

PRACE HISTORYCZNO - LITERACKIE

Nr. 22-23

WYDAWANE Z ZASIŁKU WYDZIAŁU NAUKI MINISTERSTWA
W. R. I O. P.

JÓZEF GOŁUCHOWSKI

ZARYS ŻYCIA I FILOZOFJI

NAPISAŁ

STEFAN HARASSEK



KRAKÓW 1924
SKŁAD GŁÓWNY W KASIE IM. J. MIANOWSKIEGO
WARSZAWA, NOWY ŚWIAT 72

<http://rcin.org.pl>

JÓZEF GOŁUCHOWSKI

PRACE HISTORYCZNO-LITERACKIE

- STANISŁAW PIGOŃ. O księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego A. Mickiewicza. Wyczerpane.
- PIOTR BAŃKOWSKI. Maurycy Mochnacki, jako teoretyk i krytyk romantyzmu polskiego.
- STANISŁAW SZARSKI. Mitologia klasyczna w poezji Kochanowskiego. Wyczerpane.
- WACŁAW BOROWY. Ignacy Chodźko (Artyzm i umysłowość).
- KAZIMIERZ CHODYNICKI. Poglądy na zadania historii w epoce Stanisława Augusta.
- WŁADYSŁAW WŁOCH. Polska elegja patriotyczna w epoce rozbiorów. Wyczerpane.
- Ks. CEZARY PEŁCHERSKI. Brodziński a Herder. Wyczerpane.
- STEFAN HARASSEK. Kant w Polsce przed r. 1830. Wyczerpane.
- ALEKSANDER ŚLAPA. Fryderyk Skarbek, jako powieściopisarz.
- GAŚSIOROWSKA ZOFJA. Służba narodowa w Sprawie Andrzeja Towiańskiego. Wyczerpane.
- TADEUSZ NEWLIN-WAGNER. Słowacki wobec zagadnienia predestynacji.
- JAN GEBETHNER. Poprzedniczka romantyzmu (Anna Mostowska).
- IGNACY GÓRSKI. Ballada polska przed Mickiewiczem.
- EDMUND RAPPAPORT. Wacław Potocki, jako satyryk.
- ZOFJA REUTT-WITKOWSKA. Studja nad utworami dramatycznymi Korzeniowskiego. Część pierwsza, druga i trzecia.
- TADEUSZ MITANA. Religijność Skargi (Studjum psychologiczne).
- MICHAŁ DADLEZ. Pope w Polsce w XVIII wieku.
- STANISŁAW SAPIŃSKI. Badania źródłowe nad kazaniem niedzielnym i świątecznym Skargi.
- ADAM BAR. Charakterystyka i źródła powieści Kraszewskiego.

PRACE HISTORYCZNO - LITERACKIE

Nr. 22-23

WYDAWANE Z ZASIŁKU WYDZIAŁU NAUKI MINISTERSTWA
W. R. I O. P.

JÓZEF GOŁUCHOWSKI

ZARYS ŻYCIA I FILOZOFJI

NAPISAŁ

STEFAN HARASSEK



INSTYTUT
BADAŃ LITERACKICH PAN
BIBLIOTEKA
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 32
Tel. 26-68-63

KRAKÓW 1924

SKŁAD GŁÓWNY W KASIE IM. J. MIANOWSKIEGO
WARSZAWA, NOWY ŚWIAT 72



6088

DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI W KRAKOWIE.
1924

PRZEGLĄD TREŚCI

(Cyfry w nawiasach oznaczają stronę)

Wstęp	Str. 1
-----------------	--------

CZĘŚĆ I

Życiorys

Rozdział I. — Młodość i studia	3
---	----------

Rodzice (3—4). Nauki początkowe (4). Pobyt w Wiedniu (4—5). Pierwsze prace literackie (5—6). Przyjazd do Warszawy (6). Starania o katedrę matematyki (6—7). Egzamin (7—8). Gołuchowski zostaje słuchaczem Uniwersytetu (8). Próby uzyskania prywatnej docentury filozofji (8—9). Posada w Liceum Warszawskim (9). Organizowanie związków naukowych na Uniwersytecie (9—10). Prace konkursowe (10—11). Uzyskanie stopnia magistra (11). Lektorat prawa natury (11—12):

Rozdział II. — Uzyskanie katedry w Wilnie	12
--	-----------

Rozprawa konkursowa (12). Plany podróży (13). Pozwolenie na wyjazd (13—14). Śniadecki i Czartoryski myślą o wysłaniu Gołuchowskiego do Anglii (14). Starania o doktorat w Krakowie (14—15). Otrzymanie doktoratu w Heidelbergu (15). Znajomość z Schellingiem w Erlangen (15—16). Nowa publikacja (16). Zwycięstwo na konkursie w Wilnie (16). Sąd Czartoryskiego (16—17). Opinia Armińskiego (17—18). Informacje urzędowe, udzielone Uniwersytetowi Wileńskiemu przez Szwejkowskiego (18—19). Wybór na profesora (20). Wywiady młodzieży wileńskiej (20—21). Trudności w Petersburgu (22). Sprawozdania cenzorów rosyjskich (23). Poparcie Czartoryskiego (23). Zatwierdzenie nominacji (24). Radość młodzieży (24).

Rozdział III. — Atmosfera polityczna na Uniwersytecie w Wilnie	24
<p>Nowy rektor (24). Trudne warunki polityczne (24—25). Przesługi Kuratora (25). Propozycje Twardowskiego, co do tematu wykładów Gołuchowskiego (25—26). Wynurzenia Gołuchowskiego w liście do Czartoryskiego (26—29). Ugodowość Gołuchowskiego (29). Nadzieje Kuratora (29—30). Śledztwa (30). Niedobre przeczucia Schellinga (31—32).</p>	
Rozdział IV. — Gołuchowski profesorem wileńskim	32
<p>Choroba Gołuchowskiego (32). Rozpoczęcie wykładów (32—33). Zapowiedź rektora Twardowskiego (33). Program filozofa (33—34). Frekwencja słuchaczy (34—35). Uznanie uczniów (35—36). Kłopoty rektora i Kuratora (36—37). Policja na wykładach (37—38). Żądania gubernatora (38). Zawieszenie wykładów przez rektora (38—39). Czas sprawowania urzędu profesorskiego przez Gołuchowskiego (39).</p>	
Rozdział V. — Dymisja Gołuchowskiego	39
<p>Memorjał Czartoryskiego do ministra Golicyna (39—42). Zainteresowanie dygnitarzy rosyjskich (42—43). Decyzja cesarza (43). Niezadowolenie Nowosilcowa z programu Gołuchowskiego (43—44). Uwagi krytyczne cenzora rosyjskiego (44—45). Jeszcze jeden program (46—47). Odrzucenie go przez Nowosilcowa (47). Opinia senatora o <i>Filozofji w stosunku do życia</i> (48). Usunięcie Gołuchowskiego (48—49). Podejrzenia Lelewela (49). Gołuchowski ofiarą rusefikacyjnej polityki rosyjskiej (50).</p>	
Rozdział VI. — Opinie o wykładach wileńskich	50
<p>Brak danych źródłowych (50). Mochnacki poczytuje wykłady filozofa za czynnik rewolucji (50—51). Gołuchowski i Lelewel zwycięzcami Śniadeckiego (51). Krytyczne refleksje Jundziłła (52). Gołuchowski jako antropolog i wielbiciel płci pięknej (52—53). Forma wykładów (54).</p>	
Rozdział VII. — Garbacz. Stosunki z Towarzystwem Naukowym .	54
<p>Gołuchowski wygnanecem z »krainy idei« (54—55). Filozof zwyciężony okolicznościami (55). Wspomnienia wileńskie (56). Osiedlenie się na wsi (56). Małżeństwo (56—57). Gołuchowski członkiem Towarz. Warsz. Przyjaciół Nauk (57). Odczyt w Towarzystwie (57). Przesłanie wyjątków z <i>Dumań</i> (57). Recenzja biskupa Prażmowskiego i uwagi prof. Skrodzkiego (58—59). Rezygnacja Gołuchowskiego (59). Kłopoty gospodarskie (60).</p>	
Rozdział VIII. — Rok 1831	60
<p>Przybycie do Warszawy (60). Odczyty publiczne (60—61). Sprawozdanie Pawła Popiela (61—62). Gołuchowski a czynna polityka (62—63). <i>Nowa Polska</i> zwalcza filozofa (63—64). Gołuchowski w Ministerstwie oświecenia publicznego (64—65).</p>	

