antynomjalna (prezesem Stowarzyszenia był L. Niedźwiecki) ogłosił w r. 1885 „Mémoire sur l'unification du diapason présenté au Congrès musical international d'Anvers, suivi d'une notice sur l'oeuvre de la réforme absolue du savoir humain par H.-Wr., et d'une notice complémentaire sur l'oeuvre de la même réforme dans le domaine de l'art musical”²⁾ (II wyd. rozszerzone w r. 1890) i w r. 1891 „Notice sur l'oeuvre inachevée de la Téléologie messianique”²⁾. Broszury te mają na celu szerzenie poglądów H.-Wr.

¹⁾ Wspomnieliśmy już, że Henry przedrukował rozprawę H.-Wr. z rachunku prawdopodobieństwa, na wstępie tej publikacji dołączył autobiografię H.-Wr.

²⁾ U Dicksteina: „H.-Wr., jego życie i prace” tytuły tych dziełek są podane (s. 340, 344) w dziwacznym brzmieniu.

„wielkiego myśliciela słowiańskiego“ (p. 8 ostatniego dziełka).

Gevaert, muzykolog, dyrektor konserwatorium w Brukseli, był wielbicielem H.-Wr.

E. Britt rozważał zasady muzyki w związku z Prawem Stworzenia H.-Wr. w pracach: 1) „La Synthèse de la Musique. Application de la Loi de Création de H. - Wr. à la Gamme diatonique“. — Annales du XX siècle, Paris, mars 1914 i 2) „Gamme Sidérale et Gamme Musicale“, 1924; ostatnia praca została przełożona na język niemiecki.

F. Warrain w głębokiej swej pracy, wyżej wspomnianej, o gamie streszcza Prawo Stworzenia H.-Wr. w odniesieniu do muzyki i zaznacza, że „koncepcje H.-Wr. wiążą prawa muzyki z pewnym schematem metafizyki, mającym bardzo ogólne znaczenie i pozwalającym niewątpliwie wyznaczyć analogie inaczej, niż przez proste wyczucie pokrewieństwa, a to opierając się na zasadach rozumowych“.

Śród przedstawicieli literatury pięknej H.-Wr. miał też zwolenników. Pisarze Ballanche, Baudelaire, Balzac byli wielbicielami H.-Wr. i ulegali jego wpływowi.

Krzewiciele okultyzmu, stale zwalczanego przez H.-Wr., A. Constant w liście swym z dn. 6 stycznia 1853 i Papus (Dr. med. Encausse) w książkach swoich mówią o H.-Wr. z wielkiem uznaniem.

T. du Moncel, członek Instytutu Francuskiego, w Nr. 24 pisma: „L'Electricité“ z dn. 24 lutego 1879 r. pisze, że Houel, prof. matematyki w Bordeaux, w opublikowanym podręczniku rachunku nieskończono-

ściowego dużo zapożyczył z metod filozoficznych H.-Wr., nie wymieniając nazwiska jego. (Ob. notę Niedźwieckiego na str. 89 „Wstępu do wykładu matematyki” H.-Wr.).

J. Bertrand, członek i sekretarz stały Akademii, w r. 1897, gdy poruszono w Krakowskiej Akademii Umiejętności sprawę wydania rękopisów dzieł H.-Wr., wystąpił w „Revue des Deux Mondes” (z dn. 1 lutego) z artykułem oszczerczym względem H.-Wr. a obelżywym dla narodu polskiego. Autor nie podaje rozbirowi samej doktryny H.-Wr., albo przynajmniej jej części matematycznej, czego można byłoby oczekiwać od niego, jako matematyka zawodowego, lecz pisze pamflet literacki. Z odpowiedzią wystąpił P. L. Burthe w „Revue blanche” (z dn. 1 marca), wykazując całą niegodziwość sposobu zwalczania H.-Wr.: Bertrand nie zna H.-Wr., jak tego dowodzi pomieszenie prawa najwyższego z problemem powszechnym; nie liczy się z sądami takich matematyków, jak Lagrange, Y. Villarceau, Cayley, Transon; przeinacza cytaty ze szkodą dla H.-Wr.; Burthe widzi się nawet zmuszonym bronić lojalności patryotyzmu H.-Wr., jako żołnierza kościuszkowskiego, którego Bertrand uważa za rokoszanina. Ponieważ u Burthe’a pozostaje nieodpartym ustęp pracy Bertrand’a, w którym tenże zarzuca H.-Wrońskiemu ignorancję w mechanice, a to z powodu jego pojmowania siły odśrodkowej i przy tej sposobności pozwala sobie na docinek pod adresem naszej sławnej Wszechnicy Jagiellońskiej, polecamy

głęboką pracę D-ra F. Poske:: „Die Zentrifugalkraft”. Ein Beitrag zur Revision der Newtonschen Bewegungsgesetze, Berlin, 1909, Julius Springer, która rzuca nowe światło na omawiane zagadnienie; dodamy jeszcze, że Bertrand nie miał racji żartobliwie traktować teorii lokomocji H.-Wr., gdyż przy późniejszym wynalezieniu tanków przypomniano, że H.-Wr. był ich pierwszym wynalazcą. Tem znieważeniem naszego matematyka i godności nauki polskiej Bertrand powagą swego imienia oczywiście chciał powstrzymać Akademię naszą od wydania dzieł H.-Wrońskiego, i, być może, narazie dopiął celu, gdyż Polska Akademia od tego czasu nie wydała ani jednego dzieła H.-Wr., lecz pamflet ten spotkał się z należną oceną: ob. „Wiadomości matematyczne” 1897, t. I zesz. I i W. Kozłowskiego: „H.-Wr. jako filozof”, gdzie autor powiada, że Bertrand, chociaż członek Akademji, był niewątpliwie małym człowiekiem. Czas jest też doskonałym korektorem: dziś księgarnia wydawnicza Hermann w Paryżu wydaje dzieła matematyczne H.-Wr. — Jeżeli czytelnik jest ciekaw, jakimi pobudkami kierował się Bertrand przy pisaniu swego artykułu, niech uważnie przeczyta noty Niedźwieckiego, dołączone do „Wstępu do wykładu matematyki”, artykuł Bertrand’a i książkę Knellera:: „Chrześcijaństwo a przedstawiciele nowoczesnej wiedzy przyrodniczej”, otrzyma odpowiedź, nie budzącą żadnej wątpliwości.

Pani H.-Wrońska i przybrana córka, Batyllda Conseillant, przy poparciu czcicieli naszego filozofa, wy-

dały — prócz dzieł wspomnianych wyżej — „*Propédeutique messianique*” (I cz. 1855, II cz. 1875¹⁾), „*Apodictique messianique*”²⁾, 1876, „*Nomothétique messianique*”, 1881, „*Caméralistique*”³⁾, 1884, „*Application noutique de la nouvelle théorie des marées*” (własność Wł. hr. Zamoyskiego), 1886.

WŁOCHY.

Gorliwym krzewicielem mesjanizmu H.-Wr. we Włoszech był Dr. G. Toffoletto w Vicenza; około r. 1870 zapoczątkował on wydanie dzieł H.-Wr.; w mieście tem zawiązał się specjalny komitet (Il comitato promotore dello studio messianico in Italia) i wychodziło pismo „Il Summano”, poświęcone filozofji H.-Wr. Z broszury: „Bando agli equivoci. Due dialoghi sul messianismo, Dottrina filosofico-religiosa di H.-Wr.”, 1882, napisanej przez Aggabo (prawdopodobnie pseudonim Toffoletto), dowiadujemy się, z jakim wprost sprzysiężonym oporem spotykała się propaganda mesjanizmu⁴⁾.

¹⁾ Wyszły w przekładzie polskim J. Jankowskiego (cz. I) i P. Chomicza (cz. II).

²⁾ Fragment, dotyczący Prawa Stworzenia, wyszedł w przekładzie polskim J. Jankowskiego w dziełku p. t. „Tablica Psychologii i Prawo Stworzenia H.-Wr.”. Dziełko to i Propedeutyka wyszły jako prace Instytutu Mesjanicznego.

³⁾ Część tego dzieła wyszła w przekładzie polskim Dr. Z. Daszyńskiej - Golińskiej p. t. „Merkantylizm i Fizjokratyzm” i „System ekonomiczno-przemysłowy Adama Smitha”.

⁴⁾ I. Oksza - Grabowski w Nr. 225 „Gazety Warszawskiej”, 1923, zwrócił uwagę na związek idei faszystowskiej z doktryną

A. Palmieri, tłumacz Cieszkowskiego na język włoski, zainteresował się filozofją H.-Wr. i wsiępnym zeszyte 1925 r. czasopisma „I libri del giorno” zamieścił artykuł o filozofji polskiej, H.-Wróńskim i działalności Instytutu Mesjanicznego.

Twierdzenia i poglądy matematyczne H.-Wr. cytowali lub rozważali matematycy włoscy Martone, Pascal, Peano, Ruffini.

HISZPANJA.

De Lorenzana, senator i pisarz hiszpański, jak wzmiankuje Niedźwiecki (ob. „Wstęp do wykładu matematyki” H.-Wr., s. 94), był nie tylko wielbicielem naszego filozofa, lecz i znawcą jego doktryny.

G. de Galdeano w książce: „Curso de aritmetica y algebra”, Toledo, 1885, odtwarza wiele wzorów matematycznych H.-Wr.

Clariana-Ricart, prof. matematyki na uniwersytecie w Barcelonie, rozwijał poglądy H.-Wr. z zakresu filozofji muzyki.

F. Villareal, prof. uniwersytetu i szkoły inżynierji w Lima, przełożył w r. 1899 na język hiszpański mechanikę niebieską H.-Wr., wyłożoną w „Epi-

H.-Wr., przypuszczając wszelako, że związek to wypadkowy. Rzeczywiście, hasła faszyzmu: gerarchia, kompetenza sacrificio najściślej wiążą się z mesjanizmem H.-Wr. i być może, zostały stamtąd zapożyczone dzięki pismom Toffoletto. Upanstworzenie ideologii faszystowskiej i nadanie praw ministra jej przywódcy jest antycypacją „Ciała Kierowniczego”, jak o tem już wspominaliśmy.

tre à S. M. l'Empereur de Russie", 1851, nadając tytuł: „Reforma de la Mecánica Celeste continendo su ley universal y fundamental para el establecimiento a priori de la racionalidad del universo y su final ley teleologica par la determinacion a priori de la estabilidad del mundo por H.-Wr.", Lima.

PORTUGALJA.

J. Torriani zamieścił swą rozprawę o H.-Wr. w Pamiętnikach Akadem. Um. w Lisbonie, 1818.

G. R. de Sottomaior w pracy swej:: „Curso mathematica ou exposiçao methodica de arte de calcular", Coimbra, 1860, udzielił 40 str. doktrynie H.-Wr., zaś w czasopiśmie: „A Nação" umieścił w r. 1867—72 artykuły o H.-Wr. i podał wyciągi z jego dzieł; kilka prac pozostawił w rękopisach. W liście swym do Niedzwieckiego (ob. „Wstęp do wykładu matematyki" H.-Wr., s. 92—93) namawia do podjęcia wydania wszystkich dzieł H.-Wr., które winny znaleźć czytelników jeżeli nie w Europie, to w Ameryce.

J. J. Pereira Falção ogłosił w r. 1870 pracę: „Comperação do methodo teleologico de Wr. com os methodos de Daniel Bernoulli e Euler para la resolução numerica dos equações", Coimbra.

Don Pedro II, cesarz Brazylii, wykształcony w matematyce, był zwolennikiem H.-Wr.

NIEMCY.

W. Tennemann w swej „Historji filozofji” wymienia dzieło H.-Wr. (J. Hoehne) „*Philosophie critique découverte par Kant*”, wspomniane przez nas. (Ob. t. II s. 132 polsk. przekł. Rzesińskiego).

F. Schweins, prof. matematyki na uniwersytecie w Heilderbergu, w r. 1825 ogłosił dzieło: „*Theorie der Differenzen und Differentiale*”, w którym podaje wiele wzorów H.-Wr. i wysoko go ceni.

K. Ch. Fr. Krause, głośny filozof z matematycznym wykształceniem, w dziele swem: „*Vorlesungen über das System der Philosophie*”, 1828, wymienia H.-Wr. (p. 467, 469), jako wybitnego matematyka; pisze też o jego zasługach w rozprawie z roku 1832: „*Ueber die Idee der Mathesis, über die organische Ausbildung und über das Verhältniss der Mathesis zu der Wissenschaft und zu dem Leben*”.

P. Dubois-Reymond w pracy „*Untersuchungen über die Congruenz und Divergenz der Fourierschen Darstellungsformeln*”, 1876, mówi o prawie najwyższem algorytmji H.-Wr.

Brockhaus w „*Conversations-Lexikon*” 1851—1853, podaje H.-Wr. za niemieckiego myśliciela o kierunku mistycznym. L. Niedźwiecki posłał sprostowanie, które odniosło ten skutek, że w następny wydaniu opuszczono artykuł o H.-Wr. — W „*Meyers Grosses Konversations - Lexikon*”, 1909, czytamy, że H.-Wr. prace, acz bogate w pomysły, długo pozostawały bez uznania, że dziś H.-Wr. staje się znany, jako matematyk, głównie dzięki Dicksteinowi; w bi-

biografii podana jest nowsza rozprawa po niemiecku: „Wr. als Mathematiker, Verhandlungen des 3 internationalen Mathematiker-Kongresses in Heidelberg“, 1905.

O. Bryka w artykule: „Die Geschichtsphilosophie H.-Wr.“ w wiedeńskim czasopiśmie „Die Gnosis“, Nr. 11, 12 r. 1903 streszcza poglądy H.-Wr., wykazując ich związek z filozofją Fichtego, Schellinga i Hegla.

F. Weingartner, znakomity muzykolog i dyrygent niemiecki, dokonał przekładu wspomnianej wyżej pracy E. Britt'a, nadając jej tytuł: „Tonleitern und Sternskalen“. Przedmowę napisał Bruno Willy, który, streszczając Prawo Stworzenia H.-Wr., powiada, że, chociaż prawo to było przeczuwane częściowo przez mędrców starożytności, lecz „zasługą dopiero polskiego filozofa i matematyka H.-Wr. jest odkrycie wolne od wszelkich domieszek mistycznych tego wielkiego prawa w jego wspaniałej prostocie oraz nadanie mu formy ostatecznej, skończonej i naukowej“... „Odkrycia H.-Wr. — najważniejsze, jakie kiedykolwiek poczyniono w dziedzinie filozofji, spotkały się z urąganiem współczesnych mu uczonych; Wr. zmarł w biedzie i opuszczeniu“... „Wiedza ludzka posunęłaby się o wiele więcej naprzód, gdyby nasi uczeni, za przykładem H.-Wr., stosowali prawo powszechnie w swych dziedzinach specjalnych“.

ANGLJA (i ST. ZJEDN. AMERYKI PÓŁN.).

J. Pond ob. wyżej.

A. Cayley w artykule: „On Wronski's theorem” w Nr. 47 „Quarterly Journal of pure and applied Mathematics”, kwiecień 1873 r., rozważa i stwierdza wzór zagadnienia powszechnego H.-Wr. Artykuł ten w przekładzie polskim znajduje się w t. II „Wykładu zupełnego Algebry” A. Sągajły, 1874. Uwagi co do sposobu wyprowadzenia przez Cayley wzoru H.-Wr. ob. wspomniane wyżej dzieło E. West'a (p. 260). Ob. też wcześniej A. Transon.

A. Muir w pracach swych: „Treatise on the theory of determinants”, 1882 i „The theory of determinants in the historical order of its development”, 1890, rozważa niektóre twierdzenia, dotyczące funkcji „szyn” H.-Wr. Dla tych funkcji „szyn” (pewne wyrażenia wyznacznikowe) autor wprowadził nazwę wronskianów, która utrzymała się w nauce.

W czasopismach matematycznych zamieścili rozprawy o H.-Wr. H. Segar i W. H. Echols.

SŁOWIAŃSZCZYNA.

Hoene-Wroński Słowiańszczyznę kochał; nazywał siebie, jak pamiętamy, trzykroć Słowianinem; Słowianom wyznaczał ważną rolę w nadchodzących dziejach ludzkości: mają oni ziścić mesjanizm, utworzyć unję absolutną; skalę psychiczną duszy słowiańskiej tak określał: Polacy wyrażają autonomję, Czesi — heteronomję, Rosjanie — przejście od heteronomji do autonomji.

CZECHY.

W. M. Kozłowski wykładami swemi o filozofji polskiej w Pradze w r. 1923 obudził w Czechach zainteresowanie do naszej filozofji wogóle i w szczególności do H.-Wrońskiego. — W urzędowej gazecie „Prager Presse” ukazał się szereg artykułów o H.-Wrońskim i o Instytucie Mesjanicznym im. H.-Wr. Czasopismo „Ruch filozoficky”, październik 1927 r., na czele sprawozdania ze Zjazdu filozoficznego, jaki odbył się w Warszawie 23—28 września tegoż roku, zamieściło w przekładzie czeskim i niemieckim artykuł J. Jankowskiego p. t. „Naukowe przepowiednie H.-Wr.”.

W d. 14 maja 1928 r. Czeska Akademia Umiejętności w Pradze urządziła obchód ku czci 150-ej rocznicy urodzin H.-Wr. z uroczystym wykładem w języku czeskim prof. W. M. Kozłowskiego, zagranicznego członka Akademji.

JUGOSŁAWIA.

V. Dvorniković w swem studjum o filozofji polskiej: „Pogledi u noviju poljsku filozofiju”, zamieszczonem w „Jugoslavenska Njiva”, 1926, z dawniejszych filozofów polskich najwięcej miejsca i uwagi poświęca H.-Wr., „dopatrując się w jego szerokich i głębokich koncepcjach interpretacji idealizmu niemieckiego w duchu mistyczno-religijnym”. Sprawozdawca, Dr. B. Gawecki, którego tu cytujemy, robi słuszną uwagę: „mistycyzm H.-Wr. — to, zdaniem mojem, nieporozumienie, którego nie uni-

knięto także u nas w poważnych skądinąd opracowaniach filozofji absolutnej. Wr. był typowym racjonalistą". (Ob. „Przegląd Filozoficzny", 1926, zesz. I—II).

R O S J A.

A. Annenskij wydał w r. 1845 tablice logarytmów H.-Wr. (Tablicy łogarifmow Wronskiego), dołączając do tablic ich teorię.

L. Monkiewicz podał tablice logarytmów H.-Wr. i sposób ich użycia w czasopiśmie matematycznym: Wiestnik opytnoj fiziki i elemenarnoj matematiki, Nr. 111, 1891.

W. Bobynin, docent uniwersytetu w Moskwie, w pracy: „Filosofia matematyki po uczeniu Goene-Wronskiego", 1894, streszcza głównie dzieło H.-Wr.: „*Introduction à la Philosophie des Mathématiques* etc."; na samym początku pracy nazywa H.-Wr. „najwybitniejszym, a nawet jedynym, przedstawicielem filozofji matematyki".

A. Dąbrowski, ks. prof. akademji duchownej w Petersburgu, w artykule: „I. M. Goene-Wronskij. Polskij pedszestwiennik Wł. Sołowjewa", zamieszczonym w Nr. 12 miesięcznika „Nowyj Put'", wykazuje pokrewieństwo poglądów znakomitego rosyjskiego filozofa W. Sołowjewa z poglądami H.-Wr.

T. Banachiewicz, docent astronomji na uniwersytecie w Dorpacie (obecnie prof. uniwersytetu i dyrektor obserwatorium w Krakowie), w pracy: „Ob urawnienji Gaussa $\sin(z-q) = m \sin^2 z$ ", 1917,

czyni piękne zastosowanie problemu powszechnego H.-Wr. do ważnego zagadnienia z dziedziny teoretycznej astronomii.

P O L S K A.

Na Zachodzie, jak widzieliśmy, nie zrozumiano narazie filozofji H.-Wrońskiego, pewne zainteresowanie budziły niektóre zagadnienia matematyczne, rozważane przez H.-Wr. U nas było inaczej. Matematyką H.-Wr. zajmowano się mało (jeden tylko Bukaty), natomiast filozoficzna część doktryny mesjanizmu, jeżeli nie zdobyła uznania w całości, pociągnęła ku sobie niemal odrazu naszych myślicieli i poetów ukrytymi w niej wartościami twórczymi.

B. Trentowski (1808—1869), który odrazu, nie poznawszy należycie mesjanizmu H.-Wr., wydał o nim sąd dość nieprzychylny, później w „Panteonie wiedzy ludzkiej“, t. II, tak pisze:

„Jak staro-egipski Hermes Trismegistos, tak polski nasz H.-Wr. jest zprawdę trzykroć największy. On wielki jako filozof, wielki jako matematyk, wielki jako humanista; a wielkość jego wszędy ma cechę potęgi najwyższej. Genjusz ten — coś nadziemskiego, co daje uczuć żywo pokrewieństwo ludzkie z Bogiem. Nad Kopernika w starej a nad Wr. w dzisiejszej Polsce Europa nie miała i nie ma nic wznioślejszego. Są to dwa przesilenia słoneczne ducha ludzkości całej“ (s. 142).

Po wykładzie historjofizycznych i politycznych poglądów H.-Wr. mówi: „Czytelnik ocyka, przeciera

oczy i nie wie, czy słyszał rzeczywiście głos Boży, lub też miał sen, czarujący duszę. Tak głęboka i tak dziwnie piękna tu rzecz!" (s. 158). „To, com sądził u siebie za najbardziej osobistą mą własność, znajduję u Wr. i to tyle lat naprzód! Jak wcześniej wyleciał on poza mądrość niemiecką! (s. 161). I jemu i mnie chodzi jednak o pogodzenie umiejętności z wiarą, o tryumf chrześcijaństwa i o religijną reformę w tym celu" (s. 162).

„Działa Wr. li na duchy najprzedniejsze, ale nie na umysły zwyczajne i ciasne. Mickiewicz nie zdolny był do zgłębienia pism H.-Wr., gdyż brakło mu całkowicie usposobień filozoficznych... Wyniósł on jednakże z Wr. tak silne wrażenie, że prawił na prelekcjach swoich o mesjanizmie... Towiański prawił to samo... Ale głowy takie, choć dwie, jedna poetyczna, druga mistyczna, nie podołały sprostać idei Wr. i tylko ją skrzywiły" (s. 164).

Mówiąc o niepowodzeniach życiowych Wr., woła: „O, nędzna, głupia ziemio! Czy warta jesteś ducha z niebios?" (s. 179).

Zestawiając H.-Wr. z Krasińskim, pisze: „Co wielki Wr. na początku, to wielki Krasiński na końcu polskiego mesjanizmu. Genjuszowi obu nie można się dość nadziwić" (s. 2224).

Z. Krasiński (1812—1859) znał i wysoko cenił dzieła H.-Wr., świadczą o tem listy do Cieszkowskiego i do Delfiny Potockiej. O „Prodromie" H.-Wr. mówi, że, choć sam wykład bardzo trudny, „lecz wszystkie twierdzenia piękne, arcypiękne i te same, co moje". Szczególniejszą uwagę przykuwa odsło-

nięcie przez H.-Wr. roli zgrał piekielnej, usiłującej cofnąć ludzkość do barbarzyństwa, do stanu pierwotnego grzechu. Niektóre utwory Krasińskiego odtwarzają najwyraźniej myśli H.-Wr. (Niedokończony pemat, Nieboska Komedja, Przedświt, Psalm przyśłości, Traktat o Trójcy). Niektóre ustępy z „Psalmu Wiary” i „Psalmu Nadziei” są jakby wierszowaną transkrypcją naczelných idej H.-Wr., np.:

On ogni w wszechstworzenia wiązanych łańcuchem,
On, bytem, myślą, życiem—Ojcem, Synem, Duchem!
On, jak myśl, w świecie mieszka i jak byt wieczysty,
Lecz za świata krańcami On jest osobisty —
On Duchem świętym, jednym, który wie sam Siebie,
Rozlał się po wszej ziemi, a został na niebie!

A my wszyscy i wszędzie Jegośmy obrazem,
I, wstępując stopniami w coraz wyższe włości,
Żyć musim nieśmiertelnie, z Nim żyć musim razem,
Zrodzeni z Jego łona, żyć w Jego wieczności,
I jak On nas stworzył, tak my tworzyć dalej
I z wnętrza nas samych wyprowadzać światy,
By prząc Mu, jak nam uprządl, wiadomości szaty.

(Psalm wiary).

„Syn cieniów”, jak sądzą W. M. Kozłowski i R. Zrębowski, jest właśnie apoteozą H. - Wr. (nie zaś Cieszkowskiego, jak błędnie mniemał S. Tarnowski).

A. Cieszkowski (1814 — 1894), którego filozofja duchem pokrewna jest z filozofją H.-Wr., czynił zabiegi przed Akademią Umiejętności w Kra-

kowie o wydanie dzieł H.-Wr., lecz jak wiemy, bezskutecznie. Że Cieszkowski musiał znać dzieła H.-Wr., chociaż nigdzie w pismach swych nie wymienia imienia jego, dowodzą tego 1) posiadanie rękopisu „*Création absolue de l'humanité*“, 2) uczestniczenie w subsskrypcji „*Prospectus de la Philosophie absolue de l'humanité*“ i 3) niektóre ustępy w jego pismach, zwłaszcza te, w których porusza zagadnienia z dziedziny bardzo mało mu znanej albo wprost obcej, np. to, co mówi Cieszkowski na str. 449 t. II „*Ojciec nasz*“ (wyd. 1899) o perturbacjach, rażąco przypomina odnśne poglądy H.-Wr., wyrażone w t. II „*Prolegomenów*“.

K. Libelt (1807 — 1875) w „*Filozofji i krytyce*“ t. I, pisze:

„Wr. należy do najekscentryczniejszych genjuszów wieku naszego, mąż rozległej wiedzy i wielkich zdolności (s. 154). Wielką jego zasługą jest wyszukiwanie najwyższego prawa we wszystkich umiejętnościach. Jako absolut jest jeden, z którego wyszły wszystkie rzeczywistości, podobnie jedno tylko musi być ogólne prawo każdej pojedynczej nauki, z którego cała jej rzeczywistość się rozwija. Drugą wielką myślą mesjanizmu jest przyjęcie posłannictwa narodów. Trzecią wielką myślą Wr., a właściwie trzecią całej jego nauki, jest odbudowanie przyszłości na pierwiastkach, zdobytych przez ludzkość, a mianowicie na rezultatach filozofji niemieckiej i polityki we Francji (s. 176—7—8). Pod względem filozofji najwyższem jest to, co w tych kilku aforyzmach (o Słowie i Absolucie — P. C.) Wr. powiedział (s. 186). System Wr...

plodnym nader jest nasiennikiem filozoficznym ducha, który się ma w słowiańszczyźnie rozwinąć (s. 188). U Wr. związek światów (niewidomego i widomego) jest najmocniej wyrażony), bo człowiek ma sam zdobyć swoją nieśmiertelność, cały rodzaj ludzki ma przejść od chrematyczności do achrematyczności" (s. 191).

A. Bukaty (1807 — 1876), filozof i matematyk, uczeń H.-Wr. i odtwórca jego doktryny, rozpoczyna swą pracę z r. 1844 o H.-Wr. od słów: „Wielkopolska szczyti się kolebką tego, co pierwszy ze śmiertelników, potęgą ducha samodzielnego dosięgnął krain przedmiotowości absolutnej" (u Bukatego: samoistnej — P. C.). Artykuł o filozofii matematyki w t. II „Panteonu" Trentowskiego (s. 394) zaczyna temi słowy: „Mówić o H.-Wr. w matematyce jest to mówić o wszechmocy matematycznej". O zdobytych wynikach powiada (s. 403): „Ani można spojrzeć na to bez pewnego przerażenia podziwu i skrós przejmującego poszanowania", i dalej (s. 407) — jest to „zdumiewający genjusz, w którego, dla olśniewającej jego przewzniosłości, tak trudno wpatrzeć się należycie".

We wstępie do pracy: „Résolution générale des équations. Méthode spéciale ou téléologique de H.-Wr.", 1878, mówi (s. 5): „Bóg jest twórcą prawa stworzenia, lecz człowiek ma ująć i sformułować to prawo... Zadanie to ostateczne, ta zasługa najwyższa człowieka spełniona została przez niezrównany genjusz nieśmiertelnego H.-Wr.".

A. Ty s z y ń s k i (1811 — 1881), który w pracy

z r. 1854 p. t. „Rozbiory i krytyki” rozważał doktrynę H.-Wr., w późniejszej swej pracy z r. 1879 p. t. „Pierwsze zasady krytyki powszechnej” dochodzi do ostatecznego wniosku, że mesjanizm H.-Wr. „zniesie antynomje, ludzkość gryzące, czynniki sprzeczne pogodzi, samą ludzkość z gruntu przerodzi, tak iż z czasem zniszczy na ziemi królestwo złości i śmierci, a urzeczywistni Boże”.

A. P r a ż m o w s k i (1821 — 1885), wybitny astronom i fizyk polski, wysoce ceniony przez Leverrier'a ¹⁾, adjunkt obserwatorium warszawskiego, prof. fizyki w b. Szkole Głównej, kierownik słynnego zakładu optycznego Hartnacka, prezes T-wa nauk ścisłych w Paryżu, w przedmowie do t. VIII „Pamiętnika” tego T-wa za r. 1876, gdzie zamieszczone były wymienione wcześniej rozprawy A. Transona o H.-Wr., tak się wyraża: „Z prac tu umieszczonych p. A. Transon jasno wypływa, że jedyną wadą naszego uczonego rodaka było zawczesne pojawienie się światu uczonemu, niezdolnemu jeszcze pojąć prawd, tak ogólnie przedstawionych. Wr. był olbrzymem w kraju liliputów”.

W. W i t k o w s k i, inż., w pracy swej: „Zasady matematyczne muzyki”, 1887, na s. 57, 59, 60, 85, 86 poddaje rozbirowi poglądy Durette'a na kompozycję, oparte, jak wspomnieliśmy, na filozofii muzyki H.-Wr., zaś na s. 59 podaje swój, rzekomo bardziej

¹⁾ Pierwszy dokonał spostrzeżenia nad polaryzacją światła korony słonecznej, podczas zaćmienia słońca w 1860 r. (obserwował w Hiszpanji), i stwierdził, że świeci ona częściowo światłem odbitem od słońca (ob. „Uranja”, Nr. 3, 1927).

prosty i symetryczny, szereg liczb, wyznaczających prawdziwą gamę diatoniczną. Autor nie zna Prawa Stworzenia H.-Wr.

(Filozofję muzyki H.-Wr. bardzo ogólnikowo podaliśmy w artykułach: „Istota muzyki” w Nr. 14 „Gazety Literackiej” z d. 15 lipca 1927 r. i „H.-Wr. filozofja muzyki” w Nr. 5 „Lwowskich Wiadomości muzycznych i literackich” z d. 1 maja 1928 r.).

S. Dickstein ogłosił w r. 1896 pracę p. t. „H.-Wr., jego życie i prace”, zawierającą życiorys H.-Wr. i obszerny materiał bibliograficzny, z którego korzystaliśmy w naszej pracy, atoli pozbawioną wartości filozoficznej, albowiem autor nie zrozumiał Prawa Stworzenia i nie podał nawet jego dedukcji.

Swoje wrażenie z przestudjowania dzieł H.-Wr. wyraża w tych słowach (s. 235): „Wogóle przenika całą doktrynę szczytne, powiedziałbym, nadludzkie dążenie do zdobycia prawdy i uwolnienia ludzkości od trapiących ją niepokojów i bólów”. W części matematycznej pracy niepokoją czytelnika niejasność i niedomówienia, zwłaszcza co do tak ważnego zagadnienia, jak rozwiązywanie równań wszystkich stopni (por. str. 52, 194, 216, 324, 335). O „Filozfji matematyki” H.-Wr. autor powiada, że stanowi ona „jedną z najbardziej interesujących produkcji umysłowych z początku bieżącego stulecia” (s. 36). Natomiast prawdziwą zasługę autora stanowi odtworzenie w czasopismach matematycznych twierdzeń i metod matematycznych H.-Wr., opatrzonych niekiedy w cenne uwagi i dowody. W pracy swej z r. 1891:

„Pojęcia i metody matematyki” autor nazywa (s. 30) H.-Wr. wielkim matematykiem.

Matematyczną częścią doktryny H.-Wr. prócz A. Bukatego i S. Dicksteina zajmowali się u nas T. Banachiewicz¹⁾, J. Krassowski, W. Krauze, J. Puzyna, A. Sągajło, A. Stodółkiewicz, K. Żórawski, S. Żurkowski.

H. Struve, prof. uniwersytetu warszawskiego, nie poświęcił obszerniejszej pracy H.-Wrońskiemu; odnośne ustępy w jego „Wstępie do filozofji” i „Historji Logiki, jako teorii poznania, w Polsce”, świadczą, że autor nie doszedł jeszcze do ostatecznego poglądu na filozofję absolutną i nie zgłębił doktryny H.-Wr.: na s. 12 „Wstępu” (III wyd.) powiada: „Istotę jego mesjanizmu stanowi dążność do zaszczepienia człowiekowi świadomości o jego wielkości i boskiej wszechmocy, przy której pomocy człowiek posiada zdolność wytwarzania samego siebie i urzeczywistnienia w swym dziejowym rozwoju zarówno wiedzy bezwzględnej, jak i najwyższego szczęścia, dobrobytu,— co więcej, wytworzenia samego Boga”. Wyrazy: „wytworzenia Boga” są niezgodne nie tylko z duchem mesjanizmu, lecz wprost dają się obalić licznymi tekstami z dzieł H.-Wr. O wytwarzaniu Boga mówili Hegel, Cieszkowski, lecz nigdy H.-Wr.

¹⁾ T. Banachiewicz, o którego pięknej pracy w języku rosyjskim wspomnieliśmy, we francuskich tablicach do tej pracy („Tables fondamentales” i Tables auxiliaires pour la résolution de l'équation de Gauss”, 1916) wzmiankuje o H.-Wr.

J. Drzewiecki, dr., w polemicznej rozprawie: „O filozofję H.-Wr.“, 1898, wytknął błędy S. Dicksteina w jego książce: „H.-Wr. jego życie i prace“ i H. Struvego w jego „Wstępie do filozofji“ i w ocenie tyłkoco wymienionej książki Dicksteina. Swój pogląd na filozofję absolutną wyraża (s. 60) tak: „Filozofja Wr. zdaje się zawierać te ożywcze pierwiastki, które byłyby zdolne wskrzesić zamarłą dziś prawie filozofję“.

A. Dąbrowski, ks., prof. akademji duchownej w Petersburgu, w obszernym artykule o H.-Wr., zamieszczonym w „Encyklopedji Kościelnej podług Teolog. Encyklopedji Wetzera i Weltego“, 1913, pisze:

„Wr. w tej sprawie (z Arsonem — P. C.) zachowuje się z godnością. — Znany kompozytor Gounod, wielbiciel Wr., kazał wyryć te słowa: „Et erit sepulchrum ejus gloriosum“ Isaie, XI, 10. Ch Gounod“. Że ta przepowiednia nie jest przesadną, z tem się zgodzi chyba każdy, kto zada sobie trud przejrzeć chociażby pobieżnie spuściznę po Wr. Określić ją można jednym zdaniem: istna skarbnica wiedzy ludzkiej. Zdaniem Wr., dogmat niczem nie jest, jeno problematem religijnym... Analogiczne poglądy na istotę dogmatu zaczynają dziś coraz wyraźniej kiełkować we współczesnej teologicznej literaturze katol. Pogląd Wr. na człowieka jako dopełniacza dzieła Bożego na ziemi, jako na żywy obraz Boga-Stwórcy, jako na Bożego współpracownika, zdaniem naszym, zasługuje na szczególną uwagę, zwłaszcza w dobie obecnej. Wielka szkoda, że Akademia Krakowska,

posiadająca wszystkie drukowane i niedrukowane prace Wr., nie przystąpiła dotąd do kompletnego wydania dzieł tego największego polskiego filozofa.. Jakkolwiek rzecz można, iż Wr. myślał „za tysiące” i jakkolwiek swą doktrynę uważał poniekąd za nacjonalną, nie doczekał się jednak aż dotąd nie tylko pomnika, ale nawet kompletnego wydania swych dzieł. A tymczasem pisma Wr., zwłaszcza polityczne, pełne są aktualności i zdaje się, jakby pisane ze specjalnem uwzględnieniem czasów obecnych. Cały tragizm Wr. polegał na tem, że on, z jednej strony, jasno rozumiał całą trudność i prawie niepodobieństwo wzniesienia się dla zwykłych śmiertelników na owe niedostępne szczyty myśli, na których sam swobodnie bujał, a, z drugiej, takąż trudność i prawie niepodobieństwo rozwiązania owych, dotyczących ludzkości, antynomij na zwykłych poziomach inteligencji, poza które myśl większości ludzi prawie nigdy nie wybiega. Stąd też całe życie swe Wr. był osamotniony i zapoznany”.

Ks. A. Dąbrowski jest zarazem poetą i matematykiem.

F. G a b r y ł, ks. prof. uniwersytetu Jagiellońskiego, w pracy p. t. „Polska filozofja religijna”, 1913, pisze:

„Pół wieku minęło od śmierci Wr., nad którego nie mieliśmy chyba umysłu bardziej wszechstronnego i głębokiego, a jednak tylko bardzo nieliczna garstka umiała coś o nim powiedzieć (s. 53). Bez wątpienia wysoko cenić należy myśl Wr., która później stała się własnością Cieszkowskiego, Krasińskiego,

iżby człowiek własną pracą zasłużył na nieśmiertelność, aby przez odrodzenie się moralne i poznanie doszedł do świadomości swej nieśmiertelności i odpowiednio do tego poznania czyny życia swego układał (s. 104).

Oddajmy hołd jego pracowitości nieznużonej, posuwającej się aż do wyczerpania własnych sił, jego ogarnianiu jaknajszerszych horyzontów wiedzy i swobodzie, z jaką po jej szlakach umiał się posuwać, jego zapominaniu o sobie i o swoich, aby ich trwale uszczęśliwiać, jego idealizmowi, który kazał mu się odrywać od błota ziemskiego a rozpinąć skrzydła do lotu ku ideałom nieziemskim, jego wreszcie szczerej i dziecięcej niemal religijności oraz szlachetności pobudek, dla których narzucał maluczkim i wielkim tego świata swe rady i przestrogi, bez względu, czy ich słuchano lub też je odtrącano". (s. 109).

R. Archutowski, ks., w „Podręcznej Encyklopedji Kościelnej", 1916, pisze: „Cechuje je (dzieła H.-Wr. — P. C.) głębokość myśli i wielka ścisłość w ujęciu. — Zakres myśli Wr. jest niezwykle bogaty".

R. Archutowski, ks., w „Podręcznej Encyklopedji Kościelnej", 1912, nazywa H.-Wr. „człowiekiem wyjątkowym" (s. 332), „uomo unico" (s. 325), „największym polskim uczonym i myślicielem, jednym z najwszechstronniejszych, jacy się w ogóle w XIX w. pojawili, mocarzem w królestwie myśli tak potężnym, iż niewielu zaiste posiada sobie równych" i tak pisze:

„Że nie umiał się nagiąć, że nie wchodził w kom-

promisy i że złą uprawiał politykę osobistą, skutkiem czego naraził się obcym, a nie zachował zaufania i przyjaźni własnych rodaków, to wszystko jest prawdą. Jednak to właśnie stwierdza, iż był Wr. istotnie duchem wielkim, patrzącym na sprawy ludzkie i na zagadnienia wszechświatowe z wyżyn najgórnějších (s. 297). — Jeżeli człowiek ma w poznaniu zmierzać do czegoś bezwzględного, to możliwe to jest tylko na drodze przez Kanta i Wr. wskazanej (s. 335). — Łączenie filozofji Wr. z mistycyzmem i zaliczenie jego samego do mistyków nie ma nie tylko podstawy, ale nawet najmniejszego sensu (s. 301). — Filozofja jego to najsłabsze przeciwieństwo mistycyzmu" (s. 337).

W sprawie z Arsonem autor powiada, że „zwyyczajstwo moralne było niewątpliwie po stronie naszego myśliciela" (s. 299).

Autor stwierdza, że Wr. nie rozumieją i nie znają. „Że wzbił się do wyżyn najsłabszych, to zasługa jego geniusza, że na tych wyżynach prawie nikt ze współczesnych z nim razem przebywać nie zdołał, że go nie rozumiano, to już nie jego wina (s. 335). — Jedną z wspaniałych kopalń takich (rodzimych) skarbów jest niewątpliwie twórczość Wr. A za cóż to do dzisiaj uważają go nasze „powagi wagi"? Kto go u nas zna i jak należy ocenia"? (s. 298).

Ten sam autor w zbiorowej pracy: „Polska w kulturze powszechnej", 1918, uzupełnia swe poprzednie myśli tak: „Szczególnie doniosłym i głębokim jest jego pomysł rozumu twórczego, nie spotykany zre-

szta u żadnego z następców Kanta, a przecież duchowi jego filozofji najwierniej odpowiadający (s. 216). — Należał on do największych polihistorów współczesnych, wprost zdumiewać musi ogrom wiedzy przez niego ogarnywanej... Posiadał on również nadzwyczajną zdolność architektoniczną, tudzież wyjątkowy dar posługiwania się pojęciami oderwanymi. Sposób jego wyrażania się i styl jest nader jasny, ale tak ścisły, że jednego zdania, jednej myśli przepuścić nie można. — Może niema w dziejach myśli ludzkiej systematu, któryby był tyle ucierpiał pod wpływem stronnich zawiści i różnych nieporozumień, co systemat Wr.... Ale przyjdzie kolej i na Wr. i on przedstawi się kiedyś w całej swej wielkości i potędze na chlubę polskiej jego Ojczyzny, która wydała takiego w krainie myśli mocarza (s. 218)... Polska wydała tego myśliciela, któremu przeznaczono wypowiedzieć ostateczne wyzwajające słowo (s. 224). — Filozofja krytyczna spełnia przez docieranie do wiedzy bezwzględnej posłannictwo, zbliżone do tego, które w dziedzinie religijnej spełnił wybawiciel świata Jezus Chrystus" (s. 223).

W. M. Kozłowski, prof. uniwersytetu poznańskiego, w rozprawie p. t. „H.-Wr., jako filozof”, 1907, powiada (s. 29): „niesłuszną jest opinia, przyczepiająca do imienia Wr. epitet mistyka”.

W pracy p.t. „Systemat Wiedzy i Klasyfikacja Nauk” przy końcu streszczenia klasyfikacji nauk H.-Wr. autor powiada (s. 134, wyd. III): „Doniosłą i nową tu jest ocena właściwa matematyki, jako nauki formalnej”.

L. i A. Birkenmajerowie, prof. uniwersytetu Jagiellońskiego, w t. I „Nauki Polskiej” (s. 104) piszą: „Po tym genialnym myślicielu (H. - Wr.) i uczonym została tak obfita i różnoraka spuścizna naukowa, że opracowanie jej przekracza wiedzę i siły jednego człowieka. Toteż powstał projekt utworzenia specjalnego komitetu, któryby miał na celu przede wszystkim wydanie zbiorowe wszystkich dzieł H. - Wr. Doprowadzenie tego przedsięwzięcia do skutku należy uważać za obowiązek nauki polskiej; nie wahamy się twierdzić, że nasza godność narodowa tego żąda i tego się domaga, ażebyśmy nie potrzebowali się wstydzić, że znakomity uczony, jakim był Wr., zagranicą lepiej jest znany niż u swoich”. Podobny dezyderat wypowiadają L. i A. Birkenmajerowie w artykule w zbiorowej pracy: „Polska w kulturze powszechnej”, cz. II, s. 243.

W. Rubczyński, prof. uniwersytetu Jagiellońskiego, w t. II „Nauki Polskiej” (s. 457) pisze: „Zwraca się... zainteresowanie badawcze ku... Gołuchowskiemu, Kremerowi i Libeltowi, a nadewszystko ku starszemu od nich i niewątpliwie genialniejszemu H.-Wr.”.

A. Żółtowski, prof. uniwersytetu poznańskiego, w przedmowie do pracy swej: „Filozofja Kanta”, 1923 (s. XXI) pisze: „Jesteśmy świadkami, że wiele oczu jest zwróconych w obecnej chwili na inną postać naszej przeszłości. H.-Wr. nie nawiązuje do Hegla. Jego punktem wyjścia, jego punktem zboczenia z toru myśli niemieckiej jest Schelling. Rezultaty, do których dochodzi, są bardzo pokrewne

myśli Cieszkowskiego... Obok Schellinga żaden filozof nie wywarł silniejszego wrażenia na Wr., jak Kant, i żywsze zajęcie się Wronskim w ostatnich latach uwydatnia tylko tem bardziej potrzebę przeprowadzenia sumiennego obrachunku z Kantem. Owszem, autor śmie upatrywać we Wr. jedną więcej powagę, potwierdzającą jego pojmowanie Kanta, jako odkrywcy absolutnych wartości we wiedzy, jako tego, który myśli nowoczesnej przywrócił pewność i świadomość praw jej własnego życia".

Z. Daszyńska-Golińska, dr., ogłosiła w przekładzie polskim dziełko H.-Wr.: „Mylne systematy ekonomji politycznej. Merkantylizm. Fizjokratyzm“, 1911, i „Systemat ekonomiczno - przemysłowy Adama Smitha“, 1912. — Pierwsze dziełko poprzedza życiorys H.-Wr., „najgłębszego z polskich filozofów“ (s. 11), zakończony uwagą (s. 20), że „praca jego, napisana około 1803 r., dziś jeszcze służyć może za podręcznik dla tych zagadnień“. W przedmowie dla drugiego dziełka autorka powiada (s. 8), że „Wr. byłby niemal pierwszym ekonomistą ze szkoły matematycznej“, i dalej: „Teorje, w których Wr. antycypuje współczesne systemy teorii ekonomicznej, a które staram się tu uwydatnić, świadczą, że był on na właściwej drodze. Poza tem nikt z ekonomistów tak wyraźnie i tak głęboko nie szukał związku między działalnością gospodarczą człowieka, a jego moralnymi celami, jak Wr.“.

Taż autorka w artykule w sierpniowym zeszycie „Sfinksa“, 1914, zaznacza (s. 5) pokrewieństwo teorii

ekonomicznej Majewskiego z systematem dynamicznym H.-Wr.

W rozprawie: „O rękopisie H.-Wr.“, zamieszczonej w Archiwum Komisji do badania historii filozofii w Polsce, 1915 (Wydawn. Akad. Um. w Krakowie) autorka pisze (s. 177): „Historjozofja Wr., do której autor wielokroć powraca, wyłożona jest w „Développement“ obszernie i wszechstronnie i zadziwia olbrzymią erudycją oraz ścisłością rozumowania i całkiem nowoczesnym, a jasnym i przejrzystym sposobem wykładu“.

F. Kucharzewski, inż., wydawca „Przeglądu Technicznego“, w Nr. 1—4 z r. 1919 tego czasopisma wzmiankuje o H.-Wr., jako pierwszym wynalazcy tanków (czołgów), w tych wyrazach: „wtedy jeszcze we Francji dawny artylerzysta kościuszkowski H.-Wr. obmyślił swój systemat szyn ruchomych, które w zmienionej postaci, jako łańcuch bez końca, nawinięty na koła opancerzonego samochodu, widzimy na fotografiach owych rozgłosnych czołgów na froncie zachodnim“.

Pedagogiczne poglądy H.-Wr. rozważali S. Dickstein, L. Zarzycki, S. Borucki, J. Gołąb, H. Rowid, S. Kolbuszewski, Z. Szmydtówna (współ z C. Niewiadomską) w podręczniku szkolnym: „Nasi pisarze, ich życie i dzieła“ (cz. II, s. 276—8) podaje wiernie ważniejsze punkty doktryny H.-Wr.

S. Brzozowski w „Legendzie Młodej Polski“, 1910, pisze:

„H.-Wr. sformułował istotnie w terminach teo-

logicznych rys najbardziej zasadniczy, wyróżniający Europę Zachodnią od wszelkich innych kultur: człowiek dąży do tego, aby stać się własnym, świadomym stwórcą, by samego siebie swobodnie i świadomie tworzyć (s. 16). Pani ta (pewna angielfka, interesująca się Polską) pytała mię o dobre polskie wydanie pism H.-Wr.: odpowiedziałem jej, że nie mamy¹⁾ nawet złego, że natomiast H.-Wr. ... zaczynają się interesować rosyjscy mistycy i myśliciele, reprezentujący współczesny rosyjski ruch religijny; można więc spodziewać się, że po pewnym czasie ukazą się zupełne wydania rosyjskie Wr., ... i że za parę set lat, gdy już polskie i francuskie oryginały zaginą, będzie je można na nowo z rosyjskiego przetłumaczyć" (s. 193).

J. Marciniowska w książce: „Wartości twórcze religijnej myśli polskiej“, 1922, pisze:

„Z pomiędzy tych, których najbardziej czcic powinniśmy i których myśl może być dla nas pokarmem i światłem o skutkach wprost niezmierzonych.. jest H.-Wr. (s. 127).