Rozdział IX. — W więzach gospodarstwa	65
<p>Gołuchowski jako gospodarz (65—66). Więzienie (66). Wyjazd na kurację (66). Walka o materialną egzystencję (67). Próby wciągnięcia Gołuchowskiego do pracy literackiej (67). List do redakcji <i>Tygodnika Literackiego</i> (68—69). Wymiana zdań z <i>Biblioteką Warszawską</i>, na temat ogłoszonego wykładu inauguracyjnego (70—71). Cieszkowski, Majorkiewicz, Dembowski i Gołuchowski o wystąpieniu Schellinga w Berlinie (71—73). Schelling o sobie (73—74). Skargi Gołuchowskiego na niemożność oddawania się pracy naukowej (74—76). Postanowienie wyjazdu (76). Znajomość z Ziemięką (76—77). Rady lekarskie (77—78). Odrzucenie propozycji współpracownictwa (78). Kłopoty z Bankiem (79).</p>	
Rozdział X. — Wyjazd zagranicę	79
<p>Włochy, Szwajcaria (79—80). Okolice nadreńskie, Berlin (80). Spotkanie z Schellingiem (80—81). Zachęta do pracy naukowej (81). Mowa na cześć Schellinga (81—82). Pobyt nad morzem (82).</p>	
Rozdział XI. Ostatnie prace. Śmierć	82
<p>Prace poświęcone kwestji włościańskiej (82—83). Zaproszenie do Komitetu rządowego (83). Ostatnia wycieczka zagranicę (83). Powrót i praca nad wykończeniem <i>Dumań</i> (83—84). Gołuchowski pragnie ratować swą opinię, jako filozofa (84—85). Trudne warunki pracy mają usprawiedliwić braki w wykończeniu dzieła (85). Chwile towarzyszące pisaniu <i>Dumań</i> (85—86). Obawy przed cenzurą (87). Choroba żony (87). Ostatnie dni filozofa (87—88). Śmierć (88). Charakterystyka zmarłego przez Hennela, Popiela, Humnickiego, Abłamowicza, Ziemięką (88—89). Kilka uwag o jego życiu (89—91).</p>	

CZĘŚĆ II

Nauka i życie

Rozdział I. — Rozprawa o wpływie matematyki na wykształcenie człowieka	92
<p>Rozum winien przeważać w życiu duchowym człowieka (92). Charakterystyka matematyki (92—93). Jej wartość wychowawcza (93). Rola intelektu w nauce i w życiu (94). Prawda musi odpowiadać naszym potrzebom subiektywnym (94—95). Wykształcenie ogólne jest niezbędne (95—96). Matematyka a moralność (96). Zgodne współdziałanie rozumu, uczucia i fantazji (96). Gołuchowski powołuje się na Kanta i Garve'go (97). Myśl kierownikiem działania (97—98). Gołuchowski i Śniadecki (98).</p>	

Entuzjazm dla matematyki (98). Przeczucia wieczności (99). Podziwianie wszechświata udoskonala nas wewnątrznie (99—100). Straszewski o wpływie Kanta i Fichtego (100). Związek poglądów Gołuchowskiego z ideami wieku oświeconego (100). Pokrewieństwo nastroju z Fichtem (100—101). Analogja z wywodami Garve'go (101—103). Przeznaczenie moralne człowieka (104). Podobieństwa z J. E. Bodem (104—106). Ślady indywidualności autora w rozprawie (106).

Rozdział II. — Artykuły Gołuchowskiego 106

Do chwalców czasów minionych (107). Znaczenie wychowawcze wspomnień o przeszłości (107—108). Uwagi o duchu obywatelskim (108—109). *Jakie wychowanie jest najlepsze?* (109). Przedmowa do *Szkiców* Stürmera (110). Kilka słów o niemieckich artykułach Gołuchowskiego (110—111).

Rozdział III. — Wyjątki z rozprawy konkursowej 111

Przypuszczalna zmiana poglądów około 1820 roku (111). Bezżyteczność refleksji w życiu moralnym (111—112). Uczucie i wiara posiadają większą wartość życiową niż refleksja i rozum (112). Nieszczęsne skutki refleksji (113). Różnica z dawniejszymi poglądami na znaczenie refleksji (113—114). Niewspółmierność porządku moralnego z porządkiem naturalnym świata (114). Podobieństwo z Kantem (115). Podłoże dla filozofji romantycznej (115).

Rozdział IV. — Ukazanie się dzieła o filozofji w stosunku do życia 116

Pierwsze wybitne dzieło polskiej filozofji romantycznej (116). Niechęć do Schellinga w Polsce (116). Dowgird i Jędrzej Śniadecki o Schellingu i o romantycznej filozofji natury (116—118). Jan Śniadecki o filozofji apriorycznej (118—119). Dedykacja dzieła Schellingowi (119). Szaniawski pierwszy zwrócił uwagę Polaków na znaczenie Schellinga (119—120). Wpływ Szellinga na Szaniawskiego (120). Mochnacki (120—121). Gołuchowski najlepszym w Polsce uczniem Schellinga (121).

Rozdział V. — Cel pracy Gołuchowskiego 121

Przeznaczenie dzieła (121). Praktyczność Polaków (121). Pogląd Schellinga na użyteczność filozofji (122). Przeciwnicy metafizyki w Polsce (122—123). Obrona metafizyki przez Szaniawskiego, Jarońskiego, M. Czackiego (123—124). Gołuchowski pragnie przede wszystkim wzbudzić zapał do idei wszelkiej filozofji (124—125).

Rozdział VI. — Metoda wykładu 125

Brak zaufania do dowodów (125—126). Szaniawski również nie przywiązywał wielkiej wagi do argumentów rozumowych, o ile szło o pozyskanie kogoś dla systemu filozoficznego (126). Odwo-

lanie się do doświadczenia wewnętrznego (127). Chęć zdobycia serc i wyobraźni czytelników (127). Apel do dobrej woli czytelnika (127).

Rozdział VII. — Metoda argumentowania 128

Analiza idei życia (128). Filozofja rozkwitem życia (128). Wartość bezwzględna i powszechna filozofji (128). Konieczność filozofji (129). Idea państwa (129). Punkt wyjścia apriorycznej dedukcji Gołuchowskiego (129—130). Państwo w filozofji Schellinga (130—131). Analogiczna koncepcja Szaniawskiego (132—133). Związek jej z pomysłem Gołuchowskiego (133). Filozofja musi oddziaływać korzystnie na życie jednostek (133—134).

Rozdział VIII. — Idea nauk i filozofji 134

Idea filozofji u Szaniawskiego (134—135). Początek i zadanie nauk w ujęciu Gołuchowskiego (135). Kara, jaka spadła na uczonych, za oderwanie się od Boga (135). Nauki szczegółowe nie mogą zadowolić (135—136). Wiedza względna i bezwzględna (136). Związek człowieka z absolutem (136—137). Filozofja nauką o tem, co wieczne (137). Prajedność przedmiotem filozofji (137). Istota filozofji (138). Szczegół i ogół u Schellinga (138—139). Organiczna całość wiedzy (139). Idea wiedzy bezwarunkowej (139). Realność i idealność (139). Absolut warunkiem wszelkiej wiedzy (140—141). Poznanie absolutne u Schellinga (141). Celem filozofji jest poznać absolut (142). Rzecz poszczególna warunkiem całości (142—143). Prawda polega na identyczności podmiotu i przedmiotu (143). Rozum jest czemś ogólnem (143—144). Poznanie rozumowe (144). Ślady tych rozważań u Gołuchowskiego (144—145).

Rozdział IX. — Narodziny filozofji 145

Pochodzenie ducha ludzkiego (145). Pierwotny związek bezpośredni z całością wszechbytu (145). Refleksja rodzi sprzeczności (146). Konieczność powrotu do jedności (146). Pogląd Schellinga na powstanie filozofji (147—148). Znaczenie refleksji w systemie Schellinga (148—149). Ogląd bezpośredni pozwala nam rozumieć życie natury (149—150). Przewyciężenie szczegółów ułatwia powrót na łono absolutu (150).

Rozdział X. — Ogląd intelektualny, jako postulat filozofji Schellinga 151

Faza dogmatyczna i krytyczna w dziejach oglądu intelektualnego (151—152). Koncepcja Fichtego (152—154). Fichte o oglądzie intelektualnym u Kanta (154—155). Jaźń, jako czyste działanie (155). Ogląd jaźni absolutnej u Schellinga (156). Absolutna jedność (156—157). Wszystko jest w jaźni (157). Zasada wszelkiej prawdy (157). Najwyższe prawo moralne (158). Bezsilność dedukcji pojęciowej (158—159). Przedmiotem oglądu może być tylko jaźń (159). Byt absolutny i warunkowy (159—160). Możliwość pozna-

nia rzeczywistości bezwzględnej (160). Bezpośredniość oglądu (160—161). Błąd Spinozy i mistyków (161—162). Krytyka racjonalizmu (162—163). Nieodzowność oglądu intelektualnego (163—164). Pojęcie i ogląd (164). Refleksja i ogląd (165). Ogląd w filozofji i w geometrii (166—167).

Rozdział XI. — Sztuka i natura obiektywizacją oglądu intelektualnego 167

Sztuka nadaje oglądowi intelektualnemu obiektywność (168). Poetycka siła twórcza i praogład pierwotny (169). Sztuka i filozofja (169—170). Ogląd intelektualny w filozofji natury (170—171). Subjekt-objekt (171—172). Utożsamienie oglądu intelektualnego z absolutem (172). Absolutna identyczność (172—174). Trzy stadja w poglądach Schellinga z okresu »negatywnego« (174—176).