W filozofji Wr. treścią i czynnikiem jest twórczość, z której się wszystko wywodzi i przez którą wszystko się uzasadnia (s. 131). Własna egzystencja nasza, dopokąd odbywa się poza (tym) wewnętrznym aktem twórczym, jest tylko potencjonalnie naszą. Zrozumienie tej prawdy ma doniosłość życiową wprost

¹⁾ Instytut Mesjaniczny im. Hoene - Wrońskiego od 10-ciu blisko lat czyni wszystko, by dać Polsce dzieła H.-Wr. w języku polskim.

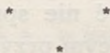
nieskończoną i zupełnie przeinacza stosunek nasz zarówno do świata zewnętrznego, jak i do samych siebie. Wr., który tę prawdę odkrył i ukazał, stał się przez to w wysokim stopniu przeobrażicielem ludzkiego istnienia (s. 132). Filozofja ta (H.-Wr.) dlatego jest religijną, że opiera się na postulatcie twórczości, która z natury swej musi iść w nieskończoność (s. 133). Pojęcie autokreacji H.-Wr. przyniósł w najcenniejszym darze narodowi polskiemu i ludzkości (s. 152). Człowiek, który w ostatecznym wyrazie autokreacji może i powinien sam zdobyć swą nieśmiertelność, stwarza sobie stopniowo w każdej godzinie swego czynnego dnia, w każdej okoliczności, każdym stosunku, w każdej formie życiowej, która powinna mu być nie sprawą przypadku albo z zewnątrz przychodzącym przymusem, lecz jego własnym wytworem i wyrobem, samorzutnem i twórczem jego dziełem" (s. 149).

A. Kozerski, dr. med., w pracy swej: „O łaździe i nieładzie w dziedzinie płciowej“, 1927, rozważa stosunek dwu płci na tle pojęć filozofji absolutnej H.-Wr., którego nazywa „największym mędrce polskim“.

W. Mileski w odczytach swoich, wygłoszonych przez radio w roku 1926 i zebranych następnie w książce: „Polska filozofja narodowa“, wielokrotnie zaznacza doniosłe znaczenie H.-Wr. dla chwili bieżącej, lecz popełnia błąd, przyjmując element wiedzy w znaczeniu platońskim.

Poeci i pisarze nasi poświęcili H.-Wr. kilka utworów: prócz Z. Krasińskiego i W. Reymonta, o któ-

rych już wspomnieliśmy, ułożyli wiersze na jego cześć L. Sowiński („Poezje“, 1875, s. 38—40), J. Jankowski, któremu zawdzięczamy spolszczenie dzieł H.-Wr., („Kurjer Poznański“, 1924, Nr. 203), Cz. Jastrzębiec-Kozłowski (Nr. 5 „Lwowskich Wiadomości muzycznych i literackich“ z dnia 1 maja 1928 r. poświęcony H.-Wr. z okazji 150-ej rocznicy jego urodzin); S. Żeromski nazywa H.-Wr. „genjalnym Polakiem, wielkim tułaczem, samotnikiem, żebrzącym o posłuch“ (Projekt Akademii Literatury Polskiej“, 1918); Wacław Wolski, zmarły w r. 1928, pozostawił w rękopisie cykl sonetów, poświęconych H.-Wrońskiemu.



Filozofję absolutną czyli mesjanizm czeka takąż przyszłość, jaka i ludzkość cała: z zamętu, w jaki obecnie jest pogrążona ludzkość, może wyprowadzić tylko prawda absolutna. Prawo Stworzenia stanowi największą zdobycz rozumu ludzkiego; problemat nieśmiertelności, ta najdosłowniejsza i najżywotniejsza idea istoty rozumnej, otrzymuje rozumowe rozwiązanie: przez samostwarzanie się człowieka - tworu i łaskę Stwórcy.

Niech nam nie mówią, że doktryna H.-Wr. przestarzała się, — jest ona raczej zbyt nowa. Od H.-Wr. do dzisiaj przeszła, rzecz można, tylko noc jedna, w ciągu której duch ludzki szamotał się, lecz nic wielkiego nie stworzył. Dokonano jednego tylko więk-

szego odkrycia, — budowy atomu, lecz ta tylko stwierdza doktrynę H.-Wr.

Naród Polski może stać się wielkim tylko przez wielką ideę. Naród, który wydał tak wielkiego twórcę i oświeciciela ludzkości, winien odtworzyć i przetworzyć jego ideę,—wytknie on tem szczęśliwą drogę ku krainie przyszłości swojej i wszechludzkiej. Spełni się genialne jasnowidztwo Krasińskiego:

„Tylko w Polsce i przez Polskę zacząć się opatrnie może nowy okres w dziejach świata“.

Paulin Chomicz.

SŁOWO WSTĘPNE

PAMIĘCI NAUKOWEJ

YVONA VILLARCEAU

CZŁONKA INSTYTUTU

YVONA VILLARCEAU
CZECHOSLOVAK INSTITUT
PAMĚTI NÁRODŮ

SŁOWO WSTĘPNE.

Kartezjusz, podobnie jak Bałkon, bierze w spadku po alchemikach i magach ambicję opanowania przyrody, gdy tymczasem starożytni poprzestawali na jej kontemplowaniu.

E. BOUTROUX (1).

Zagadnienie Hoene - Wrońskiego, aktualne przed pół wiekiem, powstaje dziś nanowo, mniej może ostro, bardziej niepokojąco (2). Zwolennicy mnożą zastrzeżenia: przeciwnicy, gdy nie mogą odmówić epitetu genjuszu, określają go przynajmniej jako genjusz „zatruty“ (3). Skąd tak osobliwe sądy? Wszystko się na to składa: rozproszenie doktryny, nowożytność tendencyj, nieuchwytność zasad, słuszność i głębia spostrzeżeń, osobliwość stylu.

Uznałem tedy za pożądane skreślenie tego „Wstępu do Wrońskiego“.

Wytknąłem sobie za cel: ustalić JEDNIĘ SYSTEMATYCZNĄ teoryj Wrońskiego, pozostając skrupulatnie wiernym myśli, którą badam (4).

Nie zamierzam tu szczegółowo opowiadać życiorysu Wrońskiego: toby wymagało sutego dzieła.

Nielicznym ludziom przypadło w udziale aż tyle przemian. Oficer artylerji polskiej w szesnastym roku życia (5); — ale pansławista i, jako taki, major rosyjski w siedemnastym roku, podpułkownik — w dziewiętnastym; przy tem wszystkim — niepoprawny patrijota, nie waha się on zwichnąć karjery, skoro tylko Polska usiłuje odzyskać niepodległość. Następnie podróżuje, zatrzymuje się na dłużej w Niemczech; — młody żołnierz olśniony jest urokiem niemieckiej kultury filozoficznej; patrijotyzm coraz namiętniej walczy w nim z pociągami do nauki. Pobyt we Francji zrazu tymczasowy, potem mniej więcej stały (Paryż 1800); — pierwsze naukowe powodzenia; Lalande go poleca i Wroński obejmuje posadę w obserwatorjum marsylskiem; dziesięcioletnie, poświęcone studjom, usunięcie się od świata; w 1810 wraca do Paryża i przedstawia Instytutowi memoriał, który i był godny uwagi i zwrócił ją na siebie; dyskusja na temat sprawozdania z tego memoriału, zerwanie z nauką urzędową, walka z nią; stąd opuszczenie, brak środków do życia; Wroński przyjmuje skromne stanowisko profesora matematyki w pensjonacie na Montmartre; — nędza, drewniane chodaki; widowisko uczonego tej miary, pobierającego jałmużnę z ambasad — nie dla siebie samego, lecz na ogłaszanie swych prac. Przyjaźń z Arsonem, potem waśń, potem proces; — wreszcie śmierć, śmierć wyzwolicielska ale żałosna (Neuilly 1853), śmierć nie tyle ze starości, co z głodowania. — Czyjeż istnienie było bardziej wzruszające, a obfitsze w różnorakie pouczenia o mądrości życia?...

Nie o to jednak chodzi czytelnikom-filozofom. Chodzi o myśliciela, co wyprzedził i swoje czasy i nasze (6), — o pierwszego kantystę w języku francuskim (7), — o filozoficznego i religijnego reformatora (8), który pierwszy zamierzył sobie skojarzyć krytyczny umysł niemiecki z nawskroś francuskim duchem odnowy społecznej, — o logika, trudnego wprawdzie, lecz z biegiem lat coraz zrozumialszego, który swe długie życie strawił przed idealną świątynią w Sais i, wielce naukowo, zaczął ścierać jej napis.

CZĘŚĆ PIERWSZA.

**Poszukiwanie jedni systematycznej i ostatecznej
mającej być wprowadzoną do doktryny
transcendentalnej Kanta.**

CZĘŚĆ PIERWSZA

Porównanie jedn. systemów i obliczeń
miejsc i wprowadzenia do dokonywania
transakcyj w Karcie.

ROZDZIAŁ I.

PIERWIASTKI ZAGADNIENIA.—FILOZOFJA OD CZASÓW SCHOLASTYKÓW.

1.

Jedyną i niekiedy podwójną wadą systemów jest to, że nie uznają bądź supremacji rozumu, bądź wartości doświadczenia: owóż Wroński, o ile rozpościera aż do ostatnich rubieży państwo rozumu, o tyle nie odmawia też praw i doświadczeniu (9).

Wroński zaprzeczył jeno, by w tem ostatniem miała tkwić *właściwa istota filozofji*. Oświadczył, iż względem filozofji, rozważanej samej w sobie, metoda empiryczna jest nonsensem. I dowiódł tego dwojako: przez historję, tudzież przez rozumowanie.

Jedno go mocno uderzało w stanie filozofji: nieobecność wszelkiej prawdy bezwzględnej. Jak się mamy kierować ku poznaniu? a posteriori, przez indukcję praw, wychodząc z prostej obserwacji faktów; czy też a priori, przez dedukcję następstw? Wówczas trzebaby wychodzić z zasady niewarunkowej. A tą zasadą byłaby, jak z określenia wypływa, istota absolutu.

Czy się przyjmie metodę indukcyjną czy dedukcyjną, zawsze się dochodzi do dwu pierwiastków pierwotnych i zasadniczo różnorodnych (heterogenicznych): bytu i wiedzy (10).

Zgóry już jest jasne, że z tych dwu sposobów dążenia do poznania metoda empiryczna zawsze musi doprowadzać do wyników jedynie przypadkowych. I osiągnięta tym sposobem pewność pozostanie nawsze problematyczna.

Z drugiej zaś strony, wtóra z tych metod, ta, którą Wroński słusznie nazywa absolutną, winnaby, jak wypływa z określenia, prowadzić do wyników koniecznych, wyposażonych, jako takie, w pewność apodyktyczną.

Aliści krańcowa różnorodność (heterogeniczność) bytu a wiedzy jest tak niepokonalna, że wszystkie wysiłki wyprowadzenia naprzemian jednego z tych pierwiastków z drugiego pozostały bezowocnymi. Innymi słowy, ani realizmowi ani idealizmowi nie dano było zatriumfować.

Tymczasem najbardziej systematyczny rozum zgadza się tu ze zdrowym rozsądkiem: pierwotna różność pomiędzy wiedzą a bytem jawi się wyraźnie. I odtąd jest to rezultatem nawet samej metody empirycznej; jakoż „może ona tylko zaznaczyć wiedzę przez jej cechę negatywną, polegającą na tem, iż nie jest ona (wiedza) bytem”.

Otóż, rozpatrywany sam w sobie, w zupełnem oderwaniu od wiedzy, a przeto w *swym absolutnym bezwładzie* (brak wszelkiej władzy stwórczej), *był*, ściślej: byt stworzony, stanowi przedmiot nauk.

Ze swej strony, rozpatrywana w sobie samej, w zupełnem oderwaniu od bytu, a przeto w swej absolutnej samorzutności (stąd władza stwórcza), wiedza, ściślej: sama wiedza stwórcza, stanowi *przedmiot filozofji*.

Tym więc sprawdzianem winniśmy mierzyć postępy filozofji, na podstawie których to postępów wolno nam będzie wydać sąd o stanie obecnym filozofji (11).

Jakieś prawidło stałe, aczkolwiek mogło ono być nieznanem, musiało przewodzić rozwojowi wiedzy filozoficznej. Ale obok tej zasady podstawowej, nie będącej niczem innem, jak prawem stworzenia filozofji (a więc zasadą teoretyczną jej rozwoju), istnieje prawidło dodatkowe, stanowiące zasadę techniczną tegoż rozwoju; i ta druga zasada zależna jest od postępowań (*procédés*), jakimi wiedza filozoficzna może się posługiwać w swych postępkach.

Rozważane pod pierwszą (teoretyczną) swą postacią, postępowe stworzenie wiedzy filozoficznej jawi się jako *niezależne* od wiedzy stwórczej. Zapewne, idzie się i tu za prawem stworzenia, lecz poniekąd jakby za jakimś filozoficznym fatum.

Rozważane pod wtórą (techniczną) z tych postaci, postępowe stworzenie wiedzy filozoficznej jawi się w swej zależności od tej wiedzy stwórczej. Otrzymuje ono wówczas od samejże tej wiedzy środki niezbędne ku swemu spełnieniu.

Wreszcie istnieje i trzecia postać dziejów filozofji; można połączyć dwie pierwsze i poddać rozwój wiedzy filozoficznej kolejnym celom ludzkości, jak one przewodzą ogólnemu rozwojowi rodzaju ludzkiego w jego stopniowych okresach. Jest to postać historyczna.

Filozofja absolutna Wronskiego usiłuje wyznaczyć zasady, rozciągłość i rozwój pod temi trzema postaciami rozpatrywanej filozofji. I stwierdza ona, że istnieją *m a t e r j a ł y* filozoficzne, materiały nieskończenie cenne, zgromadzone głównie przez filozofów niemieckich, lecz nie istnieje prawdziwa *h i s t o r j a* filozofji. Inaczej zresztą nie może być, z tego właśnie powodu, że niema i być nie może ogólnej

historji ludzkości. Jakoż tedy mielibyśmy posiadać tę historję specjalną i wyższą?

Ale Wroński zastrzega sobie późniejszy rozwój swych własnych zasad filozoficznych. I podaje nam ich zarysy przedwstępne (12).

3.

Gdzie rękojmia wiedzy filozoficznej? By istniała ona, winnoby istnieć coś, coby nam dostarczyło jakby filozofji filozofji.

Jedną z części składowych tej wyższej filozofji byłaby *metodologia filozofji*, innemi słowy: założenie postępowań, których może i powinna używać wiedza filozoficzna.

Owóż od najdalszej przeszłości, w jaką zdolniśmy sięgnąć, aż do naszych dni, ta metodologia zdaje się nastęrczać umysłowi ludzkiemu cztery różne pierwiastki, któremi, w kolejności czasu, są: mechanizm postępowań umysłowych (w przeciwstawieniu do wirtualizmu), synteza, władze umysłowe (sic) i analiza.

Stąd rozgałęzienie metod filozoficznych na c z t e r y odnośne konary, któremi, w kolejności czasu, są: metoda empiryczna, dogmatyczna, transcendentalna, krytyczna.

Na połączeniu właśnie tych czterech wzmiankowanych metod z odnośnemi czterema narzędziami polega *prawidło techniczne*, prawidło, które po części przewodniczyło aż do naszych dni rozwojowi filozofji; prawidło, które, jak to Wroński usilnie zaznacza, uważa on jedynie za rzut oka, p r z y g o t o w a w c z y do jego własnych doktryn (13).

Nie mogę tu podać długiej już i wielce przenikliwej rekonstytucji, której dokonał Wroński. Zanim przystąpię do scholastyków, streszczę jeno w paru słowach, co powiedział o Grekach (14).

Mimo całą tej rasy bystrość i świetność jej okresu

filozoficznego, mimo całą „nieskończoną chwałę uduchowionego narodu, który, rozwijając ją, założył w ten sposób trwałe podwaliny pod cywilizację Europy (15)”, Grecy nigdy nie doszli do koncepcji *czystej wiedzy*.

Ani idee Platona, — lub Parmenidesa, — ani liczby Pytagorasa nie wiodą nas tak daleko. W rzeczy samej, te idee i te liczby, wyjęte z pod warunków przestrzeni — a nawet czasu, jeśli to możliwe względem liczb — są niemniej przeto w oczach tych filozofów prostymi *bytami* lub *niewzruszonymi przymiotami* tych bytów. Otóż przez *stałość* (tłumacz widzi się niestety zmuszonym tak niezdarnie oddać fr. *fixité*), przypuszczaną w cesze preegzystencji, którą przypisywali tym liczbom i ideom, wykluczają greccy myśliciele *wiedzę czystą*, ile że ta wiedza, jako stwórcza, jest całkowicie niezawisła od wszelkiej stałości (*fixité*). Tej idei greccy filozofowie nigdy nie potrafili jasno sobie wyłuszczyć (16).

4.

Filozofja scholastyczna głęboko się różni od wszystkich szkół, które ją poprzedziły. W rzeczy samej: przed nią, mieszając jeszcze wiedzę z bytem, przy najmniej wiedzę stwórczą z bytem stworzonym, filozofja nie wydała żadnego znaczniejszego rezultatu. Istotna wiedza pozostawała nieuznaną, traktowano ją bowiem jedynie na wzór samego bytu.

Odwrotnie, począwszy od filozofji scholastycznej, realiści, czy raczej ideo-realiści (17), odróżniają wiedzę od bytu. Są odtąd zdolni posiłkować się *metodą dogmatyczną* w całej jej doskonałości.

Ideo-realiści przypisują rzeczywistość wsobną (*une réalité propre*) ideom powszechnym, inaczej mówiąc: wyłącznym wytworom wiedzy. A w braku wypracowania samego pojęcia samorzutności, nie

jestże to już wymagałnik tej samorzutności wiedzy? Jeszcze mniej od Leibniza gardząc filozofją scholastyczną, Wroński widzi w niej zawiązki prawdziwej filozofji. W scholastykach drzewo filozofji rodzi pierwszy owoc — owoc późny, a przecie przedwczesny (18).

Tymczasem cztery metody filozoficzne, o których była mowa, odpowiadające czterem narzędziom technicznym filozofji — metoda empiryczna, dogmatyczna, transcendentalna, krytyczna — nie dają się odwieść od swego przeznaczenia, którem jest: służba postępom prawdziwej filozofji.

I oto dzieje się tak, że obok nadużycia tych narzędzi technicznych — nadużycia, sięgającego aż do nieuznawania zasady stwórczej — zachodzi współodpowiedni i równoległy rozwój czterech metod filozoficznych. Stąd istotne postępy filozofji i rękojmia przeciw zupełnemu wygaśnięciu idei prawdy najwyższej.

5.

Jakoż np. Reformacja natarła na filozofję scholastyczną, swą współzawodniczkę, jakgdyby po to jedynie, by dać ludzkości wolne pole do dalszych rozwojów. Na tym przeorany gruncie Bakon wytknął nowy cel cywilizacji, mianowicie rozwój rzeczywistości fizycznej człowieka i, dalej, postępowe założenie pewności, związanej z wyłącznem poznaniem bytu (*przedmiot nauk, nie zaś filozofji*). I w tym celu Bakon zmuszony był obwołać ponownie metodę empiryczną, doświadczenie, które właśnie prowadzi do poznania bytu

Strzeżmy się jednak mieszać empiryzmu Bakona z heraklitowym naprzykład lub hippokratesowym. Starożytny empiryzm miał na widoku wyłącznie rozsądek (*entendement*) i przykładał się zwłaszcza do obserwacji faktów, gdy tymczasem nowy

powoduje się dążnością r o z u m u do założenia naszej rzeczywistości i przykłada się głównie do i n d u k c j i p r a w, rządzących spostrzeżeniami faktami.

Że rewolucja Bakona była korzystna dla rozwoju nauk, które dotyczą li tylko bytu, to wątpliwości nie ulega.

Niemniej, była ona zaprzeczeniem filozofji w ścisłym znaczeniu wyrazu.

A jednak zaświtało roszczenie pewności. Dojrzał nowy przewrót.

Już trocha zastanowienia wykazuje, iż wiedza ludzka, szczególnie zaś właściwa człowiekowi wiedza stwórcza, rozważana w swej całej czystości, w oderwaniu od jego istnienia czyli od jego bytu jednostkowego, iż wiedza ta przewyższa w a r u n k i fizyczne naszych władz i, skoro tak, nie może jej osiągnąć doświadczenie. Aliści, gdy szło o pewność, związaną ze znajomością bytu, filozofja, idąc za narzędziem wirtualizmu naszych władz umysłowych, zmuszona była ograniczyć się do grubej znajomości w a r u n k ó w f i z y c z n y c h tych władz. W ten sposób, a nader opacznie, wzięto za filozofję — psychologję dodaną do antropologji, ba, nawet somatologję dodaną do fizjologji narządów umysłowych (nauki doświadczałne).

Zabrano się kolejno do założenia doświadczalnego psychologji. Spróbowano ugruntować ją na empirycznej świadomości jaźni, jak ją nam daje zmysł wewnętrzny. Następnie przedsięwzięto doświadczałne ugruntowanie antropologji. I myślano, to czyniąc, że się uprawia filozofję. Jakgdyby podobna było osiągnąć jakowymciś skalpelem wyższego przedmiotu filozofji: wiedzy stwórczej...

6.

Równolegle z temi nadużyciami, zakładała się wreszcie t r a n s c e n d e n c j a. Ta specjalna władza

wiedzy ludzkiej polega na tem, że wiedza *czysta staje się przedmiotem samejże tej wiedzy*. w oderwaniu od wszelkiego bytu czyli fizycznego istnienia tej wiedzy, przez prostą świadomość transcendentálną. Ja, która się wytwarza nie przez reakcję przyczynową (jak w świadomości empirycznej), lecz przez odbicie *s a m o r z u t n e* wiedzy samej w sobie.

Ta metoda jest, w określeniu samem, przeciwieństwem metody empirycznej czyli poznania bytu przez reakcję przyczynową, a zatem *b e z w ł a d n ą*, pomiędzy bytem a poznającą go wiedzą. Metoda empiryczna pozostaje związana z badaniem tej reakcji; i samo doświadczenie cechuje inercja (bezwład), gdy tymczasem transcendencję cechuje *samorzutność*.

Z tych tedy cech przeciwstawnych doświadczenia a transcendencji wypływa oczywiście, że:

1°. Wytwory doświadczenia są czysto przypadkowe (stąd pewność *p r o b l e m a t y c z n a*, ileżে bezwład dopuszcza jeno *m o ż e b n o ś ć* w prawdziwości poznai);

2°. Wytwory transcendencji są *p e r m a n e n t n e* (stąd pewność apodyktyczna, ileżে *s a m o r z u t n o ś ć* zakłada konieczność).

Rzeczywistość tych różnych źródeł naszych poznai będzie równie niezbita, jak rzeczywistość odnośnych cech ich wytworów. Tam, gdzie jest permanentność i konieczność (co nie jest już dziś hipotezą tylko), rzeczywistość transcendencji będzie równie a nawet bardziej pozytywna, niż rzeczywistość doświadczenia. Gdyż istotnie, gdyby za pewność, związaną z rzeczywistością doświadczenia, mogło ręczyć tylko doświadczenie, to i sama ta pewność pozostałaby czysto problematyczną. Taka jest oto, powtórzmy to raz jeszcze, cecha wszelkiej pewności, nabytej przez doświadczenie.

Ale skoro wiedza stwórcza jest istotnym przed-

miotem filozofii, metoda transcendentalna winna była osiągnąć, przynajmniej w jej wytworach, tej wiedzy stwórczej.

Tak też uczyniła, ratując tym sposobem samą filozofję.

7.

„Zaszczyt tego ratunku filozofji, z którym żaden inny nie może iść w porównanie, spływa na Francję: Kartezjusz-to, swem *cogito ergo sum*, ustanowił metodę transcendentalną (19)“.

Dla Wrońskiego owo *cogito* jest entymematem, którym nie jest nic innego, tylko świadomość transcendentalna jaźni. Tezę tę, do której miał powrócić Natorp (20), zakłada Wroński w ogólnych zarysach, a po mistrzowsku. W oczach jego niemasz tu wątpliwości. Jeśli rodzaj przesłanki większej: *cogito*, poprzedza konkluzję: *sum*, to dzieje się tak dlatego, że istnienie czyli byt jest tu wywnioskowany, przez dedukcję transcendentalną myśli czyli wiedzy. Kartezjusz posługuje się tedy władzą transcendencji (21).

Entymemat przeciwny (*sum ergo cogito*) formułowałby poznanie empiryczne jaźni. W rzeczy samej, takie jest właśnie ogólne założenie tego, co Wroński zwie *pseudofilozofją*. Wnioskuje ona, przez indukcję, myśl czyli wiedzę z istnienia czyli bytu.

Niemniej jednak, samaż indukcja stanowi czystą czynność wiedzy, którą pseudo-filozofja widzi się oto zmuszona uznać domyślnie (*implicite*).

Nie wczorajsze to kwestje, lecz dzisiejsze, a jeszcze bardziej jutrzejsze. Idzie o to, by utrzymać doktrynę transcendentalną, albo raczej określić ją niezbitie i przez to ostatecznie ją wyzwolić.

W tym względzie poglądy a nawet wyrażenia Wrońskiego przedstawiają się, po namyśle, daleko mniej zarozumiałe, niżby się zdawało. Wielki to był przewrót: ufundować filozofję ABSOLUTNĄ, i uczy-

nić to z taką logiką, nieustraszoną w gruncie, jaka wyróżnia Wrońskiego.

Co zaś do jego pychy, gdy siebie zestawia z Newtonem, wspomnijmy na Kanta, który porównywał siebie z Kopernikiem. Jakże nie przebaczyć geniuszom, że mówią wszystkie prawdy — te nawet, co je mogli byli zostawić innym do wypowiedzenia?

Co się tyczy dedukcji transcendentalnej entymematu kartezjańskiego, najgorszym błędem byłoby pomieszać ją z prostą dedukcją logiczną. To nie syllogizm (22). Dedukcja transcendentalna dokonywa się samorzutnie, przez wiedzę samą; byt wiedzy (jej forma logiczna) w rachubę nie wchodzi.

Nie było to, być może, stale jasne dla samego Kartezjusza. Nie tylko Gassendi nie mógł pojąć tej transcendencji, lecz i Kartezjusz, acz ją pojmował, nie mógł jej wytłumaczyć.

Poznaje on czynność świadomości transcendentalnej; nie zna jej warunków. Te warunki, w oczach Wrońskiego, polegają na tem, że wiedza nadaje sobie swój byt, innemi słowy: jest stwórczynią własnego istnienia (23).

„Gdy wiedza jest absolutna, jak pojmujemy wiedzę Boga, t. zn. gdy istota absolutu jest w stosunku do niej wewnętrzna, wówczas wiedza ta jest, jak i absolut, sama przez się; i wtedy, w tym stanie tożsamości pierwotnej wiedzy a bytu, będącej cechą absolutu, wiedza niewarunkowa dokonywa w sobie samej rozdziału między wiedzą a bytem i wprowadza tym sposobem samorzutnie, do tej pierwotnej tożsamości, pierwotną różność, wynikającą z tego przeciwstawienia wiedzy a bytu (24)“.

Wiedza absolutna czyli bezwarunkowa jest tedy własną stwórczynią, nie tylko w swym stanie tożsamości pierwotnej wiedzy a bytu, w którym to stanie tkwi jej niewarunkowość, lecz i w swym stanie różności pierwotnej

wiedzy a bytu, w którym to stanie tkwi jej niewarunkowość, lecz i w swym stanie różności pierwotnej wiedzy a bytu, w którym to stanie wiedza, przeciwstawiona oto bytowi, jest już tylko względna do bytu (warunkowa), wzajemnie zaś byt, przeciwstawiony wiedzy, również jest już tylko względny do niej, czyli także warunkowy (25).

8.

Nastając tak na cechach właściwych bytu i wiedzy: bezwładzie pierwszego i samorzutności drugiej, Wroński podejmuje więc i dopełnia doktryny Kartezjusza. „Już Kartezjusz wskazał był z mocą tę samorzutność wiedzy, nazwawszy ją władzą wytwarzania; ale dopiero Leibniz, stanowczo różniwszy pojęcia przypadkowe od pojęć koniecznych, jako pochodzące: pierwsze z doświadczenia, a drugie z transcendencji, wykończył ostatecznie tę ścisłą determinację czynności wiedzy, z której jednej, jakieśmy wyżej widzieli, mogą wypływać pojęcia konieczne (26)”. Błędem jego było, że nazwał te pojęcia konieczne pojęciami wrodzonymi; należało je nazwać, jak to zrobił Kartezjusz, wieczystymi prawami prawdy. „Dosadny przykład — nadmienia Wroński — nie stosowności mowy figuralnej w filozofji oraz związanego z tem niebezpieczeństwa (27)”.

Zdaje się pseudofilozofom, że się posiłkują tylko doświadczeniem. Otóż we wszystkich determinacjach wirtualizmu bezwładnego czyli fizycznego naszej myśli (psychologja, antropologja) współdziała koniecznie, lubo ubocznie, samaż transcendencja. Współdziałanie to uwidocznia się w naturze wyników psychologicznych. Cechą wiadomości psychologicznych jest istotność (*effectivité*) prawdy w naszych rozróżnieniach umysłowych; cecha ta jest tedy pośrednia

między odnośniami cechami wyników doświadczenia (możliwość) a transcendencji (konieczność) (28).

Wszelakoż pseudofilozofja, przedzierzgając metodę empiryczną czyli doświadczalną w psychologiczną, przyczyniła się do postępów filozofji.

Pewność, związana z metodą empiryczną, była jak widzimy problematyczna (możliwość), gdy tymczasem pewność, związana z wynikami metody psychologicznej, jest już asertoryczna (istotność *effectivité*).

Metoda psychologiczna polega na złączeniu, albo raczej na rodzaju neutralizacji, metody doświadczałnej z transcendentalną.

Lecz skoro tak, to zasadniczym byłoby błędem chcieć ustanowić metodę psychologiczną jako powszechną metodę naszych poznań. „Pochodząc od niejakej neutralizacji doświadczenia z transcendencją, metoda psychologiczna nietylko nie może wieść do znajomości wiedzy w samej sobie lub pojęć koniecznych, które należą wyłącznie do metody transcendentalnej, ale nie potrafi nawet wieść do znajomości bytu samego w sobie, lub pojęć przypadkowych, które z kolei należą wyłącznie do metody doświadczałnej (29)“.

I nie chodzi tu jedynie o przyrodę ludzką; sama nasza wiedza, rozważana w całej swej czystości, niezależnie od warunków fizycznych jej istnienia, t. zn. rozważana w stosunku do naszego rozumu, nie jest bynajmniej monopolem przyrody ludzkiej; wiedza ta jest podług Wrońskiego powszechna. Trzeba więc zawsze rozróżniać warunki fizyczne a rozum (powszechność).

„Co się tyczy faktu, tego tak czarodziejskiego w oczach empiryków słówka, pora już — zda się nam — wiedzieć, iż fakt, jakikolwiekby, czyto w świadomości czy poza nią, to jeno określenie (determinacja) przez byt; i jako taki, fakt jest

przeciwstawny prawu, będącemu określeniem przez wiedzę. Toteż znajomość faktu jest zawsze identyczna ze znajomością bytu i należy ona eo ipso do metody emirycznej, do doświadczenia. Co się zaś tyczy samej wiedzy, a mianowicie pojęć koniecznych, które są jej wyłącznymi wytworami, gdy rozważa się je same w sobie, nie są to fakty, gdyż nie zawierają wówczas nic z bytu; są to wówczas prawa, których cechą wyróżniającą jest właśnie konieczność (30)".

Streszczając: zarzut, uczyniony na podstawie indukcji doświadczalnej, byłby błędnym kołem. Zapewne, indukcja wyprowadza ze spostrzeżonych faktów prawa, lecz są to jeno prawa domniemane, t. zn. mniej lub więcej prawdopodobne, zależnie od mniejszej czy większej liczby spostrzeżonych faktów: stąd stopień pewności, zawsze problematycznej.

A i same te prawa indukcyjne są jeno faktami mniej lub więcej ogólnymi; stąd ich przypadkowość (wierutna możliwość). Jeśli zaś, przeciwnie, permencja i konieczność stanowią cechę wyróżniającą praw istotnych, to jedynie dedukcja transcendentalna zdolna jest je założyć.

9.

Kto pragnie pojąć cały wpływ wirtualizmu, winien rozpoznać różność i tożsamość podwójnego niejako bytu naszej wiedzy, który Wroński zwie bytem zewnętrznym wiedzy — z jednej strony, bytem wewnętrznym wiedzy — z drugiej (31).

Z tego, że ten pierwszy objawia nam świadomość doświadczalna, taka jak ją sformułowano (*sum ergo cogito*), drugi zaś dany nam jest przez czyste ujęcie jaźni i objawiony przez świadomość transcendentalną (*cogito ergo sum*), wynika, że:

1^o. „Byt zewnętrzny wiedzy polega na

warunkach fizycznych, określających, poza naszą wiedzą, samo istnienie tej wiedzy, gdyż, jako względność, nasza wiedza jeszcze otrzymuje swój byt i podlega w ten sposób stworzeniu swej egzystencji.

2°. „Byt wewnętrzny wiedzy polega, przeciwnie, na warunkach hiperfizycznych, określających, w samejże naszej wiedzy, własne istnienie tej wiedzy, gdyż, podobnie jak absolut, nasza wiedza jest już nieodłączna od swego bytu i dokonywa w ten sposób sama stworzenia swej egzystencji (32)“.

O ile warunki fizyczne, określające byt zewnętrzny naszej wiedzy, posiadają w pełni cechę bezwładu, o tyle warunki hiperfizyczne, określające byt wewnętrzny naszej wiedzy, posiadają, przeciwnie, cechę samorzutności.

Cóż jednak powiedzieć o tożsamości tego podwójnego bytu naszej wiedzy?

Jeżeli się zastanowimy: 1° nad determinacjami zgola różnorodnymi (*hétérogènes*) tego dwojakiego istnienia człowieka; 2° nad koniecznością wprowadzenia ciągłości w te dwa tak przeciwstawne istnienia — rozpoznamy, że nie może być tożsamości pomiędzy bytem zewnętrznym a bytem wewnętrznym człowieka inaczej, niż przez przejście od pierwszego do drugiego (33).

Owóż to wyższe przejście jest rdzenną funkcją obecnego życia człowieka. Ono jedno tłumaczy nam zarazem i rację bytu człowieka i środek czy możliwość jego istnienia po śmierci. Można sobie w rzeczy samej wystawić, że, pod pewnymi warunkami, śmierć spełnia to wyroczne przejście od bytu zewnętrznego do bytu wewnętrznego naszej wiedzy, czyli od istnienia fizycznego do hiperfizycznego. W tem tkwią dla Wrońskiego „cele dalekie i jeszcze niewidzialne wszystkich instytucji społecznych, ludzkich i boskich“.

W tem, bądź co bądź, tkwi zasadniczy nakaz chrześcijaństwa: przejście od naszej rzeczywistości do rzeczywistości absolutnej, czyli wyzwolenie ode złego (34).

10.

Gdy przedstawiamy sobie przejście od bytu zewnętrznego naszej wiedzy do jej bytu wewnętrznego, które to przejście przywraca jednię, byt wewnętrzny wiedzy jawi nam się jako związany z jej bytem zewnętrznym. Ale wiedza nie może uprawiać swej samorządnej działalności inaczej, niż w warunkach tego bytu zewnętrznego. Stąd niezbędność na stępczości w czasie. Wiedza, absolutna w swej istocie, staje się tak oto doczesna w istnieniu obecnem czyli fizycznym człowieka. Przez tę modyfikację swej absolutnej mocowładności (*virtualité*), wiedza ludzka otrzymuje formę logiczną, która polega na tem, że funkcje wiedzy zmuszone są poddać się warunkom czasu (35).

Stąd: 1^o metoda transcendentálna; 2^o modyfikacja wiedzy (forma logiczna, metoda logiczna).

11.

Czem się ta metoda logiczna różni od metody psychologicznej?

Metoda psychologiczna ściąga się do wirtualizmu bezwładnego naszej wiedzy, który pochodzi z jej bytu zewnętrznego czyli warunków fizycznych; metoda logiczna ściąga się wyłącznie do wirtualizmu doczesnego naszej wiedzy, który pochodzi z jej bytu wewnętrznego w związku koniecznym, jaki zachodzi między tym bytem wewnętrznym a bytem zewnętrznym wiedzy.

Tak tedy pewność prawd logicznych stanowi już pewność apodyktyczną, albo raczej oczywistość matematyczną, gdyż następcość w czasie (wyodrębniający przedmiot tych prawd) czyni je zdawnymi

do prawdziwej budowy matematycznej, jak to zrozumiał był Euler.

12.

Wynioskujemy:

1° Wyższa pewność związana jest z prawdami logicznymi, ta właśnie pewność, którąśmy przed chwilą określili.

2° Wyższa pewność jest również związana z psychologią, gdy ta rozwija się podług swej właściwej metody (zawierającej prawidło transcendentalne).

3° Logika i psychologia mieszczą się pomiędzy naukami w ścisłym znaczeniu a prawdziwą filozofją.

W ostatecznej analizie, pewność związana z naukami w ścisłym znaczeniu, które to nauki rządzą się metodą empiryczną, jest czysto problematyczna. Związana z filozofją, która się rządzi metodą transcendentalną, jest, przeciwnie, apodyktyczna. Związana z psychologią, jest asertoryczna. Związana z logiką, kształtuje oczywistość matematyczną i jakby antycypuje pewność apodyktyczną. Logika więc i psychologia istotnie się mieszczą pomiędzy naukami w ścisłym znaczeniu a prawdziwą filozofją.

Nie na tem jednak koniec: należy podług Wronskiego odnieść psychologję do antropologii. od której jest zależna (36). Toteż, jeśli zważymy „rodzaj przygotowania, jakim do studjów filozofji są logika oraz połączona z antropologją psychologia“, nazwiemy je naukami filozoficznymi albo przedwstępniemi do filozofji (*Vorerkenntnisse*).

Czy empirycy przystaną na ten punkt widzenia? Jeżeli tak, będą w zgodzie z nami. Jeżeli nie, nie potrafią pojąć wiedzy filozoficznej poza psycho- i antropologją. Ale będą przynajmniej musieli ścierpieć, „by prawdziwa filozofja, mogąca pojąć zgoła odmienny dla siebie przedmiot, uważała ich domniemaną filozofję tylko za pseudofilozofję“.

ROZDZIAŁ II.

PIERWIASTKI ZAGADNIENIA (CIAĞ DALSZY). — KANT.
ANTYNOMJA ROZUMU. — PRZEJŚCIE DO MATEMATYKI.

1.

Po nierozsądnych uroszczeniach empiryzmu musiał nastać sceptycyzm. To właśnie było cechą dzieła Hume'a.

„Znakomity ten filozof spostrzegł, na empirycznym stanowisku, gdzie się był umieścił, iż nasze rzekome istnienie absolutne nie ma żadnej rękojmi; iż nasze wrzкомо przedmiotowe poznanie są jeno mechanizmem podmiotowych wrażeń i nawyków; iż natura nie posiada żadnej przedmiotowości, a zatem żadnych praw; wreszcie, iż nasz rzekomy Rozum nie ma w sobie nic absolutnego, jego zaś domniemane zasady — to jeno wyniki przypadkowych spostrzeżeń, które nie mogą ani nadać im cech konieczności, ani zatem przywiązywać do nich powszechnej pewności”. (37).

Równało się to osadzeniu na miejscu postępów empiryzmu. Dochodzenie prawdy staje się absurdem, skoro niepodobna jej odkryć. Sama nawet dążność ku prawdzie traci wszelkie znaczenie.

Empiryzm usiłował się bronić, ale niezgrabnie. Zarzuty Hume'a przemilczano. Zwycięstwo sceptycyzmu było więc konieczne i logiczne. I wygrana jego mogłaby być trwała, gdyby jej nie zniweczył Kant.

Korzystając z niejakiej celowości, zawartej w samymże sceptycyzmie Hume'a, Kant przywraca uprawnień rozumu, ustala definitywnie prawdę i pewność i tym sposobem zapoczątkowuje nową erę. Jak najstanowczej: Hume zamyka jeden okres, Kant otwiera następny; a jest to okres nie tylko filozoficzny, lecz, przez swą doniosłość, historyczny również (38).

W oczach Wronskiego, — pierwszego kantysty w języku francuskim (39) — właściwe dzieło Kanta polega nie na rozróżnieniu, chociażby ściślej, wrażeń zmysłowych i ich rozumnego związku, lecz na tem, że odład poznania rozumowe są poczytywane za będące funkcjami własnymi naszej wiedzy, nie mającymi w sobie samych żadnej rzeczywistości zewnętrznej, t. zn. będącymi niczem poza samąże wiedzą (40).

W ten sposób orientacja poszukiwań filozoficznych zagnała się przeinacza. I w tej przemianie Wronski dostrzega jutrzemkę pewności absolutnej, ba, ostatniego celu ludzkości.

Istotnie. bo: jeżeli poznania rozumowe są funkcjami własnymi naszej wiedzy; jeżeli, mówiąc dokładniej, stanowią one samą jej istotę, tedy wszystkie nasze poszukiwania, których jedynym celem jest wiedza, winny się głównie ściągać do poznań rozumowych. Skoro tak, to prawdziwość ich jest niezależna od wszelkiej, obcej naszej wiedzy, rzeczywistości; innemi słowy, jest ona niewarunkowa, jest przez się. A towarzysząca jej pewność jest *absolutna* (41).

Na nieszczęście Kant nie zrozumiał całej rozciągłości, całej nieskończonej płodności swego odkrycia (42).

Nie wzniósł się do poznania cechy tych różnora-

kich funkcji wiedzy. Funkcje te są istotą samą wiedzy. Tego zaś właśnie nie zanotował.

Wiedza — to nie zwierciadło, odbijające jakiś już istniejący świat; współdziała ona z bytem, tworzy (43). Co to znaczy? Usiłując wytłumaczyć funkcje wiedzy, funkcje wybitnie niewarunkowe, Kant błądzi. Powraca do dawnego punktu widzenia, do uważania bytu za jedyny pierwiastek świata. Jego mechaniczne wyjaśnienie w niwecz obraca samą doniosłość jego odkrycia. Zachodzi bowiem sprzeczność między negacją rzeczywistości a niewarunkowością wiedzy praktycznej. Niewarunkowość ta winna się rozciągać na cały rozum.

Zarzucano Kantowi jego rozróżnienie na rzecz moralności. Natomiast Wroński widzi w tem jego główny tytuł do chwały. I w tym właśnie punkcie widzenia winniśmy się mieścić na przyszłość (44).

Doktryna Kanta dzieli się tedy na dwa konary (45): 1^o to co jest ugruntowane na sprawdzanie konieczności w naszej wiedzy (krytycyzm); 2^o to co, dla wyjaśnienia tej konieczności, gruntuje się na uznaniu formy szczególnej w wiedzy ludzkiej.

Ten drugi pogląd należy stanowczo usunąć. Trzeba zatrzymać metodę krytyczną, a znieść mechaniczne tłumaczenie.

Zbędna określać, jak dziwnie śmiały był ten punkt widzenia Wrońskiego; zgadza się on z niejedną przenikliwą doktryną i zdolny jest natchnąć niejedną nową.

2.

Co zaś do samych zasad doktryny kantowskiej, Wroński rozróżnia ich trzy: zasadę mechaniczną, zasadę krytyczną, zasadę niewarunkową.

I tu tkwi pierwszy grzech rdzenny tej doktryny: brak jedni systematycznej (46).

Drugi rdzenny grzech tej doktryny polega na po-

zytywnej sprzeczności (przeciwstawność czyli heterogeniczność pierwszej a ostatniej z tych trzech zasad).

Zreasumujmy. Kant się domyśla oderwanej idei absolutu; czuje całą jej realność w niewarunkowości praw moralnych. Tam idea ta stanowi samą swą własną zasadę. Następnie Kant powraca do swego mechanicznego tłumaczenia. Uważa ideę absolutu za formę rozumu. I odtąd zamyka nam się wyższy okrąg, kędy tuszyliśmy wstąpić (47).

W gruncie, jak to zaznacza Wroński, ten ostatni rdzenny grzech wypływa z pierwszego. I tylko te jedne można sobie wystawić w doktrynie kantowskiej (48).

3.

O ANTYNOMJACH.

Jeżeli, przed wysnuciem następstw z własnych nauk Wrońskiego, czytelnik się zgodzi bliżej prześledzić odbyty przezeń pochód, korzyść stąd będzie trojaka: nasamprzód, uchwycenie rozwoju myśli autora (49) — które to studjum mogę tu jedynie wskazać; — dalej, oznaczenie postępowań ogólnych, które się u Wrońskiego nigdy znacznie nie zmieniały (były one zawsze, pośrednio czy bezpośrednio, matematyczne); — wreszcie, uściślenie cechy wniosków.

Powiem tedy słów kilka, 1^o o antynomjach, 2^o o kanonicznych prawdopodobieństwach.

Ograniczoność czy nieograniczoność świata w czasie i przestrzeni;—istnienie niezłożoności i jej ukłádów (*du simple et de ses composés*); czy też nieistnienie niczego niezłożonego; przyczynowość wolna czy fatalność; uznanie czy negacja bytu koniecznego: co sądzić o kantowskich antynomjach?

Zagadnienie, które miało w tym względzie za-

przätänąć wielki umysł Renouviera, określił był już Wroński: Kant nie zbadał, „zali nie dałaby się znaleźć antynomja bardzo ogólna, która, będąc przyjęta, potwierdza i neguje wszystkie inne, będąc zaś zniesiona, znosi je (50)“.

Narzuca się wszakoż jedno pytanie przedwstępne: Co to wielkość?

„Wielkość — określa Wroński — to stan przedmiotu, rozważanego ze stanowiska połączenia tego, co zawiera on jednokształtnego albo jednorodnego (51)“.

Dotychczasowa definicja wielkości („to co może być zwiększonym lub zmniejszonym“) — to wierutna tautologja, gdyż pojęcia zwiększenia i zmniejszenia zawarte są analitycznie w pojęciu wielkości i, co większa, nie mogłyby zachodzić bez tej ostatniej.

Z nowego określenia wielkości wynika, że mierzyć razem można tylko ilości jednorodne. Owóż żadna ilość nie jest absolutnie heterogeniczna w stosunku do nas, skoro możemy ją ogarnąć jednym działaniem umysłu, jako wytwarzającą w nas wyniki homogeniczne (52). Można zatem sprowadzić cztery antynomje do jednej, która odtąd stanowi *antynomję rozumu* (53).

Co do krytycznego rozwiązania antynomji rozumu, streszcza je Wroński, jak następuje:

„Filozofja krytyczna dała nam poznać antynomje rozumu, jakoteż źródło, skąd one wypływają. Źródło to, krótko mówiąc, polega na tem, że zasadę, daną przez wpływ rozumu do użytku rozsądku, bierze się za ustanawiającą (*constitutif*). gdy tymczasem jest ona właściwie tylko kierująca (*régulatif*). — Takie też jest źródło antynomji, której krytyczne rozwiązanie zamierzaliśmy sobie dać tutaj.

„Mimo rozwiązanie to ogólne, wdam się w pewne szczegóły przez wzgląd na tych czytelników, co może nie znają filozofji krytycznej. Szereg warunków

możliwości trybu, według którego zachodzi generacja ilotki w wielkościach przestępnych, jest właściwie nieskończony, gdy go rozważamy wyłącznie jako szereg warunków, t. zn. li tylko w rozumie (którego jest on dziełem), niezależnie od rozsądku. Jako wytwórca szeregu warunków wogóle. rozum jest władzą nieskończoną, czego dowodzi bezpośrednio samymże tym szeregiem. Co zaś do rozsądku, to jest on tylko władzą skończoną, i dlatego właśnie nieskończoność — której nie potrafiłby ogarnąć — jest dla niego niemożliwa.

„Pojmuje się na podstawie powyższego, że łączność rozumu z rozsądkiem, która zachodzi we wpływie rozumu do użycia rozsądku, winna wytwarzać pewien byt (jeżeli wolno mi się tak wyrazić), uczestniczący i w nieskończoności i w skończoności; a wytworem tym jest nieokreślność (*l'indéfini*). — Nieokreślność jest tedy punktem obojętności pomiędzy nieskończonością a skończonością: bywa i tem i owem, zależnie od tego, czy w jej rozpatrywaniu przeważa rozum czy rozsądek.

„Ta oto nieokreślność właściwie stanowi zasadę, wynikającą z łączności rozumu z rozsądkiem, o której była mowa, t. j. ze wpływu rozumu do użycia rozsądku. Jako taka, zasada ta jest niezbędnie kierująca, t. zn. szereg (ów, co zachodzi w dziedzinie rozsądku, nie zaś rozumu tylko), któremu ta zasada służy za podstawę, jest zawsze skończony, lecz nigdy zakończony.

„Wszelakoż, ponieważ nieskończoność jest jedną z części składowych nieokreślności, wspomniana co tylko zasada może być wzięta za u s t a n a w i a j ą c ą, gdy rozum, niepomny, że się w danej chwili znajduje w dziedzinie rozsądku, ogłasza się prawodawcą i przemienia nieokreślność w nieskończoność. W tym ostatnim razie — gdy się omawianą zasadę bierze za

ustanawiającą — szereg, któremu winna służyć za podstawę, bywa rozważany jako rzeczywiście nieskończony: wtedy to (ponieważ nieskończoność jest niemożliwa dla niezdolnego do jej ogarnięcia rozsądku) omawiany szereg, który należy do dziedziny rozsądku, z konieczności powoduje w tej dziedzinie sprzeczność; i ta ostatnia jest właściwie tem, co filozofja krytyczna zwie *Antynomją Rozumu*.

„Skośmy w ten sposób wykryli źródło antynomij rozumu wogóle, łącno teraz wskazać, jak się mogą utrzymywać dowody obu sprzecznie - przeciwnych założeń, tworzących antynomję.

„Widzieliśmy, że, gdy się bierze omawianą zasadę za ustanawiającą, to szereg, któremu służy ona za podstawę, będąc wówczas rozważany jako rzeczywiście nieskończony, jest z konieczności niemożliwy w dziedzinie rozsądku. Wynika stąd, że rozsądek może w tym wypadku dowieść, iż absurdem jest możliwość tego szeregu, jak to się dzieje w Tezie; i że, przeciwnie, rozum, będący właściwie t w ó r c ą rozważanego pod tym kątem szeregu, może dowieść, iż absurdem jest jego niemożliwość, jak się to dzieje w Antytezie. Taka oto jest tajna gra dwu wymienionych władz, zachodząca w dowodach obu przeciwnych członów Antynomji Rozumu wogóle — która to gra, jakeśmy widzieli, pochodzi stąd, że zasadę, daną przez omawianą łączność rozumu z rozsądem, bierze się przez swego rodzaju podstęp umysłu za ustanawiającą, gdy w istocie jest ona tylko kierująca.

„Z tego, cośmy powiedzieli o naturze dowodów Tezy i Antytezy, stanowiących antynomję rozumu, czytelnik łatwo wywnioskuje, czemu te dowody są z konieczności apagogeniczne.

„*Uwaga:* W powyższem krytycznem rozwijaniu wyszedłem wprawdzie z rozważania szczególnego przypadku, o którym tu mowa, antynomij rozumu;

alem następnie rozciągnął to rozważanie, by ogarnąć o ile to się tutaj dało zrobić, *wszystkie antynomje rozumu wogóle* (54)".

Wnioski Wrońskiego brzmią, jak następuje:

1° Tryb generacji ilotki, a zatem i ilotka sama, są nieokreślne w wielkości przestępnej. Stawowi to istotę tej wielkości.

2° Teza i Antyteza Antynomji Rozumu (55) są jednakowo fałszywe w dziedzinie rozsądku (gdzie zachodzi pojęcie wielkości). Utrzymują się one tylko przez swego rodzaju podstęp rozumu.

3° Wszakże nie są one skutkiem złudzenia logicznego, ale nieuniknionem następstwem *praw naszej umysłowości* (56).

4° Rozum jest twórcą warunków wogóle (57).

5° Jako taki, rozum może stosować do swego pojęcia nieskończoności pojęcie warunku wogóle i różniczać tym sposobem w nieskończoności nieskończoność *warunkową* i nieskończoność *niewarunkową*.

6° Jednak aż do chwili, gdy natura naszej umysłowości, przez swą pojemność na takie rozróżnienie nieskończoności, przyjmie lub odtrąci możność tego rozróżnienia, ta jest dopiero *problematyczna* (58).

Do takich to wniosków doszedł młodziutki Wroński pod wpływem podwójnym swych matematycznych i filozoficznych studjów. Już 24 messidora roku XII, przedsięwziął był w Marsylii ową *Filozofję* czyli *Prawodawstwo Matematyki*, której część pierwsza zawiera *przejście od filozofji krytycznej do filozofji matematyki* (59).

4.

W tymże mniej więcej czasie zakładał swój systemat kanoniki prawdopodobieństwa matematycznego i kanoniki prawdopodobieństwa filozoficznego.

Wystarczy tu wskazać, w czym kanonika prawdopodobieństwa filozoficznego opiera się, podług Wronskiego na wynikach kanoniki prawdopodobieństwa matematycznego (60).

Racje czyli momenta (61) prawdopodobieństwa dwu faktów jednakowo możliwych, jeśli się przypuści konieczne istnienie jednego z nich, są albo jednorodne albo różnorodne: jeśli *j e d n o r o d n e*, to można je rachować; jeśli *r ó ż n o r o d n e*, to można je tylko ważyć. Owóż momenta prawdopodobieństwa filozoficznego, czyli racje *r ó ż n o r o d n e* istnienia dwu faktów jednakowo możliwych, zezwalają na porównanie tylko podmiotowe, dotyczące ich działania na duszę. Znaczy to, że ich porównanie przedmiotowe jest niemożliwe. Zachodzi różnica jakościowa. Żadnej tożsamości poza tożsamością stanów duszy. Niepodobna więc ustalić stopnia pewności w prawdopodobieństwie filozoficznym. Można jej tylko doznać. Stanowi ona jeno podobieństwo do prawdy (*vraisemblance*). Daje ona tylko stosunek pomiędzy przeświadczeniem odnośnem do jednego przedmiotu a przeświadczeniem odnośnem do przedmiotu przeciwnego, nie zaś stosunek pomiędzy stopniem pewności danego przedmiotu a pewnością całkowitą, jak w prawdopodobieństwie matematycznym.

A zatem: 1° Niema prawa dla obliczania pewności prawdopodobieństw filozoficznych; obliczenie to pozostaje nieoznaczone, stopień jego jest przypadkowy i zmienny. Innemi słowy, kanonika prawdopodobieństwa filozoficznego jest niemożliwa. 2° Li tylko wyniki prawdopodobieństwa filozoficznego mogą być jednorodne. Można je wówczas rachować i dozwolonem staje się obliczanie prawdopodobieństwa matematycznego pewnego ich rzędu, a zatem odnośnego rzędu racyj, wytwarzających te wyniki.

I wraca się tym sposobem do kanoniki prawdopodobieństwa matematycznego (62).

Ale, jeśli poza matematyką nic rozumnego w systemacie prawdopodobieństw filozoficznych nie jest możliwe (63), to czy jednak nie istnieje z drugiej strony jaka racja filozoficzna, rządząca wszystkim, nie wyjmując samejże matematyki (64)?

Ten to problemat założył już sobie Wroński, pozwolił przeczuć jego rozwiązanie, do którego też przystąpi wnet rzeczywiście.

CZEŚĆ DRUGA.

Zasady. — O prawie stworzenia. —

Toute vérité d'ordre enveloppant, aperçue de l'ordre envelopé, est une anticipation de faits ou de lois, de faits latents ou à venir, de lois qui ne se laissent point ranger et définir dans le champ de l'expérience actuelle.

*Ch. Renouvier, 1-er Essai,
pag. 376.*

ROZDZIAŁ I.

W JAKIEJ MIERZE DZIEŁO WRÓŃSKIEGO OPIERA SIĘ NA MATEMATYCE.

1.

Pomysł oparcia filozofji na matematyce (65), a religji na filozofji, ustanawiając w ten sposób rodzaj powszechnej matematyki, nie jest nowy; niemniej przeto wydaje się dziwacznym.

Czy chociażby warto go roztrząsać?

Chyba, że tak.

„Myśląc nad tem uważnie—pisze pewien filozof—odkryłem, że wszystkie nauki, mające na celu poszukiwanie ładu i miary, ściągają się do matematyki; że małej jest wagi, czy się tej miary szuka w liczbach, figurach, gwiazdach, tonach czy każdej innej rzeczy; że zatem winna istnieć nauka ogólna, któraby wyjaśniała wszystko, co się tyczy ładu i miary, wziętych niezależnie od wszelkiego zastosowania do jakiej specjalnej materji; i wreszcie, że ta nauka posiada własną, zdawna przez użytek uświęconą nazwę, mianowicie: m a t e m a t y k a, zawiera bowiem to, dlaczego się mówi o innych naukach, że stanowią części matematyki. Dowodem zaś, jak bardzo przewyższa łatwością i doniosłością zawisłe od siebie nauki, jest to przede wszystkim, że ogarnia cały zakres ich przedmiotów, *plus* mnogie inne... Dlatego to uprawiałem aż po dziś dzień, w miarę zdolności, tę naukę m a t e m a t y c z n ą p o-

wszeczną, tak, że się mniemam uprawnionym do oddania się na przyszłość naukom bardziej wzniesionym, bez lęku, że wysiłki me będą przedwczesne".

Kto tak przemawia? Czytelnik poznał już Kartezjusza (66).

Leibniz i Kant, jak wiadomo, dali matematyce szerokie miejsce w swych spekulacjach.

Nawet podług doktryn pozytywistów, wartość matematyki przywiązana jest nie do realności jej przedmiotu, jeno do zrozumiałości jej metody (67). August Comte wyraża to stanowczo (68). Szczególnie ciekawe jest to podobieństwo wniosków u dwu tak od się dalekich myślicieli jak Wroński i August Comte (69).

2.

Możnaż atoli z dokładną twierdzić słusnością, że Wroński opiera filozofję na matematyce, religję zaś na filozofji? Tak jest, ale potrzeba wyjaśnień.

Owszem, Wroński gruntuje filozofję na matematyce, w tem znaczeniu, że:

1-o wychodzi z określeń ściśle matematycznych;

2-o przyjmuje matematyczne sposoby postępowania.

Nie, Wroński nie u z a l e ż n i a filozofji od matematyki; owszem, poczęści nawiązuje samą matematykę do filozofji (70).

Leć w takim razie zda się, że to już nie filozofja z a l e ż y od matematyki, ale ta druga się niezbędnie gruntuje na tej pierwszej? Czyżbyśmy doszli do wniosku, wręcz przeciwnego kartezjańskiemu?

Pozorna to jest przeciwstawność. W istocie Wroński się posługuje, jak zaznaczono, sposobami matematycznymi. Wychodzi, z jednej strony, — co wskazaliśmy, mówiąc o antynomjach rozumu, — z określenia wielkości, jakim sam zastąpił dawne definicje, tu-

dzież z własnych matematycznych oznaczeń terminów „nieskończony“, „nieokreślony“, „nieokreślony“ i z pojęć (*notions*) matematycznych czasu i przestrzeni, jak je sam uściślił (71). Z drugiej strony, liczby niewymierne nie tylko mu nie przeczą, lecz owszem ukazują mu i wykazują (*lui montrent en les lui démontrant*) pochodzenie transcendentalne, a w następstwie — szukany *absolut*.

3.

Od czasów Wrońskiego, zagadnienie: jak określić liczby niewymierne, pozostało wśród matematyków niezgodnionem. Czyto, przyjmując definicję Cantora i Weierstrassa, uzna się liczbę niewymierną za granicę nieskończonego ciągu lub za sumę nieskończonego szeregu liczb wymiernych; czy też, podług Dedekinda i Tannerey'ego, pojmie się ją jako pośrednią między dwiema nieskończonymi klasami liczb wymiernych, — tak czy owak, pojęcie nieskończoności przenika do matematyki czystej zawsze przez liczbę niewymierną (72). Dla filozofa pozostaje pewnikiem, że liczba niewymierna wyraźnie świadczy o pochodzeniu transcendentalnem. I to jedno obchodzi nas tutaj.

„Należałoby raczej — mówi Wroński o liczbach irracjonalnych (niewymiernych) — nazwać je liczbami racjonalnymi, jako że są wytworzone przez wpływ rozumu, zgodnie z daną cotylnko dedukcją; (w oryginalne zastrzeżenie: „*et cela malgré le mot raison, pris dans sa signification de rapport* (73)“; po polsku mamy „rozum“ i „racja“, niejasność jest więc wyłączona). Co nie jest możliwe w rzeczywistości, w myślowej dziedzinie rozsądku jest możliwe przynajmniej w idei, w umysłowej dziedzinie rozumu: a ta ostatnia władza nie zaniedbuje, w miarę sił i możliwości, ściągać wszyst-

kich funkcji algorytmicznych do prawa nieokreślonej ciągłości, czy wogóle do prawa absolutu (74). Taka jest oto dedukcja metafizyczna tych iście niezwykłych liczb, które stanowią jedno z najbardziej zastanawiających zjawisk umysłowych i dają niedwuznaczny dowód wpływu, jaki w wiedzy ludzkiej wywiera *władza prawodawcza rozumu, której liczby te są wytworem, ponieważ wbrew rozsądkowi* (75)".

4.

Nauki Wrońskiego spoczywają więc na matematyce, lub dokładniej: na *filozofji matematyki* (76). Definicję matematyczną wielkości dała nam już filozofja. Liczby zaś niewymierne są nam cenne ze stanowiska filozoficznego nietyle same w sobie, co przez swe pochodzenie transcendentalne, potwierdzają bowiem prawo stworzenia rozumowego.

Co się tyczy roli, wyznaczonej filozofji: być niejako *prawodawczynią nauk*, jest to jej rola logiczna i tradycyjna. Filozofja, odosobniona od nauk, zbytby przypominała królową bez swych poddanych. Ale właśnie dlatego, że, w ustawicznym rozwoju nauki, matematyka zostaje wierna samej sobie, zmieniając się li tylko przez pomnażanie, — wskutek tej to stałości, tem przedziwniejszej, że jedynej w rocznikach myśli ludzkiej, — właśnie dlatego i dla niczego więcej filozofja matematyki jedna jest zdolna służyć za stałą posadę (77).

Jak to słusznie zauważył Spir, nauki doświadczalne są niedość *p o z y t y w n e*.

I to jest racją bytu filozofji.

ROZDZIAŁ II.

O PRAWIE STWORZENIA (FILOZOFJA).

1.

Uznoiwszy się badaniem wszelakich rzeczy, powiada Sokrates w „Fedonie”, pomyślałem, jako należy mi się strzec, by mi się snadź nie przygodziło, jak onym, co patrzą na zaćmienie słońca; poniektórzy bo tracą wzrok, jeżeli zaniedbali oglądać tego obrazu w jego odbiciu w wodzie lub inszem jakim środowisku. Podobnego coś przyszło mi na myśl i zląkłem się postradać oczu ducha, jeźlibym patrzył na przedmioty oczyma ciała i jeźlibym się posługiwał swemi zmysłami ku ich macaniu a poznawaniu. Zdawało mi się tedy, jakom się winien uciec do r o z u m u i w nim oglądać prawdę wszechrzeczy.

Sokrates śpieszy złagodzić tych słów doniosłość. Ale pomijając, że się te zastrzeżenia rozmaicie wykląda, — jeżeli on sam, albo Platon, zaczął stawiać tę zasadę, bodaj nieśmiało i być może nieświadomie, to też właśnie zasadę godzi się wyłuskać.

Sięgamy tu szczytu nauki Wrońskiego: prawa stworzenia.

Pozornie prawo to nie da się obronić. Ale dlaczego? Jaki możemy uczynić zarzut w imieniu nauki? Wiemyż, czem jest materja? Zali się ściśli dynamisci nie posuwają, z pewnym pozorem słuszności, aż do przeczenia jej? Zali, z drugiej strony, chemik nie jest coraz bardziej rodzajem twórczego maga? Wczo-

raj łączył, dzisiaj rozkłada; nie jestże to potrosze twórczością?

Jeśli kto, to juści Hume był apostołem doświadczenia; cóż on o tem mówi? „Bezbożna maksyma: *ex nihilo nihil fit*, którą się dawni filozofowie posługiwali, by negować stworzenie świata, przestaje być maksymą w naszej filozofji. Nietylko WOLA najwyższej Istoty może tworzyć materję, lecz nadto nie wiemy a priori, czy nie może jej stworzyć wola wszelkiej innej istoty, czy też wszelka inna przyczyzna, jaką zdoła sobie wystawić najbujniejsza wyobraźnia (78)”. Nie nalegając już nawet, że wola boska jest, jak z określenia wypływa, skrajnem przeciwieństwem *nihil*, zaznaczę, że u Wrońskiego: 1^o właśnie przeciwieństwo fantastycznej wyobraźni, mianowicie rozum, jest pierwiastkiem płodzącym; 2^o chodzi o tworzenie przez przejście.

I raz jeszcze przypomnę ideał, który Kartezjusz przewidział, a Natorp trafnie sformułował: wyłożyć systemat ujęć i zasad podstawowych poznania ludzkiego i przez ścisłą dedukcję, wychodząc z najwyższych praw umysłowości, dojść do prawideł, któreby mogły mieć bezpośrednie zastosowanie do doświadczenia, czyli raczej uczynić jedynem możliwem doświadczenie jako poznanie należycie ugruntowane (79).

Takim był ścisły ideał Wrońskiego. I nic, jak sądzę, nie dowodzi tego lepiej nad nieograniczoną lub raczej nieskończoną rozciągłość, jaką Wroński nadał *prawu stworzenia*, założonemu już — lecz w inny sposób — u Fichtego. Pierwowzór tego prawa stworzenia znajduje się w samymże stworzeniu matematyki, nauki stałej i pewnej ponad wszystkie, gdyż wybitnie rozumowej (80).

Jaki jest cel ludzkości? Cośmy i czego mamy dokonać?

Wroński poczytuje te zagadnienia za proste (81); przesadza; i jeśliby go tu przytrzymać za słowo, zaprzeczyłby sam sobie.

Niemniej, wnosi do poznania nabytek niemały.

„Żyjemy dotąd — powiada — jako igraszki nieznaney przyczyny celowej, która wytyka nam cele i zezwala nam jeno na wybór środków do ich osiągnięcia (82)“.

Różliczne te cele wystarczały nam: dowodem fakt naszego istnienia. Lecz nasze dzisiejsze widoki nie są absolutne; jakiż jest kres czyli cel ostateczny, któremu same cele naszego istnienia są tylko narzędziami? Oto co trzeba wiedzieć. I należałoby, jeśli podobna, wprowadzić celowość ostateczną (83).

Stwierdzenie, iż żaden z celów, ku którym ludzkość dotychczas dążyła, nie ma wartości absolutnej, czyli innemi słowy rzeczywistości, istniejącej przez się, równa się stwierdzeniu, że cele te są warunkowe. Ale, czyż mówiąc: warunkowe, nie stwierdzamy, że są one względne do jakowegoś kresu czy celu ostatecznego? Inaczej cele takie, rozpatrywane jako pobudki naszych czynów, byłyby wyzute z sensu.

Owóż ten kres konieczny, czyli cel ostateczny istnienia ludzkości, winien być, albo przynajmniej winien stać się, dziełem własnem ludzi. Inaczej, nasze napozór istnienie nie byłoby naprawdę nasze. Iżby egzystencja ta była nam własną, potrzeba, jak z określenia wypływa, byśmy sami wytyczyli cel naszych czynności.

Utrzymywać, że różnorakie cele naszych działań obecnych stanowią własne nasze dzieło, płonną byłoby rzeczą. Niesposób widzieć w tych celach: dobrobycie fizycznym, społecznem bezpieczeństwie, mo-

ralności, pewności wiedzy, — nic więcej nad warunki naszego fizycznego czyli doczesnego istnienia.

Trzebaż dowodu? Zważmy możliwość dopięcia tych celów i nazwijmy interesem to, co ta możliwość mieści: a przekonamy się, że zachodzi sprzeczność logiczna pomiędzy naszymi obecnymi interesami ziemskimi.

Zatem te cele obecne nie są rzeczywiście i absolutnie nasze.

Zatem: ludzkość nie ma jeszcze istnienia własnego (83).

Aby osiągnąć godność istnienia własnego i absolutnego, ludzkość winna dokonać *odrodzenia* czy raczej prawdziwego *stworzenia siebie samej, ustanawiając cel najwyższy swemu istnieniu*. Chodzi więc, mówiąc całkiem jasno, o celowość zupełnie nową, o celowość, któraby naszem była dziełem, słowem o celowość rozumową. Celowość już nam nie jest dana: stwarzamy ją sobie.

Ale skoro cele rozliczne dotychczasowych dążeń ludzkości mają być uznane za narzędzia, jakież będzie cel ostateczny? jakaż zasada? jakież będą prawa powszechne? jakież ich zastosowanie do warunków fizycznych? To właśnie zbadać należy. Wypada się umieścić przynajmniej w najlepszym kierunku. Co do istoty tego celu ostatecznego i absolutnego, to i samo jej ustalenie może być jedynie dziełem naszej samorzutności. Nie może ono być tworem wpływu obcego, bobyśmy wówczas mieli nie samorzutność, jeno mechanizm (84, 85).

Wyłuszczyż tedy w miarę możności zasady oraz prawa, „to zastosowanie czy te fakty różnorodnych celów, do których ludzie dążyli kolejno jako do kresów swych działań, byśmy się tym sposobem umieszcili w punkcie najbardziej sprzyjającym ku rozpoznaniu i ostatecznemu ustaleniu ostatniego celu ludzkości (86)“.

Istnienie celów — to nieodzowny skutek obecności wolności; i nawzajem, ta obecność wolności jest nieodzownym wymagalnikiem istnienia celów (87). Łątwo tu stwierdzić błędne koło, co też czyni i sam Wroński; lecz, jak to wnikliwie zaznaczył Renouvier (88), o ile nauki unikają takiego koła przy ustanawianiu każdej zasady poza własną analizą, o tyle koło jest, przeciwnie, formą nauki zasady.

By wytknąć jaki bądź kolwiek cel, trzeba oczywiście pobudki, t. j. racji wyznaczającej; stanowi to warunek elementarny wszelkiego poszukiwania danej rzeczywistości absolutnej.

Rzeczywistość ludzka, obecna czyli fizyczna, taka jak się ona jawi pod warunkami czasu, składa się z akcji i reakcji wzajemnej bytu (rzeczywistość cielesna), stanowiącego indywiduum, oraz wiedzy (rzeczywistość duchowa). Owóż wiedza, *przez absolutną tożsamość rozumu, stapia indywiduum (jednostkę) z rzeczywistością powszechną* (89). „Wszystko więc, co się przyczynia do zachowania i rozwoju tych dwu części składowych rzeczywistości ludzkiej, stanowi nieodzownie, przez ich łączność absolutną, warunek samejże rzeczywistości powszechnej; i ten to warunek jest w stosunku do nas tem, co zwiemy ogólnie dobrobytem (90)“.

Tak tedy człowiek znachodzi w sferze swego istnienia obecnego, czyli w swej rzeczywistości fizycznej, pobudki do tego, by wytknąć sobie jego cel — rozwój swego bytu czyli rzeczywistości cielesnej (dobrobyt fizyczny), tudzież rozwój swej wiedzy czyli rzeczywistości duchowej (dobrobyt hiperfizyczny).

Niemasz innych celów pozytywnych i powszechnych ludzkości.

Ale ta przyczynowość wiedzy, przez którą czło-

wiek ustanawia te dwa pozytywne cele swych działań; ta wola ludzka wprowadza czy raczej wytwarza samą nową część składową rzeczywistości powszechnej.

4.

Gdyby między indywidualnymi interesami ludzi nie było ani sprzeczności ani ścierania się, ta nowa część składowa rzeczywistości, pochodząca z użycia rzeczywistości, istniałaby sama przez się. Nie byłaby potrzebna żadna współpraca naszej wiedzy.

Inaczej się dzieje. Indywidualne interesy są sprzeczne dlatego właśnie, że nie są jeszcze absolutne, czyli dlatego, co na jedno wychodzi, że, będąc indywidualnymi, nie należą jeszcze do samej rzeczywistości powszechnej.

Otóż chodzi o związanie ich z tą rzeczywistością powszechną. Od niej zależy całe nasze istnienie; od niej zatem, z kolei, zawisły oba cele pozytywne, rodzące te indywidualne interesy.

Słowem, człowiek znajduje w koniecznej tożsamości dwu sfer: swej rzeczywistości indywidualnej oraz rzeczywistości powszechnej, pobudki do wytknięcia sobie celów, zdolnych sprowadzić interesy indywidualne do rzeczywistości powszechnej wszechświata (91).

Lubo użycie naszej woli zachodzi poprzez nasz byt, poprzez naszą rzeczywistość doczesną czyli poprzez nasze widoczne czyny, przecież ugruntowane jest ono na naszej rzeczywistości duchowej, innemi słowy: na praktycznych zasadach naszej wiedzy (maksymach).

Iżby więc przywrócić użycie woli do rzeczywistości absolutnej, człowiek winien — co też czyni istotnie — wytknąć sobie za cel: z jednej strony, prawność swych czynów (sprawiedliwość: zrzеше-

nie jurydyczne, Państwo, bezpieczeństwo publiczne); z drugiej strony, czystość swych maksym (godność: [zrzeszenie etyczne], Kościół, moralność publiczna).

Aliści te dwa pierwsze cele, oraz ich dwa cele dodatkowe, jakkolwiek bądź powszechnemi się wydają, nietylko nie są absolutne, lecz owszem, są negatywne. Brak im j e d n i n a j w y ż s z e j. Choć się wszystkie ściągają do rzeczywistości powszechnej, ta nie jest w nich jawna. Są więc one względne do jakowegoś celu absolutnego, a nieznanego jeszcze: stanowią, inaczej mówiąc, cele narzędne, zdolne wieść nas, bez naszej wiedzy, ku naszemu celowi ostatecznemu (92).

5.

Jakiż mamy dowód istnienia celu ostatecznego i absolutnego? Skoro brak jedni najwyższej w czterech celach ludzkości, takich jak je Wroński ustala, przedstawia negatywny jeno wywód, gdzie znaleźć dowód pozytywny?

W samejże aktualności rzeczywistości absolutnej czyli powszechnej.

„W tej absolutnej rzeczywistości wszechświata nieodzownie winna się znajdować racja determinująca rzeczywistości ludzkiej czyli naszego istnienia, gdyż bez tej racji wszelka nasza rzeczywistość byłaby wykluczona; i jeśli ta racja determinująca naszego istnienia może się stać przedmiotem wiedzy ludzkiej, przynajmniej ponad sferą naszej rzeczywistości obecnej czyli fizycznej, racja ta niezbędnie stanie się dla nas pochopelem do jakiegoś celu najwyższego i absolutnego, którego możliwość jest oto stwierdzona niezbicie (93)“.

Istota tego ostatecznego i absolutnego celu nie jest dana w naszej obecnej rzeczywistości. Ma ją,

jeżeli podobna, wytworzyć nasza wiedza; innemi słowy: ma ona być naszym dziełem.

Cel taki jest możliwy. Jawi się jako problematyczny. Dążność nieskończona rozumu naszego czyni go bezgranicznie prawdziwym. Nadto, daje się on ściśle wykazać przez sam fakt jego za twierdzenia (*fixation*) (94).

6.

Zatwierdzenie to może nastąpić wówczas dopiero, gdy' wolność naszej wiedzy jest całkowicie rozwinięta w swej władzy wyższej: w rozumie.

Funkcją rozumu, jakśmy widzieli, jest właśnie samorzutność wiedzy ludzkiej.

Do założenia czterech przytoczonych celów starczyła obecność rozumu w naszej władzy sądenia (*jugement*), ponieważ szło o rzeczywistość obecną. Inaczej ma się rzecz z założeniem celu absolutnego ludzkości: obecność rozumu w naszej władzy sądenia wystarczać już nie może, gdyż wychodzi się tu poza naszą rzeczywistość doczesną.

„Te wyższe pobudki ściągają się do zasady naszej rzeczywistości i mieszają się w ten sposób z warunkami rzeczywistości absolutnej czyli powszechnej; tak, że dałyby się one rozróżnić tylko dzięki dłuższej uprawie naszego rozumu, przez którą udaje się tej najwyższej władzy naszej wiedzy przekroczyć naszą rzeczywistość doczesną czyli fizyczną (95)“.

Probiez wymaganego stopnia tej kultury rozumu tkwi w uświadomieniu sobie, czyli jasnem uznaniu, samejże konieczności absolutnego tego celu.

7.

Winno istnieć wzajemne podporządkowanie się w rozwoju wyżej zaznaczonych celów. Same nie bę-

dać absolutnemi, winny się przyczyniać do założenia absolutnego celu. Dowodem zaś to, że te cztery cele względne, wskutek cechującej je różnorodności (heterogeniczności), niezdolne są istnieć współcześnie i współrzędnie: „Jeden z tych celów musi być kolejno panującym, a reszta musi mu się naprzemian podporządkowywać (96)“.

Można więc i należy rozróżniać następujące okresy:

1^o *Dobrobyt fizyczny* czyli cielesny zakłada się nasamprzód jako cel panujący (dążność naszego czysto zwierzęcego życia). Trzy pozostałe cele względne podporządkowują się wtedy temu celowi: *dobrobyt hiperfizyczny*, czyli rozwój wiedzy, pozostaje w sferze wiadomości konkretnych, związanych z bytami. Te tylko wiadomości są pożyteczne; stąd, w polityce, zrzeczenie się praw publicznych na rzecz praw prywatnych, a w religii bałwochwalstwo.

2^o Dobrobyt fizyczny rozwinął się do maximum. Człowiek stwierdza niedostateczność tego cielesnego dobrobytu do zaspokojenia rozumu. Zarysowuje mu się nieskończona tegoż rozumu dążność. Stąd, jako nowy cel panujący, idea sprawiedliwości i, następnie, bezpieczeństwa publicznego.

Rzecz spekulatywny staje się niejako zabawą (ani celem ani środkiem); rozwijają się wiadomości oderwane. *Religia wznosi się już do wyżyn alegorii, to znaczy do okazania zewnętrznego i poniekąd cielesnego wyższych właściwości, związanych z samorzutnością wiedzy (97).*

3^o Cel pracy do panowania w drugim okresie, nie dawał się jeszcze osiągnąć środkami, jakimi ten okres rozporządzał. Zachodzi fluktuacja pomiędzy despotyzmem a anarchją, i człowiek, znużony, szuka ucieczki w niebios ustroniu, gdzie nareszcie zapanuje sprawiedliwość, któ-

rej na ziemi widzi się zmuszonym zrzec się. Stąd sprawiedliwość ziemską i względ na prawa ludzkie ustępują miejsca, jako celowi panującemu, *moralności* w ścisłym znaczeniu i zwłaszcza religji, która dając rękojmię czystości maksym moralnych, łączy człowieka z najwyższą zasadą wszelkiej rzeczywistości.

Trzy zaś inne cele względne podporządkowują się temu panującemu.

4^o „Sprzykrzywszy sobie hamowanie swej dążeńności, rozum poczyną zuchwalej szukać prawdy, choćby ta miała być przeciwną religji; stwierdza bowiem, że i samaż religja może istnieć o tyle tylko, o ile jest zgodna z rozumem (98)“.

Odtąd zwierzchność należy do prawdy; uprawa wiedzy, mająca właśnie na widoku poszukiwanie prawdy (*dobrobyt hyperfizyczny*), zakłada się jako cel panujący (rozwój wiedzy).

Nie chodzi już o zwykłą zabawę umysłową, lecz o sprawę poważną, ba, najpoważniejszą ze wszystkich, skoro się stała aż celem panującym. Stąd waga, przywiązywana do pewności poznai, jako osiągu prawdy.

Skądinąd, a b s o l u t n a pewność wiedzy, ugruntowana na wiedzy samej, pewność p r a w, nie może jeszcze być dopiętą ani nawet pojętą, zależy bowiem od warunków rzeczywistości powszechnej.

Człowiek przykłada się tedy do względnej pewności wiedzy, która to pewność gruntuje się na bycie (pewność faktów, istnienie fizyczne); stąd nieufność.

Wszelakoż, samaż ta nieufność i wynikający z niej nieład podają nam warunek — jeśli nie pozytywny, to przynajmniej negatywny — do założenia szukanego celu.

Trzeba się wywikłać ze sceptycyzmu; jedynie idea absolutu przedstawia się jako zasada pewności. Stąd, ustalenie absolutnego celu, o którym mowa.

Cel ten się różni, jak z określenia wypływa, i to różni wszechstronnie, od celów względnych czyli narzędnych. Tu wchodzi w grę zasady oraz prawa powszechne, właściwe nie samemu tylko człowiekowi, ale wszystkim istotom rozumnym, jakie sobie możemy wystawić, albo, dokładniej: *Rozumowi*. Wszystkie istoty rozumne, zamieszkujące ciała niebieskie, muszą podlegać tymże prawom, których przeznaczeniem, w stosunku do nich zarówno jak i do nas: *stworzenie się własne* istoty rozumnej przez użytek samorzutności. „I tylko okoliczności fizyczne odrębne i odmienne sprawiają w tem zastosowaniu powszechnem, że na różnych ciałach niebieskich skutki fizyczne mogą być odrębne i odmienne (99)“.

ROZDZIAŁ III.

O PRAWIE STWORZENIA. — PRZEJŚCIE OD FILOZOFJI DO RELIGJI.

1.

Takie jest prawo stworzenia w ogólnych zarysach, które Wroński wypracował w 1815 i 1818 i według których skreślił szkic historii (100). Należy je uzupełnić badaniem dzieł późniejszych, między innymi *Prolegomenów do Mesjanizmu*, które nam dają po-niekąd przejście od filozofji do religji w doktrynach Wrońskiego.

Chodzi tu, powtarzam, li tylko o wytyczenie ogólnego kierunku teoryj i zaznaczenie ich doniosłości. Dodatkowe odmiany myśli Wrońskiego w grę tutaj nie wchdzą (101).

Tak tedy, „w stopniu-to mniej lub więcej wznie-sionym świadomości absolutu, t.j. w ł a d z y s t w ó r - c z e j warunków, spoczywa prawdziwy miernik wielkości ludzkiej i różnic między ludźmi, narodami, tu-dzież okresami historycznymi (102)”; wszystko, co absolutne, istnieje koniecznie czyli samo przez się (103); rozum nie może powziąć idei tego co absolutne, jeśli się sam nie przyczyni do tworzenia tego, co w jego idei jest tak oto absolutne: w dziedzinie prawd absolutnych, władza szukania dowodzi władzy zna-lezienia (104).

Owóż dla Wrońskiego, SŁOWO w znaczeniu

chrześcijańskim nie jest niczem innym, niż *hiperlogizm* w znaczeniu filozoficznym. I żadnej nie-masz niewygody w posługiwaniu się terminologią chrześcijańską, prostszą, wywodzącą się racjonalnie od terminologii greckiej.

Podług Wrońskiego (którego mowa staje się oto równie mistyczną, jak mało mistyczną jest jego myśl), rozum absolutny, umieszczony ponad warunkami fizycznymi i ziemskim skażeniem, winien wypełnić aż samą przyczynę błędu i grzechu, i stanowi, pod alegorią Dziewicy, mającej zmiążdżyć łeb węża, spełnienie obietnic. „Tę to dostojną Dziewicę wprowadza dziś Mesjanizm do świątyni ludzkości”.

Wszelakoż, strzeżmy się pomieszzać rozumu absolutnego z samymże absolutem. Rozum absolutny — to jeno władza rozpoznania czyli stworzenia absolutu w swej istocie wewnętrznej. I właśnie poto, by wypełnić tę najwyższą ze wszystkich czynność, uposażony jest rozum w absolutną samorzutność, innemi słowy: we władzę stwórczą, której przeznaczeniem — stworzyć absolut sam, zasadę wszelkiej rzeczywistości. Rozum tedy jest ową *mocowładnością* (wirtualnością *stworzenia*, która stanowi SŁOWO. Podobnie jak przed wszelką kreacją Słowo było w Bogu, tak samo jest ono w człowieku, wyposażonym w rozum absolutny i przeznaczonym przeto do spełnienia stworzenia się własnego. „Atoli, choć jest on jeszcze prostą tylko mocowładnością, rozum absolutny — to słowo w Bogu i człowieku — będąc rozważany jako mocowładna rzeczywistość, sam nie może być pojęty inaczej, niż przez zasadę wszelkiej rzeczywistości, t. zn. przez absolut, co go rozum powinien właśnie stworzyć, by w ten sposób nadać sobie samemu swą własną rzeczywistość (105)”.

Czy to błędne koło? Jeśli tak, przypomnijmy sobie uwagę Renouviera, którą przytaczamy k'rzeczy wolności. Jeśli nie, upatrzmy tu wraz z W r o ń s k i m

prawdziwą tajemnicę stworzenia — tajemnicę, którą rozpoznać i w miarę możliwości odsłonić należy.

Jak się Wroński sili tego dopiąć? Przez wyznaczenie, w świadomościach ludzkich, postępowych gradacyj aż do świadomości absolutnej (106).

Nietylko — powtarzamy — władza szukania doprowadzi władzy znalezienia, lecz nadto władze wyższe, niezbędne do realizacji tak wysokich koncepcyj, istnieją w człowieku, przez fakt, że sameż te koncepcje są już dziełem jego własnego rozumu (107).

Świadomość ludzka winna się rozwijać równolegle do władz psychologicznych; urozmaica się ona wskutek przeciwstawności, zachodzącej pomiędzy warunkami fizycznymi a mocowładnością hiperfizyczną istoty rozumnej (108).

Człowiek się tak oto wznosi ze świadomości w świadomość, aż do świadomości absolutnej, która się utożsamia z mocowładnością stwórczą w samejże samorządności Rozumu. Przez wpływ prawa stworzenia, w tym genetycznym rozwoju świadomości ludzkiej objawiają się: *autonomja* wiedzy ludzkiej, oraz odpowiadająca jej *heteronomja* tejże wiedzy; i tu oto są dwie rękojmie „niezniszczalnej rzeczywistości człowieka“, rękojmie — oświadcza Wroński — które nas wreszcie doprowadzą do „dwu bram wieczności, tak mocno zawartych, a nawet tak głęboko aż po dziś dzień ukrytych (109)“

2.

Jeżeli prześledzimy w ich postępowym rozwoju cztery główne władze psychologiczne człowieka: — uczucie, poznanie, rozumienie czyli transcendentalną władzę rozróżniania wiedzy a bytu w rzeczywistości, i władzę stwórczą w człowieku pod jego warunkami fizycznymi, — odkrywamy rozwój odpowiedni świa-

domości ludzkiej w świecie chrematycznym (rzeczywistości stworzonych), gdzie się władze psychologiczne obracają. Lecz jeśli przekroczymy te władze fizyczne; jeśli się zdołamy umieścić w hiperfizycznych strefach rozumu absolutnego, ujrzymy kształtowanie się piątej i ostatniej świadomości ludzkiej. Ta stanowi nareszcie zjaw bezpośredni i niewarunkowy, bez żadnej podpory psychologicznej, — zjaw absolutnej i niezniszczalnej rzeczywistości człowieka (110).

Szyk owych świadomości jest następujący:

1^o *Świadomość uczuciowa* czyli *przez ujęcie*. Świadomość ta stanowi jaźń empiryczną, zmysłową czyli bierną. Jest to przymiot (atrybut) zwierzęcia, ale u człowieka ten przymiot wyróżnia się przez wdanie się rozumu. Stąd, w filozofji, zasada psychologiczna empiryzmu, a w religji słowo kontemplacyjne mistycyzmu.

2^o *Świadomość poznawcza* czyli *przez pojęcie*. Świadomość ta stanowi jaźń logiczną, umysłową czyli czynną. Jest to już wyróżniający przymiot człowieka. Stąd, w filozofji, zasada rozumowa dogmatyzmu, a w religji słowo praktyczne emancypacji religijnej (Reformacja).

3^o *Świadomość rozumiejąca* czyli *przez rozważę*. Świadomość ta stanowi jaźń transcendentálną. Stąd, w niemieckiej reformie filozoficznej, zasada krytyczna, a w religji prawdziwe słowo chrześcijaństwa, jak się ono rozwinie przez spełnienie religji, zapomocą finalizmu rozumowego moralności, czyli innemi słowy zapomocą związku przyczynowego pomiędzy moralnością a nieśmiertelnością człowieka.

4^o *Świadomość genjuszu* (111) czyli *przez potencjalność*.

Świadomość ta przedstawia problemat jaźni transcendentnej, który stanowi, w końcowej jedni filozofji i religji, wspólną ich zasadę. Przez to się zakłada prawdziwa świadomość immanentna słowa, do której muszą dojść i filozofja i religja.

5° *Świadomość absolutna czyli przez stworzenie* (okres, nastąpić mający).

Świadomość ta stanowi jaźń transcendentną, będącą najwyższą zasadą doktryn Wrońskiego, a która nie jest niczem innem, jeno „świadomością samorzutności absolutnej rozumu, mocowładnością stwórczą u Boga i w człowieku, słowem czystem, przez które winien być odkrytym absolut i które, urzeczywistniając się w ten sposób przez odkrycie tej niewarunkowej zasady wszelkiej rzeczywistości, dokona stworzenia się własnego człowieka, osiągnięcia przezeń nieśmiertelności“. Słowo to czyste będzie się musiało zakładać postępowo u człowieka, iżby uwieńczyć stworzenie się własne człowieka samego (112).

Aby zrozumieć postępową generację świadomości ludzkiej za pośrednictwem dwu procesów: autonomicznego i heteronomicznego, wystarczy zbadać dwie pierwsze z tych pięciu postępowych świadomości, t. j. świadomość uczuciową i świadomość poznawczą. Otóż świadomości te zakładają się w człowieku same przez się, jako część jego umysłu czyli rozumowej inteligencji, i to przez proste wdanie się opatrności, — jaka bądź jest ona, — przewodzącej rozwojowi okresów, w których się tak oto zakładają owe dwie pierwsze świadomości człowieka.

Pierwsza świadomość, — uczuciowa, — jest zmysłową czyli bierną; wykazuje ona tem obcy wpływ, innemi słowy: przyczynowość zewnętrzną w istnieniu czyli w rzeczywistości człowieka, albo,

jeszcze dobitniej: stan heteronomiczny w tej rzeczywistości ludzkiej (113). Wtóra świadomość, — poznawcza, — jest umysłową czyli czynną; wykazuje ona tem niezależność od wszelkiego obcego wpływu, innemi słowy: przyczynowość wewnętrzną w istnieniu czyli w rzeczywistości człowieka, albo, jeszcze dobitniej: stan autonomiczny w tejże rzeczywistości ludzkiej. Winny tedy istnieć, w rozwoju tych dwu pierwszorzędnych świadomości, dwie drogi genetyczne całkowicie różne, zależnie od tego, która z tych dwu podstawowych świadomości przeważa tam nad drugą (droga autonomiczna, droga heteronomiczna). Stąd zakładanie się, w wiedzy ludzkiej, jej autonomji i jej heteronomji, które to zakładanie winno się wyznaczać przez zastosowanie prawa stworzenia do samejże tej generacji świadomości w człowieku.

W tem, co dotyczy rozwoju autonomicznego, gdzie przewodzi świadomość poznawcza czyli czynna, należy zupełnie pominąć świadomość uczuciową czyli bierną. Wszelki wpływ tejże szkodziłby niezależności, z jaką się powinna wytwarzać generacja autonomiczna wiedzy ludzkiej. Przeciwnie zaś, w rozwoju heteronomicznym, gdzie przewodzi świadomość uczuciowa czyli bierna, winna się wdawać świadomość poznawcza czyli czynna. W rzeczy samej, bez wdania się tej drugiej, — będącej wyróżniającą cechą wiedzy ludzkiej, — rozwój heteronomiczny nie byłby całkowitą generacją ludzkiej wiedzy (114).

3.

Cóż jednak ma człowiek uczynić, aby dojść do tej niejako hipostazy swej zasady i spełnić swe własne władze hiperfizyczne czyli stwórcze (115)?

Moc stwórcza, lub lepiej: słowo człowieka, jest założone; rozum jest w najwyższym stopniu wyzw-

lony — przez samą swą istotę — z warunków fizycznych: rządzi niemi, panuje im.

Człowiek tedy ma w miarę sił założyć swą absolutną wiedzę i swój byt absolutny; rozpoznać prawo postępu i zbliżyć się aż do prawa stworzenia, innemi słowy: aż do założenia i nawet użytkowania swej własnej samorzutności stwórczej (116).

Taka jest potęga rozumu, że może on, między innemi: bądź zapomocą religij objawionych stworzyć religję absolutną, bądź zapomocą religji absolutnej odnowić religję przypadkowe (117).

Tak oto może człowiek dojść, zapomocą filozofji, do stworzenia prawdy absolutnej, jako-
też, zapomocą religji, do odrębnego stworzenia dobra absolutnego (118). I tu jest kres spełnienia jego przeznaczeń.

Trójęcę mesjaniczną stanowią, z filozoficznego punktu widzenia:

1° Prawo najwyższe = absolut (u Boga i w człowieku), jako zasada niewarunkowa wszelkiej rzeczywistości.

2° Problemат powszechny = stworzenie się własne człowieka (na mocy jego rozumowości stwórczej): rozum absolutny, t. zn. wolność nieograniczona.

3° Zbieg celowy = rozwiązanie tajemnicy tego stworzenia się własnego, przez samoż prawo stworzenia (nowe określenie idej filozoficznych konieczności, wolności, indywidualności i powszechności).

Wreszcie, z punktu widzenia religijnego czy praktycznego, trójęcę mesjaniczną stanowią:

1° Prawo najwyższe = słowo (u Boga i w człowieku), jako władza stwórcza własnej jego rzeczywistości.

2° Problemат powszechny = odrodzenie duchowe człowieka, na mocy jego mocowładności stwórczej (119).

3° Zbieg celowy = rozwiązanie tajemnicy upadku człowieka i jego rehabilitacji przez prawo postępu (nowe określenie religijnych idei łaski, zasługi, odkupienia, zbawienia (120).

Oto więc dobitnie wskazana idea syntezy filozoficznej i religijnej. I podobnie jak w filozofji nawiązuje Wroński do Kartezjusza i Kanta, których doktryny uzupełnia, tak w religji nawiązuje stanowczo do chrześcijaństwa. Czyni to, jak zobaczymy, dla dwu pobudek: dlatego, że chrześcijaństwo jest religją daną (ale to jeno dodatkowa pobudka), — i dlatego, że chrześcijaństwo jest samą doktryną słowa, inaczej mówiąc: odrodzenia, lub jeszcze lepiej: stworzenia się własnego. *Oportet vos nasci denuo*. Taką oto jest prawdziwa i głęboka racja chrystjanizmu u Wrońskiego.

ROZDZIAŁ IV.

FILOZOFICZNE I RELIGIJNE NASTĘPSTWA PRAWA STWORZENIA.

1.

Wątpliwość co do istnienia niewarunkowych zasad rozumu, czyli inaczej mówiąc: co do rozumowego istnienia absolutu i Słowa, mogłaby (i tylko onaby to mogła) stanąć w poprzek rozwojowi zasad Wrońskiego. Lecz gdy się da pokój słowom, a zwróci się do samych pojęć, zobaczy się, że taka wątpliwość zmierza do absolutnego sceptycyzmu. Owóż taki sceptycyzm burzyłby sam siebie, ponieważ negowałby własną rzeczywistość umysłową, własną ważność logiczną, a zatem — wszelką rzeczywistość.

Możemy więc, bez obawy pobłędzenia, lub raczej winniśmy, gdy chodzi o prawdę, o tę najwyższą rzeczywistość świata (121), oprzeć się na *wymagalniku rozumu*, wymagalniku równie nieodzownym, jak i niezniszczalnym. By móc uznać, przypuścić lub odrzucić istnienie jakiej bądź rzeczywistości, zmysłowej lub umysłowej, trzeba uznać istnienie absolutnych czyli niewarunkowych zasad rzeczywistości. „Toteż na tym to nieomyślnym *wymagalniku rozumu* zakładamy tu w sposób dydaktyczny obecną determinację rozumową Mesjanizmu (122)“.

2.

Otóż, jak tylko zostało ustalone rozumowe prawo stworzenia, normą postępowania we wszystkich rządach poznań staje się: działać ze wszechmocą Rozumu.

Dwojgiem postulowanych prawideł (123) są tedy:

1° Wszelka rzeczywistość istniejąca faktycznie nie jest koniecznie ugruntowana na zasadach absolutnych; i, wzajemnie,

2° Wszelka rzeczywistość, która jest koniecznie ugruntowana na zasadach absolutnych, *musi* lub przynajmniej *może* istnieć faktycznie (124).

Stąd *możliwość* i *konieczność* stworzenia filozofji w każdym rządzie poznań; stąd stworzenie samejże filozofji religij, albo raczej — Religji (125).

CZĘŚĆ TRZECIA.

**Zastosowanie: Pierwiastki syntezy filozoficznej
i religijnej (126).**

Otóż kierując się tu argumen-
tami, jakichśmy używali mówiąc
o reformie nauk, pojmie się zno-
wu, że tem pewnem prawidłem,
o które chodzi obecnie, winno
być, z kolei, *prawo stworzenia mo-*
ralnego wszechświata (127).

WROŃSKI.

ROZDZIAŁ I.

W CZEM ZAGADNIENIE RELIGIJNE NIE DAJE SIĘ ODDZIELIĆ OD FILOZOFICZNEGO

1.