Rozdział XII. — Ogląd u Gołuchowskiego 176

Brak ścisłych określeń (176—177). Ogląd rezultatem czynności wolnej (177). Rola oglądu w filozofji i w nauce (177—179). Monizm metafizyczny (179—180). Pojęciami nie można ująć rzeczywistości (180—181). Różnica między filozofją a zwykłym sposobem myślenia (181). Rozumowanie bez oglądu na nie się nie przyda (181—182). Przy pomocy metod dyskursywnych nie poznamy ani natury, ani dzieła sztuki (182). Tajemnica twórczości (182—183). Ten sam ogląd, który leży u podłoża dzieła sztuki, jest fundamentem i istotą filozofji (183—184).

Rozdział XIII. — Trudność filozofji 184

Niedostępność pierwszego postulatu filozofji (184—185). Filozofja produktem wolności (185—186). Aby pojąć filozofję intuicyjną, trzeba posiadać wielką wrażliwość duszy (186—187). Nieudolność mowy (187). Filozofja esoteryczna (187). Nowość stanowiska Gołuchowskiego w Polsce (188—189). Intuicjonizm a empiryzm (189). Filozofja intuicyjna wyrazem najgłębszego nurtu życia (189—190).

Rozdział XIV. — Stosunek filozofji do państwa 190

Państwo w idei i w doświadczeniu (190). Stosunek państwa empirycznego do idealnego, w interpretacji Szaniawskiego (190—192). Istota życia państwowego w pojęciu Gołuchowskiego i Szaniawskiego (192—193). Państwo a nauka (193). Przeznaczenie państwa (193). Filozofja a naród (193—194). Podstawy wielkości narodów (194). Życie idei (194). Wartość bogactw (195). Bezsilność mechanizmu (195). Królestwo Boże (196). Szaniawski przeciw mechanizmowi (196). Przykład Grecji (196). Drobiazgowość życia współczesnego (196—197). Kształcenie charakterów (197). Prześtroga dla uczonych (197—198). Powołanie filozofów (198—199). Związek filozofa z narodem (199). Dla czego filozofji trzeba ko-

niecznie nauczać (199—200). Cel filozofji jest dla większości ludzi niedostrzegalny (200). Stosunek religji do filozofji (200—201). Bez filozofji teoretycznej niema moralności (201—202).

Rozdział XV. — Filozofja a życie jednostki 202

Nędba życia codziennego (202—203). Atomistyka wcielona w życie (203). Tylko miłość zdołałaby zapobiec rozproszkowaniu życia zbiorowego na atomy (203—204). Ogląd wewnętrzny źródłem miłości (204). Wartość życiowa metafizyki (204—205). Filozofja żywa i martwa (205—206). Filozofja budzi działalność duchową i rozszerza zakres życia (206). Ona jest źródłem szczęścia (206—207). Filozofja nie może odrywać człowieka od życia społecznego i obrzydzać mu drobiazgowość życia codziennego (207). Ona pomaga przetrwać cierpienia (207—209). Życie zależy od filozofji (209). Ogląd wieczności w nauczaniu szkolnym (209).

Rozdział XVI. — Uwagi o dziele Gołuchowskiego z r. 1822 210

Czem dzieło to wybija się ponad inne dzieła o treści podobnej (210—211). Zależność od Schellinga (211). Prawda przeżycia wewnętrznego (211). Znaczenie dzieła Gołuchowskiego dla Polski (211). O co walczy Gołuchowski? (212). Brak dowodów (213). Pominięcie problemu woli (214). Przynależność dzieła do romantyzmu (214). Analogje z Bergsonem i Euckenem (214). Odległość od pragmatyzmu (215).

Rozdział XVII. — Odczyty Gołuchowskiego 215

Niedokładność druków (215—216). Różnica między filozofją a matematyką (217). Do czego dąży filozofja (217). Bóg pojęty jako Stwórca (217—218). Filozofja jest nauką centralną (218). Religja objawiona (218). Probierzem prawdziwej filozofji jest jej stosunek do Boga i do życia (219). Obrona przed zarzutem mistycyzmu (219). Walka z materjalizmem i empiryzmem (219—220). Możliwość poznania najwyższych przedmiotów (220). Wartość doświadczenia (221). Ważność nauk poszczególnych dla filozofji (221—222). Filozofja prowadzi do Boga i religji (222). Ewangelja najwyższą instancją w zakresie etyki (222). Różnice z pracą o *Filozofji w stosunku do życia* (223). Odczyt o cierpieniach (223). Bóg a istnienie cierpień (223—224). Znaczenie cierpień (224—225). Istnienie opatrności (225). Nowe zagadnienia (225—226).

CZĘŚĆ III

Problem społeczny

- Rozdział I. — List do Ziemiękiej** Str. 227
- Poglądy z r. 1831 (227). Początek okresu wstrząśnienia całej budowy towarzyskiej (228). Rola ograniczeń w życiu (228—229). Przyczyny nędzy życia (229). Religja i moralność może zbawić ludy (229—230). Socjalizm i komunizm w związku z kwestją włościańską w Polsce (230—231). Z problemem uwłaszczenia łączy Gołuchowski zagadnienia dotyczące kultury wogóle (231).
- Rozdział II. — Kwestja włościańska przed r. 1847** 232
- Pańszczyzna w wieku XVIII (232—233). Konstytucja z r. 1791 (233). Uniwersał Kościuszki (233). Patent Józefa II (233). *Landrecht* pruski (233). Konstytucja Księstwa Warszawskiego z r. 1807 (233—235). Królestwo Kongresowe (235—237). Sprawa włościańska po r. 1830 (237—238). Ukaz z r. 1846 (238—240). Plany rewolucyjne (240—241). Wybuch rzezi galicyjskiej (241).
- Rozdział III. — Rozprawa o chłopach** 241
- Obowiązki właścicieli wobec włościan (241—243). Należy zapobiec zbliżaniu się zła komunizmu (243). Prawo do pracy (244—245). Etyka podstawą stosunków między pracodawcami a pracownikami (245—246). Potrzeba ustawodawczej ingerencji państwa (246). Konieczność uwłaszczenia (246—247). Korzyści uwłaszczenia (247). Czas nagli (247—248). Trzy względy, dla których należy przeprowadzić uwłaszczenie (248). Brak szczegółowego planu (248—249).
- Rozdział IV. — Kwestja włościańska. Dwie drogi** 249
- Najważniejsze zadanie rządu (249). Droga zaboru i droga prawa (249). Fatalne następstwa pierwszej (249—250). Robota zaborców (251). Szlachta duszą ludu (251—252). Przestrogi pod adresem rządów (252—253). Prawo własności fundamentem cywilizacji i porządku społecznego (254). Dwa pierwiastki w prawie własności (254). Majątek pierwotnym synem prawa własności (254—255). Zmierzamy do cywilizowanego barbarzyństwa i bogatego ubóstwa (255). Dwa sposoby walki z majątkiem (255—256). Chłopu nic nie powinno przyjść darmo (256).
- Rozdział V. — Projekt realizacji** 256
- Problem, w jaki sposób należy przeprowadzić uwłaszczenie, bez naruszenia prawa własności (256). Praca ma być źródłem bogactwa chłopą (257). Należy założyć Towarzystwo kredytowe włościańskie (257). Sposób spłacenia dotychczasowych właści-

cieli ziemskich (257—258). Argumenty Gołuchowskiego (258). Myśli analogiczne u innych autorów (258—259). Zasada moralna projektu (259).

Rozdział VI. — Obrona pańszczyzny 259

Pańszczyzna nie jest bezprawiem (259). Odpieranie zarzutów, jakie Niemcy pod adresem panów polskich rozszerzają (259—260). Pańszczyzna w pewnych warunkach jest koniecznością (260). Niemożność zastosowania w Polsce systemu najmu (260—261). Uwagi krytyczne Zielińskiego (261). Niekonsekwencja Gołuchowskiego (261). Chłopi pańszczyźniani są najkorzystniej sytuowani (261—262). Raj pańszczyźniany (262). Błąd Austrii (262—263).

Rozdział VII. — Pańszczyzna a polityka 263

Pańszczyzna da się pogodzić z każdą polityką, prawem i moralnością (263). Własność a rzemiosło wojenne (263—264). Popędliwość polityki sprządza na złe drogi sprawę uwłaszczenia (264). Obawa Gołuchowskiego przed hasłami rewolucyjnymi (264—265). Naród potęgą niezniszczalną (265—266). Nienawiść i miłość (266). Zbliżanie się wielkiej rewolucji (267). Nieunikniony upadek Rosji (267—268).

Rozdział VIII. — Pańszczyzna a prawo. Filantropja 268

Pańszczyzna jest umową o dzierżawę (268). Uprawa roli od wieków nie może być tytułem, uprawniającym do posiadania roli (268—269). Pańszczyzna zgadza się z kodeksem Napoleona (269). Pańszczyzna środkiem wyjścia z niewoli ubóstwa (269). Filantropją gospodarować nie można (269).

Rozdział IX. — Pańszczyzna a gospodarstwo 269

Rozstrzygnięcie kwestji pańszczyźnianej możliwe jest tylko na gruncie gospodarczym (269—270). Wady pańszczyzny (270). Pańszczyzna okresem przejściowym (270). Jakie było zadanie dzieła, a jak wypadło jego wykonanie (270—271).