Jeżeli każda dająca się obserwować religja ma za znamię obrządek, to jednak żaden obrządek nie może się ostać inaczej, niżli w swym charakterze symbolu. A znowuż każdy symbol jest z natury rzeczy osłoną pewnej filozofji. W ten sposób każda religja ma, za podstawę domyślną lub jawną, jedną albo kilka filozofij. Wroński — umysł głęboko religijny — jest więc logiczny, szanując obrządki; lecz jest dwakroć religijny, gdy wyłuszcza symbole.

Filozofją, i to nie jedną z mniej roztropnych, jest co następuje: Człowiek, czując się niezdolnym do dania rozwiązań ostatecznych, poprzestaje na stawianiu zagadnień. Przykładem — *Swaynbhou* Hindusów (to co istnieje przez się); wyraz ten przedstawia spekulatywną ideę arcyabsolutu — pierwotną jeszcze i grubą ideę ludów, które zaczynają zbliżać się przez refleksję do abstrakcji czyli do objawienia *p o z n a w c z e g o*. Idea ta przedstawia się wówczas jako zagadnienie, ileż nie masz innego określenia, jak tylko fakt istnienia w sobie i przez się. Takim jest również *Adim*, *Akhar* lub *Akber* Hindusów; wyrazy te oznaczają inteligencję wytwarzającą. Jest to jeno pierwotna i gruba idea ludów,

które zaczynają zbliżać się przez kontemplację do konkrekcji, czyli do objawienia uczuciowego. Mamy tu zagadnienie tylko, skoro tryb wytwarzania, przypisywany najwyższej inteligencji, pozostaje nieokreślonym (128).

W ten sposób, idea sama w sobie podlega zarówno i utajeniu i twierdzeniu, a problemat religijny podaje się jako filozofję. Na tej podstawie, jednocześnie naiwnej i pomysłowej, można wznieść religję.

2.

Religia może być jeno podszytą całkiem symbolicznym obrządkiem filozofją; może na upartego, jak to wykazuje doświadczenie, nie mieć Boga; ale nie może nie posiadać filozofji ani obrządku (129).

Fatalność chciała, lub raczej ambicja i interes po wsze czasy nakazywały, by kapłaństwo radziło na niewystarczalność religij, podstawiając rozwiązania w miejsce zagadnień. Na szczęście dla samychże religij, nie masz prawd niedających się rozwiązać, to znaczy zaskrzepłych, martwych.

Odwołanie się do tajemnic niczego nie ratuje; z jednej strony, niełacno przyjąć, by tajemnice mogły być określane; z drugiej zaś — ani rozum ani uczucie już się w naszych czasach nie zadowolają wierutnemi kontradycjami (130).

„Pewność — to i nauka otwierają dziś święte drogi chrystjanizmu (131)”; i ścisłym celem Mesjanizmu jest: spowodować zastąpienie chrystjanizmu tymczasowego, który panował dotąd (132), przez chrystjanizm spełniony.

A w oczach Wrońskiego cecha jego Mesjanizmu jest taka, że — przypuściwszy, iż podane rozwiązanie będzie należyte pojęte, przynajmniej przez władze odnośnych religij — rozwiązanie to stałoby się kolejno, i z koniecznością logiczną, powszechnem

prawidłem dla ostatecznego zjednoczenia nie tylko wszystkich Kościołów chrześcijańskich, lecz owszem, wszystkich zrzeszeń etycznych i religijnych (133).

Cóż to znaczy? Znaczy to, że uważa się odąd wiedzę, rodzącą moralność, za jedyną pobudkę ku ostatecznemu zjednoczeniu wszystkich zrzeszeń.

3.

Postawione w ten sposób zagadnienie nasuwa nie jeden zarzut. Wroński podejmie te zarzuty. Narazie sama kwestja pociąga kilka problemów:

1° Czyby się nie dało przepoić najrozmaitszych bodaj obrządków zasadami niezbiecie filozoficznymi i naukowymi?

Czyby tego rodzaju przeistoczenie nie zdołało sprawić, wbrew pozornym czy też rzeczywistym kontradykcjom, by się religje wierzeniowe stały w szerokiej mierze religjami wiednemi?

Zapewne, nauce w ścisłym słowa znaczeniu nigdy nie zbraknie tajemnic, obrządki zaś, poprzez wszystkie swe rozwoje, są wieczne; lecz to, co nieprawdopodobne, jest najczęściej lub staje się możliwem. Zaliż chrześcijaństwo nie stapia się ze swem przeciwieństwem: judaizmem?

2° Czy religje, zbliżając się do zasad naukowych, nie mogłyby się stać religjami nieograniczonego — a więc nawet ziemskiego — szczęścia?

3° Czemu, z jednej strony, taka ewolucja wyzwania się wewnętrznego, dająca się pogodzić, np. w Indjach i Chinach, z uprzedniemi warunkami podległości zewnętrznej, w Europie miałyby być niemożliwą?

4° Z drugiej strony, czy pod kilkoma względami religja, jakkolwiek zmuszona pod innemi względami pozostać indywidualną, nie mogłaby i nie powinna

dojść do tej czy innej formy prawdziwie powszechnej solidarności?

5° Wreszcie, czy chrześcijaństwo, wskutek swej dającej się rozwinąć doktryny Słowa i odrodzenia, nie jawi się jako przedziwne narzędzie do spełnienia tego równie złożonego, jak niezbędnego, zadania?

Twórczość Wrońskiego stawia te zagadnienia w sposób zdecydowany. Kto wie, czy się kiedyś nie okaże, iż skierowała ona ludzi, i to nader przemożnie, ku rozwiązaniu, jeśli nie zewszecmiar absolutnemu, to przynajmniej najlepszemu.

ROZDZIAŁ II.

NIEZBĘDNE ROZSZERZENIE POJĘCIA RELIGJI.

1.

Pomysł odwołania się w sprawach religijnych do filozofji nie jest nowy; nie cofając się dalej w przeszłość, znajdujemy wyraźne na to wskazanie u Kartezjusza. „W tem nawet, co dotyczy prawd wiary — powiada — musimy dostrzec rację, któraby nas przekonała, że zostały one objawione przez Boga, zanim się przychylimy do wiary w nie“. Ludzie ciemni czynią dobrze, idąc za zdaniem zdolniejszych; a i tu potrzeba, by to „ich własne zrozumienie wskazało im, że są ciemni, a że ci, za których zdaniem chcą iść, są być może mniej ciemni; inaczej źleby czynili, idąc za niem, i działaliby raczej jak automaty lub zwierzęta niż jak ludzie (134)“.

Nie potrzebuję przypominać czytelnikowi prób Spinozy, Leibniza, Kanta.

2.

Chodzi o to, by przez prawo stworzenia rozumowego przywieść religję do prawa stworzenia moralnego.

Poprzednie doktryny pozostają niedostatecznymi. Prawdy więc należy oczekiwać od stworzenia doktryn nowych, „*jeżeli nie od doktryny Mesjanicznej, to od jakiej innej*“.

Co do samego Wrońskiego, to wyjdzie on z rezultatów świeżej reformy filozofji niemieckiej i przystąpi dydaktycznie do spełnienia wiedzy.

Wroński opiera się na absolutie, innemi słowy: na niewarunkowej zasadzie wszelkiej rzeczywistości. I dochodzi do przeznaczeń *końcowych* ludzkości, w tem znaczeniu (135), że usiłuje oznaczyć cel *ostateczny* istnienia stworzeń rozumnych. Takie oto są podnóże i wierzchołek systemu: absolut, przeznaczenia końcowe.

Z jednej strony, przez swą zasadę absolutną, doktryny Wrońskiego próbują odsłonić *zasady stwórcze* wszystkich istniejących rzeczywistości, które to zasady stanowią odrębne przedmioty rozlicznych nauk spekulatywnych (stąd prawodawstwo umysłowości, stąd znowuż filozofja nauk fizycznych i, uprzednio, matematyki).

Z drugiej strony, też same doktryny, rozpatrywane jako Mesjanizm (136), stanowią filozofję praktyczną i przykładają się do odsłonięcia *kierunków* końcowych wszystkich rzeczywistości, jakie człowiek w swym charakterze istoty rozumnej, obdarzonej *samorzutnością twórczą*, winien wytworzyć, by spełnić wszechświat. Rozważane pod tym względem (*prawodawstwo woli*), doktryny te powinny starać się odkryć i zatwierdzić filozofję wszystkich nauk *moralnych*, innemi słowy: imperatywne nakazy, przez które jedne mają się spełnić rozliczne systematy ludzkich czynności, stanowiące odrębne przedmioty rozlicznych nauk *praktycznych*. Stąd stworzenie dobra przez filozofję, rozważaną w jej części religijnej; stąd, w szczególności, filozofja historii i filozofja polityki (137).

Sama religja winnaby dążyć do założenia harmonji pomiędzy bezwładem przyrody a samorzutnością rozumu, pomiędzy fatalizmem a wolnością we wszechświecie, — harmonji objawiającej się człowiekowi

jużto przez uczucie (aspekt piękna), jużto przez poznanie (przypadkowość ładu) i dającej w ten sposób zjaw poniekąd namacalny obecności bożej w stworzeniu (138).

Człowiek pod względem inteligencji zupełnie rozwinięty nie powinienby już dążyć do celu wyłącznie indywidualnego, ale snadnie do celu powszechnego: do podziału przeznaczeń świata pomiędzy różne istniejące państwa; do podziału, którego prawnej zasady oraz celu dowodzi samoż istnienie przeznaczeń ludzkości: albo narodowości mają ten cel moralny, albo nie mają żadnej racji bytu. Jest to właściwie w y m a g a l n i k p r a w n i c z y (139).

Otóż co się tyczy przeszkód lub pomocy na drodze ku przybliżonemu urzeczywistnieniu tej wyższej ludzkości, ileż nierówności między religiami! jak liczne z nich nie domyślają się nawet tych widoków, jak liczne je potępiają, jak liczne wyklęłyby je jutro, gdyby klątwy nie budziły dziś więcej ironji niż zgrozy...

Z rozlicznych religij, pierwszą będzie, na mocy definicji, ta, która się najchętniej nada do naukowych zastosowań; która się okaże najbardziej i najskuteczniej pełną pragnienia — najszczytniejszego, podług Platona, ze wszystkich, w królestwie moralnem zarówno jak w fizycznym — by spełnić przeznaczenie człowieka nieśmiertelnego: zrodzić w Pięknie.

3.

Religja, rozważana w swej zasadzie objawienia prawdy, nie jest niczem innym jak bożym darem, z łaski (140), problematów rozumu; filozofja zaś, rozważana w swej zasadzie tworzenia prawdy, nie jest niczem innym, jeno dziełem ludzkim, przez zasługę, rozwiązania tych problematów.

Co do końcowego zjednoczenia religji z filozofją, którego Wroński próbuje dokonać, nie zawiera ono jego zdaniem, nic niemożliwego; owszem, stanowi ono następstwo konieczne, logiczne i bezpośrednie filozofji absolutnej.

Rozumowe zagadnienia, objawione człowiekowi przez religję, posiadają nieskończone nateżenie uczuciowe, ale również i nieskończoną nieokreśloność poznawczą.

Należy więc, by rozwiązać zagadnienia, o których mowa, ustalić dydaktycznie, przez samą filozofję, te zagadnienia religijne, których nieokreśloność nie ma zapewne innego celu, jak pobudzić do działalności filozoficznej.

Wynika stąd, że religja musi koniecznie, wciągu długich okresów, poprzedzać filozofję; lecz wynika także, iż w miarę jak filozofja dochodzi do ustalenia postawionych przez religję problematów, filozofja i religja niechybnie zbliżają się do siebie — wbrew wszelkim pozorom. Filozofja używa religji swej ważności poznawczej, a religja używa jej swej ważności uczuciowej. Wreszcie filozofja, gdy się jej uda spełnić ustalenie dydaktyczne wszystkich problematów religijnych, stapia się z religją. Osiągnąwszy ten kres, filozofja staje się absolutną: wprawdzie jest ona w pewnem znaczeniu od religji niezależna; w szerszem i autentyczniejszym znaczeniu utożsamia się ona z samą religją.

Prawdziwą religję trzeba tedy uważać za *sui generis* objawienie, lub dokładniej za *wewnętrzny zjaw rozumu absolutnego w uczuciu człowieka* (141).

ROZDZIAŁ III.

NIEUZNAWIANIE ZASAD RELIGJI; PRZYWRÓCENIE TYCH ZASAD.

Chrześcijaństwo i buddyzm pozostają zatem dwoma wielkimi objawieniami, pomiędzy które ludzkość jest i pozostaje podzielona.

CH. RENOUVIER *Philosophie analytique de l'histoire*, II 120.

1.

Co mniemać o rozmaitych, przez różne ludy uznanych objawieniach? Dwa z nich są szczególnie godne uwagi: buddyzm i chrześcijaństwo.

Wiemy, dlaczego się Wroński przeciwstawił idei założenia jakiejś religji indo - chrześcijańskiej: ponieważ próby takiej dokonywano w imię mistycyzmu (142). Nadto zaś obcuje on przedewszystkiem przy religji Jezusa.

Co do Buddhy, to jego religja oraz reprezentowany przez nią przewrót pozostają pod wielu względami czemś jedynem. Za sprawą tego męża, zmarłego blisko pięćset lat przed Jezusem, została zwyciężona jedna z najtwardszych tyranij kapłańskich, jakie istniały kiedykolwiek; zaatakowano i zniesiono kasty; nadwerężono wielożenstwo i niewolnictwo; ko-

bięta z poddanki stała się towarzyszką i otrzymała własne życie duchowe; wszelkie zabójstwo, nawet przez żołnierza czy kapłana popełnione, uznano za zbrodnię; religię zbiorową zastąpiono indywidualną formalizm — religią wewnętrzną; nawracać — po raz pierwszy, być może — jęto już tylko słowem; gdyż jeśli się Indje, Chiny, Japonja i wiele innych krain napełniły wiernymi; jeśli buddyjscy misjonarze przebiegli we wszystkich kierunkach Persję i dotarli aż do Egiptu, to wszakże buddyzm pozostaje jedyną religią, która się nigdy nie uciekła do przemocy; a niemniej przeto, jedna trzecia ludzkości zachowuje piętno tego niezwykłego (143), w bardzo znacznej mierze filozoficznego, przewrotu.

Niemniej atoli, Wroński się opowiada za religią chrześcijańską; ta jest bezwątpienia, dla nas, religią daną; nie to jednak Wrońskiego zniewala. Ani też nie przeocza on wielkości buddyzmu; uwadze jego nie uchodzi nawet oryginalność braminizmu. Ale mu potrzeba religji względnie optymistycznej (wiara, nadzieja, czyn), — i tu jedynie chrystjanizm Jezusa może go zadowolić, — religji samorzutności twórczej, — i tu może mu zadośćuczynić jedynie specjalny chrystjanizm czwartej Ewangelji (144)

Co większa, nieuchwytnie jest — nie zdanie Wrońskiego, lecz wyrażenie jego zapatrywań na ten temat. Weźmy pierwszy lepszy rozdział pierwszej lepszej z jego książek (145), a zależnie od wiersza, na jaki wpadniemy, będziemy mogli wynotować jedno z następujących oświadczeń:

1^o Przez prawdziwą religję Wroński będzie zawsze rozumiał chrześcijaństwo (146).

2^o Chrześcijaństwo nie otrzymało jeszcze swego spełnienia (147).

3^o Gdyby objawienie było jedynem źródłem prawd religijnych, chrześcijaństwo, w swym stanie chwiejności, nie mogłoby ani się założyć powszech-

nie, ani nawet całkowicie uczynić zadość rozumowi (148).

4^o Należy wznieść się ku warunkom absolutnym wszystkich dogmatów religijnych i wszystkich przepisów moralnych, a stąd — ku dobru absolutnemu (149).

Oświadczenia te nie są sprzeczne; jednakowoż odosobnienie jednego lub kilku z nich narusza ciągłość doktryny...

W rzeczy samej, zasady są nieuznane, i chwiejny stan religii jest stukiem tegoż tylko nieuznania.

Tymczasem, jakie są źródła religii?

Z jednej strony — spekulatywna niemożność, dla rozumu, pojęcia moralnego znieprawienia, dziedzicznego u człowieka; z drugiej — praktyczna konieczność wyjścia zeń.

Pierwsza z tych zasad stanowi samą zasadę każdego dogmatu religijnego; druga — zasadę każdego przepisu moralnego.

Czystość danego objawienia da się stwierdzić przez mniejszy lub większy stopień rzeczywistej obecności jednego lub drugiego z tych dwu pierwiastków każdego objawienia.

Owóż te pierwiastki, jako heterogeniczne, mogą współistnieć na cztery tylko sposoby:

1^o W niezależności wzajemnej dogmatu i przepisu;

2^o We wpływie przepisu na dogmat;

3^o We wpływie odwrotnym dogmatu na przepis;

4^o W ich wpływie wzajemnym czyli w ich zgodzie, stanowiącej harmonję pomiędzy przepisem a dogmatem.

Oczywista, że to w tej ostatniej kombinacji tkwi najwyższy możliwie stopień rzeczywistości połączenia między temi pierwiastkami, a przeto najwyższy stopień rzeczywistości w obecności warunków, jakich wymaga czystość danego objawienia.

Toteż ta właśnie harmonja doskonała będzie nam probierzem, zapomocą którego rozpoznamy wśród rozlicznych objawień to, które jest prawdziwe.

Taka jest oto zasada ogólna, której nieuznanie spowodowało stan krytyczny religji.

Jakoż ten właśnie sprawdzian stosuje Wroński do rozmaitych wierzeń. I na podstawie tego to sprawdzianu opowiada się za chrześcijaństwem z jednej, za chrześcijaństwem ewolucyjnem z drugiej strony.

2.

Mesjanizm winien, aby osiągnąć możliwe maximum rzeczywistości w religji, założyć wspomnianą harmonję między spekulatywną niemożnością a praktyczną koniecznością przewrotu od zła ku dobru.

Punkt wyjścia będzie taki: ponieważ rozum jest jeden, rozum praktyczny nie może stać w sprzeczności z rozumem spekulatywnym.

Spekulatywna niemożność przewrotu od zła ku dobru, to jeno niemożność względna do naszych poznań obecnych, nie zaś niemożność absolutna dla rozumu.

Niemożność ta spekulatywna da się bądź usunąć, bądź wytłumaczyć.

Właściwem tedy zadaniem Wrońskiego jest: dokonać tego uzgodnienia pomiędzy rozumem spekulatywnym a praktycznym, o ile to dziś możliwe, i wyraźnie mówi on sam — *poddać w ten sposób wszystkie dogmaty religijne pod wyłączną władzę rozumu* (150), tłumacząc je wszędzie rozumem praktycznym i zaznaczając niemożność wyjaśnienia ich rozumem spekulatywnym.

Należy zatem pokusić się o wyjaśnienie wszystkich religij pozytywnych, *które wszystkie nie są wido-*

mie niczem innym, jeno różnorakimi zjawami jednego powszechnego rozumu praktycznego. I w ten sposób winny różne religie pozytywne znaleźć łączący ośrodek w Mesjanizmie i winny ostatecznie, podług Wrońskiego, połączyć się w nim istotnie.

Mniejsza, czy nazwiemy tę religję wyższego rozumu, albo ducha, *Seheljanizmem*, *Mesjanizmem*, czy *Parakletyzmem*. Mnogość tych nazw dowodzi, jak mało obchodziły Wrońskiego same słowa. Co zaś do treści, to zaliż nam nie oświadczył, że potrzeba doktryny nowej, czy nią będzie Mesjanizm, czy inna doktryna? Zaliż nie dodał cotylko, że Mesjanizm sili się dokonać uzgodnienia pomiędzy rozumem spekulatywnym a praktycznym, o ile to możliwe w stanie obecnym?

Ale przez sam fakt, że Wroński przypuszcza warunek dla spekulatywnej możności przewrotu od zła ku dobru, przypuszcza on wyższy rozum, który, rozważany w sobie, może rozpoznać ten warunek i wyjaśnić tę niemożność spekulatywną. „Owóż ten to właśnie wyższy rozum jest, w duchu każdej religii, właściwym ideałem, któremu nadaje się miano *Mesjasza*; i stąd pochodzi, dla ostatniego udoskonalenia religijnego, o którym traktujemy, nazwa Mesjanizmu” (151).

Kant pierwszy próbował w ten sposób ugruntować religję rozumowo, tłumacząc ją zapamocą rozumu praktycznego. Błędem jego było to, że nie wać religję rozumowo, tłumacząc ją zapomocą usiłował sprzymierzyć rozumu praktycznego ze spekulatywnym (152).

Należało przypuścić warunek oraz wyższą rację, aby wytłumaczyć spekulatywną niemożność przewrotu od zła ku dobru. Tu się Kant pomylił. „Zbrakło w ten sposób nie tylko harmonii pomiędzy tą niemożnością spekulatywną a odpowiadającą jej

koniecznością praktyczną, ale nadto podstawowej idei przyjsia Mesjasza, która jedna, czyniąc z Mesjanizmu pierwszy kamień pod przyszłą świątynię absolutną, zdolną jest zrobić go powszechnego uznania godnym".

Zachodzi więc *achrematyczna* dedukcja Parakletyzmu, jak go Wroński pojmuje. I dedukcja ta czyni istnienie Parakletyzmu absolutnem.

3.

By urzeczywistnić wykończenie każdej religii, przywracając pierwotną tożsamość pomiędzy kultem a moralnością, i, początkowo, pomiędzy niemożnością spekulatywną a koniecznością praktyczną przewrotu od zła ku dobru, co stanowi ogólny przedmiot religii, jedynym środkiem jest tedy *przeistoczenie spekulatywnej niemożności w prawdziwą możliwość spekulatywnego pojęcia tego przewrotu moralnego*.

Ale trzeba uprzednio określić pojęcia usposobienia do dobra i skłonności do zła, będące pierwotnymi pierwiastkami bezwładu w wolności. I trzeba je określić, rozważając je odnośnie w ich stosunku z trojakiem stanem człowieka (zwierzęcość, człowieczeństwo, osobowość) (153).

Otrzymane w ten sposób wyniki są następujące:

A. *Usposobienie do Dobra:*

1^o Przez *zwierzęcość* (jako istota żyjąca) = samozachowanie, zachowanie gatunku, zachowanie potomstwa, towarzyskość.

2^o Przez *człowieczeństwo* (jako istota żyjąca i pragmatyczna) = porównawcza miłość własna, skąd otrzymanie dobrej sławy u innych.

3^o Przez *osobowość* (jako istota pragmatyczna i moralna czyli mogąca ponosić odpowiedzialność) = pojemność na szacunek dla prawa moralnego.

B. Usposobienie do Zła:

1° Przez *zwierzęcość* (idea moralna ma ważność przedmiotowo, ale nie podmiotowo) = kruchość moralna.

2° Przez *człowieczeństwo* (idea moralna nie jest jedyną pobudką woli, wiąże się ona z pobudkami innymi czyli fizycznymi) = nieczystość moralna (*impuritas, improbitas*).

3° Przez *osobowość* (ideę moralną stawia się po celach fizycznych) = znieprawienie moralne (*virtiositas, pravitas*) (154).

Zbadajmy te wyniki. Wszystkie, z wyjątkiem ostatniego, są wynikami poprostu analitycznymi; inaczej mówiąc, wszystkie one są rzeczywiście częściami składowymi dwu pojęć: usposobienia do dobra i skłonności do zła. Inaczej ma się z moralnem znieprawieniem. To — wynika z rozważania *o s o b o w o ś c i*. I do wyjaśnienia go nie wystarcza ani wolność człowieka, ani nawet pojęcie bezwładu tej wolności.

4.

Czem, w rzeczy samej, jest wolność?

Przypuściwszy, zgodnie z pospolitem zapatrywaniem, że wypada w niej widzieć poprostu władzę wyboru, należałoby mieć zawsze, by wybierać między celami fizycznymi a maksymą moralną, zwłaszcza zaś by przenieść pierwsze nad drugą, rację determinującą, obcą samejże wolności, t. zn. obcą tej wolności wyboru. „Ale ta obecna nieodzowność sposobu determinującego, by ugruntować omawiane znieprawienie moralne, zaznaczyć się jeszcze mocniej, gdy się zważy, że władza wyboru, czyli wybór, jest jedną tylko z determinacyj wolności, a mianowicie determinacją przeciwną tej, która ustanawia obowiązek, w niczem tym sposobem nie naruszając wolności woli (155)“.

Znieprawienie moralne nie istnieje jeszcze w wolności człowieka; i ten to właśnie brak znieprawienia moralnego w wolności religja schematyzuje jako pierwotny stan niewinności.

Zatem, jeżeli znieprawienie moralne tkwi w naturze ludzkiej, — a tak jest istotnie, — tedy winna istnieć, w całokształcie składających wszechświat rzeczywistości, jakaś racja, determinująca to przenoszenie celów fizycznych nad maksymę moralną.

„Aliści na pierwsze wejście nie wydaje się wcale możebnem, by ta dziwna racja determinująca, któraby oczywiście była Złym Pierwiastkiem w całej je-go rzeczywistości, mieściła się we wszechświecie, zważywszy, iż *prawda* i *dobro* są dwoma wielkimi przedstawicielami rzeczywistości wszechświata. A przynajmniej, gruntując się na tem ostatniem rozważaniu, widzi się, że jeśli ta niszczycielska racja determinująca rzeczywistość istnieje we wszechświecie, może się ona tam znajdować li tylko dla posuwania samejże rzeczywistości wszechświata, t. zn. dlatego, by się przyczynić do nadania Prawdzie i Dobru maximum rzeczywistości. I przez tę determinację jej funkcji we wszechświecie, dowiadujemy się, że należy szukać tej arcy-racji zła w dwu wielkich zbiegach celowych wszechświata, t. zn. w *Rzeczywistości najwyższej* i w *Dziele Boga*., które to dwa zbiegi celowe mają właśnie za przedmiot bezpośredni: nadać wszechświatu najwyższą rzeczywistość (156)“.

Owóż, analizując ten ostatni zbieg celowy, natrafiamy na ideę buntu, założoną przez rzeczywistość szczęśliwości w nieszczęśliwości. Tę to prawdę religja schematyzuje jako bunt aniołów stających się szatanami, oraz upadek człowieka, spowodowany przez djabelskie fortele.

„Parakletyzm może, na użytek rozumu, pozwolić trwać w Mesjanizmie tym cielesnym wyobra-

żeniom; ale we własnem sanktuarjum winien nieodparcie ustalić te podstawowe idee Religji”.

Mamyż mniemać, że duchy piekielne przychodzą indywidualnie wcielać się wśród ludzi? Oczywiście nie. Dedukcja taka byłaby nieracjonalna. Jest duch, mogący być nazwany piekielnym; ale dopiero wówczas, gdy się ten duch zwycięsko rozwinął w pewnych jednostkach, też same jednostki stają się, że się tak wyrazimy, szatanami.

Niedość jest pojąć *możliwość* takiego buntu. Trzeba poznać jego *pożyteczność*. I tę już przeczuto.

Gdyby przewrót od zła ku dobru odbywał się według praw pragmatycznych, stałych czyli pozytywnych, w taki sposób, by mógł on być pojęty spekulatywnie, to zdobycie dobra na ziemi stanowiłoby wynik czysto mechaniczny. Tymczasem zdobycie to winno, przeciwnie, być wynikiem wolnym samorządności człowieka. W ten i tylko ten sposób może ono być przypisane człowiekowi jako *zasługa*. Inaczej postradałoby ono swą nieskończenie cenną prerogatywę: służyć za podstawę do założenia *istnienia absolutnego*.

5.

Tłumaczą się w ten sposób:

1^o Moralna pożyteczność braku tych praw pragmatycznych, podług których odbywałby się mechanicznie przewrót od zła ku dobru;

2^o Moralna pożyteczność spekulatywnej niemożności pojęcia samegoż tego przewrotu;

3^o Warunek całkowity tej niemożności spekulatywnej: jej „dlaczego” (istnienie) i jej „poco” (pożyteczność moralna).

Jakoż istotnie, realizuje się tym sposobem możliwe maximum rzeczywistości w Religji. A to, przez ustanowienie szukanej harmonji.

Dwa punkty pozostają do wyznaczenia: cecha dogmatów religijnych i cecha klerów.

6.

Dogmaty religijne otrzymują nową definicję: są one problematami lub, dokładniej, poryzmami.

Co to poryzm?

Starożytni geometrowie rozróżniali, jak się zdaje, dwa rodzaje problematów (157): poryzmy (problematy, których nieznan i poszukiwany przedmiot istnieje rzeczywiście), oraz problemy w ścisłym znaczeniu (te, których nieznan i poszukiwany przedmiot może istnieć lub nie istnieć).

Rozróżnienie to, które się było zatraciło w biegu historii nauk, Wroński przywrócił (158), uważając, że prościej będzie wziąć wyrazy stare, niżli stwarzać nowe.

I dla niego zagadnienia religijne stanowią właśnie poryzmy (159).

Rozum nie może powziąć idei tego, co absolutne, nie uczestnicząc już poniekąd w tworzeniu własnem tego, co w jego idei jest oto absolutne. Co do prawd absolutnych, jak się już rzekło, władza szukania stwierdza władzę znalezienia; co większa, ta tożsamość funkcji rozumu jest jakby godłem filozofji absolutnej.

Zastosujmy te stwierdzenia do wyrazu „dogmat”: staniemy wówczas w obliczu nazwy, którą religja zwykła nadawać temu, co, według naszych własnych pojęć, stanowi problemy religijne. Lecz o jaki rodzaj problematów chodzi tu? Skoro pojęcie (*la notion*) absolutu jest dane, dogmaty są tem w teologii, czem w matematyce poryzmy, czyli że są one problematami, których odnośne przedmioty, nieznanne i poszukiwane, istnieją rzeczy-

wiście a nawet koniecznie (160). Stąd, nie: unicestwienie wiary, lecz: przeistoczenie jej w p e w n o ś ć.

Prawdziwe dogmaty polegają na objawieniu *prawd absolutnych*. Niemasz *prawdy religijnej* w ciąsnem słowa znaczeniu; są problematy, lub raczej p o r y z m y, w znaczeniu szerokiem.

7.

Co do powag kościelnych wogóle, należy je rozważać narówni z p o w a g a m i p o l i t y c z n e m i. Inaczej mówiąc, powaga kościelna:

1° Ma prawo do szacunku i posłuchu, jako powaga święta, we wszystkim, co postanowiła; ale

2° Nie może ona ani nie chce czynić zamachu na prawa prawdy, które, jako n i e w z r u s z o n e, są najwyższem i jedynem nieomylnem źródłem wszelkiej powagi, kościelnej i politycznej (161).

Z nieuznania tych zasad pochodzi stan krytyczny religji.

ROZDZIAŁ IV.

O TRZECH ZRZESZENIACH ETYCZNYCH.

1.

Wroński rozróżnia trzy rodzaje zrzeszeń etycznych (162).

1^o Zrzeszenie jurydyczne, — Państwo, — mające za przedmiot iszczenie sprawiedliwości w uczynkach moralnych ludzi, a za cel — rękojmię zewnętrzną moralności;

2^o Zrzeszenie etyczne w ścisłym znaczeniu, — Kościół, — mające za przedmiot iszczenie czystości w maksymach moralnych ludzi, a za cel — rękojmię wewnętrzną moralności;

3^o Unja absolutna, — bez względu, jaką jej nadamy nazwę (163), — mająca za przedmiot iszczenie czyli spełnienie przeznaczeń najwyższych ludzkości, a za cel — celowość moralności.

By umocnić swą filozoficzną dedukcję ustroju świata moralnego, porównywa ją Wroński natychmiast z dedukcją religijną swych własnych doktryn. Bierze tedy chrystjanizm i, wywodząc w nim władzę z cech absolutnych starego i nowego Testamentu, uznaje za podstawy:

1^o Dla władzy jurydycznej w Państwie — poprostu iszczenie materialne praw moralnych starego i nowego Testamentu;

2^o Dla władzy etycznej Kościoła — poprostu założenie problemów religijnych, czyli dogmatów, jednego i drugiego Testamentu;

3^o Dla władzy mesjanicznej — Unja absolutna (rozwiązanie końcowe tych problemów religijnych).

Jeśli znowuż porównamy odnośne cechy, filozoficzne i religijne, tych trojga zrzeszeń moralnych, rozpoznamy ich doskonałą tożsamość; i otrzymamy przez to dedukcję absolutną tych trojga zrzeszeń, ustanawiających świat moralny.

Jednakowoż określenie cech tych trojga zrzeszeń ukazuje nam wyróżniającą naturę ich władz specjalnych.

Władza Państwa będzie się z konieczności sprawowała drogą przymusu jurydycznego. Władza Kościoła będzie się sprawowała przez prostą dyscyplinę etyczną. Władza w marzonej unji absolutnej mogłaby się sprawować li tylko przez prostą cenzurę (cenzurę mesjaniczną). Dwie pierwsze powagi miały prawo usuwania; Unja absolutna, mając jedynie prawo cenzury, nie rozaczałaby swej powagi ani na wprowadzenie, ani nawet na usuwanie swych członków (164).

Tak tedy, miast tradycyjnych dwu zrzeszeń moralnych: Państwa i Kościoła, Wroński uznaje ich trzy. I te trzy zrzeszenia same jedne stanowią całkowitą determinację czyli ustrój świata moralnego (165).

2.

W sprawie Unji absolutnej Wrońskiego możnaby zarzucić, że konieczność tego trzeciego zrzeszenia nie jest bynajmniej wykazana. Nasuwałaby się łatwa odpowiedź: i jezuici i tajne towarzystwa zdawien przeżuwały i praktykowały tę formę władzy.

Taka jest poczęści myśl Wrońskiego. „Zauważmy zwłaszcza, — powiada, — że przekraczając już zwykłe granice, w których był się on zamknął przez pięć-

naście wieków, i zajmując się wówczas jeno ziszczeniem królestwa Bożego na ziemi, Kościół już stworzył na swem łonie, gdy tylko dostrzegł niebezpieczeństwo, potężną korporację, przeznaczoną wyrażnie do czuwania nad bezpieczeństwem naszego najwyższego celu, a przeto do walki z tymi wszystkimi, którzy jawnie czy tajnie usiłują wypaczyć zamiary Stwórcy. Nie potrzebuję już, po tem prostem zaznaczeniu, dodawać, że mam na myśli sławetne towarzystwo Jezusowe; a jednak na ten to święty zakon, mający tak wysokie atrybucje, powstaje się dziś tak szaleńczo (166)".

Poparcie Jezuitów byłoby dla uczonych nie tylko skuteczne i cenne, lecz i nader możliwe. „Wiedza, t. zn. potęga prawdy, była w chwili ustanowienia zakonu Jezuitów głównym środkiem, jakiego miał on używać do świętego swego celu. I środek ten, będący powszechnym we wszystkich czasach, powinienby był środkiem być jedynym takiej instytucji... Toteż, jak długo Jezuici szli za postępami wiedzy, tak od tej epoki szybkimi, a nawet je posuwali, czczono ich w krajach, gdzie mogli swój wpływ wywierać... Dopiero od chwili, gdy postępy tej wiedzy doczesnej, która się wówczas stała przedmiotem poszukiwań ludzkości, posunęły się tak dalece, że stały się w pozornej sprzeczności z prawdami religji; dopiero od tej chwili, mówię, Jezuici zmuszeni byli zrzec się udziału w tym rozwoju wiedzy ludzkiej". Nie mogli wtedy przeciwstawić zasadom doczesnym zasad absolutnych wiedzy, te bowiem nie istniały; — przerzucili się więc do praktycznego kierowania ludzkością. Lecz jakie bądź kolwiek były, na tem nowem polu działalności, pomyłki niektórych jezuitów, to jednak zasada zakonu była przedziwna. Trwa ona nadal i stanowi przedsięwzięcie (antycypację) Unji absolutnej.

Myśl tę Wroński piastował całe życie; rozwija

ją w *Messianisme ou Réforme absolue du savoir humain* (1847), ale wyraził ją formalnie już w 1815, marząc połączoną akcją „potężnej głowy Kościoła greckiego”, papieża oraz jezuitów (167).

Czy to marzenie tylko? Wroński ma inne jeszcze: „jezuici winniby stanąć znowu, jeżeli nie ponad, to przynajmniej na poziomie poznań obecnych świata cywilizowanego, we wszystkich ich rozgałęzieniach, naukowych i filozoficznych, jak to już kiedyś czyniło to znamienite towarzystwo i jak to dziś jeszcze czynią niektórzy jego członkowie (168)“.

Atoli jest też inna odpowiedź, prawdziwa: Wroński jest przeciwnikiem mistycyzmu. Zobaczymy to niebawem (169).

Narazie, o ile chcemy praktycznie pochwycić całą myśl Wrońskiego, zgłębmy następujący ustęp, starannie ważąc najmniejsze słówko: „W czasie pisanie tego listu, Unja absolutna nie była jeszcze pozytywnie uznana. I jeno przez opatrznoscio-we (*céleste*) przeczucie tego trzeciego zrzeczenia moralnego Kościół, w instytucji zakonu jezuitów, przedsięwziął sprawować tymczasowo, przez przedujęcie przyszłej odrębnej instytucji unji absolutnej, te wysokie funkcje, dotyczące spełnienia celów absolutnych czyli przeznaczeń końcowych człowieka. — Dzisiaj, gdy te wzniosłe prawdy moralne są nareszcie odsłonięte... nic nie przeszkadza towarzystwu Jezusowemu nadal sprawować tymczasowo tych wysokich funkcij kierowania ludzkości ku jej celom absolutnym na ziemi, aż dokąd Unja absolutna założy się ostatecznie wśród oświeconych ludzi Europy, a w szczególności dokąd, pod wysoką opieką Cesarza Rosyjskiego, założy się ona trwale wśród narodów słowiańskich, których jest ona p r e z n a c z e n i e m m e s j a n i c z n e m; przeznaczeniem, które te narody dziewicze i liczne już przeczuwają w swej obec-

nej i jeszcze niewystarczającej unji Panslawistycznej (170)".

Jeszcze bardziej niż Kant, Wroński przypomina Kopernika: jest jego rodakiem.

Co się tyczy Jezuitów, można utrzymywać, że Wroński poszedł niedostatecznie daleko tak w pochvale jak i w żalach.

Niedość daleko posunął się w pochvale (171): swą miłością nauki — nawet świeckiej, nawet heretyckiej, swą ludzkością, swemi naprawdę nowymi zastosowaniami probabilizmu. Jezuici przeobrazili znaczny odłam chrystjanizmu: Kościół rzymski. Wystarczy przestudjować teologję katolicką z odrobiną bezstronności, by się o tem przekonać: Świętemu Alfonsowi de Liguori przypadły zaszczyty, ale zaszczyt przypada Jezuitom. Św. Liguori poprzestawał głównie na kopjowaniu Jezuitów, których źle pojmował, tak, że dla zrozumienia jego samego trzeba powrócić do starych ksiąg Jezuitów.

Wroński niedość daleko posunął się w żalach: „Co do celu tego zakonu, którym jest spełnienie zamiaru Stwórcy na ziemi, żaden nań zamach nie został ani nie mógł być dokonany; a przeto w tym względzie zakon Jezuitów trwa równie niezachwianie jak samóž przeznaczenie świata, ku którym zakon ten ma prowadzić ludzkość (172)".

Albo tkwi w tem nieporozumienie, albo cytowany przed chwilą ustęp, później dodany, prostuje nadmiar tych nadziei.

Ale dzieło religijnego, ba, moralnego rozwoju, przedsięwzięte przez Jezuitów na łonie ściśle zamkniętej religji, było rzeczą wspaniałą. Próbę tę zlekceważyli ciż sami, którzyby ją winni poprzeć całą swą władzą w interesie własnej sprawy. Po niektórych pamiętnych niepowodzeniach, zwłaszcza w Chinach, Jezuici utracili część swych marzeń. Dlatego wielka siła odsunęła się od nich. Stali się ofiarami

zasady biernego posłuszeństwa. Mogliż, mogąż ją wyminąć?...

Bądź co bądź, nam tu wypada zapamiętać myśl Wrońskiego, której stosowalności dowodzi w rzeczy samej istnienie Jezuitów, a mianowicie: ukształtowanie się falangi uczonych, małej lecz światłej (173) i nieulekłej. *Non numerantur sed ponderantur...*

Gdyby kto zarzucił, że moralność czysta przestaje być religijną, wypadłoby odrzec, że jest ona religijna wdwójnasób. Aż nadto oczywiście moralność religijna jest moralna tylko przez wpływ rozumu (174).

Byłoby w tym wzglądzie ciekawe, obok nieograniczenie możliwego rozszerzania protestantyzmu, zanotować w samymże Kościele rzymskim całkiem nową i jeszcze słabą dążność ku Parakletyzmowi Wrońskiego.

3.

Najgroźniejszym atoli nieporozumieniem byłoby udzielić najmniejszego bodaj miejsca mistycyzmowi. Dlatego to Wroński z naciskiem zwie mistycyzm istnym paraliżem rozumu (175). Dlatego też, w przeszłości, jest on w pewnym znaczeniu anti-gnostykiem (176). Dlatego odrzuca, w terażniejszości, nawet imponującą szkołę, która dzięki poparciu obu braci Schleglów, Baadera i Goerresa próbuje założyć, przez zbliżenie najstarożytniejszych tradycji, rodzaj indochrześcijańskiego Kościoła. Domyślamy się, jak bardzo musiała pod niektórymi wzglądami pociągać Wrońskiego szerokość tej koncepcji; niemniej odrząca ją on bez ogródek, zwłaszcza ponieważ ukazuje mu się ona, w swej realizacji, skażoną mistycyzmem (177). Dlatego również oświadcza, w interesie samejże religii, że unja absolutna powinna, jako taka, szymbować ponad wszelkiem wyznaniem.

Niewątpliwie, — powiada, — „to powaga tej oso-

by, rzeczywistej czy idealnej, tego niezbędnego przedstawiciela Stwórcy, ustanawia w Państwie zwierzchność, a w Kościele Pontyfikat. Inaczej się dzieje z trzecim i ostatnim zrzeszeniem moralnym, t. zn. z unją absolutną. Tu cel najwyższy ludzkości, który trzeba nareszcie osiągnąć przez to trzecie zrzeszenie, jest dziełem własnem człowieka, otrzymanem przez jego rozumowe rozwiązanie dogmatów czyli problematów religijnych, t. zn. celem, który człowiek, jako istota rozumna, winien założyć sobie sam, gdyż takim jest dla jego rozumu cel jego stworzenia się własnego, który odkrywa on przez to rozwiązanie rozumowe problematów religijnych. Człowiek więc jest tu sam autorem celu, jaki chce on osiągnąć w tem ostatnim zrzeszeniu moralnem. A przeto sprawowanie władzy w unji absolutnej powinno się dokonywać w imieniu ludzkości, t. zn. przez samejże ludzkości przedstawicielstwo. A wówczas powaga zarządu takiego w unji absolutnej, w tem ostatnim zrzeszeniu moralnem, stanowi jawnie związkowość (178).

Ktoby negował tę związkowość myślicieli, ten, sądzę, dziwnieby się mylił: bo nie tylko może ona istnieć, lecz, owszem, już kieruje światem. Co zaś do epitetów, to wrońskiści dbają o nie równie mało, jak o nie dbał i sam Wroński.

KONKLUZJA.

Wroński nie tylko widzi w matematyce, jak Kartezjusz, pierwowzór wszelkiej pewności; on pierwszy wskazuje na Kartezjusza samego, jako na założyciela metody transcendentalnej.

Kant jest tedy dla Wrońskiego kontynuatorem jeno Kartezjusza — kontynuatorem genialnym, ale który się może mylić i myli się.

Podjąć i wyświecić dzieło Kartezjusza, ciągnąć dalej dzieło Kanta, sprostować je i w ten sposób dokonać jego spełnienia; założyć w ten sposób definitywnie *filozofję absolutną*, albo już conajmniej zaśady tej filozofji: taki jest cel Wrońskiego.

I wbrew usterkom, wbrew dziwactwom niezaprzeczalnym (często dobrowolnym zresztą), celu tego, jakkolwiek niedostępnym wydaje się on, Wrońskiemu powiodło się dopiąć.

Wroński nawiązuje do Fichtego i Schellinga, ale, bardzo stanowczo, bierze z ich dzieł to tylko, co służy jego własnej doktrynie, odrzuca resztę i wznosi się do jedni systematycznej. Dochodzi tam wprawdzie tysiącem dróg, pomiędzy którymi zostawia nam wolny wybór; i gdy mówię o stanowczości, mam na myśli dobre przejścia, które powinniśmy odszukać sami i zapamiętać. Cóż to szkodzi? Te doskonałe i ostateczne przejścia istnieją, i koordynując je z jednej strony, a z drugiej uzupełniając je dzięki całokształ-

towi dzieła, cierpliwy badacz skupia wreszcie te wszystkie lśnienia w niezrównane ognisko.

Wroński się wówczas ukazuje, jako genialny reformator.

1.

Reformator-filozof, albowiem, ciągnąc dalej reformy uprzednie, doprowadza je do ich spełnienia logicznego i ostatecznego.

Ambicje Wrońskiego, ani słowa, wydają się niepomierne. Posłuchajmyż bo:

„Filozofja absolutna winna przede wszystkim ugruntować wśród ludzi *pewność nieomylną*; pewność, nie istniejącą jeszcze.

„Winna zatem odkryć zasadę absolutną rzeczy, z której jednej wypływa wszelka rzeczywistość.

„Winna nadto odsłonić *stworzenie wszechświata*, w jego początku, jego postępach i celach (179), wytaczając to całe stworzenie z tej absolutnej zasady wszelkiego istnienia.

„Winna owszem, opierając się wciąż na tej niewzruszonej zasadzie rzeczywistości, wykazać pozytywnie, w sposób niezbity, stworzenie się własne nie tylko *Istoty najwyższej* czyli *Boga*, lecz, co większa, samejże tej zasady absolutnej, która jest w Bogu źródłem jego wysokiej rzeczywistości.

„Winna również, w istocie aktu stworzenia, odkryć prawo, przewodzące koniecznie temu wysokiemu wytwarzaniu samorzutnemu wszechświata; i winna przez to odsłonić ludziom *prawo stworzenia*, rodzące wszelką daną rzeczywistość.

„Winna przez to samo stać nie tylko ponad błędem, którego zna ona źródła i przepaści, lecz owszem, ponad samą prawdą, którą ona jedna może wytwarzać i zakładać w tym świecie...

„Winna zwłaszcza dowieść napewno, że przed

epoką obecną, t. zn. przed rozwojem spełnionym człowieka, do jakiego dziś doszedł, było mu niepodobieństwem, absolutnem niepodobieństwem, nietylko poznać (*connaître*), ale nawet pojąć (*concevoir*) prawdy absolutnej.

„Winna, istotnie, zedrzeć nareszcie zasłonę stworzenia, by jasno ukazać przeznaczenia ludzkości; pouczając ją w sposób nieomylny, że istnieją dwie rzeczy, będące w gruncie jedną tylko: *prawda* i *nieśmiertelność*, które mogą być jedynie *dziełem własnem człowieka*. Wszechmocny Bóg nie mógłby ich darować żadnej istocie, gdyż nieśmiertelność, mająca za warunek poznanie prawdy, może być wytworzona, jak i ta ostatnia, jedynie przez samą istotę, która jest w nią uposażona (180).

„W tem właśnie tkwi niezaprzeczalnie mądrość najwyższa i najwyższe dobroć Stwórcy, że wytworzył istoty, które, Jego wzorem, winny same spełnić swe stworzenie. I to właśnie dało nam przeczuć Pismo święte, mówiąc, że „Bóg stworzył człowieka na swój obraz”. Każdy inny wykład tych rozstrzygających słów Pisma byłby nietylko niedorzeczny, lecz i śmieszny.

„Tak tedy owo samorzutne wytworzenie prawdy przez człowieka, t. j. odkrycie absolutu, które jedno może nietylko zapewnić, ale zwłaszcza wytworzyć nieśmiertelność istot rozumnych, jest aktem stworzenia się własnego człowieka, dla którego-to jedynie aktu istnieje wszechświat...

„Filozofja absolutna winna więc wykazać, jak dalece religja chrześcijańska jest zgodna z tym majestatycznym celem stworzenia, jedynym godnym wielkości Bożej.

„Może ona w ten sposób, przez tę wzniosłą zgodność objawienia z prawdą absolutną, niezbitie wykazać boskie pochodzenie chrześcijaństwa i jego prawdziwe przeznaczenie na ziemi.

„Może ona zatem wskazać nieomylnie przeznaczenia nieuknione i jedyny kierunek zabawienny Kościoła chrześcijańskiego, osobiwie zaś kościoła katolickiego (181).

„W tymże widoku wyżej wymienionych celów stworzenia, filozofja absolutna winna także wykazać, o ile polityka, a specjalnie polityka współczesna, jest czy nie jest zgodna z temi dostojnymi celami, które jedne są godne rozważania mężów stanu.

„Może ona więc odkryć nieuniknione warunki tej złowieszczej antynomji społecznej, która dziś grozi zburzeniem świata cywilizowanemu...

„Wreszcie, znając prawo stworzenia wszelkiej rzeczywistości, filozofja absolutna jedna może założyć czyli trwale ustanowić nauki, regulując podług tego dostojnego prawa rozliczne systematy rzeczywistości, stanowiących odnośne przedmioty nauk.

„Ma ona tedy nadać im wszystkim ich prawodawstwa absolutne, podporządkowując je, każdą z osobna, jednemu jednemu prawu powszechnemu, które w każdym naukowym systemacie rzeczywistości wynika z bezpośredniego zastosowania samegoż prawa stworzenia (182)“...

Ale, jeśli zgłębimy tę ambitną syntezę, cóż tam odkrywamy koniec końców, jak nie corazto ściślejszą definicję przedmiotów filozofji?

Przedmiot główny: *Postępowe stwarzanie rzeczywistości przez człowieka, ażeby uzewnętrznił sobie istotę (l'essence) Stwórcy i nadał sobie w ten sposób nieśmiertelność; (nie może on jej otrzymać inaczej, niż przez samorzutne odkrycie absolutu) (183).*

Przedmiot dodatkowy: *Trwałe ugruntowanie wszystkich rzeczywistości względnych do tego świata, jak to rzeczywistości nauk, polityki, moralności, a nawet religii (184).*

Cóż to znaczy?

Istnieje pewna miara rzeczy; a miarą tą nie jest natura fizyczna, jeno prawo naszej myśli. Natura fizyczna jawi się anormalną i przypadkową; *prawo* zaś myśli jest, jak z określenia wypływa, *normalne* i *absolutne*. Ono-to stanowi sprawdzian pierwotny i ostateczny. Doświadczenie jest przeciw niemu bezsilne: bo zaliż każda nauka, nawet doświadczalna, nie opiera się na zasadzie sprzeczności? A czemże innem jest ta zasada, jeżeli nie podłożem prawa myśli? Indukcja zakłada, że byt może być wytłumaczony albo skonstruowany przez wiedzę; a już ta idea postuluje istnienie absolutu.

Spir dobrze to zrozumiał i dobrze wyłożył. Był on w znacznej mierze wrońskistą (185).

„Analizując, — powiada, — koncepcję przedmiotu, mającego naturę, która mu jest właściwa i z nim samym identyczna, znajdujemy, że przedmiot ten posiada cztery cechy następujące: jest on: 1° absolutny, 2° niezłożony, 3° niezmienny i 4° doskonały”.

Owóż, o ile norma myśli odznacza się temi cechami, o tyleż nic w doświadczeniu nie następuje nam ich realizacji. Jesteśmy w ustawicznej przeciwstawności z naturą fizyczną. Lecz anomalja ma granice: sprzeczność logiczną; niepodobna, by coś *anormalnego* posiadało cechę *absolutną*.

Nie odmawiamy doświadczeniu użyteczności, ba, konieczności nawet; jednakże jest ono w pewnem znaczeniu przeciwieństwem filozofji.

Zresztą mamy po swej stronie samóž doświadczenie. Tak właśnie się dzieje. Tylko przez użytek władzy stwórczej, w którą jest wyposażony rozum, mogą nauki, — wszystkie nauki, — trwać i rozwijać się.

Co do absolutu, to, jak już Wroński zaznaczył, do ugruntowania go wystarcza sama już idea, którą o nim mamy.

Z tego wszystkiego dużo wynika następstw, a na-

stępstwa te są ważne. Należy wrócić do pojęć duszy (186), wolności (187), nieśmiertelności (188), bóstwa (189) i pewności (190).

Tylko że z tego nowego wypracowania doktryn cały zysk przypada nie materializmowi, lecz snadnie spirytualizmowi. Bóg — to bezspornie absolut, czyli raczej, jak mówi Wroński, arcy-absolut i Niewysłowne. Wroński się w ten sposób wymyka wielu pytaniom. Lecz jakże może być inaczej? Ktoby znalazł całkowite określenie Boga, byłby Bogiem. Wroński przynajmniej poucza stanowczo, że boskość tkwi w nas w stosunku prostym do naszego udziału w panowaniu absolutu rozumowego, i że nasza nieśmiertelność jest i być musi naszym własnym dziełem.

W oczach Wrońskiego, era celów przejściowych jest ukończona: nietylko zmierzamy ku spełnieniu religii przez rozumową celowość moralności (191), lecz owszem, docieramy do kresu absolutnego (192). Moralność i religia nietylko nie są bynajmniej w przededniu zaniku, ale będą się odtąd rozwijały w warunkach niebywalej siły, piękna i płodności.

Wroński nas zaprasza do tych uczt przyszłości. I choć czyni to stylem dosyć kiepskim, myśl jest przecież przepyszna:

„Dobro ludzkości, — powiada, — zbawienie ziemi — oto cel mych wszystkich działań. Samo życie fizyczne, będące dla mnie jeno uciążliwym brzemieniem, podtrzymuje tylko nadzieja niejakiej współpracy w tym wielkim celu naszego przeznaczenia: kwiaty, które ziemia jest usiana, pociągają mój wzrok przeto jedynie, że skroś nie prześwituje niebiańska przyszłość naszego szlachetnego rodu (193)“.

To stopienie idei absolutu z ideą nowej ludzkości, minionej ewolucji z ewolucjami przyszłymi, przez samą ideę rozwoju pojęcia absolutu, — czyż już to samo nie jest, zważywszy epokę, znamieniem genu-

szu? I mógłże się filozof pokusić o płodniejszą jaką reformę, niż w ten sposób ukazać ludziom życie?

2.

Reformatorem religijnym jest Wroński w wysokim stopniu.

Zapewne, podchodzi ono jeno pośrednio do niektórych problematów pierwszorzędnej doniosłości, jak np. do zagadnienia modlitwy; ale myśl jego jest przejrzysta: dla niego modlitwa absolutna łączy się z samym aktem rozumu absolutnego. „Jakkolwiek głęboką, — mówi, — byłaby w samejże pojemności naszego rozumu cześć dla Boga; jakkolwiek słodką i pocieszającą byłaby nam, w temże oczekiwaniu naszego rozumu, nadzieja miłosierdzia i miłości Bożej; ten rozum nieskończony i wszechmocny, właśnież dla złożenia Bogu hołdu, godnego człowieka, sili się przez odkrycie absolutu, t. j. zasady takiej, jakąśmy cotylnko ustalili (194) i która jedna może spełnić wszystkie jego oczekiwania, ten nieskończony rozum, powiadamy, usiłuje, nie dając się od tego odwrócić niczem w świecie, uczestniczyć przy samemże stwarzaniu się własnem Boga (195)“.

Wroński jest kategoryczniejszy co do dogmatów.

To pewna, że się wyraz „dogmat” corazto bardziej oddalał od pierwotnego znaczenia greckiego.

Co się tyczy sposobów traktowania dogmatów, to istnieją cztery główne: iść ślepo za temi dogmatami w ich sprzecznych fluktuacjach, wedle Kościoła, do jakiego się należy; przywrócić temu pojęciu pierwotne znaczenie samegoż wyrazu; lepiej jeszcze: wciągnąć — jak Schleiermacher, Neander i Hase — historję dogmatów do historii Kościołów; najlepiej z tego wszystkiego: całkowicie wyłuszczyć cechę rozumową i na mocy tego rozważać dogmaty jako pra-

wdziwe poryzmy religijne. Ten to ostatni punkt widzenia ustalił Wroński w sposób definitywny.

Otóż Wroński nietylko wyznaczył tym sposobem filozoficznie punkt wyjścia wszelkiego badania zarazem religijnego i naukowego; nietylko naszkicował we wspianą tablicy, jako filozof-historyk, filozofję porównawczą religij (197): jako reformator religijny, a zarazem filozof, lepiej niż kto bądź inny, ustalił on zasady moralne i wyłuszczył ich następstwa.

Wszystko, co dotyczy moralności czystej, innemi słowy: określenie dobra i zła, z pominięciem warunków moralnych ludzkości (będących przedmiotem objawienia), jest wytworem wyłącznym, lub raczej istotnym (*essentiel*) Rozumu. Naprzykład „charakter Dekalogu, jako zakonu Bożego, przekazanego Mojżeszowi na górze Synaj, jest tem właśnie, co powoduje w moralności judaicznej ten brak uprawnienia własnego czyli niezależności absolutnej”. Stąd niższość moralności judaicznej w porównaniu z chrześcijańską. Ta druga, w rzeczy samej, opiera się na prawie czysto moralnem, jakie Jezus zakłada w prostej wypowiedzi rozumowej: nie czyn drugiemu, czego byś nie chciał, by tobie uczyniono. To prawo moralne jest wytworem wyłącznie rozumu; by je założyć, nie jest wymagane ani bóstwo, ani objawienie. Dowodem — z jednej strony to, że się myśl Jezusa spotyka w tym punkcie z myślą Konfucjusza (198), z drugiej zaś, i to najważniejsze, samoż podniesienie określenia *in concreto* do określenia *in abstracto*, sprawiające, że od-tąd prawo polega na samejże prawności, na czystej prawności uczynków moralnych; stąd nakaz czysto rozumowy: niech maksyma twego uczynku może się stać prawem dla wszystkich.

Kant w ten sposób rozwija myśl chrześcijańską, i „to niezaprzeczone oczyszczenie rozumowe moralnego prawa Jezusa jest nowym dowodem, że chrze-

ścijanstwo jeszcze nie otrzymało swego spełnienia i że zostało ono w Piśmie Świętem wytworzone jedynie w stosunku do potrzeb i zdolności intelektualnej ludzi w epoce, gdy je dano ziemi (199)".

Zarzuci się niechybnie, że taka religja staje się filozofją (200). To prawda. Lecz nie zapominajmy, że z kolei i ta filozofja stała się więcej niż filozofją, więcej nawet niż pospolitą religją: to już religja absolutna.

Jeżeli doktryny Wrońskiego znoszą wiarę, to chyba tak, jak apostoł zapowiada jej zniesienie w niebiosach: przez widzenie naoczne.

Powtarzamy: wiara nie tylko nie jest zburzona, lecz owszem, pewność bardziej jeszcze dopełnia ją, niż zastępuje; chrystjanizm nie tylko nie umarł, lecz, jako doktryna Słowa, jest na drodze do nieograniczonego wzrostu i rozwoju.

„Chrześcijaństwo, — mniema Renouvier (201), — potrzebowałoby, by je wyzwolić ze skorupy, jaką pokryły go wieki, oraz by się znalazł jużto nowy objawiciel, jużto genjusz filozoficzny, któryby je ukazał w formie, mogącej być przyjętą przez rozum i ostatecznie oczyszczonej (202)".

Można uważać, że tym genjuszem filozoficznym jest Wroński.

3.

Reformatorem społecznym jest Wroński już przez swą podwójną cechę reformatora filozoficznego i religijnego. Jest nim specjalnie przez poglądy, jakie wygłasza lub rozwija, o stworzeniu społeczeństwa (203), o pedagogji (204), własności (205), podziale przeznaczeń między ludy wogóle (206), w szczególności zaś o przeznaczeniach Francji (207), Niemiec (208), Rosji (209), o dyplomacji (210), pokoju i wojnie (211), systematach ekonomji politycznej (212), solidarności

(213), ewolucji (214), o mężczyźnie absolutnym i absolutnej kobiecie (215).

Pragnąłbym się zatrzymać dłużej na tej cesze reformatora społecznego; lecz nie powinienem wychodzić ani poza swój temat, — filozofję i religję absolutne, — ani poza swe ramy zwykłego *Wstępu*. Należałoby ponadto ukazać we Wrońskim syntetyka poniekąd powszechnego, chcę rzec: myśliciela, który pragnął ustanowić filozofję w s z y s t k i c h naukach, — zadanie oczywiście nieziszczalne, ale które przynajmniej zostało po raz pierwszy tak jasno wskazane i naszkicowane.

4.

Nie mogę atoli pominąć logicznego kresu doktryn Wrońskiego: jego teorii Piękna.

Celem ogólnym sztuki jest u p r a w a uczucia przez wiedzę; zadaniem jej — ogładzać wiedzę, odbierać jej szorstkość, właściwą czystej nauce, zapewniać przewagę istoty rozumowej, naginać wolę, przygotowywać człowieka do moralności przez Piękno (216). Według Wrońskiego, Piękno stanowi prawdziwy cud stworzenia. Jest ono przejawem (*signalment*) Dobrej - Zasady.

Przez połączenie systematyczne moralnego układu świata i fizycznego układu świata, zapomocą wspólnego im pierwiastku podstawowego (= Stan moralny świata fizycznego), dochodzimy do tożsamości końcowej, którą jest samoż poczucie Piękna (217).

Wroński mówi o sztukach pięknych czyli niebiańskich w sposób niezapomniany (218).

Drogie mu są nawet ceremonje religijne; ale chodzi mu głównie o ceremonje przyszłości, „jakie po spełnieniu religji przez Parakletyzm będą kiedyś służyły ku uświęceniu uczuć (219)“.

Prawdziwi reformatorzy są jeno szczęśliwymi zwiastunami. Czy Wroński jest istotnie reformatorem? Tak sędzę. Z całą pewnością był to zwiastun; a szczęśliwym jest wierzycielem przyszłości, kto, uzbrojony w pióro, ufa w rozum swego pewność i nie myli się (220).

CZĘŚĆ CZWARTA

Wskazówki spójne

CZĘŚĆ CZWARTA.

Wskazówki specjalne.

CZĘŚĆ CZWARTA

Wskazówki specjalne.

ROZDZIAŁ I.

O GŁÓWNYCH ŹRÓDŁACH FILOZOFICZNYCH PRAWA STWORZENIA.

Wroński zaczerpnął swe prawo stworzenia z matematyki, rozważanej jako pierwowzór; lecz i inni przed nim prawo to bądź przejrżeli, bądź częściowo określili.

Co się tyczy Kartezjusza i Kanta, odeślę czytelnika do rozbioru poglądów Wrońskiego na tych obu filozofów (221).

Pozostaje mi wspomnieć poprostu, i możliwie krótko, o Kabale, Fichtem i Schellingu. Może inni zbadają wpływy (222), które ja zaznaczam tylko. A badanie to byłoby ciekawe; nikt np. lepiej od Wrońskiego nie rozwinął doktryn Fichtego w ich ogólnych zarysach.

1.

KABAŁA.

Przedewszystkiem niesłusznie byłoby twierdzić, jak to niektórzy czynili, że Wroński nigdy nie mówi ani o Kabale, ani o Boehmem, ani o boehmenistach. Wspomina i jedną i drugich (223); ale jedynie wpływ Kabały zdaje się pewnym i głębokim.

„Wśród rozważań religijnych,—pisze Wroński,—można było również iść za pobudkami czystej możliwości oraz za pobudkami konieczności, t. zn. za ra-

cjami wystarczającymi i za racjami determinującymi dla syntezy filozoficznej. — W pierwszym wypadku, porzeczając, z jednej strony, na prostych widokach rozsądku, gromadzono znowu, przez syntezę wybierającą, z pośród różnych dogmatów religijnych pogańskich, judaicznych i chrześcijańskich, — materiały filozoficzne, które się dla racji wystarczających uważało za najstosowniejsze do zadośćuczynienia tym widokom intelektualnym: tak powstała filozofja gnostyczna i jej różnorakie zwyrodnienia aż do ofitów. Nawiązując, z drugiej strony, do dążności rozumu, budowano w ten sposób, przez syntezę kształtującą, z tradycji judaicznych, — systematy filozoficzne, które dla racji wystarczających uważano znowuż za odpowiadające tej wysokiej dążności: tak powstała z kolei filozofja kabalistyczna i jej rozmaite odmiany aż do ekstatycznych poglądów Iriry. — W drugim wypadku, idąc tu za pobudkami konieczności dla utworzenia prawidła syntezy, porzeczano podobnie na prostych poglądach rozsądku i na dążności rozumu (224)".

Powolnej syntezie, dokonanej na dawnych ideach filozoficznych, zarzuca Wroński, że się wytwarzała podług prawideł li tylko warunkowych; „jednakowoż, — dodaje, — pewna cecha wyższa, istotliwie dotycząca filozofji przez to, że stanowi najwyższe jej złudzenie, rozwinęła się w tej wielokształtnej syntezie filozoficznej, a mianowicie, z jednej strony, w synkretyzmie Alexandryjskim i filozofji gnostycznej, z drugiej zaś w syntetyzmie transcendentnym i filozofji kabalistycznej, gdzie przeważał odnośnie: w dwu pierwszych — dawny systemat emanacyj, w dwu drugich — dawny systemat panteizmu (225)".

Tak oto, w braku poznania rozumowego, rozwinęło się uczucie mistyczne absolutu (225 b).

W doniosłej części swej Apodyktyki (226) trak-

tuje Wroński o mistycyzmie. Podnoszę formułę następującą:

„b3) *Przejście* mistyczne.

a4) *Przejście* od synkretyzmu do transcendentyzmu = *Kabała* (Sepher Jezira) (Akibba), Sepher-
Sohar (Ben Johai); *Wrota niebieskie* (Irira), etc.).

b4) *Przejście* od transcendentyzmu do synkretyzmu = gnostyka (Mistycyzm w doktrynach chrześcijańskich)“.

Ta prosta notatka, lepiej od niejednej, którąbym tu mógł dołączyć, wykazuje, jaką Wroński przypisywał Kabałę doniosłość. *Przejście* od synkretyzmu do transcendentalizmu, — nie jestże to, poza kwestją mistycyzmu, kierunek samegoż Wrońskiego?

Ileżby się jeszcze dało powiedzieć o zestawionych koncepcjach Kabały a Wrońskiego co do duszy ludzkiej (227)! Gdyby więc trzeba koniecznie nawiązać Wrońskiego bądź do gnostycyzmu bądź do Kabały, musielibyśmy, według własnych jego rozbiorów, nawiązać go do Kabały. W ten sposób, prócz rasy i tendencyj doktrynalnych, miałby Wroński z innym wielkim słowianinem, Leibnizem, jeszcze i to bardzo specjalne pokrewieństwo umysłowe (228).

2.

FICHTE.

Już Reinholda uderzył brak jedni systematycznej, cechujący doktryny Kanta. Braku tego nie potrafił zanalizować, ale go zauważył.

Uczył więcej: próbował nawiązać kantyzm do wyższej zasady absolutnej (229).

Również i Schulze dostrzegł ten brak jedności, lecz nie zdołał nań zaradzić. Bez własnej-to wiedzy został on pociągnięty w wielkim kierunku sprzeczności ku absolutowi. Sam — sceptyk, torował drogę afirmacji wszechpotęgi rozumu (230). Dla

założenia supremacji absolutu, pozostawało dokonać ostatniego wysiłku. Stało się o dziełem genjuszu Fichtego, któremu zawdzięczamy to ostatnie założenie, a przez to samo — pierwszą i prawdziwą rękojmię prawdy, przynajmniej dla naszych przyszłych poszukiwań (232).

Fichte, w rzeczy samej, ustala wyraźnie supremację absolutu. Zdaje mu się, że rozpoznaje absolut sam w naszej wewnętrznej podmiotowości, w jaźni. Stąd jego systemat idealizmu transcendentálnego, wywieziony z tej jednej zasady powszechnej (232).

„I w ten sposób przedstawił nam w tym systemacie, jeżeli nie samą doktrynę absolutu, to przynajmniej pierwszy wzór czyli prototyp tej najwyższej doktryny, ku której zdążają, lub przynajmniej winny obecnie dążyć, wszystkie połączone wysiłki oświeconej części ludzkości (233)“

3.

SCHELLING.

Odtąd supremacja absolutu była jasno stwierdzona. Dokonano wielu prób, aby ziścić ten absolut; ale wszystkie zostały daleko od celu, gdyż wszystkie bez różnicy brane były dopiero w dwu pierwiastkach, bycie i wiedzy, składających się na wszechświat (234). Żadna z tych prób nie dorównywała systematowi Fichtego.

„Wówczas, — powiada Wronski, — przesadzając wszystkie stopnie pośrednie, Schelling, porywczy genjusz, rzucił się ponad pierwiastki wszechświata, w cechę wewnętrzną tego ostatniego, i sądził, że odkrył tam absolut w tożsamości pierwotnej tych pierwiastków, czyli bytu i wiedzy. Ten zadziwiający wytwór przyniósł ludzkości przesłanki absolutu, po raz pierwszy zatwierdzając prawdziwą cechę tegoż,

negatywnie jako będącego różnym od wiedzy i bytu, lub raczej pozytywnie, jako będącego obojętnym między wiedzą a bytem, temi dwoma pierwiastkami wszechświata. I tejto wielkiej cesze absolutu, rozważanej jako sprawdzian prawdy filozoficznej, zawdzięczamy wszystko, co śmiały systemat tego wielkiego filozofa zawiera prawdziwego (235)".

Jak widzimy, Wroński nie skąpi pochwał swym poprzednikom.

Nie szczędzi im również i krytyk. „Na nieszczęście, — powiada w dalszym ciągu, — nie zaspokojony jeszcze osiągnięciem aż tak wybitnej cechy zewnętrznej absolutu, Schelling zdaje się w niej widzieć samże absolut; i miał się nią posługiwać jako tylko sprawdzianem prawdy absolutnej, filozof ten poczytuje ją (być może) za będącą już samą zasadą stwórczą wszechświata. Toteż wywodzi on ten ostatni z tego jedyne go rozważania, które jest oczywiście niedostateczne, ile że przedstawia ono tylko cechę logiczną, a nie samą istotę absolutu; tak, że, by dokonać tej niedostatecznej dedukcji, sztukuje ją on grą swej świetnej wyobraźni, każąc jej, że tak powiemy, ucieleśnić wielką cechę absolutu: tożsamość pierwotną wiedzy i bytu, służącą jego systematowi za zasadę. To oto jest słabą stroną doktryny Schellinga, czyli źródłem wszystkiego, co w niej wadliwe i niedostateczne (236)".

Co do Hegla, zdało mu się, że dopiął celu, zatwierdzając absolut w arcy-wiedzy (idei). Ale ta doktryna nie jest w oczach Wrońskiego niczem innem, jeno jałowym systematem logologii (237).

ROZDZIAŁ II.

O CHRYSTJANIZMIE WRÓŃSKIEGO.

1.

Tkwiło w tem dla filozofów, — pisze Renouvier, roztrząsając logos, — zobowiązanie do poszukiwań, w jaki sposób boskość i człowieczeństwo mogły się połączyć w jednym podmiocie. Klemens Alexandryjski zdawał się mieć w tej sprawie pojęcia zrozumialsze od tych, jakie niebawem narzuciła prawowierność, mówi on bowiem, że „logos Boga stało się człowiekiem, iżbyśmy się od człowieka dowiedzieli, w jaki sposób człowiek stałby się Bogiem (238)“.

Owóż w tem znaczeniu, iż celem do osiągnięcia jest postępowe wznoszenie i że tak powiem przebóstwienie (239), Wroński się zbliża do gnostycznego ideału Klemensa Alexandryjskiego. Ale w tym sensie, że stanowczo i nazawsze odmawia wstąpienia na drogę mistycyzmu, Wroński jest wyraźnie anti-gnostykiem.

Co Wroński mówi?

Stwierdzić, że systemat objawienia, stanowiący Stary Testament, wymaga rządu politycznego, teokracji, znaczy to oświadczyć, że systemat ten ma cel doczesny; a więc znaczy to przypuścić, że do pobudek jego determinacji weszły przedmioty wiedzy doczesnej, czyli zasady tej wiedzy. Otóż w tem właśnie tkwi niższość judaizmu w porównaniu z chrześcijaństwem. W systemacie objawienia, stanowiącym

Nowy Testament, niemasz celów ziemskich, pojęcia o Bogu i moralności podane są w całej czystości. I ta właśnie czystość absolutna chrześcijaństwa czyni zeń objawienie powszechne i przeto każe uznać nieomylnego założyciela chrystjanizmu za będącego synem Boga.

„Ale jak wykazać pozytywnie tę absolutną doskonałość wygłoszonego przez chrystjanizm objawienia, na której jednej, w oczach rozumu, gruntuje się niezaprzeczalnie boskość Jezusa? Trzeba by wytworzyć zewnętrzne objawienie powszechne, określając zasady wiedzy przez sameż warunki tego objawienia; co, jakeśmy wyżej widzieli, byłoby dopiero wtedy możliwe, gdy znane byłyby warunki objawień i gdy zatem objawienie przestałoby być objawieniem i stałoby się przedmiotem rozumu. Wówczas bowiem możnaby zestawić objawienie indywidualne chrystjanizmu z objawieniem powszechnem, iżby uznać nieomylność czyli doskonałość absolutną chrystjanizmu, o której mowa. Tak tedy, dowodu pozytywnego boskości Jezusa dać jeszcze nie można... Jednakże, aczkolwiek brak jeszcze tego dowodu pozytywnego, dowód negatywny, polegający na tem, że wygłoszone objawienie chrystjanizmu nie zawiera żadnego przedmiotu doczesnego, a zatem żadnej pobudki determinującej, wziętej z samychże zasad wiedzy ludzkiej, ten dowód negatywny, powiadamy, istnieje w pełni, i boskość Jezusa, to znaczy działalność zupełnie wyższa jego wiedzy doczesnej, czyli zupełnie niezależna od swych własnych zasad, która odkrywa w Jezusie pochodzenie całkowicie wyższe czyli całkowicie niezależne od jego istnienia ludzkiego i która w ten sposób czyni go synem Boga, — ta boskość nie może już ulegać wątpliwości po niezbitej dedukcji, jakąśmy cotylko dali”.

Ten ustęp, zapożyczony z dzieła p. t. *Développe-*

ment progressif et but final de l'humanité (240), jest już dosyć dobitny. Zbliży go do innego, już częściowo cytowanego ustępu z Apodyktyki, a jasność będzie zupełna.

„Prawdziwem posłannictwem Jezusa Chrystusa było objawienie prawd absolutnych, specjalnie objawienie Problematów tych prawd absolutnych, które to Problematy stanowią dogmaty chrześcijańskie i są, jako poryzmy, aż po dziś-dzień uważane przez wszystkie Kościoły chrześcijańskie za prawdy już rozwiązane czyli ostateczne, jakkolwiek niepojętemi czy niezrozumiałymi mogą one być; poprzestaje się wówczas na uważaniu ich za niedostępne rozumowi ludzkiemu tajemnice. Tu oto tkwi błąd podstawowy wszystkich kościołów chrześcijańskich, z wyjątkiem być może greckiego, który ma bardziej wzniesioną dążność rozumową. I ten właśnie błąd podstawowy powoduje obecnie w świecie cywilizowanym opuszczenie Kościołów chrześcijańskich a nawet brak szacunku dla nich, gdyż pomysłowy wynalazek słowa tajemnica nie tylko dziś nie zadowala, lecz owszem oburza coraz bardziej rozwinięty rozum człowieka. W rzeczy samej, dogmaty chrześcijańskie, te prawd absolutnych problematy, które Jezus Chrystus przez łaskę bożą objawił i tym sposobem przedłożył ludziom, winna przez naszą zasługę rozwiązać ludzkość sama, iżby za pośrednictwem tego rozwiązania doszła do samodzielnego odkrycia i zdobycia prawd absolutnych, które jedne mogą wskazać drogę, wiodącą do życia wiecznego, do nieśmiertelności. A co większa, Jezus Chrystus w swym wysokim posłannictwie boskiem sam stanowczo zapowiedział to rozwiązanie problematów, które tak oto przedłożył ludziom, obiecując przyjsie Parakleta, ducha prawdy (Jan XIV, 26 i XVI, 13. Dz. II, 17), który ma nam przynieść omawiane rozwiązanie

i który nie jest oczywiście niczem innym, jeno człowieka R.o.z.u.m.e.m a.b.s.o.l.u.t.n.y.m, gdy będzie on dostatecznie w ludzkości rozwinięty (241)".

2.

Czy ta doktryna jest prawdziwa?

Niech się ją bliżej porówna z doktryną Klemensa Alexandryjskiego (242), a zobaczy się, jak powściągliwym jest Wroński: „Człowiek... w którym przebywa rozum i słowo, nigdy się nie zmienia. Formą jego jest forma rozumu, forma prosta i nieodmienna. Jest on podobny Bogu, jest piękny; ale, żeby się takim wydawać, nie okrywa się on płótnem ozdoby; wie bowiem zbyt dobrze, że tylko Bóg jest prawdziwym pięknem. *Ten człowiek, wreszcie, staje się samymże Bogiem*, gdyż Bóg chce, by się nim stał. Słusznie powiedział Heraklit: ludzie są bogami, a bogowie ludźmi. Dwojaka natura Słowa wyjaśnia nam tę tajemnicę. Jest ono Bogiem i człowiekiem, człowiekiem i Bogiem; i przez swe wstawiennictwa na naszą korzyść, spełnia wolę swego ojca. Rozum czyli Słowo, które jest wspólne przyrodzie boskiej i przyrodzie ludzkiej, jest pośrednikiem pomiędzy człowiekiem a Bogiem (243)".

Między Klemensem Alexandryjskim a Wrońskim widzę w tem, co nas tu obchodzi, tylko jedną podwójną różnicę: ścisłość wyrażen znajduje się po stronie Wrońskiego, co jest rzeczą zgoła naturalną; ale, co bardziej zastanawiające, również prawowiernością prześciga on Klemensa.

Proszę skądinąd zauważyć, jak bliski jest Wroński tekstu, który Renouvier ma specjalnie na względzie: „Człowiek, poddany we władzę złej zasady,— pisze Wroński, — nie może sam przez się wznieść się do ideału ludzkości doskonałej, który znajduje on w synu Bożym; toteż, wsku-

tek swej skłonności do zła, która mu nie daje pojąć nawet samej możliwości takiego ideału, może on uważać go jedynie za przybyłego z nieba i w człowieczeństwo przyobleczonego. — Jedynie przez wiarę w syna Bożego może człowiek mieć nadzieję podobania się Bogu i otrzymania wiecznego zbawienia; gdyż jedynie przez to może on wierzyć, że on sam by mógł, wrazie podobnych pokus i cierpień, pozostać wiernym ideałowi ludzkości doskonałej".

Teksty Klemensa Aleksandryjskiego, przypominające powyższy, są liczne i o wiele kategoriczniejsze. Naprzykład: „Ciżba śmiertelników, przytwardzona do skały świata niby trawa morska do górującego nad falami cyplu, gardzi nieśmiertelnością. Jakbym widział onego starca z Itaki, który miast wzdychać do ojczyzny niebieskiej i prawdziwej, ścigał swemi pragnieniami czczy dym. — Zbożność, by upodobnić człowieka Bogu, przynajmniej w mierze jego słabości (244), wyznacza mu Boga na odpowiedniego mistrza, który jeden zdoła godnie (245) wznieść człowieka aż do siebie. Boskość tej doktryny znał dobrze apostoł, który tak pisał do Tymoteusza: Co do ciebie, toś się od dziecka w świętych kształcił pismach, które cię mogą oświecić ku zbawieniu przez wiarę, będące w Jezusie Chrystusie. Jakżeby w rzeczy samej, mogły te pisma nie być świętymi, skoro wydają one Świętych i niemal bogów (246). Czyli dokładnie tłumacząc, skoro uświęcają one i przebóstwiają.

Co do samego Wrońskiego, nie przeczę, że niekiedy zdaje się on ocierać o synkretyzm, — gdy na przykład twierdzi, że problematy religijne winny być rozwiązane przez nas, przez naszą własną zasługę, a niemniej przeto utrzymuje, że, jeśli człowiek może być zbawiony, to jedynie przez wiarę w Syna Bożego. Atoli te sprzeczności

w księdze pośmiertnej i przez wydawcę przerabianej nie mają żadnego znaczenia: są one pozorne i sprowadzają się do kwestji słów. Myśl pozostaje nietylko jasną, lecz wręcz niesporną (247).

Nie przeczę również, że się w niektórych zagadnieniach Wroński odchyła od definicyj już dawnych, by powrócić do jeszcze dawniejszych (248). Twierdzę, przeciwnie, że w swych najzuchwalszych posunięciach zbliża się on do tradycyj pierwotnych. Otóż ze wszystkich tradycyj najdonioślejszą jest niewątpliwie ta, która dotyczy nieprzymuszalnych praw rozumu; a na tym punkcie nauka św. Justyna jest niedwuznaczna: „Człowiek szczerze pobożny i miana filozofa godny (249) miłuje tylko prawdę, jej tylko szuka: porzuca zdania starożytnych, skoro je rozpoznaje fałszywość. Rozum narzuca mu ten obowiązek (250); niedość na tem: rozum nietylko wzbrania mu za przewodników brać sobie tych, których zachowanie się i zasady obrażają poczucie godziwości, lecz nadto każe mu on tak dalece przywiązać się do prawdy, by ją nade wszystko przenosić, nawet nad życie (251)“.

Myśleć tak—znaczyłoby to przestać katolikiem? Żadną miarą, skoro w oczach rzymskich katolików św. Justyn, aczkolwiek Grek, przedstawia czystą tradycję Kościoła, i skoro w oczach Wrońskiego katolicyzm obejmuje katolików rzymskich plus innych (252).

ROZDZIAŁ III.

O EZOTERYZMIE WRÓŃSKIEGO.

1.

Das Werdende, das ewig wirkt und lebt,
Umfass' euch mit der Liebe holden Schranken,
Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
Befestiget mit dauernden Gedanken.

GOETHE (253).

Istność, co żyje wieczyście i działa,
w świętą ujmuję was miłość najściślej
i to, co buja, by zjawa niestała,
Ona umacnia w wiecznotrwałej myśli.

Czem jest absolut Wrońskiego? Raz przynajmniej Wroński to sam sprecyzował: „Dydaktycznie powiemy, że *absolut, ten podstawowy problemat człowieka, jest pierwszą zasadą, zawierającą w sobie samej rację swego istnienia, t. zn. warunek swej własnej rzeczywistości, i utrzymuje się tym sposobem przez się; a więc zasadą, która ma w sobie warunek rzeczywistości wszechświata...*

„Jako zasada pierwsza i niewarunkowa, absolut winien zawierać: 1. największą rzeczywistość, ponieważ ma on służyć za posadę rzeczywistości wszechświata; 2. największą pewność, jest on bowiem posadą wszelkiej wiedzy; 3. największą stateczność (*stabilité*), bo jest on posadą wszelkiego bytu; 4. nieskończoną prawdę, gdyż tylko przezeń istnieje prawda; 5. nieskończone dobro, gdyż tylko przezeń istnieje dobro; 6. powszechną konieczność, ileż ma

on wszystko obejmować; 7. istotę własną, bo winien zakładać godność moralności; 8. największą wartość podmiotową, gdyż winien ugruntować naszą jaźń i myśl; 9. największą wartość przedmiotową, gdyż winien ugruntować naszą nie-jaźń czyli wszystkie rzeczy (254); 10. harmonję spełnioną w swej własnej różności, gdyż winien założyć wszelki istniejący ład i wszelki zjaw piękna; 11. doskonałą tożsamość w swych częściach składowych, gdyż winien odtworzyć tę wewnętrzną tożsamość w ustroju wszechświata; 12. maximum samorzutności i bezwładności, gdyż jest on źródłem wszelkiego stworzenia; wreszcie 13. wieczyste stwarzanie się własne, bo ma w sobie samym warunek swego istnienia. — Jednakże proszę sobie nie wyobrażać, że to poprostu ideę religijną Boga charakteryzujemy w ten sposób. Chodzi obecnie o zasadę czysto rozumową, t. zn. o absolut, rozważany jako przedmiot pozytywnego poznania (255)".

2.

Z tem wszystkiem, Wroński jest ezoterykiem zgółta szczególnym.

Otworzywszy na chybył-trafił którą z jego książek, nie omieszkamy wpaść na definicję, co się wydać albo fałszywemi, albo zbyt prawdziwemi.

W rzeczywistości, jeśli chodzi o definicję zbyt prawdziwą, bywa to przypomnienie, z tego względu konieczne, że Wroński nie przyjmuje bez kontroli dawnych definicij. Ale nie jestże on przez to samo obowiązany odtworzyć tych, które zatrzymuje?

Jeśli chodzi o definicję napozór fałszywą, znaczy to, że terminy wzięto w nowem znaczeniu.

Zawsze zaś (i jest to zawada bardzo znaczna w zrozumieniu Wrońskiego) trzeba się odwoływać do całokształtu dzieła, — a dzieło jest, rzecz można, zatrważające.

W tem głównie rozproszeniu tkwi ezoteryzm Wrońskiego.

Zapewne, należy omawiany ezoteryzm rozważać dwojako: co do formy, jak się przed chwilą rzekło; i co do treści (część egzoteryczna i część ezoteryczna, niedwuznacznie wskazane przez samegoż Wrońskiego (256)). Ale wydaje mi się, że prawie zawsze ten podwójny ezoteryzm się sprowadza, przynajmniej dla filozofa, do tego specjalnego ezoteryzmu, jaki zaznaczam (257).

Na niezliczone możnaby się powołać przykłady. Taki jest wstręt Wrońskiego do roli religijnego agitatora (258), że odosobnione przytoczenia jego myśli wprowadzałyby w błędy radykalne. Wydaje się, że wpada w synkretyzm; jest ustawicznie syntetykiem. Uważa za najmądrzejsze być możliwie ostrożnym. O tem możnaby dyskutować. Niektórzy uznają to za wybaczalne, a więc za podlegające naganiu. W każdym razie, rezerwa jego jest najdobitniejsza, — nie stale jednak, — gdy mówi on o prawdach religijnych, dogmatach, katolicyzmie (któremu to słowu nadaje, wzorem Anglików, znaczenie jak najobszerniejsze), o Kościele greckim i, co większa, o Unji antynomjalnej. Zawsze teksty, wzajemnie się uzupełniając, — a najczęściej i każdy codłuższy ustęp, z pewną zbędny drobiazgowością, — odzyskują jasność. Jeżeli się np. weźmie formułę deklaracji członków Unji antynomjalnej (259), zauważy się przy nieco skrzętniejszem pogłębieniu terminów, jak dalece zawodne byłoby pobieżne odczytanie. Istotnie, za taką pierwszą lekturą ukazuje się jeno niepomierna pycha Wrońskiego; lecz za powtórnem przeczytaniem cień się rozprasza i myśl z łatwością dostrzega wielorakie zastrzeżenia autora. Jakoż Wroński odwołuje się wyłącznie do istoty

rozumnej (260). Zastrzega cel odleglejszy Unji antynomjalnej i poprzestaje na tem, że, z jednej strony, stwierdza szacunek, należy istniejącym prawom politycznym i religijnym, z drugiej zaś — ustala dobitnie, w widokach rozwiązania obecnej antynomji społecznej, problematy przeznaczeń człowieka (261). W sumie, uściśla on — bardzo kiepsko co do formy i bardzo dobrze co do treści — wszystko, czego filozof genialny żądać może od innych filozofów: by przystąpili, w Rozumie absolutnym, swym własnym rozumem do jego rozumu (262).

4.

Kartezjusz ostro sędzi (263) „naganną przebiegłość” niektórych uczonych, ukrywających swe sekrety. Cóż myśleć o ezoteryzmie Wrońskiego? Samorzutnyż to ezoteryzm, czy systematyczny? Nie waham się z odpowiedzią: systematyczny. Nie godzę się wszakże wyciągnąć stąd żadnego wniosku wyłącznego, a to z powodu, że można Wrońskiemu jednako i równocześnie przypisać trzy pobudki:

1^o Wzgląd na taktykę bezpośrednią. Wroński, tak przy sposobności nieoględny, lubi oględnych. Żadna z istniejących instytucyj, jakieśmy widzieli, nie budzi w nim takiego entuzjazmu, jak Jezuici (264). Nadto, pewien stanowczy ustęp daje nam w całej rozciągłości poznać myśl Wrońskiego na temat ducha rezerwy: „Zastanawiając się nad dokładnością, z jaką Kant wyznacza wszystko, co dotyczy antynomij, któremi się zajmował, jak niemniej nad pewnością siebie, z jaką rzuca w swych Prolegomenach wyzwanie, dotyczące czterech antynomij, traktowanych w jego krytyce czystego rozumu, — możnaby pomyśleć, że Kant znał omawiane правило powszechne i zachował je dla siebie, by móc się bronić orężem wyższym (gdyby oczywiście zaszła potrzeba) od

tych, którzy, mogąc wywierać wpływ na publiczność swą reputacją literacką, mogliby szkodzić, pod pozorem zwalczania jego filozofji, postępom światła, które przynosił ludzkości: — Ta ostrożność żadną miarą *nie byłaby naganna*, tembardziej, że Kant mógł przewidzieć, iż, gdy się filozofowie zajmą gruntownie antynomjami, niezawodnie odnajdą owo prawidło powszechne, które je wszystkie obejmuje (265)".

W zasadzie, Kartezjusz-to ma snadnie słusność: rzecz aż nadto pewna, iż uczony winien poczytywać wszystkie swe odkrycia za dług wobec ludzkości... Ale co powiemy o zastosowaniu w praktyce? Sam Kartezjusz na pierwszą wiadomość o pewnych decyzjach Rzymu uznaje za roztropne spalić swe rękopisy; i Bossuet, dowiedziawszy się o obawach filozofa, dotyczących cenzury kościelnej, oskarża go, „że przedsięwziął środki ostrożności, z których niejeden był przesadny“. Z kolei, Wroński uważa, iż rozsądniej będzie zachować sobie wyższą broń naukową. Może obaj się mylili; jednak ileż rzeczy ich tłumaczy, nie mówiąc już o genjuszu... (266).

2° Wzgląd na taktykę dalszą. Kto wie czy Wroński, jako subtelny psycholog, nie zeskontował na korzyść swej sprawy — drażniącego lecz trwałego uroku tajemnicy (267).

3° Wzgląd na ludzkość (268). Podobnie jak Leibniz usiłował „wszystko odnościć do edyfikacji (269)“, tak Wroński pragnie pracy umysłów i spokoju dusz. I o ile Wroński w swej filozoficznej koncepcji absolutu osiąga jedność zasady, o tyle doktryny jego religijne dadzą się ostatecznie wytłumaczyć w swej rezerwie jeno przez głębokie uczucie zlitowania i miłości: — *Vae! si non revelabo, vae! si non revelabo* (270)...

DODATKI.

1. The first part of the report deals with the general situation of the country and the progress of the work during the year. It is divided into two main sections: the first section deals with the general situation of the country and the progress of the work during the year, and the second section deals with the specific results of the work.

2. The second part of the report deals with the specific results of the work. It is divided into three main sections: the first section deals with the results of the work in the field of research, the second section deals with the results of the work in the field of education, and the third section deals with the results of the work in the field of administration.

3. The third part of the report deals with the conclusions and recommendations. It is divided into two main sections: the first section deals with the conclusions and the second section deals with the recommendations.

4. The fourth part of the report deals with the appendix. It is divided into two main sections: the first section deals with the list of references and the second section deals with the list of figures and tables.

5. The fifth part of the report deals with the index. It is divided into two main sections: the first section deals with the index of names and the second section deals with the index of subjects.

6. The sixth part of the report deals with the bibliography. It is divided into two main sections: the first section deals with the list of books and the second section deals with the list of articles.

7. The seventh part of the report deals with the list of figures and tables. It is divided into two main sections: the first section deals with the list of figures and the second section deals with the list of tables.

DODATEK I.

O TERMINOLOGII WROŃSKIEGO.

Do Wrońskiego można przystąpić, dopiero gdy się ma klucz od jego terminologii.

Podam więc ustęp z Apodyktyki, dający się zastosować do większości prac tego filozofa (271).

1.

„Dla czytania tablic genetycznych, winniśmy uprzedzić osoby, nieprzyzwyczajone do tego wykładu tablicowego, że według niniejszego podziału dychotomicznego, dwie pod-klasy każdej podzielonej klasy oznaczone są literami a) i b), mającemi zprawa liczbę wyższą o jedność od tej, jaką ma ten sam wskaźnik klasy w ten sposób podzielonej. Tak tedy, gdy się wychodzi z dwu rodzajów pierwotnych, oznaczonych przez A) i B), każdy z tych dwu rodzajów ma dwie klasy, oznaczone odnośnie przez a) i b); każda z tych klas a) i b) może mieć znowu dwie pod-klasy a2) i b2); każda z tych ostatnich klas a2) i b2) może mieć dwie nowe pod-klasy, oznaczone przez a3) i b3); i t. d., dopóki każda z tych różnych klas lub pod-klas pozwala na dalsze podziały“.

Pierwszy systemat architektoniczny czyli prototyp stworzenia wszechświata, z którego się wysnuwają wszystkie inne systematy rzeczywistości, oznaczony jest przez (rząd I) i zawiera siedem rzędów pierwotnych (od I do VII).

Następne rzędy są: wtórne, trójne, czwórne i t. d. i w ten sposób umieszczone przed każdym odrębnym stworzeniem: (2 rząd), (3 rząd) i t. d...

Pytajniki, umieszczone po znaku = w niektórych tablicach, wskazują zastrzeżenie sobie późniejszego namysłu.

W najmniej rozwiniętych tablicach Apodyktyki poczyniono skróty, co jest niezmiernie pożałowania godne z punktu jasności. Oderwano również pewne części, które odnajdujemy we własnych publikacjach pani Wrońskiej. Wreszcie — i to najopłakańsze — wprowadzono dodatki (272).

Prototyp stworzenia wszechświata, już przedtem ogłoszony (*Réforme absolue du savoir humain*, t. II) i otwierający Apodyktykę, stanowi wzór, przepisany przez Hoene-Wrońskiego.

2.

Do tych wyjaśnień dodam wyjątek z *Exposition abrégée de la philosophie absolue de Hoene - Wroński, d'après ses ouvrages imprimés et manuscrits*, przez N. Landur'a (1857). „Układając niniejsze dziełko, — oświadczył Landur w przedmowie do swego streszczenia, — wybraliśmy wszystko, co się nam zdało najdonioślejszem w dziełach drukowanych wielkiego filozofa i jego rękopisach, których nam łaskawie udzielił pan hr. Kamil Durutte. *Prawie wszystkie podane tu idee należą do Wrońskiego, a bardzo często kopjowaliśmy go dosłownie*”.

Chwalebny jest taki wysiłek ku ścisłości; szkoda, że nie został większem uwieńczony powodzeniem. Kopjując Wrońskiego, Landur oczywiście pomaga zrozumieć go, i dlatego podaję ten wyimek; lecz ilekroć Landur komentuje, tylekroć się myli.

Metoda niewarunkowa filozofji absolutnej (N. Landur, op. cit.):

„Metodą niewarunkową filozofji absolutnej jest prawo stworzenia, t. zn. prawo, podług którego dokonany jest stworzenie czyli poznawanie (273) wszystkich rzeczywiścieści (274).

Przez rzeczywiścieść filozofja absolutna rozumie każdą rzecz, która może być wiedziana (przez poznanie albo przez uczucie), t. j. każdą funkcję wiedzy.

Tym sposobem, wszystkie części świata fizycznego i moralnego, które rozum człowieka ma poznać czyli odtworzyć (co już częściowo zostało dokonane, inaczej bowiem nie wiedzielibyśmy nawet tego, że istnieją), są rzeczywiścieściami; nazwa ta jednak należy się szczególniej tworom człowieka, jak np. prawdom naukowym, dogmatom religijnym, prawom i t. d. Prawo stworzenia wypływa z samejże istoty wiedzy; toteż, skoro się pozna jego formę, całkowicie uprawnia się ono w obliczu rozumu, którego staje się stopniowo narządem nieodzownym. Doskonała znajomość tego prawa równa się spełnionemu rozwojowi rozumu absolutnego. Oto jego wykład:

Gdy kilka rzeczywiścieści można rozważać z jednego punktu widzenia, t. zn. gdy są one wypadkami szczegółowemi jednejże funkcji wiedzy, stanowią one wówczas *s y s t e m a t* czyli pewną rzeczywiścieść systematyczną, której znajomość jest *n a u k ą*.

Rzeczywiścieści danego systematu można poznać czyli zrodzić zapomocą albo postępowań indywidualnych i różnych dla każdej z nich, albo postępowań powszechnych, stosowalnych ogólnie dla wszystkich. Pierwsze (postępowania) stanowią *t e o r j ę*, drugie — *t e c h n j ę* (275) nauki, o którą chodzi. Tak oto, by dać parę przykładów: geometria zwana elementarną, teoria liczb, dwumian Newtona, logarytmy, mechanika starożytnych i Poincaré'a — należą odnośnie do teorii geometrii, algebry i mechaniki. Geometria analityczna, geometria wykreślna, obliczanie funkcij za-

pomocą szeregów, interpolacja, mechanika Lagrange'a i Laplace'a — należą do technji tychże nauk.

Rozróżnienie teorji a technji ważne jest niezmiernie, a pomieszanie ich wielce szkodziło postępowi wiedzy, już chociażby przez to, że pozwalało na niedorzeczne przeciwieństwo między teoretykami a praktykami.