Rozdział X. — Rozbiór kwestji włościańskiej. Stosunek pana do chłopca 272

Cel dzieła (272). Rewolucja to materjalizm polityczny (272—273). Komunizm propagowany przez rządy (273). Nowy podział Polski (273). Proletarjusze są klasą potrzebną (273). Gołuchowski zwolennikiem zasady wolnej konkurencji (273—274). Kto kogo więcej krzywdzi, panowie chłopów, czy naodwrot? (274). Oplakany los panów polskich (274—275). Szczęsna dola chłopów (275—276). Zasada nierugowalności idzie zadaleko (276).

Rozdział XI. — Rosja a Polska 276

Powody, dla których Gołuchowski zwraca uwagę na wschód (276—277). Układ stosunków społecznych jest wypadkową natural-

nych warunków życia (277). Chłopom rosyjskim nie dzieje się krzywda (277). Absolutyzm i republikanizm w Rosji a w Polsce (277—278). Gołuchowski nawołuje do zgody polsko-rosyjskiej (278—279). Motywy sympatji Gołuchowskiego dla Rosji (279).

Rozdział XII. — Rady i przestrogi 279

Radykalna przemiana stosunków jest nieunikniona (279). Warstwa skazana na wydziedziczenie winna zachować wyższą kulturę i krzewić ją (279—280). Władza a miłość (280). Nie wolno nam naśladować walki silniejszego ze słabszym (280—281). Zwycięstwo Chrystusa przez miłość (281). Przygana marnotrawcom (281—282). Gołuchowski o swej bezstronności (282). Potrzeba oświaty ludowej (282—283).

Rozdział XIII. — Zło i dobro 283

Jak pogodzić zbliżanie się zła rewolucji z wiarą w rządy opatrności (283). Złe musi mieć wolność doświadczenia własnych sił (283). Zło nie ma znaczenia bezwzględnego (284). Pracuje ono na triumf dobrego (284).

Rozdział XIV. — Socjalizm ruiną Polski 285

Starożytność komunizmu (285). Brak podstaw dla wprowadzenia socjalizmu do Polski (286). Należy najpierw wyzyskać system wolnej konkurencji (286—287). Zanik jednych, a powstawanie innych form współżycia społecznego (287). Wszystko jest dobre o tyle, o ile istnieją warunki, pod którymi to jest dobre (287). Podkopanie prawa własności jest wspólną dążnością wszystkich systemów socjalistycznych (287—288).

Rozdział XV. — Związek komunizmu z materjalizmem 288

Nowe doktryny mają na celu uszczęśliwienie rodu ludzkiego (288). Filozofja materjalistyczna jest podstawą socjalizmu i komunizmu (288). Socjalizm francuski a niemiecki (288—289). Wewnętrzna sprzeczność komunizmu (289—290). Źródła Gołuchowskiego (290). Dwa rodzaje komunistów (291). System Babeuf'a jest najkonsekwentniejszym (291). W komunizmie i socjalizmie ginie duchowa strona życia (291—292). Kultura współczesna, jako podłoże komunizmu (292). Porównanie wywodów Gołuchowskiego z jego rozprawą o *Filozofji w stosunku do życia* (293).

Rozdział XVI. — Duch i materja 293

Błądność materjalizmu (293). Wzajemne stosunki między duchem i materją (293—294). Materja negacją ducha (294). Władza ducha nad materją (294—295).

Rozdział XVII. Zagadnienie szczęśliwości 295

Szczęścia nie da się osiągnąć na drogach, wskazywanych przez materjalizm (295—296). Rezultatem materjalizmu w życiu jest

jedynie rozpacz (296). Siła dośrodkowa i odśrodkowa w świecie duchowym (296—297). Wola jest najobfitszym źródłem cierpień (297). Gołuchowski a Schopenhauer (297—298). Optymizm Gołuchowskiego (298). Miłość Boga wprowadza harmonję w czyny ludzkie (298—299). Gołuchowski mniema, że udało mu się podkopać fundamenty nowych doktryn społecznych (299).

Rozdział XVIII. — Zasada równości 299

Zasadę równości przejął socjalizm z religii chrześcijańskiej (300). Idea równości, przeniesiona na pole polityczne, sięga również w sferę idealną (300). Równość w obliczu prawa (300). Dwa sposoby zapatrywania się na naród: atomistyczny i organiczny (300—301). Socjalizm i komunizm przyjmuje równość matematyczną lub mechaniczną poszczególnych jednostek (301). Jednostka i ogół (301—302). Choroba organizmu (302). Różnica między organizmem fizycznym a duchowo-społecznym (302—303). Koncepcja społeczeństwa - organizmu u Szaniawskiego (303). Nie wolno jednej klasy poświęcać dla drugiej (303—304). Równość możności rozwoju (304). Sprzeczności komunizmu i socjalizmu (304).

Rozdział XIX. — Zagadnienie własności indywidualnej 305

Prawo własności indywidualnej przedłużeniem woli indywidualnej (305). Władza ducha rozprzestrzenia się na majątek (305). Prawo sukcesji jest naturalną konsekwencją familji (305). Zniesienie sukcesji byłoby aktem tyranji (306). Niekonsekwencje autora (306—307). Bogactwa jednych są źródłem pomocy dla drugich (307). Zniesienie prawa własności indywidualnej nie zaradzi złemu (307).

Rozdział XX. — Istnienie Boga i nieśmiertelność duszy 308

Panteizm jest teorią błędną (308). Boga nie możemy wyobrazić sobie bez osobowości (308). Świat stworzony nie ogranicza Boga (308—309). Zarzuty panteistów przeciw nieśmiertelności duszy nie wytrzymują krytyki (309—310). Z idei Boga wynika nieśmiertelność duszy indywidualnej (310). Bóg nie może być tylko rozumem ogólnym (310). Z idei nieśmiertelności duszy wynika istnienie Boga (311). Życie bez nieśmiertelności niema żadnego sensu (311). Skromność Gołuchowskiego (311—312). Rozległość poruszanych zagadnień (312—313).

Rozdział XXI. — Uwagi o dziełach Gołuchowskiego 313

Narzekania autora na niesprawiedliwość krytyki (313). Recenzja w *Przeglądzie Poznańskim* (313—314). Krytyka Zielińskiego (314). Odpowiedź Gołuchowskiego (314—315). Jeszcze kilka uwag Zielińskiego (315). Uznanie Krasińskiego dla dzieła Gołuchowskiego (315—316). Sąd W. Maciejowskiego (316—317). Tomasz Potocki

o *Rozbiorze kwestji włościańskiej* (317—318). Opinia Władysława Grabskiego (318). Zasługi Gołuchowskiego (318—319). Słabe strony jego wywodów (319). Nieodróżnianie socjalizmu od komunizmu (320—322). Najlepsze ustępy dzieła (322). Duch wiesz-czy Gołuchowskiego (322).

Rozdział XXII. — Światowość i obyczaje 323

Wpływ środowiska na ukształtowanie obyczajów (323). Zgubność tak zwanej światowości (323—324). Znaczenie mody (324—325). Należy się wyróżniać od innych, ale doskonałością (325). Nie wolno poprzestawać na pozorach (325).

Rozdział XXIII. — Żydzi 325

Należy w każdym uznać bliźniego (325—326). Przepowiednia zniszczenia Rosji przez żydów (326). Potępienie gwałtów (326—327). Żydów trzeba obdarzyć ziemią (327). Prowincja żydowska składową częścią imperjum rosyjskiego (327). Różnica z projektem Antoniego Ostrowskiego (327—328). Braterstwo ludów (328).

CZĘŚĆ IV

Dumania

Rozdział I. — Główne zadanie Dumań 329

Dumania jednym z przejawów walki z panteizmem pokantowskim (329). J. K. Szaniawski, J. Kremer, E. H. Fichte o potrzebie filozofji, zaspokajającej zarówno rozum jak i serce (329—330). Sformułowanie zadania *Dumań* (330). Filozofja powinna mieć wartość dla życia (331). Filozofja ma poruszyć całego człowieka (331—332). Niepodobna pogodzić myśli i uczucia, bez szarmonizowania rozumu i wiary (332—333). Popularność dzieła (333). Spełnienie obowiązku społecznego (333).

Rozdział II. — Rozum i wiara 334

Schelling o religijno-filozoficznych zadaniach Niemców (334). Schelling i Eschenmayer (334). Zasługa Jacobiego (335). Poglądy E. H. Fichtego na konieczność pogodzenia rozumu i wiary (335—336). Dążność teistów niemieckich (336). Teiści we Francji (336—337). Hasło pogodzenia filozofji i religji w Polsce (337—338). Kierunek racjonalistyczny (338). Tradycjoniści (338—340). Ks. Hołowiński (340). Józef Morawski (341). Według Gołuchowskiego, wiara i wiedza jest całością nierozzerwalną (341—342). Rozum najwyższy i rozum ludzki (342—343). Filozofja prowadzi człowieka do Boga (343). Rozum ludzki nie może się zupełnie oddalić od Boga (344). Wiara silniejsza od filozofji (344). Stosunek Gołuchowskiego do tradycjonalizmu i racjonalizmu religijnego (345).

Wada wywodów Gołuchowskiego (345). Stanowisko, zajęte w *Listach*, zachowane w *Dumaniach* (346).

Rozdział III. — Pogląd na filozofję 346

Niedostateczność nauk szczegółowych (346—347). Prawo jedności obowiązuje wszędzie (347). Należy przeprowadzić rozbiór krytyczny myślenia (347—348). Wyniki filozofji są nieoddzielne od dróg, do nich wiodących (348). Warunki niezbędne do zrozumienia filozofji (348—349). Krytycyzm (349). Jasność myślenia (349). Filozofja narodów (349—350). Filozofja uśmierza zapędy rewolucyjne (350).

Rozdział IV. — Gołuchowski jako historyk filozofji 350

Dwie części *Dumań* (350). Ważność historii filozofji dla rozważań samodzielnych (351). Poszczególne systemy filozoficzne są etapami na drodze do osiągnięcia prawdy (351). Powołanie się na H. M. Chalybäusa (352). Brak samodzielności (353). Dzieło Chalybäusa (353—354). Na czym polegała praca Gołuchowskiego (354). Jak wyglądają objaśnienia Gołuchowskiego (354—355).

Rozdział V. — Sensualizm, sceptycyzm, Kant 355

Nieodróżnianie sensualizmu od empiryzmu (355). Sensualizm jest drogą do materializmu i egoizmu (356). Sensualizm był rodzajem lekarstwa przeciw idealizmowi (356). Zgubność sceptycyzmu (356—357). Bankructwo Kanta na polu teoretycznym (357). Dodatnie strony *Krytyki rozumu praktycznego* (357—358). Różnice z Chalybäusem w wykładzie *Krytyki rozumu praktycznego* (358). Rozum teoretyczny i praktyczny w interpretacji Gołuchowskiego (358—359). Kant przyczynił się do wyeliminowania osobowości (359).

Rozdział VI. — Krytyka Fichtego 359

Zwolennicy Fichtego w Polsce (359—360). Fichte nie uznaje osobowości indywidualnej i świat uważa za wytwór jaźni (360). Niekonsekwencja Gołuchowskiego (361). W systemie Fichtego brak Boga osobowego (361). Fichte odrzuca nieśmiertelność indywidualnej duszy ludzkiej (361). Filozofja Fichtego to nihilizm (362).

Rozdział VII. — Uwagi o Schellingu 362

Filozofja Schellinga dąży do pogodzenia szkoły z życiem (363). Zmiana stanowisk filozoficznych u Schellinga spowodowana była dbałością o zgodność systemu z faktami (363). Sąd Trentowskiego i Dembowskiego o metodzie Schellinga (363—364). Gołuchowski uznaje dwa okresy w twórczości Schellinga (364). Filozofja negacyjna Schellinga prowadzi do nihilizmu (364). Nie wolno nam rezygnować z idei osobowości (365). Natura sama nie może się uorganizować w dusze ludzkiej (365). Istota najwyższa mogła stworzyć duchy nieśmiertelne (366). Człowieka nie można de-

gradować do roli narzędzia w ręku natury (366). Wraz z człowiekiem zaczyna się wyższy świat ducha (366—367). Natura nie jest absolutnem źródłem bytu (367). Celowość w naturze wskazuje na istnienie Boga (367). Natura bez Boga jest tylko zbiorem sprzeczności (367—368). Zarody teizmu w idealizmie transcendentnym Schellinga (368). Nadzieje Gołuchowskiego, związane z ostatnimi pracami Schellinga (368).

Rozdział VIII. — Walka z Heglem 369

Filozofja Hegla jest zaporą na drodze spekulacji (369). Hegel wzorem ścisłości myślenia (369—370). Uwaga Kremera o ujemnych rezultatach filozofji Hegla (370). Pojęcie absolutne bez osoby nie da się pomyśleć (370). Jak sobie Gołuchowski wyobraża źródło filozofji Hegla (370—371). Nie mielibyśmy żadnego wyobrażenia o naturze, gdybyśmy ją znali tylko z filozofji Hegla (371). Istnienie człowieka sprzeciwia się pomysłowi, jakoby bezosobiste prawidła logiczne rządziły światem (371—372). Pytania, które system Hegla pozostawia bez odpowiedzi (372). Uwagi o metodzie Hegla (372—373). Logika a rzeczywistość (373—374). Konsekwencje winny zaprowadzić Hegla do przyjęcia istnienia Boga osobowego (374). Osobowość nie może ograniczać Boga (374—375). Hegel karmi nas samymi abstrakcjami (375). Filozofja jego nie zaspokaja potrzeb życia (375). Ćwiczy ona jedynie sprawność myślenia (375—376). Polakom jest filozofja Hegla niepotrzebna (376).

Rozdział IX. — Herbart. Uwagi o krytyce Gołuchowskiego 376

Sztuczność systemu Herbarta (376—377). Herbart przewycięża trudności nieistniejące (377—378). Zarzutom Gołuchowskiego brak głębszego uzasadnienia (378). Ogranicza on się do utarczek z rezultatami końcowymi systemów (378). Twierdzenia Gołuchowskiego, z którymi trudno się zgodzić (378—379). E. Ziemięcka dała początek podobnej polemice (379—380). Obawa przed panteizmem w Polsce (380). Charakter polemiki Gołuchowskiego (380—381). Pomyłka Krupińskiego (381). Terminologia Gołuchowskiego (381—382).

Rozdział X. — Nauka o poznaniu 382

Za pośrednictwem człowieka natura odsłania swoje tajemnice (382—383). Myśl zdejmuje obraz ze wszystkiego, co istnieje (383). Zmysły (383—384). Jeden zmysł ogólny (384—385). Wrażenia zmysłowe są początkiem procesu poznawczego (385). Bierność i czynność w poznaniu (385—386). Wprowadzanie jedności w mnogość obrazów (386). Jak pojmuje Gołuchowski naukę (386—387). Nauki przyrodnicze (387). Podmiot góruje zawsze nad przedmiotem (387). Pierwotny stan nieodróżniania podmiotu od przedmiotu (387—388). Poznanie na jawie i w hipnozie (388—389). Podświadomość

(389—390). Ogólny związek z naturą (390). Schelling i Chalybäus o związku władz poznawczych z całokształtem bytu (390—391). Działanie refleksji (391). Logika (392—393). Jak powstają pojęcia (393). Pojęcia niższe i w wyższe; *in abstracto* i *in concreto* (393—395). Kanony logiczne Chalybäusa (395—396). Kanony dialektyki (396—397). Warunek negacyjny (397). Siła genetyczna dialektyki (397). Określenie prawdy przez Gołuchowskiego (398). Kryterjum prawdy (399).

Rozdział XI. — Jedność i wielość 399

Właściwym przedmiotem poznania jest istota bytu (399). Jedność jest bytem istotnym (400). Substancja (400—401). Działanie jest zasadą specyfikacji (401). Trzy zasadnicze poglądy na substancję (401). Uwagi o materializmie (401—402). Filozofja Spinozy (402—403), Deizm (403—404). Z jedności bezróżnicowej nie da się wyprowadzić wielości (404—405). Pluralizm (405). Atomizm (405—406). Monadologia i teodiceja Leibniza (406—407). Niekonsekwencje Leibniza (407—408). Pankosmizm (408—409). Wierna kopja wywodów Chalybäusa (409).

Rozdział XII. — Przyroda 409

Monizm, pluralizm i pankosmizm nie potrafią wyjaśnić zagadki świata (409—410). Jedna substancja ogólna, jako warunek negacyjny (410). Stopniowanie w naturze (410). Procesy w naturze nieorganicznej i organicznej (411). Siły (411). Pierwszy ruch (411). To, co niższe, jest warunkiem negacyjnym tego, co wyższe (411—412). Jedna myśl twórcza snuje się przez wszystkie szeregi organizmów (412). Zapowiedź zjawienia się myśli i wolności (412). Człowiek (413). Schelling i Chalybäus o warunkach negacyjnych (413). Powstanie gatunków wyższych drogą cudów (413—414).

Rozdział XIII. — Bóg i świat 414

Droga do poznania Stwórcy (414). Bóg absolutnym duchem (415). Wolność jako *ratio cognoscendi* Boga (415). Bóg jest do człowieka podobny (415—416). Pojęcie subjekt-objektu nie wystarcza do określenia Boga (416). Pojęcie Boga jest pojęciem o najwyższej konkretności (417). Kategorję miłości należy wprowadzić do spekulacji (417—418). Absolut, według Chalybäusa, nie może być ani samą myślą, ani samą substancją (418). Konkretna jedność myślenia i substancji jest pierwiastkiem produkcyjnym (418—419). Wola prawdy (419). Osobowość absolutna (419—420). Stworzenie świata w czasie, z niczego (420). Miłość konkretną jednością dwóch subjektów (421). Miłość odrębną kategorją u Chalybäusa (421—422). Moment pozytywny i negacyjny w miłości (422). Podobna koncepcja u Schellinga (422—423). Stworzenie świata w przedstawieniu Gołuchowskiego (424—425). Natura i duch (425). Świat nie jest tylko urzeczywistnieniem idei piękności (426). Przy

pomocy kategorii miłości rozwiązujemy zagadkę stworzenia (426—427). Osobowość w miłości nie ginie (427). Miłość negacyjna i czynna (427). Cieszkowski o miłości (427—428). Kategoria miłości chroni od panteizmu (428). Ona umożliwia pogodzenie rozumu i wiary (428—429).