Postępowania technji, proste, łatwe i nieliczne, wystarczają do rozwiązania wszystkich problemów danej nauki, i ludzie praktyki mogą się na upartego obejść bez wiadomości teoretycznych. Ale te ostatnie są konieczne dla zadość uczynienia rozumowi. Lubo mogą one być bardzo użyteczne, użyteczność ich jest tylko dodatkiem, i nigdy nie trzeba stosować do nich pytania: poco? — Dążność Niemiec kieruje się ku teorji, Francji zaś — ku technji (uogólnianie i stosowanie).

Wśród rzeczywistości, należących do teorji lub technji danej nauki, są takie, których rozważanie jest konieczne, czyli które wynikają z zachodzącej w istocie wiedzy różności między poznaniem; oraz inne, które są przypadkowe i w liczbie nieokreślonej. Tylko pierwsze mieszczą się w prawie stworzenia.

I. *Teorja*. — Nie masz innej różności istotnej i pierwszorzędnej między poznaniem, krom zachodzącej pomiędzy wiedzą a bytem; a zatem, wszystkie rzeczywistości danego systematu można podzielić na dwie wielkie klasy, mające, jedna względem drugiej, cechy wiedzy i bytu.

W każdej z tych dwu klas, jedna rzeczywistość jest prostsza od wszystkich innych i przedstawia w całej czystości, na jaką stać dany systemat, ów z elementów rzeczywistości, który w tej klasie przeważa. Te dwie rzeczywistości zwiemy *elementem - wiedzą* i *elementem - bytem tego systemu*.

Istnieje również pewna rzeczywistość elementarna, która przedstawia, w jej największej prosto-

cie, zasadę całego systematu, t. zn. która jednoczy byt z wiedzą, by z nich wysnuć wszystkie rzeczywistości. Jest to *element neutralny* lub *podstawowy*.

Złączenia tych elementów pierwotnych wytwarzają elementy pochodne, które również wypada rozważyć.

Złączenie elementu neutralnego z dwoma (kolejno) pierwszorzędnymi daje dwie rzeczywistości, które, wskutek zawartego w nich elementu podstawowego, posiadają atrybucje wspólne całemu systematowi; można więc sprowadzić wszystkie rzeczywistości danego systematu do tych dwu elementów pochodnych, które dlatego są zwane *elementem - powszechną - wiedzą* i *elementem - powszechnym - bytem*. Co zaś do złączenia elementu - wiedzy z elementem - bytem, to jest ono już dokonane w elemencie neutralnym.

Wreszcie, powinno być możliwem sprowadzenie rzeczywistości, zrodzonych pod formą elementu - powszechnego - bytu, do elementu - powszechnej - wiedzy, tudzież nawzajem, a to znowu wskutek wspólnego im elementu neutralnego (276). Dwie rzeczywistości, dokonywające tego przejścia, noszą miano elementów przejściowych: jedna, *element - przejściowa - wiedza*, jest funkcją wiedzy, równoznaczną z bytem, druga, *element - przejściowy - byt*, jest funkcją bytu, równoznaczną z wiedzą. — Takie oto są wszystkie elementarne rzeczywistości teoretyczne danego systematu rzeczywistości; jest ich siedem. Poza temi elementami, nie może już być dalszych koniecznych rzeczywistości teoretycznych, jeno te, które wynikają z rozważań, wspólnych całemu systematowi.

Otóż każda z rzeczywistości dwu wielkich klas, jakieśmy rozpoznali, zawiera również elementy drugiej klasy, co też zakłada niejakabiegunowość w rzeczywistościach. Z biegunowości tej wysnuwają się cztery rzeczywistości ogólne czyli klasy rzeczywistości, których oto cechy i nazwy:

1° Wynik systematycznego wpływu elementu - bytu do tych rzeczywistości, gdzie przeważa element-wiedza: wiedza rozważana na wzór bytu: *być w wiedzy*.

2° Wynik wpływu elementu - wiedzy do tych rzeczywistości, gdzie przeważa element - byt: byt rozważany na wzór wiedzy: *wiedza w bycie*.

3° Harmonja pomiędzy elementem - bytem a elementem - wiedzą przez ich zbieg ku generacji jednejże rzeczywistości, która w ten sposób może być wytworzona bądź przez byt, bądź przez wiedzę, niezależnie od drugiego elementu: *zbieg celowy*.

4° Utożsamienie dwu przeciwstawnych elementów powszechnych w generacji jednejże rzeczywistości, zapomocą wspólnego im elementu neutralnego: *Jednakość wieńcząca*.

„By uzasadnić nazwę zbiegu celowego, nadaną „trzeciej klasie, zaznaczymy, że jej cechą wyróżniającą jest prawdziwa celowość, która tym sposobem „zachodzi koniecznie w każdym systemacie rzeczywistości. W rzeczy samej, ten wpływ czyli ten zbieg „wzajemny bytu i wiedzy nie może być zdeterminowany w tymże samym systemacie, ponieważ w tej „trzeciej klasie nie przypuszcza się żadnej jedności „pomiędzy dwoma elementami różnorodnemi, a więc „żadnej zasady determinacji ich zbiegu; ta zgodność „czyli zbieg teleologiczny (277) może tedy zachodzić „tylko dzięki pewnej celowości (Zweckmaessigkeit), „której determinacja winna się znajdować w innym „systemacie rzeczywistości, wyższym (278) nad ten, „o który chodzi, i w którym tkwi ta celowość. Inaczej ma się rzecz w dwu pierwszych klasach; te mają „swe zasady determinacji w powszechności, umożliwiające indywidualne istnienie przedmiotów, które „tworzą dany systemat, i nie zawierają one (te dwie „klasy) żadnej celowości, żadnej determinacji „postronnej.

„Co się następnie tyczy tożsamości systematycznej powszechnej - wiedzy i powszechnego - bytu, zachodzącej w czwartej klasie, jasne jest, że stanowi ona zamknięcie systematu, sprowadzając, przez pewnego rodzaju koło, do jego źródła, będącego — jakżeśmy wyżej widzieli — elementem neutralnym, którego cecha jest cechą całego systematu i z którego się właściwie wyłaniają dwa elementy pierwszorzędne. Co do cechy właściwej klasie przedmiotów, odpowiadającej tożsamości, o którą chodzi, i którą dlatego zwiemy Jednakością Wieńczącą, to cecha ta ma zrazu pozór celowości, gdy rozpatrujemy tylko napotkaną tam zgodność pomiędzy odnośnymi funkcjami elementów przeciwnych; lecz, gdy rozważymy zasadę tej tożsamości, polegającą na jedności tych funkcji, założonych w elemencie neutralnym, rozpoznamy, że ta tożsamość posiada całkowitą determinację we własnym systemacie i że stanowi ona jeno wypracowane odtworzenie elementu neutralnego“.

Należy jeszcze rozróżnić w każdej z wydedukowanych cotylko rzeczywistości elementarnych oraz systematycznych *zawartość (treść) i formę*. Zawartością czyli istotą danej rzeczywistości jest jej budowa z innych rzeczywistości prostszych, gdy tymczasem jej formą jest jeno stosunek tej rzeczywistości do innych prostszych, czyli jej determinacja przez nie. Forma-to danej rzeczywistości, czyli jej determinacja przez inne, stanowi d a n e każdego problemu, i rozwiązać problemat, znaczy to poprostu odnaleźć zawartość rzeczywistości, której się zna formę.

II. *Technja*. — Zrozumie się łatwo po wszystkim, cośmy dotąd powiedzieli, że winno być tyleż postępowań powszechnych dla uskutecznienia generacji rzeczywistości, t. j. tyleż narzędzi technicznych, ile jest rzeczywistości teoretycznych, zawierających element neutralny, który jest zasadą tej powszech-

ności, — wyjąwszy atoli sam element neutralny, który ześrodkowuje we własnej indywidualności swą zasadę powszechności. Cztery elementy pochodne, t. zn. dwa powszechne i dwa przejściowe, winny zatem stać się zasadą tyluż elementarnych narzędzi technicznych. Te cztery narzędzia, wynikające oto ze spełnienia czyli upowszechnienia elementów pochodnych — przez co tracą swą cechę indywidualną i stają się zdolne do utożsamiania się ze wszystkimi rzeczywistościami systematu, — nazywają się: *narzędzie - powszechna - wiedza*, *narzędzie - powszechny - byt*, *narzędzie - przejściowa - wiedza* i *narzędzie - przejściowy - byt*.

Dwie pierwsze klasy systematyczne, zawierając ogólnie tylko dwa elementy pierwszorzędne, nie mogą dostarczyć technji narzędzia powszechnego.

„Zdawałoby się, że tak samo powinno być z trzecią klasą, którą zwiemy zbiegiem celowym; ale rozważając jedną, jaka się tam zakłada pomiędzy dwoma elementami różnorodnemi, pojmiemy, że ta jedna winna mieć swój warunek, jeśli nie bezpośrednio w elemencie podstawowym (który nie jawi się tam widomie), to przynajmniej w jakiejś tożsamości pierwotnej i wyższej, z której winna pochodzić samaż jednorodność tego elementu podstawowego. Jako taki, ten warunek wyższy zakładającej się w zbiegu celowym jedni stanowi oczywiście harmonję przedustawną w dwu elementach pierwszorzędnych systematu i zastępuje zasadę powszechności elementu neutralnego. Aby odróżnić tę czysto przypadkową powszechność od tej, która wypływa z elementu podstawowego, nazwiemy *racjami* *wystarczającemi* generację powszechną, która z niej wynika dla rzeczywistości systematycznych, dając przez to dedukcję zasady, którą Leibniz wytworzył pod tą nazwą.

„Wreszcie, jest oczywiste, że tożsamość końcowa

„systematu, spełniona w jednakości wieńczącej, winna mieć swój warunek w jakiejś tożsamości pierwotnej, od której pochodzą zarówno i omówiona przed chwilą harmonja przedustawna, i zachodząca w elemencie podstawowym neutralizacja dwu elementów pierwszorzędnych. Tak tedy, spełnienie jednakości wieńczącej, czyli jej wywyższenie do stopnia narzędzia technicznego, winno polegać na wznieśieniu się do tej zasady absolutnej, od której pochodzą wszystkie rzeczywistości, zarówno indywidualne, czyli teoretyczne (w oryginale omyłkowo: *techniques*), jakoteż powszechne czyli techniczne tego systematu. Jako taka, ta zasada absolutna jest wiódkiem prawem jego najwyższem”.

Nadto technja winna się nadawać do powszechności w formie rzeczywistości, t. zn. że powinna ona znaleźć prawidło ogólne dla stosunków, jakie mogą zachodzić między rzeczywistościami systematu, oraz problemat powszechny, którego rozwiązanie ogarniałoby, jako wypadki szczególne, rozwiązania wszystkich problematów, dotyczących tego systematu. Temi dwoma ostatniemi narzędziami technicznymi są: *kanon genetyczny i problemat powszechny*.

Możemy teraz streścić prawo stworzenia w poniższej tablicy genetycznej.

PRAWO STWORZENIA WSZELKIEGO SYSTEMATU RZECZYWISTOŚCI.

I. *Teorja czyli autotezja* (279); co w systemacie rzeczywistości jest danego czyli indywidualnego.

Część elementarna.

Elementy pierwotne:

element podstawowy: *element neutralny (EN)*

elementy pierwszorzędne czyli biegunowe:

element - wiedza (E S)

element - byt (E E)

Elementy pochodne:

elementy pochodne bezpośrednie:

powszechna - wiedza (U S)

powszechny - byt (U E)

elementy pochodne pośrednie czyli przejściowe:

przejściowa - wiedza (T S)

przejściowy - byt (T E)

Część systematyczna.

Wpływ częściowy elementów pierwszorzędnych:

byt w wiedzy (E en S)

wiedza w bycie (S en E)

Wpływ wzajemny czyli harmonja dwu elementów pierwszorzędnych:

Zbieg celowy (C F)

Tożsamość końcowa czyli systematyczna w połączeniu elementów pochodnych:

Jednakość Wieńcząca (P C)

II. *Technja* czyli *autogenja*; co należy uczynić dla spełnienia systematu rzeczywistości, przez wprowadzenie powszechności.

W treści rzeczywistości; generacja powszechna rzeczywistości:

Spełnienie elementów pochodnych:

Narzędzie powszechna - wiedza (I U S)

Narzędzie powszechny - byt (I U E)

Narzędzie przejściowa - wiedza (I T S)

Narzędzie przejściowy - byt (I T E)

Spełnienie zbiegu celowego przez postulat preformacji pierwotnej czyli harmonji przedustawnej w elementach różnorodnych:

Racje wystarczające (R S)

Spełnienie jednakości wieńczącej przez wzniesienie się do tożsamości pierwotnej, t. zn. do zasady absolutnej systematu:

Prawo najwyższe (L S)

W formie rzeczywistości; ustosunkowanie powszechne rzeczywistości:

Prawidło powszechne założenia rzeczywistości; jednostajna generacja rzeczywistości:

Kanon genetyczny (C G)

Problemat, mający za przedmiot cel ogólny wszystkich problemów w danym systemacie rzeczywistości:

Problemat powszechny (P U)

(LANDUR, op. cit. str. 35—46).

Przywiodeń dwa tylko przykłady niedostateczności filozoficznego zrozumienia u Landura: 1^o wykłada on, ale napoły jeno pojmuje, dedukcję rzeczywistości podług Wrońskiego; prawdziwa cecha filozofii absolutnej (niewarunkowość) wymyka mu się ustawicznie; 2^o przytacza on wyjaśnienie, dotyczące teologii, ale podaje to wyjaśnienie w odosobnieniu od innych ustępów (jak np. *Prodrome du Mess.* str. 72 i *Prolégomènes* str. 98—99), któreby dokładnie określiły naturę teleologii wrońskistycznej (celowość rozumowa) (280).

Co do Wrońskiego, to trzeba mu być wdzięcznym za to, że pomimo pewnego nadyżywania tablic systematycznych, nie posunął się w tem jednak aż tak daleko, jak niektórzy inni wybitni matematycy; że nie przedstawił wzajemnych ustosunkowań pomiędzy pojęciami zapomocą figur geometrycznych; i że potrafił przypominać Eulera w inny sposób.

DODATEK II.
O NAUKOWYCH PRZEPowiedniach WRÓŃSKIEGO
CO DO POLITYCZNEJ PRZYSZŁOŚCI EUROPY.

1.

Nigdy się Wroński nie podawał za proroka, — w klasycznym znaczeniu, — ja zaś nie mam najmniejszej chęci narzucać mu tej roli pośmiertnej. Pragnę jeno ukazać w nim bardzo uczonego, bardzo osobliwego, lecz nowożytnego całkiem myśliciela, który zdołał napisać, zechciał i ośmielił się wydrukować (1849) wiersze następujące:

„1° Ukazanie się narodów słowiańskich w świecie politycznym zapowiada ludzkości nową epokę jej rozwoju, mianowicie trzecie zrzeszenie moralne ludzi, by odsłonić nareszcie i osiągnąć ich przeznaczenia absolutne na ziemi i uzupełnić w ten sposób dwa poprzednie zrzeszenia moralne: Państwo i Kościół, które, jak to wykazuje doświadczenie, nie wystarczają do tego końcowego spełnienia ludzkości.

2° Na nieszczęście, te spośród tych dziewiczych narodów, które pozostają w styczności z ludami cywilizowanymi, nie rozumiejąc jeszcze swego opatrnościowego posłannictwa, zmieszają się mniej lub więcej z owymi rzekomo oświeconymi ludami, i opóźnią wówczas, przez swe wicherzenia rewolucyjne, a nawet przez pół-barbarzyńskie sojusze, nadejście tego stanowczego spełnienia końcowego ludzkości. W rzeczy samej, te z narodów słowiańskich, które się sty-

kają ze światem cywilizowanym i które są niezależne od Rosji, — oddając się zbłąkaniom cywilizacji nowoczesnej, przez wprowadzenie domniemanego prawa wyłącznej zwierzchności ludu i wszystkich jego wywrotowych następstw, dojdą nieuniknienie do powszechnej anarchji (281) i zmącą tym sposobem moralną przyszłość świata.

„3^o I jeżeli, przez rokosz czy powstanie, wchodząc w związki z podobnymi sojusznikami, zdołają się one oderwać od Państw, od których dziś zależą, wówczas narody te słowiańskie, bardziej ucywilizowane i podane tym sposobem w anarchję, schłonięte będą przez Rosję, ten główny i potężny naród słowiański, którego posłannictwo obecne, przed ostatecznem ukształtowaniem się trzeciego i końcowego zrzeszenia ludzi w Unję absolutną, polega tymczasem na strzeżeniu świętego ognia ładu moralnego w świecie (282), a to przez bezpośrednie uznawanie Boga.

„4^o Co do narodów rewolucyjnych, germańskich i romańskich, t. zn. wogóle co do Europy cywilizowanej, to siła zbrojna, dla przywrócenia powagi politycznej potrafi z kolei wziąć tam górę, aby założyć, przez zasadę prawa bożego, mniej lub więcej ukrytą pod nazwą rządu konstytucyjnego, przynajmniej jakiś ład fizyczny, w braku obecnej możliwości założenia tam ładu moralnego.

„5^o Wprowadzi się wtedy w świecie cywilizowanym, dla zachowania takiego na sile zbrojnej opartego ładu fizycznego, w miejsce prawa nieinterwencji, nowe i wręcz przeciwne prawo międzynarodowe, mające za przedmiot solidarność wzajemną rządów przeciw ludowym powstaniom.

„6^o Ludy zaś, które w żadnej epoce nie są zdolne założyć podobnej solidarności między sobą, widząc się wówczas sprowadzonymi do niemożności odkrycia a tembardziej iszczenia prawdy na ziemi, wskutek tego nowego zniszczenia zasady prawa ludz-

kiego, zaczną od zawiązywania lig, mniej lub więcej jawnych, zwłaszcza niezliczonych tajnych towarzystw, a skończą, jeśli zajdzie potrzeba (283), na przywróceniu niezwalczonego tajnego trybunału, świętej vehmy, która porazi śmiercią każdą wybitną osobistość, tak długo aż ludy, a z nimi prawo ludzkie, zkolei zatriumfują nanowo.

„7° I ta kolejna walka pomiędzy prawem boskiem a ludzkim, to współczesne ziszczenie świętej przepowiedni o Gogu i Magogu, walka nieunikniona, bo takie są wyroki Nieba dla spełnienia ludzkości, będzie trwała potąd, aż objawione zostaną światu prawdy nowe, prawdy absolutne, wynikające z niniejszej reformy wiedzy ludzkiej...(284)“.

Wiersze te są z wielu względów ciekawe. Zbłądną byłoby zapewne rzeczą podkreślać przenikliwość Wrońskiego. Z drugiej strony, jego dobra wiara jest wzruszająca. Racjonalista czystej wody, ale „potrzykroć słowianin“, Wroński staje się mistyczny w mowie i sądząc, że widzi z nieomylnością nauki teraźniejszość i przyszłość narodów, poczytuje sobie za ścisły obowiązek podać *wszystkim* (285) zbawienne światła.

2.

Wroński nie ogranicza się do przepowiedni, podaje także racje:

„1° Niemasz już dziś, — pisze, — ani w porządku religijnym, ani w politycznym, ani naogół w filozoficznym, żadnej prawdy podstawowej, któraby uznana była p o w s z e c h n i e.

„2° Stąd wynika obecny zamęt ogólny pojęć, który powoduje i długo jeszcze powodować będzie nieustanne rewolucje ludów cywilizowanych.

„3° I stąd równocześnie wynika także obecna niemożność położenia kresu, przez rozum, tym rewolucyjnym konwulsjom. Gdyż podług pierwszego z poda-

nych tu faktów, nikt nie osiada dzisiaj prawd powszechnych, których wartość możnaby kazać uznać wszystkim stronnictwom.

„4^o Doświadczenie wykazuje tę niemoc rozumową. W rzeczy samej, wyjawszy jakąś dyktaturę wojskową, — która nie jest permanentną racją, — najzręczniejsi mężowie stanu, tak dziś liczni, nie umieją znaleźć żadnego zbawczego kresu tym straszliwym przewrotom politycznym.

„5^o Pierwsza przyczyna tego powszechnego zamętu polega więc na tem, że, nie mogąc ich wprowadzić określić, na obecnym stopniu swego rozwoju dziejowego uświadamia sobie w sposób niejasny nowe problemy we wszystkich rzędach swego istnienia, w rządzie politycznym, religijnym, ekonomicznym i filozoficznym.

„6^o A przeto koniec obecnego nieładu powszechnego nastanie wtedy dopiero, gdy te nowe problemy niniejszej ludzkości zostaną przede wszystkim dobrze określone, dalej zaś — ostatecznie rozwiązane.

„7^o Trzeba więc w tej krytycznej epoce ludzkości, by dojść do zbawiennego kresu, do permanentnego ładu społecznego, trzeba—powiadamy—odkryć p r a w d y n o w e, ponad temi, które ludzie już posiadają, a które, jak wykazuje doświadczenie, nie wystarczają do zadośćuczynienia ich najwyższym dążnościom obecnym.

„8^o Pojmuje się tedy, czemu nieustanne wysiłki, podejmowane dla przywrócenia ładu społecznego, za pomocą niezliczonych kombinacji ze znanych prawd, całkowicie spełniają na niczem, i czemu zarówno nie osiągają i nie osiągną skutku wysiłki niektórych uciskanych ludów, poczynane w tym rządzie znanych prawd, dla odzyskania niepodległości narodowej.

„9^o Ale gdzież sprawdzian, dzięki któremu można by rozróżnić i rozpoznać p r a w d y n o w e, rozstrzygające dziś o zbawieniu ludzkości, pośród licznie po-

jawiających się ninie utopij, których wytwarzanie potwierdza nowe obecne potrzeby świata cywilizowanego?

„10^o Ten sprawdzian polega widomie na tem, że nowe prawdy, konieczne teraz do oświecenia świata, winny się wyłaniać z zasad wyższych nad te, z których wypływają nasze poznanie obecne; t. j. na tem, że winny się one wyłaniać z zasad absolutnych.

„11^o I jako takie, te wyższe zasady winny prowadzić do rozwiązania wielkich problemów naukowych; które to rozwiązanie będzie w ten sposób stanowiło nieomylny sprawdzian prawd nowych, jakich dziś żąda ludzkość (286)“...

Nota powyższa stanowi niezbędną odbieźnię (dygresję). Jeżeli nawet przepowiednie takie nic nie dodają do dzieła genialnego myśliciela, jakim był Wroński, to przynajmniej (podkreślam to, kończąc) ukazują nam one reformatora całkowicie nowożytnego i namiętnie oddanego dobru ludzkości.

DODATEK III.

WRONSKIŚCI.

Wrońskiści — to bezmała jedyni uczniowie, nie uprawiający propagandy. Uprawiając ją, zlekceważyliby cechę unji idealnej, zrealizowanej przez Wrońskiego. Gdyby usiłowali zjednywać sobie bez ograniczenia, to znaczy bez wyboru, umysły najrozmaitsze, popadliby w zakusy reglamentacji, które są właśnie przeciwieństwem wrońskizmu.

Wrońskiści są tedy nieliczni i nielicznymi też chcą pozostać. Ale pozostać w małej bodaj liczbie, to już wymaga we Francji pewnego wysiłku, Stąd niniejsza książka.

1.

Jeżeli się chce, można rozróżnić cztery główne rodzaje wrońskistów: zwolennicy tego, co nazwę wrońskizmem integralnym, uczniowie czysto naukowci, religjanci i filozofowie.

O zwolennikach wrońskizmu integralnego nic nie powiem; przez to samo, że się trzymają Wrońskiego nawet w jego dowiedzionych błędach, jawią się oni jako mistycy, z którymi trudno dyskutować.

2.

Wrońskistą czysto naukowym ukazuje nam się Yvon Villarceau, który w czasach nieprzychylnych oświadczył się za reformami Wrońskiego w mecha-

nice niebieskiej. Wrońską czysto naukowym (287), ale wrońską zdecydowanym, pozostał Yvon Villarceau aż do końca życia: „Zaledwie przed dwoma miesiącami byliśmy w Neapolu, — mówił nad jego grobem członek Akademii Nauk; — pewnego dnia był wichur i burza; mimo swój wiek podeszły, Yvon Villarceau zechciał wspiąć się na Wezuwiusz i kazał się na krawędź zanieść krateru, by zbliżka obejrzeć ten dziwny widok. Tegoż wieczora słyszałem, jak z młodzieńczym zapałem bronił wobec jednego z mistrzów nauki włoskiej poglądów geometrii Wrońskiego. Zgoła nie można było wówczas przewidzieć tak rychłego końca kariery, po której spodziewaliśmy się jeszcze całej przyszłości prac i odkryć (288)“.

Trudno wybierać w długiej liście uczonych dzieł, w nierównej mierze będących Wrońskiego zwolennikami. Odeślę poprostu do dzieła Dicksteina. Stwierdzi się tam, że ruch na korzyść Wrońskiego, mało jeszcze znaczny we Francji, za granicą jest już pokaźny (289).

„Autorytet Laplace'a, a był taki, — możnaby dodać na zakończenie, — że bluźnierstwem było chcieć jego teorie doskonalić i że Wroński, mimo swój geniusz, padł pod brzmieniem tego zadania, nie zdoławszy zapewnić uznania temu nawet, co w jego metodzie było najlepsze. Świeże postępy analizy matematycznej przekształciły nieco pojęcia o nietykalności laplace'owskiego dzieła, i Gylden, znakomity rektor stockholmskiego obserwatorium, fortunniejszy od Wrońskiego, doczekał tego szczęścia, że świat uczonych powszechnie uznał jego teorie (290)“.

3.

Istnieją religijni apostołowie wrońskizmu. Rzecz osobliwa: są tacy we wszystkich pięciu częściach świata. Rzecz osobliwsza jeszcze: są tacy i w Pa-

ryżu (291). Ale ktokolwiek, przywiązując się do strony religijnej jego doktryn, zaniedbuje część nieublaganie filozoficzną, ten się — myślę — odchyła od prawdziwego ducha Wrońskiego, by nanowo wpaść w mistycyzm.

4.

Są wkońcu filozofowie, t. j. ci, którzy biorą dzieło Wrońskiego takie, jakim ono jest, by je badać, i takie, jakim ono być powinno, by je przystosować do prawowitych jego następstw.

Pierwszym myślicielem, który w tym względzie słusznie Wrońskiego pojął, jest być może Abel Transon (292): „Będę się poczytywał za szczęśliwego, — pisał, — jeśli potrafiłem, w kwestji czysto matematycznej, dać przynajmniej przeczuć wagę Wrońskiego jako filozofa, tembardziej, że i on sam oświadcza, iż przywiązuje znaczenie do swych prac matematycznych o tyle, o ile dają one rekojmię naukową jego filozofji (293)“.

Ale, poza matematyką właściwą, wybitnemu egzaminatorowi Szkoły politechnicznej zabrakło czasu na pisanie.

Od czasu streszczenia Landura, ogłoszono kilka studjów nad Wrońskim (294). Gdybym znał choć jedno ściśle filozoficzne (295), nie byłbym przedsięwziął niniejszego Wstępu. Owóż zdało mi się, że książka ta będzie się mogła przysłużyć dziełu wrońskizmu filozoficznego. Czyż prawdziwymi wiernymi nie są dziś, i nie będą coraz bardziej, uczniowie rozumowi (296)?

W gruncie, uczeni filozofowie — to uczniowie najzarliwsi w świecie, gdyż tylko u nich siła entuzjazmu jest uregulowana, a przeto trwała.

ODSYŁACZE.

(1) *Revue de Métaphysique et de Morale* z lipca 1896.

(2) Ch. Renouvier, *Manuel de Philosophie moderne*, 1842, str. 294 (w sprawie *Filozofji nieskończoności*, Renouvier przyznaje Wrońskiemu „wiele siły”); *Revue des Deux Mondes* z 1 lutego 1897; *Revue Blanche*, Nr.Nr. z 1 marca i 15 kwietnia 1897.

(3) *Revue des Deux Mondes*, przytoczony artykuł.

(4) Będę śledził w tej pracy jedynie *postęp logiczny myśli Wrońskiego*. Atoli zgóry pragnę zaznaczyć cechę *religijną* jego doktryn. Tradycjonaliscie dają one potwierdzenie negatywne jego dawnych wierzeń; relatywiście zastrzegają, czy przeciwstawiają, pomnożenie pierwotne i ostateczne; tak tedy najdrażliwsza bodaj wiara musi być zadowolona. „Zgoła nie jest pewne, że k r y t y c y z m jest zwycięzcą”, czytamy świeżo w *Revue du Clergé Français* (1 marca 1897, str. 72 i 73); „a zresztą, czyż go nie można przyjąć bez wnioskowania stąd o w z g l ę d n o ś c i poznania? Być może w głębi duszy, w rozbiorze c z y n u ludzkiego znalazłoby się coś transcendentnego, a b s o l u t n e g o, a nawet jakby potrzebę nadprzyrodzoneści? Myślą tak niektórzy wielcy filozofowie współcześni; czy się mylą?”... — Por. Henri Schoen, *Les Origines historiques de la théologie de Ritschl*, Fischbacher 1893, zwłaszcza str. 20 i nast.: Podstawy krytyczne dogmatyki Ritschla. Zob. również piękna książkę p. Augusta Sabatier, dziekana wydziału teologii protestanckiej, *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire*, Fischbacher, 1897.

(5) Ur. w Poznaniu, w 1778.

(6) Co do czytelnika, który byłby skłonny uważać filozofję absolutną Wrońskiego za przestarzałą, odsyłam go do całkiem młodej reformy krytycznej Spira (*Pensée et réalité, Essai d'une réforme de la philosophie critique*, przez A. Spira, z 3-go niemieckiego wyd. przełożył A. Penjon, Alcan 1896).

Ze względu na swe pochodzenie, Spir musiał znać prace Wrońskiego lepiej niż kto bądź inny, i wyznajmy, że nie wtedy bywa on najfortunniejszy, gdy się od nich odchyła.

(7) 1800.

(8) Można utrzymywać, że Wroński mocno góruje nad Ritschlem współczesnością, ileż on jeden dotychczas dał syntezę filozoficzną i religijną matematycznie jednolitą.

(9) Niektóre ustępy mogą nasunąć nieporozumienia, lecz w zupełności wyjaśniają je inne. (*Prospectus de la philosophie absolue* 108, 119, 125; *Développement et but final*, 3—6—21; *Prolégomènes du Messianisme*, 60; *Apodictique, passim*, etc.), a co większa — wyjaśnia je definicja doświadczenia, rozważanego ze stanowiska nauki: „Doświadczenie, będące władzą metody empirycznej, jest połączeniem obserwacji z tą częścią rozważań (considération), która stanowi sąd indukcyjny”. *Apodictique*, 71. Zresztą p. niżej.

Prawdziwy dyzederat tego, co dotyczy doświadczenia, — utajony dezyderat Kartezjusza, — został dobrze wyrażony przez Natorpa: „wyłożyć systemat pojęć i zasad podstawowych poznania ludzkiego i przez ścisłą dedukcję, wychodząc z najwyższych praw umysłu, dojść do prawideł, któreby mogły mieć bezpośrednie zastosowanie do doświadczenia, czyli raczej uczynić jedynem możliwym doświadczenie jako poznanie należycie ugruntowane”. (P. Natorp, *Revue de métaphysique et de morale*, lipiec 1896). Taki właśnie jest dezyderat Wrońskiego.

(10) Dla większej jasności, wyprzedzę rozwój doktryny, uściślając punkt wyjścia i punkt dojścia Wrońskiego: „Trzeba tutaj zauważyć, że rozróżnienie wiedzy i bytu, o którym mowa, nie mówi zupełnie, że byt jest materialny, a wiedza duchowa: byłoby to prawdziwą zasadą albo warunkiem obiektywnym: rozróżnianie, jakie poznaliśmy, nie jest właśnie niczem innym, jak warunkiem samym wiedzy, którego aktualność jest zawarta w ideale filozofji”. *Propédeutique*, cz. II, noty, str. 24 (w polskim przekładzie p. Chomicza — str. 31). — Należy odróżniać władze wiedzy, które mogą być poznane przez doświadczenie, ponieważ przez wpływ organów stanowią one część bytu, od wiedzy samej, przeciwstawnej bytowi, a przeto wymykającej się doświadczeniu. Tamże, 25 (u Chomicza 32). Jeżeli Wroński wychodzi z rzeczywistości absolutu, to rzeczywistość ta stanowi zasadę podmiotową, jak tego wymaga metoda krytyczna, nie zaś przedmiotową, w rodzaju tych, jakie postulują metody dogmatyczne. Tamże, 23 (u Chomicza 30).

Tak tedy, 1^o Aktualność ideału filozofji nie zawiera nic obiektywnego; jest to pierwszy akt rozumu absolutnego i akt

ten stwierdza się subiektywnie przez sam absolut w nim zawarty, tak samo jak stwierdzałby się obiektywnie przez potrzebę filozofji, zmuszającą nas do poszukiwania jej. 2^o Rozróżnienie wiedzy a bytu również nie zawiera nic obiektywnego; jest to pierwszy akt transcendencji; i akt ten udowadnia się koniecznością, którą zawiera. Tamże 23 (31).

Wroński rozwija więc, jak najściślej, metodę krytyczną i sprowadza poszukiwania filozoficzne do własnej czynności wiedzy. Tamże 22 (29).

Dawna metoda sceptyczna, rozważana w swem zastosowaniu do filozofji, staje się częścią składową metody krytycznej (wyłączenie wszelkiej prawdy obiektywnej, co jest przypadkiem szczególnym wyłączenia wszelkiego warunku obiektywnego). Odwrotnie użycie warunków subiektywnych staje się częścią zasadniczą metody krytycznej, odkrytej przez Kanta, którą należy bez zastrzeżenia postawić na miejsce metody dogmatycznej. Tamże, 22—23.

Co się tyczy rzeczywistości zasady niewarunkowej wszechświata (prawo stworzenia), to rzeczywistości tej mogłaby zaprzeczyć tylko ona sama. Tamże, 31. Jeżeli dotychczas stanowi ona wymagalnik (postulat), jest to przynajmniej wymagalnik nieunikniony, skoro różnica pomiędzy cechą pozytywną doświadczenia a cechą pozytywną transcendencji polega na tem, że pierwsza jest zawsze przypadkowa i warunkowa, druga zawsze konieczna i niewarunkowa. Tamże, 24.

Por. niżej (cz. II, rozdz. III) doniosłą uwagę Wrońskiego o bycie i wiedzy, oraz cz. II, rozdz. IV.

11) *Prospectus de la philosophie absolue* (miał się ukazać w 1826; ogłoszony pośmiertnie w 1878), str. 70 i nast.

(12) Tamże.

(13) Podkreślam myśl Wrońskiego; daje on tu jeno rzut nader zwięzły (tamże, 90), prostą nić przewodnią (tamże, 93), i uchyla się od wszelkiej odpowiedzialności, wyjąwszy odpowiedzialność za „treściowość tych rzutów przedwstępnych“ (tamże 94).

(14) „Pierwszym krokiem, uczynionym ku prawdziwym poszukiwaniom filozoficznym, prawdopodobnie przez Thalesa, który ujął figury geometryczne niezależnie od ich konstrukcji materialnej, było zastąpienie spekulacji *in concreto*, panujących w pierwszym okresie, spekulacjami *in abstracto*, t. zn. wprowadzenie *abstrakcji* do wiedzy ludzkiej, przywiązując specjalną świadomość do części składowych wyobrażeń i zakładając tym sposobem jasne rozróżnienie pomiędzy składnikami poznania“. *Prosp. de la phil. abs.*, 95. W ten sposób założone jest rozróżnienie pomiędzy pierwiastkami poznania, i to rozróżnianie wznosi akt znania (nocsere) do aktu poznania

(cognoscere). „Wówczas ta specjalna świadomość, która została tym sposobem przywiązana do poznań ludzkich, pozwoliła zastosować do tych poznań owe wyżej zaznaczone prawidła techniczne, które jedne mogły kierować ich rozwojem przez samoradną czynność człowieka. Tu oto tkwi początek prawdziwych poszukiwań filozoficznych, rozważając filozofję nie jako prostą kontemplację świata, jak nią była ona w pierwszym okresie, lecz jako *stworzenie własne* wiedzy czyli rozumu ludzkiego”. Tamże. Sądzę, że te słowa Wrońskiego są istic doniosłe, nawet nie tyle ze stanowiska historycznego, co ze stanowiska pierwotnej myśli Wrońskiego.

(15) Tamże, 97.

(16) Por. niżej, co Wroński mówi o filozofji hinduskiej.

(17) Wroński nazywa ich tak dla odróżnienia od poprzednich realistów.

(18) *Prosp. de phil. abs.*, 106.

(19) Tamże, 112.

(20) Kartezjusz, *Erkenntnistheorie*, Marburg, Elvert 1882.

(21) W sprawie interpretacyi, dotyczących słowa *sum*, por. p. Renouvier'a 2-gi *Essai*, wyd. II, t. I, str. 206 — 209; p. V. Brochard'a *De l'erreur*, 1897, str. 143 — 144.

(22) Ten pogląd jest odtąd powszechny i można go uważać za klasyczny. Ob. A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, 1897, str. 299 — 300. „Jako rozumowanie, byłoby to *petitio principiorum*, ileż wniosek równa się w gruncie przesłance większej”. Tamże, 300.

(23) W sprawie możebności tego stworzenia, ob. zwłaszcza *O prawie stworzenia*, niżej.

(24) *Prosp. de la phil. abs.*, 113.

(25) „Tu oto jest stworzenie własne Boga; do takiegoż stworzenia się własnego winien dojść człowiek, odkrywając treść absolutu i uwewnętrzniając sobie (*se rendant intime*) tę treść, celem nadania sobie nieśmiertelności, której nie może on otrzymać w żaden inny sposób. — Ale gdy wiedza jest czysto względna czyli warunkowa, jak wiedza w istotach żyjących, t. zn. gdy jest ona już stworzona i przeciwstawiona bytowi, co ją wtrąca w stan warunkowości, istnieją dwa stopnie rozwoju tej pierwotnej różności między wiedzą a bytem”. (Świadomość transcendentálna jaźni: *cogito ergo sum*; świadomość empiryczna: *sum ergo cogito*). *Prosp. de la phil. abs.*, 113 — 114. Por. Leibniz: (*nisi ipse intellectus*). Ob. Wroński, *Prosp. de la phil. abs.*, 115: „Zwierzę może, mniej lub więcej, posiadać przajmniej świadomość empiryczną jaźni; i stopnie natężenia tej niższej świadomości, u rozmaitych zwierząt, będą oczywiście zależne od mniejszego czy większego spełnienia rozdziału między wiedzą a bytem.

wynikającego z rozwoju ich pierwotnej różności w istocie absolutu. To oto również jest oczywiście jedynym warunkiem różnicy inteligencji wśród postępowych klas zwierząt. Ale ta świadomość empiryczna jaźni w ich niższej wiedzy nigdy nie może się wznieść do wyżyn tej świadomości, która u człowieka zakłada owo *sum ergo cogito* empiryków, gdyż brak zwierzętom funkcji sądu refleksyjnego, zakładającego *indukcję*, która tu dokonywa połączenia między *sum* a *cogito*". Istotnie, i jak z definicji wypływa, już sąd refleksyjny, w swych dwu funkcjach: analogji i indukcji, zależy częściowo od obecności rozumu. (*Prosp. de la ph. abs.* 115 — 116).

(26) Tamże, 117.

(27) Tamże.

(28) Tamże, 118.

(29) Tamże, 119.

(30) Tamże, 121.

(31) Tamże, 123.

(32) Tamże.

(33) Tamże.

(34) Tamże, 124.

(35) „Owóż tu forma, sposób bycia przyrody czyli świata fizycznego, jest ogólnym przedmiotem matematyki; a jego treść, sama jego istota, jest ogólnym przedmiotem fizyki. — Lecz poniechajmy tej drugiej i zajmijmy się tu wyłącznie matematyką. — Formą świata fizycznego, wynikającą z zastosowania praw transcendentalnych zmysłowości (*sensibilité*) do zjawisk danych a posteriori, jest czas, dla wszystkich przedmiotów fizycznych wogóle, i przestrzeń, dla przedmiotów fizycznych zewnętrznych. — Zatem prawa-to czasu i przestrzeni, rozważając te ostatnie jako należące do świata fizycznego danego a posteriori, są prawdziwym przedmiotem matematyki... — Musimy tu zauważyć dla filozofów, iż mówimy wyraźnie, że matematyka ma za przedmiot prawa czasu i przestrzeni, jeśli rozważać te ostatnie obiektywnie, t. zn. jako należące do świata fizycznego danego a posteriori, nie zaś subiektywnie, jako prawa transcendentalne naszej wiedzy, dane a priori. — Intuicje czasu i przestrzeni, rozpatrywane z tego ostatniego stanowiska, są przedmiotem filozofji samej; a szczególnie estetyki transcendentalnej... Otóż, stosując do czasu, rozważanego obiektywnie, jako należącego do zjawisk fizycznych danych a posteriori, prawa transcendentalne wiedzy, a mianowicie pierwsze z praw rozsądku, ilość, wziętą w jej całej ogólności, otrzymujemy koncepcję *następstwa chwil*, i, w jak największej abstrakcji, koncepcję czy raczej schemat *liczby*. Nadto, stosując toż pra-

wo transcendentalne do intuicji przestrzeni (rozważając tę ostatnią znowuż obiektywnie, jako należącą do zjawisk fizycznych danych a posteriori), otrzymujemy koncepcję *spójności punktów*, i, w jaknajwiększej abstrakcji, koncepcję czy raczej schemat *rozciągłości*. — Te dwa określenia szczególnie ogólnego przedmiotu matematyki rodzą dwie gałęzi matematyki czystej. — Pierwsza ma za przedmiot liczby: nazwiemy ją *algoritmją*. Druga ma za przedmiot *rozciągłość*: jest nią geometria". *Introduction à la philosophie des mathématiques et technie de l'algorithme*, przez Hoëné de Wroński, byłego wyższego oficera artylerji, w służbie Rosji, Paryż u Courcier'a, 1811, str. 1—4.

(36) *Prosp. de la phil. abs.* 125. Postępy fizjologii w znacznym stopniu potwierdziły ten punkt widzenia.

(38) *Développement progressif et but final de l'humanité* (pośmiertne), Amyot 1861, str. 356.

(38) „Przedewszystkiem zaznaczmy, że w sceptycyzmie Hume'a nie rozpoznano wówczas jeszcze wyraźnie wszystkich trzech zasad rozumowych, na których, jakeśmy to wyżej widzieli, opiera się empiryzm, a mianowicie: dwu zasad szczególnych, polegających na prawdziwości prawa przyczynowości, i zasady ogólnej, polegającej na istnieniu samej prawdy oraz pewności. Hume'a, jak się zdaje, uderzyła świadomie tylko druga z tych trzech zasad: skojarzenie przyczynowe czyli prawo przyczynowości; wpływ zaś na niego dwu pozostałych wydaje się mocno niejasnym. Toteż jego sceptycyzm nawiązuje niemal całkowicie do samego jeno skojarzenia przyczynowego i zabarwia się w ten sposób niejakim dogmatyzmem w pewności, z jaką przeczy wszystkiemu, co w systemacie naszej inteligencji zależy od prawa przyczynowości. Gdyby Hume'a niemniej świadomie uderzyły dwie pozostałe zasady rozumowe, zwłaszcza zaś ogólna zasada problematycznego istnienia prawdy i pewności, jego sceptycyzm stałby się był daleko mniej twierdzącym...

„Wynikiem rozmyślań Kanta, wywołanych właśnie przez celowość, wsnutą w sceptycyzm Hume'a, stała się dążność filozoficzna całkiem nowa i zupełnie przeciwna dążności destrukcyjnego wątpienia, jaką się odznaczał ów uprzykrzony sceptycyzm. Hume, domyślając się różnorodności, tkwiącej pomiędzy postępowaniami empirycznymi a ich zasada rozumowa w prawie przyczynowości, uznał tę przeciwstawność umysłową za niepojednalną, zrzekł się odkrycia jej warunku, i zwątpił tym sposobem o samejże pewności". *Développement progressif et but final de l'humanité*, 359 — 360.

(39) „Przybywszy do Marsylji, został tam przyjęty przez swych dawnych kolegów i przyjaciół z serdecznością, której

nigdy nie zapomni. A że w owym czasie, pod koniec r. 1800, legion, do którego był się właśnie zaciągnął, pozostawał nieczynnym, zdążył ogłosić w Marsylii i po francusku dwa dziełka, jedno p. t. *Le bombardier polonais*, drugie p. t. *Critique de la raison pure*, aby dać poznać stan współczesny filozofji w Niemczech". Hoéné Wronski, *Loi téléologique du hasard, réimpression de trois pièces rarissimes* (1833) *précédée d'une autobiographie et d'un inventaire de l'oeuvre*. Gauthier Villars, 1890, str. 6. Por. *Philosophie critique découverte par Kant, fondée sur le dernier principe du savoir humain*, Marseille 1803 (*Philosophie critique découverte par Kant, exposée en français par J. Hoehne, Paris fructidor an XI*) i *Programme du cours de philosophie transcendental* de M. Hoéné Wronski, ci - devant officier supérieur d'artillerie au service de la Russie, par autorisation de S. E. le grand Maître de l'Université Impériale, Paris, Didot 1811.

(40) „Natomiast Kant, osiągnawszy należyte rozróżnienie tej umysłowej różnorodności, rozpoznał przez to nowe, a raczej prawdziwe, źródło naszych poznań: rozróżnił od wrażeń zmysłowych, które są widomą treścią postępowania empirycznych i warunkiem ich względnej pewności, rozróżnił od nich, powiadamy, związek rozumowy tych wrażeń, który uznał za samą istotę naszej wiedzy i który eo ipso musiał się wymykać empiryzmowi. Nowem i własnem w tem odkryciu Kanta (jak to zresztą wynika z samego sposobu (manière), w jakiśmy cotylko wyprowadzili to odkrycie) jest to, że w rozróżnieniu wrażeń zmysłowych a ich związku rozumowego, uczynionem już przed nim przez większość filozofów, pod nazwą poznań zmysłowych a poznań rozumowych, uważa on związki czy poznania rozumowe za *funkcje własne naszej wiedzy*, nie mające w sobie samych żadnej zewnętrznej rzeczywistości, t. zn. *będące niczem poza samą wiedzą*“. *Dével. progr. et but final de l'humanité*, 360 — 361.

(41) Tamże, 361.

(42) „Kant odczuł mgliście i to wysokie powołanie i nie-skończoną płodność swego wzniosłego odkrycia. — Spróbował zrazu ustalić sprawdzian owej absolutnej pewności, związanej z poznaniem rozumowemi, i znalazł go w konieczności zawartej w przedmiotach tych poznań. — Dalej, opatrzonej w ten sprawdzian, począł wyzyskiwać cały zakres poznań rozumowych, które, jakieśmy wyżej widzieli, stanowią właśnie prawdziwy zakres wiedzy. Sklasyfikował wszystkie te poznania, t. zn. wszystkie możliwe związki, stanowiące funkcje wiedzy, od czystych intuicji czasu i przestrzeni, które są pierwszymi związkami rozumowemi wrażeń zmysłowych, aż do pojęć transcendentnych absolutu, służących za łączniki poję-

ciom umysłowym, które znowuż tworzą wtóre związki rozumowe percepcyj zmysłowych, powiązanych już czasem i przestrzenią. Wyznaczył stosunki i granice wszystkich tych rozlicznych funkcji wiedzy; przedstawił w ten sposób, od pierwszego rzutu, zupełny systemat tej części wiedzy ludzkiej, która podlega warunkom czasu i przestrzeni; i to oto był pierwszy systemat prawdy, jaki ludzkość dostała. — Wreszcie, wciąż zaopatrzone w tenże sprawdzian konieczności, Kant odważył się wyjść poza te warunki przestrzeni i czasu; i odkrył, w świecie idealnym, prawa nakazujące (imperatywne) moralności, a nawet zdało mu się, że dostrzega tu kres upragniony naszych wieczystych nadziei..." Tamże, 362 — 363.

(43) „(Kant) nie zdołał się wznieść do jasnego poznania, że te rozmaite funkcje wiedzy, stanowiące poznanie rozumowe, są istotą samej wiedzy; t. zn. że wiedza nie jest, jak dawniej przypuszczano, czemś w rodzaju zwierciadła, które odbija świat już istniejący, ale że snadnie, współdziałając z bytem, wiedza się przyczynia do zradzania tego istniejącego świata, jakim jest on sam w sobie. — Jeden z tych pierwiastków świata: byt, wprowadza doń istnienie; a wtóry pierwiastek: wiedza, nadaje temu istnieniu znaczenie. — Ta to istota własna i wyższa wiedzy wymknęła się Kantowi; filozof ten domyślał się jej tylko, rozważając poznanie rozumowe jako funkcje własne wiedzy, niezależne od wszelkiej postronnej rzeczywistości. Toteż niezbędnem mu się wydało tłumaczyć te wybitnie niewarunkowe funkcje wiedzy; i, powracając spełną do dawnego punktu widzenia, z którego dostrzegane jeszcze dopiero jeden pierwiastek świata: byt, pragnął wyjaśnić konieczność, cechującą poznanie rozumowe, przypisując wiedzy ludzkiej, na wzór bytu, formę szczególną, według której ta wiedza miała być zniewolona uprawiać swą działalność. To oto mechaniczne tłumaczenie zawartej w poznaniach rozumowych konieczności zadało, jak to łatwo przewidzieć, zgubny cios wzniosłej dążności, rozwiniętej przez tegoż genjusza.