Rozdział XIV. — Wolność i konieczność 429

Osobowość nie może istnieć bez wolności (429). Konieczność, jako warunek negacyjny wolności (429—430). Zawistość (430). Warunki, w jakich człowiek przychodzi na świat, nie określają zgóry jego postępowania (430—431). Ograniczenia nie znoszą wolności (431). Rozwój wolności (431—432). Możliwość wyboru (432). Wola i myśl u Spinozy (432—433). Fakt wolności (433). *Volo, ergo cogito, ergo sum* (433). Wolność człowieka nie ogranicza wszechmocności Boga (433—434). Bóg wychowawcą rodu ludzkiego (434—435). Podobieństwo z Lessingiem i Szaniawskim (435). Królestwo Boże (435—436).

Rozdział XV. — Problem zła 436

Źródłem zła moralnego jest nadużycie wolności (436—437). Zło pracuje zawsze na triumf dobra (437). Przeznaczeniem człowieka jest szczęśliwość wieczna (437). Wszystko, co wiedzie do ostatecznego przeznaczenia, jest moralnie dobrem (438). Egoizm źródłem zła (438). Miłość obowiązkiem (438). Zło nie pochodzi od Boga, nie ma bytu absolutnego i nie krzyżuje planów Boga (438). Potrzeba wiary religijnej, by pojąć znaczenie zła (438—439). Zło fizyczne (439). Śmierć złem fizycznym największym (439—440). Skąd wzięło się zło fizyczne (440). Możliwość przewyciężenia zła fizycznego i jego znaczenie dla kultury (440—441). Ponura teoria życia niezgodna z chrześcijańskim pojęciem Boga (441). Cele człowieka są wyższe ponad naturę (441—442). Przeświadczenie o życiu wiecznym (442). Stosunek poglądów Gołuchowskiego do poglądów Schellinga i Chalybäusa na pochodzenie zła (442—443).

Rozdział XVI. — Rodzina, prawo, religja 443

Podział etyki u Chalybäusa (443). Miłość w rodzinie (443—444). Wychowanie dzieci (444). Szczęście w rodzinie (444). Stoicy i Kant (444—445). Forma rodziny i państwa (445—446). Chalybäus o związku obywatelskim (446). Egoiczność, czyli miłość negacyjna (446). Duch narodowy wiąże organizm narodu (447). Egoiczność źródłem prawa u Gołuchowskiego (448). Miłość ojczyzny (448). Uczucie indywidualnej słabości łączy jednostki w organizmy zbiorowe (448). Osoba jest celem sama dla siebie (449). Prawo a wolność (449). Pochodzenie prawa (449—450). Władza (450). Równość osobowości (450—451). Uczucie słabości źródłem religji (451). Starożytność nie mogła wznieść się wyżej, jak do stanowiska prawa (451—452). Egoizm narodowy (452).

Rozdział XVII. — Chrześcijaństwo	Str. 452
Objawienie Chrystusa najważniejszym faktem w historii (452). Bóg może się mieszać w sprawę człowieka (453). Zbawienie aktem moralnym, a nie fizycznym (453). Objawienie a granice rozumu ludzkiego (453). Objawienie nie mogło przyjść wcześniej (453—454). Zbawienność i mądrość chrześcijaństwa (454—455). Podobny sąd Kremera (455). Co filozofja zawdzięcza Chrystusowi (455—456). Zadanie filozofji (456).	
Rozdział XVIII. — Uwagi o filozofji Dumań	456
Zależność <i>Dumań</i> od Chalybäusa (456—458). Inne źródła filozofji Gołuchowskiego (458). Pogląd na prawdę i jej kryterjum (459—461). Nauka w ujęciu Gołuchowskiego (461—462). Wyjaśnienie aktu poznania (462). Próba pogodzenia intuicjonizmu z racjonalizmem (462—463). Twierdzenie, że wyższe nie może powstać z niższego (463—464). Możliwość poznania Boga (464). Koncepcja miłości (464—465). Próba pogodzenia rozumu i wiary (465). Etyka <i>Dumań</i> (465—466). Geneza metafizyki <i>Dumań</i> (466—468). Metafizyka teistyczna (468). Czy metafizyka ta może zadowolić? (468).	
Rozdział XIX. — Dotychczasowe sądy o filozofji Gołuchowskiego	469
Recenzja rozprawy <i>O wpływie matematyki</i> (469). Sprawozdania z dzieła: <i>Filozofja w stosunku do życia</i> . (Skarbek, Krug, Chłędowski, Łukaszewicz, Popiel, Mojorkiewicz) (469—471). Ocena artykułów Gołuchowskiego przez Jundziłła, Szyrmera, K. z Lublina (471—473). Majorkiewicz o znaczeniu filozofji Gołuchowskiego i Schellinga (473—474). Ziemięcka o <i>Dumaniach</i> (474—475). Wójcicki, Krupiński, Struve, Krzemiński, Dickstein i Uziębło o filozofji Gołuchowskiego (475—480). Mahrburg o <i>Filozofji w stosunku do życia</i> (480—481). Studjum Rymowicza (481—482). Uwagi Wołowicza, Korbuta i Horodyskiego (482—485). Opinia Straszewskiego i ks. Gabryła (485—489).	
Rozdział XX. — Rzut oka na całość	489
Pomyłki w dotychczasowych opiniach o Gołuchowskim (489—490). Trzy stadja w jego rozwoju (490—491). Dążenia niezmiennie (491—493). Cenne prawdy (493—495). Zasługa Gołuchowskiego (496).	

PRZYPISY

	Str.
Przypis I. — Nieznane dokumenty z Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, odnoszące się do życia J. Gołuchowskiego . . .	499
” II. — Nieznany list Gołuchowskiego do księcia Adama Czartoryskiego	500
” III. — Zależność I-go tomu Dumań od Chalybäusa	505
” IV. — Zestawienie tekstu dzieła: Philosophie und Christentum Chalybäusa z tekstem II-go tomu Dumań (O pankosmizmie) . . .	531
” V. — Zestawienie tekstów (jak wyżej). (O warunkach negacyjnych)	534
” VI. — Zestawienie tekstów (jak wyżej). (O cudzie w historii) . . .	534
” VII. — Zestawienie tekstów (jak wyżej). (O cudzie, w stosunku do praw natury)	535
” VIII. — Zestawienie tekstów (jak wyżej). (O znaczeniu chrześcijaństwa)	537
” IX. — Słownik Gołuchowskiego	541
Pisma Gołuchowskiego	558
Listy Gołuchowskiego	560
Artykuły i ważniejsze wzmianki o Gołuchowskim	561
Indeks	569
Sprostowanie ważniejszych omyłek	576



WSTĘP

Trudno przedstawić dzisiaj, w sposób wyczerpujący, życie i filozofję Józefa Gołuchowskiego. Spuścizna rękopiśmienna po nim jest prawie całkiem nieznaną; dokumenty, odnoszące się do jego życia, są, jak dotąd, nieliczne.

Czy jednak dlatego mamy go nie znać zupełnie? Mimo wszystkie braki, jest dość materiału, by dać przynajmniej zarys życia i myśli człowieka, który, w swoim czasie, cieszył się sławą wielkiego filozofa, który uchodził za jedną z gwiazd uniwersytetu Wileńskiego i który do dnia dzisiejszego jest przedmiotem licznych sądów, niestety mało uzasadnionych, niedokładnych lub błędnych.

Zebrać znane, a rozproszone wiadomości o życiu filozofa, uzupełnić je i sprostować, podać rozbiór jego dzieł, wykazać ich zależność od źródeł obcych, zwrócić uwagę na podobieństwa i analogje z filozofami innymi, spróbować wreszcie ocenić pomysły naszego autora, oto zadanie niniejszych rozważań.

JÓZEF GOŁUCHOWSKI

ZARYS ŻYCIA I FILOZOFJI

CZEŚĆ I

ŻYCIORYS

ROZDZIAŁ I

Młodość i studja.

Wojciech Józef Gołuchowski urodził się dnia 11 czy też 14 kwietnia 1797 r., we wsi Łączki Kucharskie, w dawnym austrjackim cyrkułe tarnowskim¹⁾. Ojciec jego, Jan Nepomu-

¹⁾ W księdze urodzonych gminy Łączki Kucharskie, w tomie IV. str. 27. L. p. 5 zapisano przy Gołuchowskim datę 14 kwietnia 1797. Ponieważ w tej księdze nie notowano przed r. 1819 osobno daty urodzin, a osobno daty chrztu, więc nie można na pewne twierdzić, czy dzień 14 kwietnia jest datą urodzin, czy też chrztu. Dokładny wypis z Księgi metrykalnej zawdzięczam łaskawej uprzejmości ks. Michała Kronenberga, proboszcza, któremu składam za to serdeczne podziękowanie. Datę 11 kwietnia, jako datę urodzin, podaje rękopiśmienna notatka Akad. Umiej. w Krakowie (Kod. 1354), opisująca chwilę zgonu filozofa, oraz pierwszy życiorys Gołuchowskiego, drukowany jeszcze za jego życia, umieszczony w Wizerunkach Polskich Fajansa Maksymiljana (Warszawa, 1851—1861). Druk ten, wraz z wspomnianą notatką, znajduje się w zbiorze rękopisów Akad. Umiej., L. 1354. Jak podaje bliski znajomy Gołuchowskiego, Hennel Adolf, w Gazecie Codziennej, Warszawa, 1859. Nr. 275., materiału do tego życiorysu dostarczył sam filozof. Ten pierwszy życiorys Gołuchowskiego, zakończony na roku 1851, naogół nie sprzeciwia się ogłoszonym później dokumentom do życia filozofa, z jednym tylko wyjątkiem, co do języka polskiego rozprawy konkursowej z r. 1820, (patrz niżej) gdzie życiorys podaje informację błędną. Życiorys ów, znany dobrze pierwszym biografom Gołuchowskiego, t. zn. Hennelowi, Skimborowiczowi i Popielowi, poszedł potem w zapomnienie, gdyż następne biografje przytaczają liczne szczegóły błędne. Wymienioną datę urodzin (11 kwietnia) podaje również

cen Gołuchowski, był majorem wojsk polskich za czasów Stanisława Augusta i właścicielem wsi Łączki Kucharskie ¹⁾; matką była Eufemja z Radziłowskich. Rodzice, niedługo po przyjściu chłopca na świat, przenieśli się w Sandomierskie, poczem wrócili do Małopolski i zakupili majątek Podchybie, w ówczesnym cyrkule myślenickim, niedaleko Kalwarji Zebrzydowskiej ²⁾.

Pierwsze nauki pobierał Gołuchowski podobno u XX. benedyktynów w Tyńcu ³⁾. Ojciec jego umarł w r. 1808, a w roku następnym matka oddała jedenastoletniego chłopca do Rycerskiej Akademji Terezańskiej w Wiedniu, gdzie kształcili się synowie szlachty austriackiej ⁴⁾. Nauka obejmowała tam siedm klas gimnazjalnych, potem trzyletnie wykłady z zakresu wydziału filozoficznego uniwersytetu, albo też czteroletni kurs prawa i administracji. W program nauczania wchodziły też języki nowożytny: francuski, włoski i angielski; dla uczniów zaś poszczególnych narodowości: polski, czeski i węgierski; uczono także tańców, rysunku, fechtunku i t. p.

Przybywszy do owego instytutu, rodak nasz nie umiał jeszcze po niemiecku; po kilku jednak miesiącach zdołał przyswoić sobie ten język tak dobrze, że mógł należeć w klasie do najlepszych uczniów. Przykładał on się z największą pilnością do nauki języków starożytnych i nowożytnych, do nauk historycznych, fizycznych, matematycznych i politycznych. Podobno już wcześniej zdradzać miał skłonności do filozofji.

Paweł Popiel, A. Hannel (Gazeta Codz. Warsz., 1859. Nr. 275; Tygodnik Ilustr., 1860. Nr. 20.) Skimborowicz (Kalendarz gospodarski Jana Jaworskiego, Warszawa, 1860, str. 23). Natomiast w protokole egzaminu z 20 września 1817 r. widnieje błędna data urodzenia: rok 1794 (Bibl. Warsz., 1905. IV, 284). Również błędna jest data r. 1798, podana w nekrologu przez Gazetę Warszawską z r. 1859. Nr. 40. — ¹⁾ »Possesor in Łączki Kucharskie«, jak mówi metryka. — ²⁾ Fajans, Wizerunki polskie, Warszawa, 1851—61, Józef Gołuchowski, s. 1. — ³⁾ Notatka rękopiśmienna w Bibl. Akad. Umiej. w Krakowie, Nr. 1354. Z artykułu X. Chotkowskiego: »Ostatnie lata benedyktynów w Tyńcu« dowiadujemy się, że zakonnicy utrzymywali przy klasztorze szkołę. (Przegląd Powszechny, r. 1900. III, 337.) Protokół egzaminu z r. 1817 (Bibl. Warsz., 1905. IV, 284.) podaje, że chodził on do szkoły normalnej w Pinczu. Słownik geograficzny (Warszawa, 1887, tom VIII i XVI.) nie zna jednak takiej miejscowości. — ⁴⁾ Fajans, j. w., s. 1.

Był zawsze zamysłony, cichy i ponury, stronił od zabaw z rówieśnikami¹⁾.

W liście do Ziemięckiej, pisany kilkadziesiąt lat później, d. 8 marca 1845 r., sam Gołuchowski mówi, że od dzieciństwa miał »wielki pociąg do samotności«²⁾. Już jako osmastoletni uczeń gimnazjum Terezjańskiego, miał napisać *Mowę o znaczeniu historii*³⁾, która, przeszedłszy przez cenzurę, była przeznaczona do druku, ale światła dziennego nie ujrzała.

Po skończeniu gimnazjum, Gołuchowski przeszedł na wydział filozoficzny Akademii Terezjańskiej, oddając się z zamiłowaniem matematyce. Rezultatem tych studjów była rozprawka, ogłoszona drukiem w r. 1816, p. t.: *Ansicht des Einflusses der Mathematik auf die Bildung des Menschen, welche bei der Gelegenheit einer besonderen und strengeren Prüfung aus dieser Wissenschaft Joseph Gołuchowski, Zögling der k. k. Theresianischen Ritter-Akademie geäußert hat.* (Wien, 1816).

W tym samym roku złożył Gołuchowski egzamin »z niższej i z wyższej matematyki«, jak sam później podaje, przed panem Lindnerem, kapitanem, »sławnym matematykiem i najpierwszym profesorem korpusu artylerji«⁴⁾. Rozprawką zainteresować się miał nawet cesarz Franciszek I, opiekun Akademii, wobec czego autor otrzymał dekret pochwalny, oraz stypendjum rządowe na czas pobytu w instytucie⁵⁾.

W r. 1816 wystąpił Gołuchowski jako publicysta, ogłaszając w czasopiśmie wiedeńskim, *Der Wanderer*, szereg artykułów, na różne tematy: *Die Salzbergwerke zu Wieliczka und Bochnia von ihrer historischen Seite betrachtet* (Nr. 24. d. 24. I. 1816), *An die Lobredner voriger Zeiten* (Nr. 34. d. 3.

¹⁾ Fajans, j. w., s. 1. — ²⁾ Chmielowski, Przyczynek do dziejów życia i działalności Gołuchowskiego, Przegląd Fil., 1903. VI, 26. —

³⁾ Hennel, Józef Gołuchowski, Tygodnik Ilustr., 1860. s. 162. Skimborowicz, Kalendarz astronomiczno-gospod. Jaworskiego, 1860. s. 23. Zdanowicz-Sowiński, Rys dziejów literatury pols., Wilno, 1878. V, 65. L. Uziębło, Album biograf., Warszawa, 1901. I, 294. Bieliński, Uniwersytet Wileński, Kraków, 1900. III, 180—182. Chmielowski, Wstęp do tłumaczenia Filozofja i życie i. i. — ⁴⁾ Bieliński Józef, Józef Gołuchowski, Bibl. Warsz., 1905. IV, 284. — ⁵⁾ Fajans, j. w., s. 2.

II. 1816), *Gegenstück zu dem Aufsatz: An die Lobredner vorriger Zeiten* (Nr. 39. d. 8. II. 1816), *Gemeingeist* (Nr. 75. d. 15. III. 1816), *Die Barbaresken* (Nr. 130—132. maj, 1816). W roku zaś następnym: *Welche ist die beste Erziehung* (Nr. 55—57. d. 24—26. II. 1817), *Krakau und seine Umgebungen* (Nr. 64—104. marzec, kwiecień, 1817). Na rok 1817 przypada jeszcze ogłoszenie dziełka bar. Stürmera, p. t.: *Skizzen einer Reise nach Konstantinopel* (Pest, 1817), do którego młody wychowanek Terezjanum napisał przedmowę i dodał trygonometryczne obliczenie odległości Konstantynopola od Wiednia ¹⁾.

W połowie roku 1817 przeniósł się Gołuchowski z Wiednia do Warszawy, dokąd przybył w lipcu. Młody Uniwersytet Warszawski był wówczas w stadjum organizacji. Liczne katedry wakowały, stanowiąc ponętny przedmiot zabiegów dla ambitnych jednostek. W ich szereg znalazł się także i nasz wychowanek Terezjański. Zdawało mu się, że w Wiedniu zdobył już potrzebną wiedzę i że może zabłysnąć teraz na jakiegokolwiek katedrze warszawskiej. Jedną z nieobsadzonych była katedra t. zw. »pośredniej matematyki«.