„Istotnie bowiem: jeżeli konieczność w naszej wiedzy jest tylko mechanicznym wynikiem jej formy, to wszystkie wogóle nasze poznania, spekulatywne jak i praktyczne, wyzute są z wszelkiej wartości przedmiotowej: cała nasza wiedza jest zespołem ułud, albo nie istnieje żadna rzeczywistość. Sam Kant, konsekwentny w swych zasadach, głosił — przynajmniej w stosunku do poznań spekulatywnych — ten osobliwszy brak wszelkiej rzeczywistości w naszej wiedzy". *Développement prog. et but final de l'humanité*, 363 — 364. Co się tyczy przedmiotowości, lub raczej nad - przedmiotowości u Wronskiego, ob. niżej.

(44) „Ale co jest tu uderzające, to że względem poznań praktycznych tenże mąż całkowicie się wyżył tego materialnego jarzma i że, wznosząc się na wyżyny swej pierwotnej a prawdziwej dążności, rozpoznał całą *niewarunkowość wiedzy praktycznej* i wywiódł z tej jedynej niewarunkowości (nie zaś z jakowejś domniemanej formy wiedzy) konieczność nakazującą (imperatywną), zawartą w poznaniach praktycznych. Rozróżnienie to na rzecz moralności jest może największą chwałą tego wielkiego męża: dowodzi ono, że prawdziwa siła jego genjuszu tkwiła w tej dostojnej części naszej wiedzy, a pisma jego stwierdzają to w rzeczy samej”. Tamże, 364 — 365.

(45) „Trzeba więc odróżniać w doktrynie Kanta (kantyzmie) wszystko, co jest ugruntowane na sprawdzianie konieczności naszej wiedzy i stanowi istotną *metodę krytyczną* (krytycyzm), od tego, co zostało ugruntowane, dla wytłumaczenia tej konieczności, na dziwnem uznaniu szczególnej formy wiedzy ludzkiej. *Metoda krytyczna*, wzięta w tej czystości, jak również wyniki, do których doprowadziła, są słuszne; *mechaniczne tłumaczenie*, każące uważać poznania rozumowe za formy naszej wiedzy, jest fałszywe. — Na szczęście, ten psujący doktrynę Kanta błąd spowodował dalsze poszukiwania, które, przez nową *celowość*, dały nareszcie *jasną świadomość absolutu, ostatniego kresu naszej dążności filozoficznej*, jak to wnet zobaczymy”. Tamże, 365.

(46) Tamże, 367.

(47) „Wyływa stąd jawna sprzeczność, polegająca na tem, że to twierdzenie Kanta dawało się uznać tylko w tym właśnie wyższym okręgu, dokąd wzbraniało ono wejścia; twierdzenie to bowiem rozciga się otwarcie na rzeczy same w sobie, w których poczet wchodziłaby oczywiście rzekoma forma naszej wiedzy”. Tamże, 368.

(48) „Lecz są one widomie dość znaczne, by uczynić koniecznemi nowe poszukiwania czy nowe badanie tej doktryny”. Tamże, 368.

(49) *Sept manuscrits inédits* (wydane w 1879) zostały napisane od 1803 do 1806, gdy tymczasem *Développement progr. et but final de l'hum.* — w 1815 i 1818. Por. *La philosophie absolue de l'histoire*, ostatnią pracę filozoficzną Wrońskiego (1852). Zestawienie tych trzech dzieł da przynajmniej pojęcie o rozwoju jego myśli. Studium tego rozwoju wymagałoby samo jedno całego tomu.

(50) Ch. Renouvier, *Essais de critique générale*, Szkic I, 1854, str. 596; por. Wroński, wyżej.

(51) *Sept manuscrits inédits*, 51 i nast.; 73 i nast. Zarzuci

się, że Wroński, w swą koncepcję wielkości, wtrąca pojęcie jakości. Odpowiadam pytaniem: jaka definicja nie wtrąca tego pojęcia? lub jeszcze lepiej: na czym polega definicja?

Musimy tu uściślić używane przez Wrońskiego terminy, w ich treści bądź dawniejszej, bądź nowszej: „Wielkości, wzięte w całej swej ogólności, dadzą się rozróżniać stosownie do tego, czy jest określonym czy nieokreślonym tryb połączenia (*le mode de la réunion*) tego, co ich podmioty logiczne zawierają jednorodnego (*d'homogène*), które to połączenie czyni je wielkościami... Ponieważ omawiane tu rozróżnianie wielkości opiera się li tylko na trybie połączenia tego, co podmioty logiczne tych wielkości zawierają jednorodnego, rozróżnienie to dotyczy w wielkościach jedynie ich *ilostki*. Co zaś do pojęcia, jako takiego, wielkości wogóle, to omawiane tu rozróżnienie nie dotyczy go wcale... Nazwę przestępnemi (*transcendentnemi*) wielkości, w których tryb połączenia tego, co podmioty logiczne wielkości zawierają jednorodnego, jest nieokreślony. Nazwę, przez przeciwstawność, nieprzestępnemi (*immanentnemi*) te wielkości, w których omawiany tryb jest określony.

„Swą znajomość rozlicznych rodzajów wielkości zawdzięczają geometryczne jedynie przypadkowi... Trudno więc się spodziewać, by wyniki tej znajomości nabytej, że tak powiemy, trafunkowo, były ze wszystkim zgodne z wynikami, które my tu osiągamy, szukając ich wiednie tj. z pomocą zasady... Co się tyczy nazw „przestępne” i „nieprzestępne”, które nadają wielkościom... wiem doskonale, że przyjęto posługiwać się nimi jedynie w zastosowaniu do pojęć, nie zaś do przedmiotów tych ostatnich; ale że z jednej strony zwyczaj ten jest dowolny, a z drugiej geometrycznie oddawna posługują się nazwą „wielkości przestępnych”, zdaje mi się więc, iż mogą się odchylić od zwyczaju i nadać omawiane nazwy samym wielkościom”. (*Sept manuscrits inédits*, 73 — 76). Por. *Prolegomènes du Messiaanisme*, 1842, str. 79: „Rzekliśmy już, że nowa filozofja oznacza, przez wyraz *immanentny*, to co istnieje pod warunkami czasu, i przez wyraz *transcendentny*, to co przekracza te warunki, jak na przykład, idea Istoty najwyższej w deizmie. I oznacza ona nadto, przez wyraz *transcendentalny* to, co zrodzone poza warunkami czasu, lecz co ma zastosowanie pod temi warunkami, jak, na przykład, kategorie pojęcia ludzkiego, rozważane jako WIEDZA czysta, stanowiąca w nas *a priori* (przez *transcendencję*) jeden z elementów odrębnych i heterogenicznych wszelkiej rzeczywistości, podczas gdy drugi z tych elementów, jak to widzieliśmy, jest ustanowiony przez BYT, który jest poza nami, i który we wszystkim, co jest w nim materialnego, dany nam jest

a posteriori przez przyczynowość naszych zmysłów (przez doświadczenie)". (Przekład J. Jankowskiego, t. I, str. 81 — 82). Ze względu właśnie na ten świeżo zaznaczony brak wspólnego języka w filozofii, brak tem niebezpieczniejszy, że nie jest on stały, nie opuszczam żadnej z definicij Wrońskiego.

Co do wielkości przestępnej (ob. niżej), odróżniać ją starannie do obliczenia jej własnej ilostki.

(52) Ob. *Canonique des probabilités philosophiques*.

(53) Antynomja rozumu: *Sept manuscrits*, 76, 77 (Nr. 42).

TEZA.

„Nie możemy mieć pojęcia ilostki (quantum) w wielkości przestępnej.

Dowód:

Przypuśćmy, iż możemy mieć pojęcie ilostki w wielkości przestępnej. Ilostka danej wielkości polega, jak już wiemy (nr. 1), na połączeniu tego, co podmiot logiczny danej wielkości zawiera jednorodnego. Tak tedy, nie możemy mieć pojęcia ilostki w danej wielkości przestępnej, nie znając zarazem połączenia, o którym mowa. Owóż nie możemy znać tego połączenia, jeżeli nie rozumiemy trybu, jakim ono zachodzi; i, z kolei, nie możemy zrozumieć tego trybu, jeżeli nie znamy wszystkich warunków jego możliwości, co może zachodzić wtedy jedynie, gdy szereg tych warunków jest zakończony (*achevé*). — Stąd wniosek, że kiedybyśmy mieli pojęcie ilostki w danej wielkości przestępnej, szereg warunków

ANTYTEZA.

„Możemy mieć pojęcie ilostki w wielkości przestępnej.

Dowód:

Przypuśćmy, iż nie możemy mieć pojęcia ilostki w wielkości przestępnej. Tylko wtedy niepodobna mieć pojęcia ilostki w danej wielkości, gdy owa ilostka, która z konieczności należy do świata zmysłowego, sama jest niemożliwa. W tym ostatnim wypadku, połączenie tego, co podmiot logiczny danej wielkości zawiera jednorodnego, które to połączenie (jakeśmy widzieli w dowodzie tezy) ustanawia właściwie ilostkę, byłoby również niemożliwe. Wynikałoby stąd, że, skoro tryb omawianego połączenia byłby w tym ostatnim wypadku z konieczności niemożliwy, warunki możliwości tego trybu, zwłaszcza dla tego wszystkiego, co w wypadku wielkości przestępnej, dotyczy natury szeregu tych warunków (mianowicie, że nie jest on nigdy

możliwości trybu połączenia, o którym była mowa, połączenia, które ustanawia tę ilostkę, szereg ten, powiadam, byłby z konieczności zakończony. — Co jest sprzeczne z naturą wielkości przestępnej.

A zatem... i t. d. i t. d."

zakończony), warunki te, powiadam, byłyby tak samo z konieczności niemożliwe. Owóż natura tego szeregu jest *absolutnie* możliwa; tak tedy, nato, byśmy nie mogli mieć pojęcia ilostki w danej wielkości przestępnej, absolutnie możliwy szereg warunków, o którym była mowa, musiałby być niemożliwy — co jest sprzecznością.

A zatem... i t. d. i t. d."

(54) *Sept manuscrits inédits*, 81—83.

(55) Tamże, Nr. 42.

(56) Tamże 84 i 85. — „Ostrzega się czytelnika, by nie mieszał znaczenia wyrazów „nieokreślony” (*indéfini*) i „nieokreślony” (*indéterminé*), lub przynajmniej by nie sądził, że skoro ilostka w wielkości przestępnej jest z konieczności nieokreślona, musi ona przeto być nieokreślona. — Mimo, że w wielkości, o którą chodzi, ilostka jest nieokreślona, nie przestaje ona jednak przeto być określona: bierze ona swe określenie od określenia trybu swej generacji, określenie zaś tego trybu jest niezbędnym skutkiem określonego pojęcia danej wielkości przestępnej”. Tamże, 85. Co do terminologii ob. również tamże, 109: Wroński zastępuje nazwą wielkości *idealnych immanentnych* nazwę *przestępnych*; i nazywa poprostu umysłowem wielkości, które dotąd oznaaczał jako *immanentne*. „Trzeba będzie — powiada — uczynić tę zmianę we wszystkim powyższem”.

(57) „Wielkości wogóle można podzielić na dwa rodzaje odrębne i konieczne, zależnie od tego, czy generacja pierwotna i konieczna ich ilostki, rozważana poprostu jako generacja (w oderwaniu od jej wyniku), jest 1^o umysłowa, czy 2^o idealna.

„Warunek możliwości generacji pierwotnej i koniecznej ilostki danej wielkości polega koniecznie (*gdyż Rozum-to jest twórcą warunków wogóle*) na pewnych (zależnych od wielkości) okolicznościach, które Rozum czyni warunkiem omawianej możliwości. Otóż, ponieważ to Rozum, w rozpatrzony przed chwilą sposób, determinuje lub conajmniej motywuje konieczną generację, o jaką tu chodzi, generacja ta, rozważana poprostu jako taka (w oderwaniu od wytwarzanej przez nią ilostki), może —

ponieważ Rozum jest władzą nieskończoną — zawierać w sobie *determinację nieskończoności*, t. zn. może być idealna". *Sept manuscrits*, 112 i 113. Co do wielkości umysłowej i wielkości idealnej według Wrońskiego, ob. tamże, 110—112; o rozróżnieniu antynomij transcendentálnych a metafizycznych, ob. tamże, 109.

(58) Tamże, 124—125.

(59) Por. wyżej.

(60) Por. niżej: „W jakiej mierze dzieło Wrońskiego oparte jest na matematyce”.

(61) „Bierzemy tu wyraz „moment”, — pisze Wroński w swej *Apodyktyce* (74), — w znaczeniu filozoficznym, w jakim używa go się w mechanice, t. j. jako warunek natężenia istnienia”. W swej *Canonique des probabilités philosophiques* czyni Wroński z wyrazu „moment” synonim racji.

(62) Ob. *Sept manuscrits*, kanonika prawdopodobieństwa filozoficznego, 135 i nast.; kanonika prawdopodobieństwa matematycznego, 137 i nast.

(63) *Apodictique*, 74.

(64) Por. specjalnie nast. rozdział.

(65) Por. wyżej.

(66) *Règles pour la direction de l'Esprit*, prawidło 4, wyd. Cousin, t. XI, str. 215—224.

(67) Ob. Léon Brunschvicg, *La modalité du jugement*, Alcan (1897).

(68) „Jakoż dziś nauka matematyczna jest znacznie mniej doniosła przez nader zresztą rzeczywiste i cenne wiadomości, z jakich się składa bezpośrednio, niż przez to, że stanowi najpotężniejsze narzędzie, jakim się umysł ludzki może posługiwać w poszukiwaniu praw zjawisk przyrodniczych”. August Comte, *Cours de philosophie positive*, lekcja 2: ob. L. Brunschvicg, op. cit., 74—75.

(69) „Matematyka to żywa logika; co stanie się jeszcze oczywistszem, jeżeli, wraz ze współczesnymi matematykami, wysnujemy najdalej idące konsekwencje z sytuacji, którą sama Comte ustanowił był między matematyką oderwaną, — postępowaniem rachunkowem, — a matematyką konkretną, która się odnosi do wielkości określonych. *Mniejsza wówczas o hipotezy empiryczne co do pochodzenia wiadomości (notions) matematycznych: sama forma nauki nie da się sprowadzić do zawartości zjawiskowej*, jest ona związana z naturą rozwoju umysłowego i udziela swej konieczności łańcuchowi nauk, zawisłych od analizy matematycznej. A skoro tak, to pozytywizm jeno pozornie szachuje dualizm”; *La modalité du jugement*, str. 75. Por. tamże: *le jugement d'analyse mathématique*, 146—152. „Ten, kto określa działanie, ustanawiające pierwiastek kwadratowy, i ten, kto

określa działanie, ustanawiające liczbę ujemną, *nadaje istnienie matematyczne* ilościom urojonym, które wszak wydają się symbolem rdzennej niemożliwości". Tamże, 152. Można więc wywnioskować: „Nauka matematyczna... jest ogólną metodą, jak to wyraźnie dostrzegł Kartezjusz, a po nim August Comte; wyraża ona postępowanie ducha ku zdobyciu wszechświata". Tamże, tamże. Ale to nader ściśle rozróżnienie abstraktu a konkreту w matematyce, spotykamy u Wrońskiego już w 1811 (*Introduction à la philosophie des mathématiques et technie de l'algorithme*, str. 3 bis) i nie zapominajmy, że na mocy tejże argumentacji, a w sposób dosadniejszy, Wroński poczytywał liczby urojone za najrzeczywistsze ze wszystkich. (Prawo stworzenia, ob. niżej).

(70) „Nauki matematyczne, — pisze, — a zwłaszcza ich czyste konary: algorytmja i geometria, widomie kształtują pewne działania umysłu ludzkiego i przedstawiają w ten sposób rząd szczególny zjawisk intelektualnych. Chcieć wyjaśnić te zjawiska przez nie same, znaczy to kręcić się w kółko; znaczy to upodobnić się do tych tizyków, co dla wyjaśnienia materji przypuszczają materję już uprzednio. Trzeba koniecznie wznieść się do wyższego rzędu zjawisk czy funkcij umysłowych, aby wyjaśniać te, które stanowią nauki matematyczne; ten zaś wyższy rząd jest widomie tem, co stanowi Filozofję. — Dobrze wiemy, że, jakkolwiek prawdziwem i rozumnem jest to twierdzenie, geometrów mierzi otrzymywanie ich praw zasadniczych od nauki innej, niż ich własna; a to tem bardziej, że filozofja aż dotąd nie potrafiła kazać owocować prawu legislacji nauk, które jest jej dane przez samą jej istotę. Aliści wstręt ten nie jest racją: dając się unieść temu uczuciu i usiłując tłumaczyć zasady matematyki przez samą matematykę, można jedynie skompromitować naukę; gdyż ujawniając własną niemoc w tem, co obce matematyce, niezręcznie rzuca się wątpliwość na wszystko, co istotnie należy do jej zakresu". *Réfutation de la théorie des fonctions analytiques de Lagrange*, par Hoene-Wroński, dédiée à l'Institut Impérial de France, Paris, Blankenstein, 1812, str. 37.

(71) Por. cz. I niniejszego dzieła, rozdz. I i II. Zauważono, że w samychże tych zagadnieniach Wroński daje filozofji matematyki pierwszeństwo przed matematyką.

(72) G. Cantor. *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*. § 9. Apud. L. Couturat. *De l'Infini mathématique*. Alcan 1896, str. 51—54. Por. L. Brunschvicg, odsyłacze, wyżej.

(73) *Introduction à la philosophie des mathématiques et technie de l'algorithme*, 164.

(74) Tamże, 165.

(75) Tamże, 166—167.

(76) Por. *Philosophie de l'infini, contenant des contreréflexions et des réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal*, Didot 1814.

(77) Ścisłej: za pierwowzór. Por. *Messianisme ou réforme absolue du savoir humain; nommément: Réforme des mathématiques comme prototype de l'accomplissement final des sciences, et réforme de la philosophie comme base de l'accomplissement final de la religion*, Didot 1847. Co do studiów, dotyczących się zasad matematycznych Wrońskiego, bądź przyjmowanych, bądźto zaprzeczanych, czytelnik znajdzie staranny ich wykaz w pięknej pracy p. Dicksteina p. t. „Hoene-Wroński, Jego życie i prace. W Krakowie, 1896” (przytoczone po polsku w oryginale). Ogłoszone zagranicą artykuły i dziełka są niezliczone. Z licznych już prac francuskich wymienię tylko: Abel Transon, *Nouvelles annales de mathématiques*, serja 2-ga, t. XIII, str. 305 i nast.; *Lois des séries de Wronski, sa Phoronomie*; — Yvon Villarceau, *Notes sur méthodes de Wronski, Annales du bureau des longitudes*, t. II, *Théorie des sinus des ordres supérieurs*, sprawozdania akademii nauk (1878); adde; też sprawozdania za rok 1880: *Application de la théorie des sinus des ordres supérieurs, à l'intégration des équations différentielles*, jakoteż: *Notes sur la théorie des sinus des ordres supérieurs*; — Ch. Lagrange, astronome à l'Observatoire de Bruxelles, *Exposition critique de la méthode de Wronski pour la résolution des problèmes de mécanique céleste* (1882); Emile West, *Exposé des méthodes générales en mathématiques, d'après Hoéné-Wronski*, Paris, Gauthier-Villars 1886; Dickstein, *Bibliotheca mathematica: o odkryciach matematycznych Wrońskiego: rocznik 1892 i nast.*

Niektóre problematy Wrońskiego (rozwiązanie systematu nieskończonego równań linjowych: *Critique de la théorie des fonctions génératrices*, etc., str. 128—129; *Réforme du savoir*, I, str. 317 i nast.) zostały podjęte dopiero w 1869, przez Koeteritscha (*Zeitschr. für Mathem.* 15, 1870, 1—15, 229—268); por. znamionną notatę Poincarégo o wyznacznikach rzędu nieskończonego, *Biuletyn Franc. T-wa Mat-go*, 14, 1886, 77—90. Ob. także: Abel Transon, *Réflexions sur l'évènement scientifique d'une formule publiée par Wronski en 1812 et démontrée par Cayley en 1873*. *Nouvelles annales de mathématiques*, serja 2-ga, t. XIII, str. 161 i nast.

Co się tyczy naprzykład funkcji trygonometrycznych wyższych rzędów, powiedzieć można, iż „nauka zawdzięcza Wrońskiemu wprowadzenie do analizy tych nowych transcendencji”. Dickstein, *Bibliotheca Mathematica*, 1893 (nowa serja 7). Ob. artykuły Dicksteina o całokształcie odkryć Wrońskiego.

Znana jest rada Yvona Villarceau co do drukowanych i rękopiśmiennych prac Wrońskiego: wertować w miarę możliwości całość dzieła. „Chodzi tu istotnie ni mniej ni więcej, jeno o otwarcie nowej ery dla matematyki i jej zastosowań”. Yvon Villarceau. *Application de la théorie des sinus des ordres supérieurs à l'intégration des équations linéaires*; adde: *Notes sur les méthodes de Wronski, uti sup.*

(78) Hume, *Essais philosophiques sur l'entendement humain*, przekład Renouviera i Pillona, str. 575—6.

(79) Natorp, j. w. Por. Wroński: *Développement progressif et but final de l'humanité*, str. 3 i 4, j. niż. Ob. również wyżej, cz. II, rozdz. I: W czym się dzieło Wrońskiego opiera na matematyce.

(80) O stosunku matematyki do rzeczywistości ob. znakomity kurs p. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, 1895, i por. wniosek: „To co zwiemy prawami natury, jest zespołem metod, jakieśmy wynaleźli, by przyswajać naszemu umysłowi rzeczy i nagiąć je do spełniania naszych chęci. W początku, człowiek wszędy widział kaprys tylko i dowolność. Toteż wolność, którą sobie przyznawał, nie miała się czego jąć. Nauka nowożytna kazała mu wszędzie widzieć prawo, aż mu się zdało, że wolność jego ginie w powszechnym determinizmie. Lecz słuszne pojęcie o prawach natury przywraca mu władanie samym sobą, ukazując mu zarazem, że jego wola może być skuteczna i kierować zjawiskami... Mechaniczne prawa natury, objawione przez nowoczesną naukę, są łańcuchem, wiążącym wewnątrz z zewnątrz. Nietylko nie są przymusem, lecz owszem, wyzwalają nas i pozwalają nam dodać wiedzę czynną do kontemplacji, na której poprzestawali starożytni”. Tamże, 142—143.

(81) *Développ. progr. et but fin.*, str. 1.

(82) Tamże, tamże.

(83) Por. wyżej.

(84) *Dével. progr. et but final*, 3.

(85) Przytoczę tu ustęp niezmiernie doniosły, gdyż wyraża, uściśla i ogranicza konieczność udzielenia miejsca doświadczeniu: „Trzeba więc odkryć te różne cele, a zwłaszcza ich zasady i prawa powszechne, *ich zastosowanie do warunków fizycznych*, czyli fakty ziemskie, stanowiące ich rozwinięcie, iżbyśmy się umieścili przynajmniej w kierunku, gdzie zdolamy najłatwiej dokonać tego wielkiego wytknięcia celu absolutnego ludzkości, jakie tu sobie zakreśliśmy. Mówimy: by się umieścić przynajmniej w najlepszym kierunku; albowiem, zgodnie z istotą tego celu ostatecznego i koniecznego, jakieśmy ją już oznaczyli lub conajmniej przejrżeli, samo omawiane wytknięcie winno być dziełem naszej samorządności, nie

zaś dziełem jakiegoś obcego wpływu, którego znajomość dałaby nam środki dojścia, że tak powiemy, mechanicznie, do tego wielkiego i ostatecznego osiągu ludzkości". Tamże, 3—4.

(86) Tamże, 4. „Ostatni", gdyż a b s o l u t n y.

(87) Tamże, 5.

(88) *Premier essai*, 361.

(89) *Dével. progr.* 6.

(90) Tamże, 6.

(91) Tamże, 7.

(92) Tamże, 9.

(93) Tamże, 9; por. o błędnem kole, wyżej.

(94) Tamże, 10.

(95) Tamże, 12.

(96) Tamże, 13.

(97) Tamże, 15.

(98) Tamże, 17.

(99) *Développ. progr. et but fin.*, str. 21, por. wyżej, cz. II. rozdz. I: W jakiej mierze dzieło Wronskiego opiera się na matematyce. Niewolno nic wnosić z* niestosowności matematyki do tego czy owego przypadku, nastęrczonego przez zjawiska naszego globu. Nie dotyczy to rozumu. Przeciwnie. Prawo stworzenia jest determinacją własną istoty absolutu, tak, że ta wielka regresja stanowi rzeczywiście, we wszystkich swych gałęziach, absolutne podporządkowanie warunków i przedstawia przeto, z całą ściślnością, prawdziwą autotezę świata. *Apodictique*, 2. Zresztą stosowność matematyki, której prawdziwość jest rzędu wyższego (rozumowego), może się rozszerzać i rozszerza się. Niedochć powiedzieć, że tylko matematyka trwa poprzez perijodyczne przewroty nauk: jest ona nadto wyposażona w cechę genetyczną samejże rozumowości. Ob. *Introduction à la philosophie des mathématiques et Technie*, 1811, j. w., oraz *Philosophie de la technie algorithmique*, 1815. Por. także definicję i dedukcję rzeczywistości podług Wronskiego. Definicja rzeczywistości: „Rzeczywistością jest rzecz wied z i a n a". Dedukcja rzeczywistości: „Gdy się chce wstąpić (*remonter*) do zasady Rzeczywistości, wtedy dążność do tej zasady jest prawem stworzenia, odkrywa ona w rzeczywistości dwa przeciwstawne pierwiastki, które dają jej życie; bo gdyby rzeczywistość pozostawała rzeczywistością tylko, byłaby, że tak powiemy, martwa. Rozwija się ona i odmienia wyłącznie przez tę mniej lub więcej oznaczoną przeciwność. Tem dwojgiem przeciwstawnych pierwiastków są, jak to już można było przejrzeć w danej cotylko definicji, wiedza i byt; a zatem: rzeczywistością jest rzecz wied z i a n a". *Extrait de l'Apodictique*, par M-me Wronski, *Petit Traité de métaphysique élémentaire*

etc., Amyot, 1854, str. 28. — Co do autogenji rzeczywistości, ob. *Apod.*, str. 2 i nast.

(100) *Développement progressif et but final de l'humanité*, napisane w 1815 i 1818, pośmiertnie wydane w 1861; por. ostatnie dzieło filozoficzne Wrońskiego: *Philosophie absolue de l'histoire* (1852). Nadto por.: *Introduction à la philosophie des mathématiques et technie de l'algorithmie*, 1811 (cz. pierwsza): *Introduction à la philosophie des mathématiques* i: *Philosophie de la technie algorithmique*, dział pierwszy, zawierający prawo najwyższe i powszechne Matematyki (1815).

(101) Czytelnik zauważy, iż poglądy Wrońskiego mało się zmieniły; w gruncie zostały one jednakie od 1815 do 1852. Istotnie, „Filozofja absolutna historii”, I, 108 i nast. obszernie przytacza, z nieznacznemi jeno odmianami, tekst z 1815 i 1818. Dałoby się zanotować parę zmian w Apodyktyce; lecz ta jest dziełem całego życia, przytem zmieniono ją, zwłaszcza skrócono. A zważywszy obszar jej przedmiotów, była — mimo swe rozmiary — już i tak za zwięzła. Por. niżej.

(102) *Réforme du savoir humain*, II 511, *Apodictique*, 11.

(103) Ob. wyżej (o pewności).

(104) *Philosophie absolue de l'histoire*, I, 262 — 3, por. wyż.

(105) *Prolégomènes du Messianisme*, 96.

(106) Tamże, 97. Por. odsyłacz wyżej (definicja i dedukcja rzeczywistości), tudzież odsyłacze poniższe, § 2.

(107) *Apodictique*, str. 1.

(108) *Prolégomènes du Messianisme*, 97 i nast.

(109) Tamże, 97.

(110) Tamże, 98; por. *Prodrome du messianisme*.

(111) Czytelnik raczej na idee baczyć, nie na słowa. Zresztą i słowa nie nastraszyły współczesnych filozofów; ob. *Der geniale Mensch*, przez Hermana Türcka, Jena i Lipsk (1897).

(112) Zaznaczę tu jeden z tysiąca przykładów niebezpieczeństwa, jakie u Wrońskiego czyha na niewtajemniczonych czytelników: „Verbe pur qui, pour couronner la création de l'homme, — pisze Wroński, — devra s'établir en lui progressivement dans la sixième et dans la septième période historiques, dans ces deux finales et décisives périodes de l'existence de l'humanité sur la terre”. *Prolégomènes du Messianisme*, 99. Czytelnik, któryby nie pamiętał definicji wyrazu „final”, wywnioskowałby, że to absurd; tymczasem Wroński na przeciwnym stoi biegunie.

(113) Por. następne odsyłacze.

(114) „Należy może jeszcze, przynajmniej dla pewnej klasy czytelników, przypomnieć tutaj, że, gdy elementami rzeczywistości są BYT i WIEDZA, dwa te elementy winny być zawarte we wszelkiej rzeczywistości, t. j. we wszelkiej rzeczy

istniejącej albo stworzonej, otrzymując tym sposobem swą aktualność albo swą obecność, w tej rzeczywistości, od rozumu absolutnego stwórcy tej rzeczywistości istniejącej, jakibądź byłby ten stwórca, Bóg czy jakabądź istota, obdarzona rozumem absolutnym. I pojmuję się wtedy, że wszelka inna istota rozumna może odtworzyć albo rozpoznać w rzeczywistości tej istniejącej albo stworzonej, elementy jej odrębne, tj. wiedzę i nawet byt, jakie składają tę rzeczywistość, o tyle przynajmniej, o ile ta istota rozumna, rozpoznająca w ten sposób rzeczywistość taką istniejącą, może przez się, bądź czynnie, przez własną autonomję, bądź biernie, przez reakcję przyczynową, która stanowi jej heteronomję, odtworzyć, w swym umyśle, wiedzę i byt, ustanawiające rzeczywistość, o którą chodzi. Pojmuje się nado, że odtworzenie to, przez umysł istoty rozumnej, wiedzy i bytu, ustanawiających elementy rzeczywistości stworzonej albo istniejącej, jest właśnie tem, co stanowi, dla istoty tej umysłowej, POZNANIE rzeczywistości tej istniejącej albo stworzonej poza własną jej autonomją. — Zbytecznem jest bez wątpienia zaznaczać tu jeszcze, nawet dla klasy czytelników, do których zwracamy specjalnie te spostrzeżenia, że, przez wyraz WIEDZA, rozważany tu jako element rzeczywistości, nie rozumiemy ŚWIADOMOŚCI w tej rzeczywistości, lecz jedynie to, co, dla istoty umysłowej, może, w rzeczywistości tej istniejącej, stać się przedmiotem wiedzy świadomej istoty umysłowej, na przykład, atrybucja umysłowa tego, że rzeczywistość ta jest przyczyną lub skutkiem, wielką lub małą i t. d.; i zbytecznem jest zarówno zwracać nadto uwagę, że przez wyraz BYT, rozważany tu jako drugi element tej samej rzeczywistości, nie rozumiemy nic innego, jak substratum niezależne od wszelkiej wiedzy, na którem to substratum, jako na posadzie ISTNIENIA INDYWIDUALNEGO tej rzeczywistości, zakładają się, w całej aktualności, atrybucje te WIEDZY POWSZECHNEJ, stanowiące w ten sposób drugi element tej samej rzeczywistości istniejącej". *Prolégomènes du Messianisme*, 101—102 (przekład J. Jankowskiego, str. 105—6, t. I). Por. wyżej, cz. I, rozdz. I (odsyłacze).

(115) Por. *Apodictique*, 40.

(116) Tamże, 37—41.

(117) Tamże, 41—48; 314—322.

(118) Tamże, 61 i nast.

(119) Ugruntowanej na celowości moralnej, t. zn. na przyczynowości autotelicznej nakazu moralnego. Ale por. *Prodrome du Messianisme*, 72.

(120) *Apodictique*, 62.

(121) Ob. wyżej.

(122) *Prolégomènes du Messianisme*, 57—58.

(123) „Dwa prawidła, o których mowa, a które nazwiemy postulowanemi prawidłami Mesjanizmu”. *Prolég. du Messianisme*, 60. Por. tamże str. 59 (Leibniz i Hegel).

(124) O doświadczeniu i błędnem kole por. wyżej.

(125) O stworzeniu prawdy i dobra por. *Prolég. du Messianisme*, 58—59.

(126) Coprawda, pierwiastki, o których mowa, znajdują się jeszcze bardziej w dwu pierwszych częściach, niż w obecnej. Ale po zwróceniu się do czytelnika-filozofa, nie mogę również zlekceważyć filozofji czytelników.

(127) *Prospectus de la philosophie absolue*, 89.

(128) *Prolégomènes du Messianisme* (1842), str. 549 i nast. Zgóry powiedzmy, że doktryny Wrońskiego dążą do tego, by dać rozwiązanie pierwsze i ostatnie tych dwu problemów. Istnienie samo w sobie — osiągnięte to rozwiązanie w logizmie, t. zn. w rozumowym związku pomiędzy tkwiącą w absolicie zasadą a jej następstwem, stanowiącem istnienie absolutu (rozumowość stwórcza). Inteligencja wytwórcza znajdzie swe wytłumaczenie w określeniu Słowa: wytwarzanie przez inteligencję będzie spoczywało w samorzutności, w działalności wolnej i niezawisłej od żadnej uprzedniej przyczynowości. (Mocowładność stwórcza). Następstwa: *autogenja i autotezja*. Por. niżej.

(129) Co do określenia — jakże niełacnego — religji, ob. Kant: *La religion dans les limites de la raison*, tłum Trullard, Ladrangé 1841, str. 271 i nast., oraz Renouvier: *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, E. Leroux 1896, str. 170 i nast. Por. Wroński niżej i *Apod.* 314—316. Określenie Kanta jest o wiele głębsze, niż się zdaje. Przedstawia ono jedną tylko — ale nie błądą — niewygodę: tę, że i ono samo wymaga określenia. Dla Wrońskiego, religja absolutna polega na ostatecznem rozwiązaniu problemów Prawdy absolutnej i Dobra absolutnego. *Apod.* 314. Jest ona wewnętrznym zjawem rozumu absolutnego w uczuciu człowieka. *Prolég. du Messian.* 473 i nast., j. niżej.

(130) „To prawdziwe znaczenie naszych świętych dogmatów chrześcijaństwa, jako prostych problemów religijnych, zostało rozpoznane i wykazane w mych pracach mesjanicznych, głównie w *Liście do Papieża*, gdzie zarazem dano pełne rozwiązanie tych dostojnych problemów — rozwiązanie, dające wreszcie człowiekowi prawdy religijne w ścisłem słowa znaczeniu, owe, które podług obietnicy Jezusa Chrystusa miał nam dać poznać Paraklet; owe — powiadam — wysokie i pozytywne prawdy, co, być może, zastąpią kiedyś rzekome tajemnice, któremi nasze czcigodne duchowieństwo, zmuszone w ten sposób unikać zagadnienia i uchylać się odeń, tak mocno

a mimowolnie skompromitowało naszą świętą religję, wszędy aż do najniższych klas społecznych, gdzie się często z bólem słyszy gorszące żarty z domniemanych tajemnic religij". Wroński: *Épître secrète a S. A. Le Prince Louis Napoléon*, Metz 1851., str. 35. — Por. *Épîtres aux souverains Pontifes sur l'urgence de l'accomplissement de la religion* (w Mesjanizmie czyli ref. abs. wiedzy ludzk., 1847, t. II, str. 397 — 508); *Les Cent Pages décisives* (pour S. M. l'Empereur de Russie, roi de Pologne), Metz, Alcan 1850, etc.

(131) *Prolégomènes du Messianisme* 184.

(132) Tamże, 185.

(133) Tamże, tamże.

(134) *Lettre à M. Clerselier*, servant de réponse a un recueil des principales instances faites par M. Gassendy, contre les précédentes réponses, éd. Cousin, t. II, str. 309.

(135) Nie należy nigdy tracić z oka wyjaśnienia Wrońskiego (*finalité rationnelle*), bez czego wyraz *final* zdawałby się niedorzecznym.

(136) Ob. niżej określenie tego wyrazu.

(137) *Secret politique de Napoléon*, 1853, str. 5 — 7.

(138) Tamże, 7.

(139) Tamże, 53 — 54.

(140) Co do łaski ob. *Apodict.* 315 — 316 etc. Ponieważ obrządki są obecnie, a zapewne i wieczyście (napięcie uczuciowe), warunkiem istotnym religij, pojmując się, że Wroński, który pragnął ożywić a nie pomniejszyć ducha religijnego, posunął się aż do tego, że poszedł drogą nowych definicij, raczej niż kasowania dawnych terminów.

(141) *Prolégomènes du Messianisme*, 473 i nast.

(142) Ob. wyżej i niżej.

(143) Ob. Arthur Lillie: *The popular life of Buddha*, London 1883, st. V i VI. W sprawie całokształtu studjów nad religjami Wschodu, ob. *The sacred books of the East*, edited by F. Max Müller, Oxford.

(144) Ob. *Messianisme ou Réf. abs. sav. hum.* t. II, 540.

(145) *Prosp. de la phil. abs.*, rozdz. V, str. 80 i nast.

(146) Tamże, 81.

(147) Tamże, 86.

(148) Tamże, 87.

(149) Tamże, 89.

(150) *Apodictique*, 317.

(151) Tamże, tamże.

(152) Tamże, tamże.

(153) Tamże, 318.

(154) Tamże, tamże.

(155) Tamże, 319.

- (156) Tamże, tamże. O rzeczywistości por. wyżej.
 (157) *Philosophie absolue de l'histoire*. I. 261.
 (158) *Introduction à la philos. des mathématiques*, 217—221.
 (159) *Philosophie absolue de l'histoire*, I, 262.
 (160) „A że wszystkie prawdziwe problemy religijne, takie jakieśmy je zaznaczyli, są naogół poryzmami, jak dowiedliśmy przed chwilą, więc wyraz „dogmat” jest najzupełniej tożsamy z wyrazem „problem religijny”; i ja sam, tak oto ustaliwszy znaczenie filozoficzne wyrazu „dogmat”, będę się nim odtąd posługiwał, gdzie bądź będzie to pożyteczne lub stosowne, zamiast wyrazu „problem religijny”... Trzeba tu zauważyć, że przez to filozoficzne wyjaśnienie znaczenia wyrazu „dogmat”, nadaje się temu świętemu słowu nową i wzniosłą atrybucję rzeczywistości, w tym sensie, że wskutek niezaprzeczalnej konieczności istnienia jego (t. j. dogmatu) przedmiotu, nie można już będzie podnieść żadnej rozsądnej wątpliwości co do jego istnienia”. *Philosophie abs. de l'hist.* I, 263 — 264.

Chrześcijaństwo nie ma innej racji bytu. „Prawdziwym posłannictwem Jezusa Chrystusa było objawienie prawd absolutnych, szczególnie objawienie problemów prawd tych absolutnych; które to problemy stanowią dogmaty chrześcijańskie i są, jako poryzmy, uważane do dzisiaj przez wszystkie kościoły chrześcijańskie za prawdy rozwiązane już i ostateczne, choćby najbardziej nieujęte i niezrozumiałe, bowiem poprzestaje się wówczas na uznaniu ich za niedostępne rozumowi ludzkiemu tajemnice. W tem oto tkwi błąd zasadniczy wszystkich kościołów chrześcijańskich, z wyjątkiem być może Greckiego, którego dążność rozumowa jest wznioślejsza”. Pomysłowy wynalazek słowa „tajemnica” nie tylko nie zaspokaja umysłów, lecz owszem drażni je i coraz więcej drażnić będzie wobec postępowego rozwoju kultury umysłowej. Te oto dogmaty, te oto problemy prawd absolutnych przedłożył Chrystus ludziom. I ludzkość winna je rozwiązać, „iżby za pośrednictwem tego rozwiązania doszła sama do odsłonięcia i zdobycia prawd absolutnych, które jedne dadzą rozpoznać drogę, wiodącą do żywota wiecznego, do nieśmiertelności”. *Apodictique*, 347 — 348. (Por. św. Jan, XIV, 26 i XVI, 13; Dz. Ap., II, 17). W ten sposób osiągnięte się „rozwiązanie, o którym mowa, a które nie jest oczywiście niczem innym, jeno absolutnym człowieka rozumem, gdy będzie on dostatecznie rozwinięty w ludzkości”. Wroński, tamże, 348. Por. nadto tamże, 350 — 356; oraz *Prospectus de la phil. abs.*, 85.

(161) *Apodictique*, 351.

(162) *Philosophie abs. de l'hist.* I, 269 i nast.

(163) Antynomjalne, mesjaniczne, parakletyczne i t. d... Nigdy nie zdołał Wroński zadowolić siebie samego na tym punkcie (por. wyżej). Prościej byłoby mówić „Unja Wrońskistów”. Tak też czynią jego uczniowie.

(164) *Philos. abs. de l'hist.*, I, 271, j. n.

(165) Tamże, 267.

(166) *Messianisme ou Réforme absolue du savoir humain*, t. II, 410 — 411.

(167) Tamże, 413.

(168) Tamże, 454.

(169) Por. niżej: O ezoteryzmie Wrońskiego.

(170) *Messianisme ou Réf. abs. du sav. hum.*, II, 411.

(171) „Pragnąc atoli wypełnić wysokie zobowiązania swego zakonu, który był pod tym względem przedwczesny, Jezuci mniemali, że mogą tego dopiąć przez praktyczne kierownictwo ludzkością, wprowadzając, zgodnie z przeważającym wówczas zepsutym duchem moralności, kazuistykę, dostatecznie być może luźną, by nadużycia jej przez niektórych członków posłużyły bądź za rację wystarczającą, bądź za pretekst ku skasowaniu lub przynajmniej zawieszeniu czasowemu tego zakonu”. Tamże, II, 411 — 412.

(172) Tamże, 412. Por. *Développ. progr. et but final de l'hum.* 318 — 323.

(173) Por. L. Brunschvicg: *Spiritualisme et sens commun*, *Rev. de métaph. et de morale*, Nr. z września 1897 zwłaszcza str. 544 — 545.

(174) „Trzeba rozróżniać moralność czystą a religijną. Pierwsza, która jest powszechna i ustanawia w ten sposób prawa moralne świata, pomija, jak to mówimy, zawady człowieka, odsłonięte mu przez objawienie, i zajmuje się tylko ustalaniem dobra i zła, rozważanych w sobie samych. Druga, która jest poniekąd indywidualna i ustanawia w ten sposób jeno przepisy moralne w danej religii, zajmuje się wyłącznie temi zawadami człowieka, t. j. warunkami moralnymi, jak mu je odsłania specjalne objawienie tej religii, i zakłada ona wówczas tylko dobro i zło, zależne od wyzwolenia się tych zawad. — Ale i jedna i druga, t. zn. moralność czysta i moralność religijna, są dziełem wyłącznie rozumu ludzkiego”. *Prosp. de la philos. abs.*, 88, przypisek. — „Czyżby się Kościół obawiał interwencji rozumu? Z pewnością nie. Czyżby chciał utrzymywać, że te wszystkie dowody, mające prowadzić do pewności religijnej, są jeno metafizyką? Równałoby się to zwróceniu broni przeciw sobie; boć i religja jest widomie tylko metafizyką i to metafizyką najwznioślejszą. Chciałżeby założyć, iż rozum jest niewystarczalny do rozpoznania prawd religij? Ależ znaczyłoby to właśnie zakwestjonować te dostojne prawdy,

skoro nie mogłyby one być rozpoznane'. *Mess. ou Réforme abs. du sav. hum.* II, 414.

(175) Tamże, II, 491; por. *Apod.* 239 — 256, zwłaszcza 255 — 256.

(176) *Apodictique*, 246.

(177) *Mess. ou Réf. abs.*, II, 468 — 470.

(178) Tamże II, 500 — 501. Chodzi ma się rozumieć o związkowość całkiem specjalnego rzędu, ponieważ władza w unji absolutnej, jakęśmy widzieli, może się sprawować jedynie przez cenzurę mesjaniczną (rozumową) i ponieważ przeto władza faktyczna nie rozszerza się już ani na wprowadzanie ani na usuwanie żadnego członka. Tamże, str. 500. Por. wyż. Koncepcja ta, nieracjonalna napozór, jest owszem arcydziełem rozumu filozoficznego: jest to jedyne trwałe, bo nie zmaterjalizowane, urzeczywistnienie marzonego przez Leibniza miasta umysłów...

(179) Rozumowych zatem.

(180) Por. wyżej (wirtualność, koło).

(181) Por. *Mess. ou Réf. abs. du sav. hum.*, 1847, t. II, 539: „Chrześcijaństwo (specjalnie katolicyzm w Kościołach greckim i łacińskim)”. Nie przeszkadza to Wrońskiemu oddać, z innych punktów widzenia, sprawiedliwości, i to sprawiedliwości wspaniałej, protestantyzmowi. Przykład: „Dokończone założenie się chrześcijaństwa, lękając się możliwych zamachów na wiarę czy wierzenie religijne, których niedostateczność dla rozumu odczuwano, zatamowało stopniowo wszelką dyskusję spekulatywną i, hamując w ten sposób rozwój prawdy, silnie się przeciwstawiło postępowi cywilizacji. Atoli ten opór, zbyt przewlekły niestety, musiał wreszcie ustąpić przed wyższą i niepokonalną siłą zamierzeń świata; bo darmo chce się przestawiać niewzruszone cele stworzenia. Nastąpiła — acz późno — epoka, w której reformacja religijna przywróciła ludzkości wolność myśli, a z nią razem, dla jej ochrony, wolność polityczną głównych narodów Europy”. *Prosp. de la philos. abs.*, 108.

(182) Tamże 33 — 35. O kole i o wymagalniku rozumu ob. wyżej.

(183) O nieśmiertelności warunkowej ob. Renouvier: *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, 776 i nast.

(184) *Prosp. de la phil. abs.*, 36, 37. Zwłaszcza por. niżej: o ezoteryzmie Wrońskiego.

(185) Ob. *Revue de métaphysique et de morale*, marzec, 96 etc. Por. Leon Brunschvicg: *La modalité du jugement*, wniosek: „Jest w sądzie zrozumianym coś, co go nieskończenie przekracza, — a jest tem zasada zrozumiałości. Religja filozoficzna, lub prościej: prawda absolutna filo-

z ofii, polega na przekształceniu każdego sądu w sposobność do uświadomienia sobie tej jedności głębokiej, która jest zasadą duchowego życia. Lada dowiedziony teoremat wystarczy, by nam dać radość i bezpieczeństwo pewności, zawierając bowiem prawdę. Co większa, sam uczynek pocziwego człowieka wyraża ducha miłosierdzia, z którego ten uczynek emanuje. Nauka i moralność, kierując człowieka ku tej jedności, która jest wewnętrzną w stosunku do wszelkiej myśli indywidualnej, gruntują, na samemże łonie jednostki, wspólnotę, państwo umysłów, i przez to usprawiedliwiają zasadę wewnętrzności, jako będącą ideałem skutecznym i prawdziwym. — Słowem, formą wewnętrzności jest wykluczenie siebie; umysł negowałby sam siebie, próbując zatwierdzić swą jaźń; forma wewnętrzności zawiera siebie sama i przez nią umysł uświadamia sobie własną rdzenną oryginalność, własną autonomję. Nie należy więc mówić, że alternatywa staje przed myślą: bo zrozumieć ją, to już ją rozwiązać". Op. cit., 244.

(186) Ob. wyżej: szczyt świadomości; poniżej: o głównych źródłach filozoficznych prawa stworzenia; i por. zwłaszcza *Apodictique*, 109 — 112.

(187) „Gdy człowiek czyni złe, nie robi on użytku z wolności; rzeka się wówczas powszechności rozumu, rzeka się ducha, t. j. życia absolutnego, i daje się pociągnąć indywidualności swego bytu, t. j. nicości; i na tem polega jego winowajczość. Jedynie wtedy, gdy człowiek czyni dobrze, robi on użytek z wolności; i na tem polega wówczas jego zasługa". *Apodict.* 223. Por. wyżej cz. II, rozdz. I; cz. III, r. III, i *Apod.*, 318 — 319. Forma nicości — bezwład; forma ducha — samorzutność (*Mess. ou Réf. abs.*, II, 529).

(188) Co do człowieka, rozważanego jako nowy stwórca i spełniającego swą własną nieśmiertelność, ob. *Proleg. du Mess.* 86 — 87; *Apod.*, 201 — 202; *Prosp. de la philos. abs.* 123 — 124 i odsyłacz.

(189) Zwracam szczególnie uwagę na tablice, gdzie Wroński streszcza, według swych uprzednio rozwiniętych doktryn, *Prototyp stworzenia wszechświata: Mesjanizm czyli Reforma absolutna wiedzy ludzkiej, mianowicie: Reforma matematyki jako prototyp końcowego spełniania nauk i Reforma filozofii jako podstawa końcowego spełniania religii*, 1847, t. II, 523—526; Rząd I, stworzenie się własne Boga; Rząd II, stworzenie rzeczywistości, tamże 526 — 528; Rząd III, stworzenie świata (*κόσμος*), tamże 528 — 531; Rząd IV, stworzenie człowieka, tamże 531 — 533; Rząd V, stworzenie się własne człowieka, tamże 533 — 537; Rząd VI, stworzenie religii absolutnej przez religję objawioną, tamże 537 — 543; Rząd VII, rozwój postępy ludzkości, tamże 543 — 548. Por. specjalnie *Philos. abs.*

de l'hist. I, 186 — 187. O rozłace pomiędzy Bogiem a człowiekiem por. nadto *Prolég. du Mess.*, 89.

(190) O stworzeniu rzeczywistości, o niewarunkowości i o nad-pewności ob. powyżej *Epître à S. M. l'Empereur de Russie pour compléter les Cent pages décisives*, Metz, Alcan, 1851, str. 21 — 23; por. skądinąd Renouvier *Essais de critique génér.*, *Deuxième essai*, t. II, 224 — 225.

(191) *Prolég. du Messianisme*, 98 — 99.

(192) Innemi słowy: do okresu świadomości absolutnej czyli przez stworzenie. *Prolég. du Mess.* 99.

(193) *Apodictique*, 212.

(194) Por. niżej: o ezoteryzmie Wrońskiego.

(195) *Mess. ou Réf. abs. du sav. hum.*, t. II, 513. Por. tamże 544. Co do dzieł mistycznych wogóle, co mamy sądzić o warunku ich możliwości? Wszystko się sprowadza do tego, by „wiedzieć, do jakiego stopnia natura ludzka, t. zn. natura istoty rozumnej na ziemi, na naszym globie, jest zdolna wznieść swą stazę życiową, by się wzbic w okręgi dzieł mistycznych. Tę zaś decydującą kwestję rozstrzygnąć można li tylko a posteriori czyli przez fakt. Wypływają stąd dla filozofji dwa nader ważne następstwa. — Pierwsze, to, że wskutek przeczucia, jakie człowiek ma co do tego tajemniczego powołania swej natury, które to powołanie co tylko zostało narazie uprawnione przez rozum, nie może on bezwzględnie odmówić wszelkiej wiary dziełom mistycznym; i że, skutkiem tej skłonności ludzkiej, bezlik oszustów i szalbierzy, nadużywając tej tak nieusuwalnej łatwowierności, zwodził ludzi rzekomemi dziełami mistycznymi. — Wtórę następstwem filozoficznym jest to, że każde dzieło mistycyzmu, chociażby najmniejszej wagi, jak np. jakiś prosty fakt magnetyzmu eleuterycznego, może być uznany za taki dopiero po najsurowszej krytyce; i że dla uniknięcia poważnych skutków niepożądanych, korzystniej jest dla rozumu ludzkiego nieuznać prawdziwych dzieł mistycznych, jeśli takie istnieją na naszym globie, niż pozwolić sobie względem nich na zbytnią łatwowierność”. *Apodictique*, 245.

(196) δογμα, od δοκέω — wydawać się prawdziwem, dobrem.

(197) *Mess. ou Réf. abs.*, II, 537 — 543: stworzenie religji absolutnej przez objawioną.

(198) „Doktryna mistrza naszego polega jedynie na tem, by mieć prawe serce i miłować bliźniego jak samego siebie”. *Lân - yû*, rozdz. IV. § 15. — Czytelnik z trudem uwierzy, — dodaje Pauthier, by nasz przekład był ścisły; a jednak nie myślimy, by można było dać wierniejszy. — Por. Hillel. Wiadomo tylko, że się urodził w Babilonie, w ostatnim wieku przed Jezusem Chrystusem... Jednego razu jeden poganin przy-

szedł do Szammai i rzekł mu: „Nawrócę się na judaizm, jeśli zdołasz mi wyłożyć cały zakon, póki będę stał przed tobą na jednej nodze”. Szammai za całą odpowiedź uderzył go trzymanym w rękę kijem. Poganin udał się do Hillela i zadał mu to samo pytanie; a Hillel odparł: „Nie czyn bliźniemu, czego byś nie chciał, by on ci uczynił”, oto cały zakon, reszta jest tylko zastosowaniem i następstwem. Edm. Stapfer: *Encycl. des sciences religieuses*, Sandoz et Fischbacher, 1877 — 1882, t. VI, 250 i nast. Ob. *Talm. Babyl. Schabbath*, fol. 31a.

(199) *Prosp. de la philos. abs.* 88 — 89.

(200) Wroński jest pierwszym matematykiem-filozofem nowożytności, który naszkicował filozofję porównawczą religii i który, szkicując, założył ją. Ob. *Apod.*, 41 i nast. Idee te przyjęły się, nawet praktycznie: ob. m. i., rursus, dwie znamienne książki: *Congrès universel des religions en 1900* przez ks. Charbonnela. Armand Colin, 1897; *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* przez A. Sabatiera, Fischbacher, 1897.

(201) *Philosophie analytique de l'histoire*, t. II, 1897, str. 121.

(202) Por. nadto: *Mess. ou Réf. abs.*, t. II, 544. O trzech zasadach ezoterycznych filozofji absolutnej (istota wewnętrzna arcyabsolutu czyli niewysłownego = x; forma niewiadomej x, t. j. forma istoty wewnętrznej niewysłownego = y; hipostaza arcyabsolutu czyli niewysłownego = z) ob. tamże, II, 523—526, i poniżej: o ezoteryzmie Wrońskiego.

(203) Ob. zwłaszcza: *Apodict.*, 276 i nast.

(204) *Mess. ou Réf. abs.*, II, 572 — 584; por. *Prodrome*.

(205) *Métapolitique*, 1839, str. 103; *Mess. ou Réf. abs.*, II, 594; por. *Caméralistique* (pośmiertne, 1884), etc.

(206) *Prolég. du Mess.*, 502 — 507; por. niżej: *Dodatek II*.

(207) Tamże, 508 — 513, etc.

(208) Tamże, 513 — 523. Por. *Métapolitique*, *Caméralistique*, *Epître à Louis-Napoléon*, etc.

(209) Tamże, 523 — 546.

(210) Tamże, 503 etc. „Tak tedy, oczywiście jest, że, w wyprzedzeniu tem co do przyszłej unji absolutnej, dyplomacja, a zwłaszcza dyplomacja współczesna, nie miała i nie ma jeszcze, dla działalności swej tak stanowczej dla ludzkości, ani prawdziwego celu, przeznaczeń absolutnych świata, ani prawdziwych środków, prawidła podziału tych przeznaczeń pomiędzy istniejące Państwa. I pojmuje się wtedy, jak, nie znając tych warunków absolutnych swej działalności, dyplomacja musiała dawać mało pewności w tej chwilowej rękojmi niezależności Państw, może bowiem opierać ona tę rękojmię tylko na sprawach ziemskich narodów, a często na-

wet na zwykłych sprawach osobistych". *Prolèg. du Messianisme*, 505 — 506 [cytuje w prz. polskim J. Jankowskiego, t. III, 69 — 70]. „Ziemskiemu” Wroński przeciwstawia „mesjaniczny”: uti supra.

(211) *Apodictique*, 277: Wpływ zwierzęcości ludzkiej do osobowości ludzkiej (B. (yt.) w W. (iedzy)) = wrogość (stan wojny). Wpływ osobowości ludzkiej do zwierzęcości ludzkiej (W. w B.) = związkowość (stan pokoju). Wpływ wzajemny (Z. (bieg) C. (elowy)) = wspólnota religijna, a wkońcu wspólnota mesjaniczna. Por. Kant.

(212) *Caméralistique* (pośmiertne), Biblioteka polska, 1884; por. *Sept manuscrits inédits*, 141 — 162; *Adresse aux nations civilisées*, F. Didot, 1848, str. 17 i nast.; *Épître secrète au prince Louis - Napoléon*, Alcan, Metz, 1851, etc.

(213) *Mess. ou Réf. abs.*, t. II, 533, etc.

(214) *Philosophie abs. de l'histoire*, I, 201 i nast.; *Mess. ou Réf. abs.*, II, 524 — 544; *Apodict.*, 49 i nast.; etc.

(215) *Phil. abs. de l'hist.*, I, 223 — 224; *Apod.* 108 — 109; *Prodr. du Mess.*, 47 i nast., etc. Por. Uebermensch Nietzschego.

(216) *Apod.*, 88, przypisek; adde 88 — 109; 215 i 224.

(217) Tamże 214 — 215; por. tamże 95 — 96. Tożsamość końcowa w systematycznym połączeniu Piękna kontemplacyjnego i Piękna czynnego. Piękno schematyczne czyli absolutne = Piękność tworzenia lub wytwarzania nieskończonego... Piękno absolutne: rzeczywistość własna i rzeczywistość boska w człowieku (dążność ku absolutowi).

(218) Ob. wyż. i *Apod.* 219.

(219) *Apod.* 105.

(220) Co do ruchu na korzyść Wrońskiego — ruchu znacznego zwłaszcza za granicą — z podwójnego punktu widzenia: naukowego i filozoficznego, por. rursus: Dicstein *Hoene-Wroński, jego życie i prace*, Kraków, 1896. — Idealem Wrońskiego celem jest nie coś mniejszego, jeno reforma ogólna wszystkich nauk, zapomocą jednego i zawsze tego samego prawa; inaczej mówiąc: według prototypu prawa stworzenia. Por. *Philos. abs. de l'histoire*, I, 234; *Mess. ou Réf. abs.*, II, 523 i nast.

(221) Por. wyżej.

(222) O regreswnem kształtowaniu się prawa stworzenia w umyśle Wrońskiego, ob. *Apod.* 2 i nast.

(223) O boehmenistach ob. *Mess. ou Réf. abs.*, t. II, 540.

(224) *Prosp. de la philos. abs.* 100.

(225) Tamże 101. Ten punkt widzenia bywał zaprzeczany; znany jest nienowy już spór Francka z P. L. B. Drachem.

(225 b) Tamże, 101.

(226) *Apod.* 240—256; ob. zwłaszcza str. 246.

(227) „Człowiek, z natury swej, uczestniczy w trzech światach stworzonych, i dlatego zwie się mikrokosmem (Olam Katan); bo wszystko, co Adam Kadmon czyli makrokosm zawiera wirtualnie, to człowiek zawiera w rzeczywistości. Duszą, jako zasadą żywotną, należy on do świata „asiati”, duchem do świata „yecirah”, duszą zaś intelektualną do świata „beriah”; ta ostatnia jest częścią bóstwa, jest ona przedistniejąca. Dla wyrażenia tej to trojakości posiada język hebrajski trzy nazwy dla „duszy”, mianowicie: *nephesch* (anima), *rouach* (spiritus), *neschamah* (animus); Izajasz napomyka o tem w tych słowach (rozd. 43, 7): „Stworzyłem go (*berathiw*). ukształtowałem go (*yecarrthiw*) i zrobiłem go (*afasithiw*)”. Człowiek składa się zatem z dwu zasad: dobrej i złej; od niego zależy dać przewagę jednej nad drugą, po śmierci zaś otrzymuje nagrodę stosownie do swych czynów, gdyż *neschamah* jest nieśmiertelna. S. Munk, *La Palestine*, 524. Por. niżej: o chrystjanizmie Wrońskiego.

(228) Stwierdzone jest, że „ucieszne pomysły ś.p. Henryka Morusa (człowieka zresztą uczonego i dobrej woli)” nie były Leibnizowi nieznane. (Korespondencja Leibniza z Clarke’em, Erdm. 769; por. Foucher de Careil, niewydane obalenie Spinozy przez Leibniza, *passim*). Co większa, jest pewne, że Leibniz znał dobrze *Kabbala denudata* Chrystjana Knorra de Rosenroth: wykazuje to zarówno sam Leibniz (Foucher de Careil: *Leibniz, la Philos. Juive et la Cabale*, str. 57), jak i własne jego rozbiory owej *Kabbala denudata* (tamże, cz. 2-ga, in fin.: *Cabalistica*). Niedosć na tem: korespondencja dowodzi, co też stwierdza Foucher de Careil (niewydane obalenie, cz. 2, str. 5, przypisek 1), że Leibniz znał Chrystjana Knorra, odwiedzał go i wypytywał. Można się więc dziwić, że ani Foucher de Careil we wspomnianych studjach, ani Edward Dillmann w swej doniosłej pracy (*Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre auf Grund der Quellen*, Lipsk 1891) nie przytoczyli niektórych stronic z *Kabbala denudata*, zawierających podwaliny filozofji, takie, jak je podług Kabbaly streszcza Henryk More i jak je sobie zapewne przypominał Leibniz. Wymienie m. i. nast. §:

12. Ex contractis his partibus constare mundum, qui vocatur, materiale, cum revera adhuc spiritualis sit, constans utique ex divisis spiritibus, particulisve Divinae Essentiae, in Monadas punctave physica contractis et constipatis. *Kabbala denudata*. (*Apparatus in Librum Sohar. pars secunda*), t. I, 1677, cz. 2, str. 294.

Tak tedy Leibniz, w specjalniejszym niż Wroński znaczeniu, jest kabalista.

W sprawie monad podnoszono wpływ Bruna na Leibniza

i zapatrywanie to jest klasyczne (ob. Alfred Weber, historia filozofji europejskiej, wyd. 6, 1897, str. 335). W rzeczy samej, Leibniz w swej *De arte combinatoria* przytacza Bruna. Ale z jakiego powodu i jak go przytacza? Właśnie w kwestji sztuki Lulla i obok „nieśmiertelnego Kirchera” (Erdmann, 1840, str. 23), t. zn.: pomiędzy pierwszym apostołem chrześcijańskim Kabały a autorem *OEdipus aegyptiacus*. Niema więc potrzeby szukać możliwych wpływów Kabały na Giordana Bruna, by stwierdzić niezaprzeczalny jej wpływ na Leibniza — wpływ z jednej strony bezpośredni, z drugiej przeważający.

„Sed cum vera arcani clavis ignoraretur, lapsi sunt curiosiores in futilia et superstitiosa, unde nata est *Cabbala quaedam vulgaris, a vera longe remota, et ineptiae multiplices cunjusdam falsi nominis magiae, quibus pleni sunt libri*”. Leibniz, wyd. Erdmanna, str. 12.

Co do wzniosłego symbolizmu Kabały, na który teza katolicka powołuje się nie mniej, niż teza panteistyczna, ob. samą *Kabbala denudata* (np. Idra Rabba seu synodus magna, — pars alia libri Sohar, quae prioris quasi commentarius est — *Kabbala denudata*, t. II, 1684, cz. 2, str. 493—496). Znajdzie się tam, pod postacią rozmyślnie cudaczną, zdumiewającą nowoczesność.

(229) *Développement progressif et but final de l'humanité*, 370.

(230) Tamże, 371.

(231) Tamże, 372.

(232) Tamże, 373.

(233) Tamże, 372, O Fichtem, zauważyć zwłaszcza *Prosp. de la phil. abs.*, 204—223 i tamże 224 i nast.

(234) Tamże, 373.

(235) Tamże, 374.

(236) Tamże, 374—375. „Nie utrzymując tu, jak Marheineke, że Szelling, w nowej swej filozofji, stara się obalić filozofję Hegla razami gnostyka i teozofa, ograniczymy się do zaznaczenia, że właśnie przez umieszczenie się, w nowym swym systemacie, w punkcie widzenia prostej HARMONJI dwóch elementów rzeczywistości, bytu i wiedzy, i zstąpienie tym sposobem ze swego pierwszego punktu widzenia samej TOŻSAMOŚCI dwóch tych elementów, z punktu tego widzenia wznieśsionego, gdzie mógł on wtedy odkryć lub przynajmniej określić absolut i sprawić się tym sposobem ze wszechmocą rozumu, Szelling zmuszony był teraz uciec się do objawienia, by założyć swą filozofję religijną, nie mogąc już tego uczynić MOCOWŁADNOŚCIĄ STWÓRCZĄ samego rozumu”. *Prolég. du Mess.*, 81 (tłum polskie str. 83—4).

(237) *Développ. progr.* 376 i nast. Por. *Prolég. du Mess.*

114 i nast. Co do Reinholda, Schulzego, Bouterwecka, Bardiego, Krausego, Jacobiego — ob. *Développ. progr.*, 371 — 384.

(238) Ch. Renouvier: *Philosophie analytique de l'histoire*, t. II, 1897, 570—571.

(239) Tamże, 571.

(240) Str. 295—7.

(241) *Apod.* 347—348. Sama ta przepowiednia wyjaśnia bez sprzeczności możność nowych oczyszczeń prawa moralnego, jeżeli nie co do ducha, to przynajmniej co do formuł. (Por. Kant, j. w.). Co się tyczy ducha, to mamy tu czystość absolutną, bo nieobecność wszelkiego celu ziemskiego; co się zaś tyczy litery, zachodzi możność i konieczność dalszych uściśleń.

(242) Który się opiera nie tylko na tekście psalmów (LXXXI, 6), lecz nadto na słowach Ewangelji: bądźcie doskonali, jak doskonały jest wasz Ojciec w Niebieszech. Ob. *Strom.* ks. IV, zwłaszcza rozdz. XXII, Migne, *Patrologja grecka*, t. VIII, str. 1345—1356. Por. „Adama niebieskiego” Kabały, j. w., oraz doktryny św. Pawła.

(243) *Le Pédagogue*, ks. III, r. I, *Les Pères de l'Eglise*, wyd. Genoude, Sapia, 1839, t. IV, 344. Ob. Migne, *Patrologie grecque*, t. VIII, 556. I por. *Le Pédagogue*, ks. I, r. XIII (w tekście greckim). Migne tamże str. 372. Z rozmysłu przytaczam te stare już wydania czy przekłady: aż nadto jest pewne, że się w nich nie znajdzie najmniejszego zuchwalstwa krytycznego.

(244) κατὰ τὸ δονατῶν, w tekście greckim. Migne, *Patrol. grecque*, VIII, 197.

(245) „Godnie” jest nieściśle: w tekście greckim mamy: κατ' ἀξίαν, Migne, tamże, tamże.

(246) ἱερὰ γὰρ ἀληθῶς τὰ ἱεροποιῶντα καὶ θεοποιῶντα γράμματα. Przekład łaciński jest równie wadliwy jak irancuski. Szczerza jest nota łacińska: Clemens, Platonem secutus saepe dicit homines per virtutem ac pietatem non solum Deo assimilari, sed etiam deos quodammodo fieri. Migne, tamże, 197—198. Mamy tu cały szereg przykładów, czego może dokazać zręczność zbyt drażliwych tłumaczy. Ob. (przypisy wyżej) niektóre ustępy, gdzie tłumacz nie może nawet złagodzić teży Klemensa, *Le Pédagogue*, ks. III, r. I. Por. także Klemensa z Alexandriji, *strom.*, ks. VI, r. XV. Migne, *Patrol. gr.*, t. IX, 240 i nast.; oraz św. Justyn, *Pierwsza Apologja*, 6: Migne, tamże, t. VI, 336—337.

(247) Przez tego jedynie, który postawił problematy religijne w całej ich czystości, człowiek może być zbawiony, ponieważ, otrzymawszy je tylko od niego, człowiek sam byłby niezdolny rozwiązać je przez swą własną zasługę. Oto truizm.— Co większa, Wroński nie uważa za godną lekceważenia stronę

czysto popularną zagadnień: *Secret politique de Napoléon*, wyd. 1853, str. 95.

(248) Np. w kwestii Trójcy, *Prosp. de la phil. abs.* 143. O Kościele greckim wogóle, ob. *Prolégomènes*, 498 — 499.

(249) Św. Justyn, 1-sza Apologja, wyd. Genoude, *Les Pères de l'Eglise*, t. I, 1837, str. 370, τοὺς κατὰ ἀλήθειαν εἰσαβείς καὶ φιλοσόφους. Migne, *Patrol grecq.*, VI, 329.

(250) ὁ σόφρων λόγος ὑπαγορεύει. Tamże, tamże.

(251) Por. wyż. definicję Mesjasza. Por. także *Apod.*, 350 i nast., o Sakramentach. W obliczu konieczności albo zaprzeczenia albo wyjaśniania sakramentów, Wroński się nie waha: wyjaśnia je. Wszystkie mają rzeczywistą wartość symboliczną.

Wroński oczywiście odrzuca pospolitą teorię rozgrzeszenia, której przeciwstawia powetowanie grzechów przez równowarte uczynki zasługi: stąd wygaśnięcie grzechu (Rzym. VIII, 13); dopuszcza jednak pokutę ustną czy myślną, jako „uroczyste postanowienie, wobec Boga, niegrzeszenia więcej”. Sam Kościół rzymski nie jest tak dalece przeciwny temu punktowi widzenia, jakby się zdawało: gdyby teoria spowiedzi powszechnej, jako zawarta w teorii rozgrzeszenia, była absolutna, toby nie miała, jak z definicji wypływa, żadnych wyjątków; tymczasem, podług wszystkich traktatów teologicznych, wyjątki takie są.

(252) Nie potrzebuję przypominać właściwego sensu słowa „katolicki”. Por. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Lipsk, 1897 (w druku) etc. Co się tyczy Klemensa z Alexandrii, wypada prześliznąć się nad poprawkami, wprowadzonymi do martyrologii rzymskiej.

(253) „Zwłaszcza dwa ostatnie wiersze są najwznioślejsze ze wszystkiego, co napisano”, *Apodict.*, 96. Warto zapamiętać przekład Wrońskiego: „L'absolu qui se crée, qui agit et vit éternellement, vous embrasse dans les limites infinies de son amour sacré, et ce qui plane en chancelantes apparitions, il l'afermit dans des pensées permanentes”. Ob. Landur: *Exposition abrégée de la phil. abs. de Hoéné-Wronski*, 126.

(254) Wrońskiego przedmiotowość jest dokładnie nadprzedmiotowością, wynikłą z nad-pewności. Uwaga ta jest ogólna.

(255) *Mess. ou Réf. abs. du sav. hum.*, II, 512—13; ob. również 513 in fine i str. nast.

(256) Ob. *Prolég. du Mess.*, 546 i nast. oraz samą tablicę, 583—4; (adde *Mess. ou Réf. abs.*), j. n.

(257) Część prawdziwie ezoteryczna filozofii absolutnej jest streszczona, niemal cała, w *Prototypie stworzenia wszechświata*, szczególnie Rząd I, stworzenie się własne Boga (*Réf. abs. du sav. hum.*, II, 523—6; por. wyż.).

- (258) W tym względzie por. Ch. Fourier.
 (259) *Prodrome du messianisme*, in fine.
 (260) Tamże.
 (261) Tamże.
 (262) Ob. tamże, in fine; *Mess. ou Réf. abs.*, II, 500, j. w.; i zauważ daty (1831—1847).
 (263) *Règles pour la direction de l'esprit*, prawidło IV, wyd. Cousin, t. XI, 221.
 (264) Ob. wyż., cz. 3, r. IV.
 (265) *Sept manuscrits inédits*, 79—80.
 (266) Ob. zwłaszcza: *Réfutation de la théorie des fonctions analytiques de Lagrange*, 1812, str. 5 i nast.: porównanie dwu sprawozdań, złożonych klasie nauk Cesarskiego Instytutu Francuskiego o przedmiotach matematyki: *Rapport de l'Institut, sur la réfutation de la théorie des fonctions analytiques de Lagrange*, odczytany w klasie nauk, w poniedziałek 11 listopada 1811, a sporządzony przez *Legendre i Arago*; — *Rapport de l'Institut, sur la technie de l'algorithme, et le premier principe des méthodes analytiques*, odczytany w klasie nauk, w poniedziałek 15 października 1810, a sporządzony przez *Lagrange i Lacroix*.
 (267) Powie kto, że to postępowanie jest nieuprawnione. Tak się wydaje, lecz jest ono tylko nawpół naganne. Zarzut ostałby się w całości, gdyby Wroński wpadł był rzeczywiście bądź w synkretyzm, bądź w mistycyzm. Owóż jeśli kto, to właśnie Wroński jest czystym syntetystą i racjonalistą, lubo w znaczeniu specjalnem i głęboko religijnem. (Por. przypisy wyżej).
 (268) „Przez wzgląd na ludzi powstrzymamy się od zakwalifikowania tego rzędu rzeczy, który, niestety, w obecnym stanie ludzkości, odraża nas tak gwałtownie”. *Apod.*, 2; por. *Secret politique de Napoléon*, 1853, str. 95; *Bulletins de l'Union antinomienne*, Jules Didot, 1839; etc.
 (269) *Préface de la Théodicée*, wyd. Erdmann, str. 478.
 (270) *Kabbala denudata*, t. II, 1684, cz. 1, 387.
 (271) Str. 14. Por. *Mess. ou Réf. abs.*, II, 595—6.
 (272) Por. *Apod.*, 63. Chciałoby się być pewnym, że zmiany nie przekraczają wskazówek wydawców.
 (273) Poznać jaką rzeczywistość czyli odtworzyć stanowiącą ją wiedzę, to poniekąd stworzyć tę rzeczywistość nanowo.
 (274) Wszystko, co następuje, aż do końca Dodatku, za pożyczone jest od Landur'a.
 (275) Powszechność, będąca przedmiotem technji, daje się naogół założyć jedynie środkami sztucznymi. Według tego łątwo jest rozróżnić, co należy do technji, a co do teorji.

(276) Przysłowie „les extrêmes se touchent” wskazuje na to przejście.

(277) Filozofja oznacza wyrazem „teleologiczny” wszystko, co się tyczy harmonji we wszechświecie, zależąc od przyczyn celowych, na wzór zamiarów czy celów zgóry powziętych.

(278) Przez systemat wyższy w stosunku do danego systematu rozumiemy ten, którego ów drugi jest jeno częścią składową.

(279) Autotezja = założenie się własne; to, co w systemacie istnieje samo przez się.

Autogenja = generacja własna; to, co wiedza stwarza samorzutnie dla spełnienia systematu.

(280) Nierównie wnikliwsza jest książka Łazarza Augé (*Thèses d'après Hoëné - Wronski, Philosophie de la religion*, A. Durand, 1860). Aliści i ta praca skażona jest dwiema wadami: niedostatecznością dedukcyj i mistycyzmem.

(281) Podkreślam tylko ustępy, podkreślone przez samego Wronskiego.

(282) W oczach Wronskiego, postęp ludzkości winienby się iść zapomocą świadomej współpracy Rosji (punkt widzenia religijny), Francji (punkt widzenia społeczny) i Niemiec (punkt widzenia filozoficzny). Por. wyżej, Wnioski, § III, przytoczone ustępy; etc. Ob. przypisek od tłum. na końcu.

(283) Myśl jasna: jakeśmy widzieli, Wronski nie stoi bynajmniej w punkcie widzenia wyłącznej zwierzchności ludu; stwierdza więc poprostu konieczność środka w stosunku do ludu. Wronski ze swej strony skłania się do władzy. Por. wyżej (przypisy in fine).

(284) *Dernier appel aux hommes supérieurs de tous les pays, etc. Suivi de prédictions scientifiques sur l'avenir politique de l'Europe*, F. Didot, 1849.

(285) Tamże, *prédictions*, etc., str. 3 i 6.

(286) *Dernier appel, etc Faits offrant la garantie des présentes prédictions scientifiques*, 4—5.

W sprawie anarchji, a zwłaszcza trybunałów vehmicznych, których powrót Wronski przewidywał, ciekawo porównać myśl matematyka-filozofa z myślą P.-J. Proudhona. Tę ostatnią poznano dopiero w 1875: ukazała się wówczas korespondencja Proudhona, gdzie, pod datą 23.V.1842, natrafiono na wiersze nast.: „Mówię ci, że miałem na widoku reorganizację kursów vehmicznych czyli tajnych trybunałów Niemiec, z których utworzyłem zastosowaną do naszych czasów teorię”. Proudhon rychło porzucił myśl reorganizowania propagandy w praktyce. Co do Wronskiego, jeśli przeczuł tę reorganizację i jeśli nie uląkł się mówić o tem, to dlatego, że chciał bronić — nawet w przyszłych czasach — nie tylko wła-

dzy, lecz i własności. Tem jednak energiczniej pragnął jej ewolucji w inny sposób. Por. wyżej.

(287) Niebaczając na jego *Essai philosophique sur la science de l'ordre*.

(288) *Académie des sciences; Funérailles de M. Yvon Villarceau, membre de l'Académie*, we środę 26 grudnia 1883, przemówienie Perrier'a, członka Akademii.

(289) *Hoene-Wroński, Jego życie i prace*, w Krakowie. Ob. W. H. Echols *Wronski's Expansion*, *Bulletin of the New-York mathematical Society*, t. II, 1893; J. Neuberg *sur les Wronskiens*; etc. I por. wyżej, cz. II, r. I. (W jakiej mierze dzieło Wrońskiego opiera się na matematyce).

(290) *F. Folie Des préjugés en astronomie*. Discours prononcé dans la séance publique de la classe des sciences de l'Académie royale de Belgique, le 16 décembre 1892. Wyjątek z *Bulletins de l'Acad. Royale*, XXIV. Apud Dickstein op. cit., 347.

(291) Ob. *Notice sur l'oeuvre inachevée de la téléologie messianique*, przez J. E. Croegaert'a, sekretarza - założyciela stowarzyszenia mesjanicznego, zwanego Unją antynomjalną, Paryż 1891. Apud Dickstein op. cit., 344.

(292) *Zm.* w 1876.

(293) Ob. *Nouvelles annales de mathématiques, Loi des séries de Wronski, Sa Phoronomie*, serja 2-ga, t. XIII, str. 305 i nast., j. w.

(294) Ob. Dickstein op. cit. Ob. *Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie*, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, VIII, neue Folge I Band, 1894, 1895.

(295) Książka Łazarza Augé (*Philosophie de la religion*; por. przypisek wyżej, dodatek I) jest zresztą równie ciekawa, jak rzadka.

(296) Por. teorie Kanta i Lotzego o poznaniu, główne punkty wyjścia doktryn Ritschla i jego uczni. Ale ob. również przypisy wyżej (Słowo wstępne).

Reasumując, Wroński usiłował założyć zapomocą ścisłych postępowań matematyka-filozofa: 1^o w sposób ogólny — posady wszelkiej wyższej wiary; 2^o w sposób specjalny — podstawy przyszłego chrystjanizmu, inaczej mówiąc: prawdziwego chrystjanizmu filozoficznego, a w następstwie — socjologicznego.

W tej, jak i w niejednej innej sprawie, Wroński był i na długo jeszcze pozostanie prekursorem.

Od tłumacza (por. odsyłacz 282).

Błądziłby, kto by się w tych słowach doszukiwał jakiegoś specjalnego „rusofilstwa”. Oto, co Wr. pisze w swej *Histo-*

riosophie, t. II: „To świetne złudzenie, całkowicie oparte na przypuszczeniu naturalnem dążności mesjanicznej u rządu rosyjskiego, zgodnie z opatrnościowem posłannictwem narodów słowiańskich, pryska dziś docna, wobec okropnej rzeczywistości, jaką jest zniszczenie narodowości polskiej”. (str. 289). — „Co się w szczególności tyczy Polski, dawnej ojczyzny autora, odkrywamy tu stanowczo, że, jakiebykolwiek były przyszłe usposobienia Rosji: — czyto zgodne z opatrnościowem przeznaczeniem narodów słowiańskich, czy też biegunowo przeciwnie zbawiennym tym przeznaczeniom, — ludzkość będzie mogła być uratowana ze swego obecnego stanu nieładu rewolucyjnego li tylko przez mesjaniczne założenie mocarstwa słowiańskiego, w którym Polska z konieczności odzyska swą dawną niepodległość”. (292). — „I ta Unja - Absolutna, ten związek moralny narodów słowiańskich, nastarczy, przez rozwój i ekspansję prawd mesjanicznych, podwójny środek alternatywny, mianowicie: oświecić Rosję i tym sposobem ściągnąć ją z powrotem, jeśli podobna, ku chlubnemu zrozumieniu istotnych przeznaczeń narodów słowiańskich, albo znowuż znaleźć w tych szczytnych prawdach dostateczną siłę moralną, by się skutecznie oprzeć schłonięciu samowładczemu przez Rosję, zakładając w razie potrzeby nowe mocarstwo słowiańskie pod hegemonicznym przewodem Polski, jako szaniec i jako pomost między Rosją a światem cywilizowanym”. (296).

SKOROWIDZ NAZWISK.

(Liczby oznaczają stronicę).

Abel N. 16.
 Aggabo 44.
 Akibba 179.
 Altmayer 39.
 Annenskij 51.
 Arago 247.
 Archutowski 62.
 Arson 17, 60, 63, 76.
 Arystoteles 18.
 Augé 6, 28, 33, 34, 248, 249.
 Baader 161.
 Bakon 6, 75, 86, 87.
 Ballanche 41.
 Balzac 41.
 Banachiewicz 51, 59.
 Bardili 245.
 Baudelaire 41.
 Bernoulli 46.
 Bertrand 33, 42, 43.
 Birkenmajer 65.
 Bobynin 51.
 Boehme 177, 242.
 Bonaparte L. 11.
 Borucki 67.
 Bossuet 192.
 Bouterweck 245.
 Boutroux 75, 230.
 Britt 41, 48.
 Brochard 218.

Brockhaus 47.
 Bruno G. 18, 243, 244.
 Brunschvicg 227, 228, 237, 238.
 Bryka 48.
 Brzozowski 67.
 Buddha 145, 235.
 Bukaty 6, 35, 52, 56, 59.
 Burthe 42.
 Cantor G. 111, 228.
 Cayley 35, 42, 49, 229.
 Charbonnel 241.
 Chasles 39.
 Cherfils 33, 37.
 Chomicz 10, 12, 15, 23, 24, 26,
 31, 38, 44, 58, 216.
 Chrystus Jezus 34, 64, 145, 146,
 170, 183, 184, 186, 234, 236,
 240.
 Cieszkowski 19, 53, 54, 55, 59,
 61, 66.
 Clariana - Ricart 45.
 Clarke 243.
 Clerselier 235.
 Comte 110, 227, 228.
 Conseillant 23, 43.
 Constant A. 41.
 Couturat 228.
 Croegaert 40, 249.
 Czartoryski 12, 26, 28.

Dąbrowski gen. 11, 12, 13.
Dąbrowski A. 51, 60, 61.
Daszyńska - Golińska 44, 66.
Davy 21.
Dedekind 111.
Dickstein 23, 40, 47, 58, 59,
60, 67, 212, 229, 242, 249.
Dillmann 243.
Drache 242.
Drzewiecki 60.
Dubois - Reymond 47.
Durutte 6, 27, 29, 39, 40, 57,
196.
Dvorniković 50.

Echols 49, 249.
Encausse 41.
Euler 46, 96, 205.

Farkas 38.
Fétis 39.
Fichte 48, 114, 163, 177, 179,
180, 244.
Folie 38, 249.
Foucher de Careil 243.
Fourier 47, 247.
Franck 242.
Fürstenau 16.

Gabryl 61.
Galdeano de 45.
Garnier 39.
Gassendi 90, 235.
Gauss 51, 59.
Gawecki 50.
Gergonne 39.
Gevaert 41.
Girard 39.
Goerres 161.
Goethe 188.
Golińska ob. Daszyńska.
Gołąb 67.
Gołuchowski 65.
Gounaud 39, 60.
Grabowski Oksza 44.
Gylden 212.

Hanegraeff 35.
Hansen 20.
Hartnack 57.
Hase 169.
Hegel 48, 59, 65, 181, 234, 244.
Henry Ch. 23, 39, 40.
Heraklit 86, 185.
Hillel 240, 241.
Hippokrates 86.
Houel 41.
Hume 97, 98, 114, 220, 230.

Irira 178, 179.
Izajasz 39, 60, 243.

Jacobi 245.
Jan ewang. 146, 184, 238.
Jankowski J. 19, 24, 25, 38,
44, 50, 70, 225, 233, 242.
Johai 179.
Justyn św. 187, 245, 246.

Kant 7, 8, 13, 19, 30, 37, 47,
63, 64, 65, 66, 77, 79, 90, 97,
98, 99, 100, 101, 110, 131,
141, 149, 160, 163, 170, 177,
179, 191, 192, 217, 220, 221,
222, 223, 234, 242, 245, 249.
Kartezjusz 75, 89, 90, 91, 110,
114, 131, 141, 163, 177, 191,
192, 216, 218, 228.

Kircher 244.
Klemens Aleksandryjski 182,
185, 186, 245, 246.

Kneller 43.
Koetteritsch 229.
Kolbuszewski 67.
Komarnicki 29.
Konfucjusz 170.
Kopernik 8, 13, 37, 52, 90, 160.
Kościuszko 10, 11, 12, 13, 22,
42, 67.

Kozerski 69.
Kozłowski-Jastrzębiec Cz. 6.
70.
Kozłowski W. M. 43, 50, 54, 64.

Krasiński 53, 54, 61, 69, 71.
 Krassowski 59.
 Krause 47, 245.
 Krauze 59.
 Kremer 65.
 Kucharzewski 67.

 Lacombe 6, 28, 33.
 Lacroix 14, 247.
 Lagrange Ch. 37, 229.
 Lagrange J. 14, 15, 33, 42, 198, 247.
 Lalande 12, 33, 76.
 Landur 34, 196, 205, 213, 246, 247.
 Laplace 15, 19, 28, 198, 212.
 Laurent 39.
 Legendre 247.
 Leibniz 8, 18, 86, 91, 110, 141, 179, 192, 202, 218, 234, 238, 243, 244.
 Leverrier 57.
 Libelt 55, 65.
 Liguori 160.
 Lillie 235.
 Lorenzana de 45.
 Lotze 249.
 Lucas E. 39.
 Lucas F. 39.
 Lullus 244.
 Lün - yū 240.

 Magnus 39.
 Majewski 97.
 Mansion 39.
 Marcinowska 68.
 Marheineke 244.
 Martone 45.
 Martynowski 39.
 Meyer 47.
 Mickiewicz 9, 53.
 Migne 245, 246.
 Mikołaj I 22.
 Mileski 69.
 Mojżesz 170.
 Moncel de 41.

Monkiewicz 51.
 Montferrier Sarrazin de, Wiktorja (Pani Wrońska) 14, 19, 43, 196, 231.
 Montferrier Sarrazin de, A. 34.
 Morus 243.
 Muir 49.
 Müller 235.
 Munk 243.

 Napoleon I 7, 13, 25, 235, 246, 247.
 Napoleon L. 27, 235, 241, 242.
 Natorp 89, 114, 216, 230.
 Neander 169.
 Neuberger 39, 249.
 Newton 43, 90, 197.
 Niedźwiecki 9, 21, 23, 40, 42, 43, 45, 46, 47.
 Nietzsche 242.
 Niewiadomska 67.
 Nolan 20.
 Norwid 18.

 Olivier 39.
 Ostrowski K. 9, 28, 29.

 Palmieri 45.
 Papus (Encausse) 41.
 Parmenides 85.
 Pascal 45.
 Pauthier 242.
 Paweł św. 245.
 Peano 39, 45.
 don Pedro II 46.
 Penjon 215.
 Pereira Falção 46.
 Perrier 249.
 Pillon 230.
 Platon 18, 69, 85, 113, 143, 245.
 Poincaré 229.
 Poinsoł 197.
 Poncelet 39.
 Pond 6, 21, 49.
 Poske 43.
 Potocka 53.
 Prażmowski 57.

Proudhon 248.
Prouhet 39.
Przesmycki (red. „Chimery”) 9.
Puzyna 59.
Pythagoras 18, 85.

Quételet 22, 33.

Reinhold 179, 245.
Renouvier 38, 101, 107, 117,
125, 145, 171, 182, 185, 215,
218, 223, 230, 238, 240, 245.

Reymont 10, 69.
Ritschl 215, 216, 249.
Rosenroth Knorr de 243.
Rougemont 39.
Rouillaud 39.
Rowid 67.
Rubczyński 65.
Ruffini 45.
Rzeziński 47.

Sabatier 215, 241.
Sagajło 49, 59.
Schelling 31, 48, 65, 66, 163,
177, 180, 181, 244.
Schlegel 161.
Schleiermacher 169.
Schoen 215.
Schulze 179, 245.
Schweins 47.
Segar 49.
Servois 39.
Słowacki 18.
Smith 44, 66.
Sokrates 18, 113.
Sołowjew 51.
Sottomaior de 46.
Sowiński 70.
Spinoza 18, 30, 141, 243.
Spir 112, 167, 215, 216.
Stapfer 241.
Stodółkiewicz 59.
Straszewski 62, 64.
Struve 59, 60.

Suworow 10.
Szmydtówna 67.

Tannery 111.
Tarnowski 59.
Tennemann 47.
Thales 217.
Tisserand 20, 33.
Toffoletto 44, 45.
Tormasow 10.
Torriani 46.
Towiański 53.
Transon 35, 42, 49, 57, 213, 229.
Trentowski 28, 52, 56.
Trullard 234.
Türck 232.
Tyszyński 56.

Vallès 39.
Villardeau Yvon 6, 27, 36, 37,
42, 73, 211, 212, 229, 230, 249.
Villareal 45.

Warrain 33, 38, 41.
Weber A. 218, 244.
Weierstrass 111.
Weingartner 48.
Welte 60.
West 35, 49, 229.
Wetzer 60.
Willy 48.
Witkowski 57.
Wolski W. 70.
Wrońska ob. Montferrier.
Wroński Hoene *passim*.

Young 20.

Zamoyski 44.
Zarzycki 67.
Zrębrowicz 54.
Żeromski 70.
Żółtowski 65.
Żorawski 59.
Żurakowski 59.

SPIS RZECZY.

	Str.
HOENE - WRÓŃSKI W POLSCE I ZAGRANICĄ	5
SŁOWO WSTĘPNE	75
CZĘŚĆ PIERWSZA. — Poszukiwanie jedni systematycznej i ostatecznej, mającej być wprowadzoną do doktryny transcendentalnej Kanta.	
Rozdz. I. — Pierwiastki zagadnienia. — Filozofja od czasów scholastyków	81
Rozdz. II. — Pierwiastki zagadnienia (ciąg dalszy).— Kant. Antynomja rozumu. — Przejście do mate- matyki	97
CZĘŚĆ DRUGA. — Zasady. — O Prawie stworzenia.	
Rozdz. I. — W jakiej mierze dzieło Wrońskiego opie- ra się na matematyce	109
Rozdz. II. — O Prawie stworzenia (filozofja)	113
Rozdz. III. — O Prawie stworzenia. — Przejście od filozofji do religji	124
Rozdz. IV. — Filozoficzne i religijne następstwa pra- wa stworzenia	132
CZĘŚĆ TRZECIA.—Zastosowanie: pierwiastki syntezy filo- zoficznej i religijnej.	
Rozdz. I. — W czem zagadnienie religijne nie daje się oddzielić od filozoficznego	137
Rozdz. II. — Niezbędne rozszerzenie pojęcia religji	141

Rozdz. III. — Nieuznanie zasad religij; przywrócenie tych zasad	145
Rozdz. IV. — O trzech zreszeniach etycznych . . .	156
Konkluzja	163
CZEŚĆ CZWARTA. — Wskazówki specjalne.	
Rozdz. I. — O głównych źródłach filozoficznych pra- wa stworzenia	177
Rozdz. II. — O chrystjanizmie Wrońskiego . . .	182
Rozdz. III. — o ezoteryzmie Wrońskiego . . .	188
DODATKI.	
Dodatek I. — O terminologii Wrońskiego . . .	195
Dodatek II. — O naukowych przepowiedniach Wroń- skiego co do politycznej przyszłości Europy . . .	206
Dodatek III. — Wrońskiści	211
ODSYŁACZE	215
SKOROWIDZ NAZWISK	251

WAŻNIEJSZE OMYŁKI DRUKU

<i>Str.</i>	<i>wiersz</i>	<i>jest</i>	<i>ma być</i>
21	1 od góry	głosił	— ogłosił
26	2 „ „	de	— de la
32	12 od dołu	scientam	— scientiam
35	7 „ „	phornomie	— phoronomie
44	5 od góry	noutique	— nautique
45	3 od dołu	upaństwo	— upaństwowienie
54	10 „ „	jak	— jako
55	7 od góry	de l'humanité	— opuścić
„	7 od dołu	właściwie trzecią	— właściwie treścią
62	10 „ „	zastąpić wyrazami:	M. Straszewski, prof. uniwersytetu Jagiell.
66	11 „ „	dla	— do
91	<i>usunąć pierwsze dwa wiersze oraz w trzecim wyraz: pierwotnej.</i>		
93	15 od dołu	permencja	— permanencja
99	10 „ „	odkreślać	— podkreślać
111	4 „ „	rozsądku	— rozsądku,
149	9 „ „	<i>cały wiersz usunąć</i>	
151	6 „ „	zaznaczyć	— zaznaczy
180	2 od góry	o	— to
187	6 od dołu	przestać	— przestać być
205	12 „ „	teologii	— teleologii
209	1 od góry	osiada	— posiada
„	13 „ „	uświadamia	— ludzkość uświadamia
212	14 od dołu	Laplace'a, a	— Laplace'a
237	10 „ „	się	— się od
239	8 „ „	spełniania	— spełnienia

DZIEŁA HOENE-WROŃSKIEGO W PRZEKŁADZIE JÓZEFA JANKOWSKIEGO

1. Propedeutyka mesjaniczna, Cz. I i II (Cz. II w przekł. P. Chomicza).
2. Tajemnica polityczna Napoleona.
3. Prodróm Mesjanizmu.
4. Stworzenie absolutne ludzkości.
5. Poręczenie religijne Mesjanizmu.
6. Filozofja pedagogji.
7. Odezwa do narodów cywilizowanych.
8. Kodeks prawodawstwa społecznego absolutnego.
9. Metapolityka.
10. Prolegomena do Mesjanizmu, 3 tomy (tom II w przekł. P. Chomicza).
11. Tablica psychologii i Prawo Stworzenia.
12. Filozofja estetyczna (wyjątek z Nomotetyki).
13. Zapiski o aberacji gwiazd niestałych (w przekł. P. Chomicza).
14. List do Papieża.

P O Z A T E M :

- P. Chomicz.* 1) Teoria względności Einsteina w świetle filozofji absolutnej Hoene - Wrońskiego.
— 2) Byt i wiedza, jako elementy rzeczywistości, w filozofji absolutnej Hoene - Wrońskiego.
— 3) Hoene - Wroński jako wojskowy.
— 4) Hoene - Wroński w Polsce i zagranicą.
Ch. Cherfils. Zarys religji naukowej. Wstęp do Wrońskiego (w przekładzie Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, z przedmową P. Chomicza).
J. Jankowski. Rozmowa z Nikodemem (Rzecz o odrodzeniu duchowym).
F. Warrain. Wiązanie metafizyczne, sporządzone według Prawa Stworzenia Hoene - Wrońskiego (w przekładzie J. Jankowskiego i P. Chomicza)

Bliższych wiadomości udziela Sekretariat Instytutu Mesjanicznego,
Warszawa, Piękna 68, m. 7.



WYDAW

BIBLI



97531
1

Hegel.

- Wj
Skiński, senior Seminarjum Filozoficznego Wolnej
Wszechnicy Polskiej. Zredagował Dr. Ignacy My-
ślicki, prof. Wolnej Wszechnicy Polskiej. Str.
XX, 236. 1924 5.—
- Juljan Offray de la Mettrie. *Człowiek-Maszyna*. Przeło-
żył Stefan Rudniański. Z portretem autora. Str.
132. 1925 5.—
- George Berkeley. *Trzy dialogi między Hylasem i Filo-
nousem*. Przełożyła Janina Sosnowska. Przejrzał
Dr. Czesław Znamierowski, prof. Uniwersytetu Po-
znańskiego. Z portretem autora. Str. 180. 1927 5.—
- Emanuel Kant. *Prolegomena do wszelkiej przyszłej me-
tafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*.
Z oryginału przełożył oraz wstępem i przypisami
opatrzył Benedykt Bornstein. Wydanie drugie.
Str. 252. 1927 5.—

- Montesquieu: *O duchu praw*. Przełożył Dr. Tadeusz Że-
leński (Boy). Przejrzał i wstępem opatrzył prof.
Wacław Makowski. Z portretem autora.
Tom I. Str. XXII, 462. 1927 13.—
Tom. II. Str. 496, XV. 1927 13.—
Oba tomy w opr. pólsk. 38.—

- Bornstein Benedykt. *Architektonika myślowości i roz-
sądku*. Str. VIII, 256. 1927 7.50
- Szereszewski Edward. *Rzeczywistość i realizacja. Z lo-
giki filozofji*. Str. 268. 1928 7.50