W dwa miesiące po przybyciu do Warszawy, 20-to letni kandydat stanął oficjalnie w szeregu współzawodników. Dnia 12 września 1817 r. wystosował on do Komisji Rządowej podanie, z prośbą, by wyznaczono komisję egzaminacyjną, celem zbadania, czy posiada on dostateczne kwalifikacje do objęcia wspomnianej katedry. Jako załączniki przedłożył między innymi swoje prace drukowane: *Ansicht des Einflusses*

¹⁾ Biografowie podają jeszcze wiadomość, że w r. 1817 napisał Gołuchowski w języku niemieckim obszerną rozprawę O filozofji moralnej, która w 4 lata później, t. j. w r. 1821, posłużyć mu miała do otrzymania stopnia doktora filozofji w Heidelbergu, łącznie z rozprawą O Rzeczypospolitej Platona, napisaną po łacinie. Obie te rozprawy w druku się nie ukazały. Porównaj: H e n n e l, Józef Gołuchowski, *Gazeta Codzienna*, 1859. Nr. 275. Tyg. Ilustr., 1860. s. 162. S k i m b o r o w i c z w *Kalendarzu astron.-gospodarskim* na r. 1860. s. 24. Z d a n o w i c z - S o w i ń s k i, *Rys dziejów literatury polskiej*, V, 65. U z i ę b ło, *Album biogr.*, I, 294. B i e l i ń s k i, *Uniw. Wileń.*, III, 180. C h m i e l o w s k i, *Wstęp do tłumaczenia Filozofja i życie*. G a b r y l, *Polska filozofja relig.*, II, 21 n.

der Mathematik auf die Bildung des Menschen, z. r. 1816, oraz *Skizzen einer Reise nach Konstantinopel...* (Pest, 1817), gdzie, jak wspominaliśmy, pomieścił obliczenie odległości Konstantynopola od Wiednia. Rada ogólna Uniwersytetu oświadczyła jednak, że miejsca wakującego niema. Wobec tego, Staszyc polecił zdawać Gołuchowskiemu egzamin z nauk matematycznych przed t. zw. Towarzystwem Elementarnem.

Istotnie, dnia 20 września 1817 r. stawił się kandydat przed komisją owego Towarzystwa, do której należeli: Linde, ks. Kamiński, ks. Szwejkowski, ks. Bystrzycki, E. Czarnecki, ks. Dąbrowski i Armiński. Komisja stwierdziła, że, co do matematyki, »J. Pan Gołuchowski okazał niepospolitą zdatność i znaczny w niej postęp, jak się to widzieć dało z odpowiedzi jego na czynione mu zapytania z algebry wyższej, trygonometrii prostokątnej i kulistej i z teorii linii krzywych drugiego rzędu, których własności zapomocą rachunku dyferencjonalnego wyprowadzał, przyczem okazał znaczną wprawę i zręczność w działaniach algebraicznych. Gdy się jednak zabiera do stanu nauczycielskiego, — brzmiał wyrok Komisji — życzyć mu potrzeba: 1^o, ażeby oswoił się z matematyką w języku polskim, gdyż ją teraz po łacinie tylko i po niemiecku wykładać może; 2^o, ażeby sobie przypomniał najważniejsze wiadomości z matematyki początkowej, osobliwie z algebry; po 3^o, ażeby wziął się do czytania dzieł, obszerniej wykładających matematykę, niż jest w krótkim zbiorze Wegi, który jeden tylko jest mu znajomy; po 4^o, ażeby starał się poznać metody późniejsze, podług których najważniejsze dzieła matematyki czystej i stosowanej są napisane«.

Protokół ten odzwierciedla nam zatem dość dobrze przygotowanie Gołuchowskiego z matematyki, ale i o jego wiadomościach z filozofji ciekawą znajdujemy tam wzmiankę. Czytamy mianowicie, że kandydat »dobrze jest obeznany z teraźniejszym jej stanem, mianowicie w Niemczech północnych; co tem więcej jest do zadziwienia, gdy tyle lat w Wiedniu bawił, a zatem on tę znajomość winien własnemu czytaniu; schodzi mu zaś na wiadomości dawniejszych systemów, to jest, na historii filozofji. W tych umiejętnościach, jak łatwo sobie wystawić można, większą ma jeszcze trudność w tłu-

maczeniu się językiem polskim, niżeli w umiejętnościach matematycznych«. ¹⁾

Wobec takiego wyniku egzaminu, minister Potocki zaproponował Gołuchowskiemu (d. 11 paźdz. 1817 r.) objęcie posady zastępcy profesora w szkole wojewódzkiej plockiej, z pensją roczną dwóch tysięcy złotych polskich. Gołuchowski odpowiedział na to grzecznie, lecz stanowczo, że posada ta jest dla niego niedość odpowiednia; że pragnie pracować dla kraju, »lecz w wyższym zawodzie«, a pensji dwóch tysięcy złotych również nie uważa za wystarczającą; »odprawione często za granicą popisy — pisze z dumą do Komisji W. R. i O. P. — i szczęśliwie tamże zjednany sobie szacunek, wzbudziły we mnie tę przyjemną ufność, że przy założeniu tutejszego Uniwersytetu pożądana dla mnie nadeszła chwila«²⁾. Do zbyt skromnych nie można więc zaliczyć naszego filozofa w owym okresie młodości; dobrze jednak o nim świadczy, że, nie mogąc zostać profesorem, nie obraził się na świat, lecz... został uczniem Uniwersytetu.

Dnia 15 września 1817 r. zapisano go w albumie uczniów stałych Wydziału prawa i administracji. Myśl, że musi być tylko słuchaczem, nie dawała mu widocznie spokoju, skoro d. 3 listopada 1818 r., a więc po rocznem bytowaniu na Uniwersytecie, znowu ponowił szturm do katedry. Teraz, dla odmiany, starał się o prywatną docenturę filozofji, gdyż czuł w sobie, jak pisze w podaniu, »szczególniejszy zapał do filozofji«, do której to umiejętności, jak mniemał, nie bez postępów się przykładał. Uprasza zatem, by mu pozwolono wykładać ten przedmiot bezpłatnie w jednej z sal Uniwersytetu, w niedzielę, lub w jakikolwiek inny dzień tygodnia. Pragnie on wyłożyć »krótki zbiór systemów filozoficznych, takież władz umysłowych i logikę«³⁾. Zapewnia przytem, że czyni to tylko »z czystej miłości do wymienionej nauki« i w celu odpowiedzenia zaufaniu, jakie niektóre osoby w nim położyły.

Rada Uniwersytetu odpowiedziała odmownie, dodając,

¹⁾ Bieliński, Bibl. Warsz., 1905. IV, 284, 285. — ²⁾ Pismo z d. 19 października 1817 r., Bieliński, Bibl. Warsz., 1905. IV, 286. — ³⁾ Pismo z d. 3 listopada 1818 r., Bieliński, j. w., IV, 287.

że podania tego nawet do władzy wyższej nie odesła¹⁾. Powodem tak zdecydowanej odprawy był prawdopodobnie wyraźny przepis statutu uniwersyteckiego, określający, że docentem może być tylko ten, kto posiada przynajmniej stopień magistra. Gołuchowski nie miał zaś żadnego stopnia uniwersyteckiego.

Nie mogąc wykładać na Uniwersytecie, przyjął niedoszły profesor (daty dokładnej nie znamy) posadę nauczyciela w Liceum Warszawskiem²⁾. Nieprzeparta widocznie chęć wykładania skłoniła go do udzielania lekcyj filozofii prywatnie, poza Uniwersytem i bez pobierania jakiegokolwiek wynagrodzenia³⁾.

Energiczny i żądny czynów Gołuchowski nie poprzestał na tem. Pragnął brać żywy udział w życiu zbiorowem młodzieży uniwersyteckiej i z zapalem przystąpił do organizowania związków naukowych. Z początkiem r. 1819 prosi on rektora Szwejkowskiego, by pozwolił zawiązać na Uniwersytecie Towarzystwo naukowe i odbywać zebrania w jednej z sal wykładowych. Ponieważ rektor nie miał nic przeciwko temu, więc w lutym przedłożono mu do zatwierdzenia ustawę. Jak § 1 głosi, »Towarzystwo akademickie czcicieli nauk zawiązuje się pod powagą J. W. Rektora, w zamiarze udzielania sobie nawzajem wiadomości naukowych«⁴⁾.

Towarzystwo to, na czele którego stał Gołuchowski, wiodło żywot krótki, bo tylko od d. 8 marca do lipca 1819 r. W lipcu utworzył się bowiem »Powszechny związek uczniów Królewskiego Uniwersytetu Warszawskiego«, do którego organizatorów należał także Gołuchowski. Do związku tego wejść mieli członkowie Towarzystwa czcicieli nauk. Jakkolwiek ten »Powszechny związek uczniów« nie uzyskał apro-

¹⁾ Pismo z d. 9 listop., 1818., Bieliński, j. w., IV, 287. — ²⁾ List Szwejkowskiego, Bieliński, Przegląd filozof., Warszawa, 1903. VI, 307—309. Bieliński, Bibl. Warsz., 1905, IV, 282, mówi niesłusznie o posadzie »korepetytora«. — ³⁾ List Szwejkowskiego, Bieliński, Przegl. filozof., VI, 308. — ⁴⁾ Bieliński, Uniw. Warsz., I, 254. Ustawę Towarzystwa, którą Gołuchowski własnoręcznie napisał, (por.: Bibl. Warsz., 1905. IV, 288), podał w całości Bieliński, Kwartalnik historyczny, Lwów, 1904. rocznik XVIII, s. 245—251.

baty rektora, to jednak członkowie jego, należący również i do Towarzystwa czcicieli nauk, usiłowali odbyć swe zebranie. Rektor, widząc w tem naruszenie przepisów, jedno i drugie Towarzystwo rozwiązał i d. 15 lipca 1819 r. ogłosił, że zabrania nadal jakichkolwiek związków i schadzek uczniów Uniwersytetu¹⁾. Tak więc i na tem polu nie mógł Gołuchowski szerzej rozwinąć swych skrzydeł.

Ambicja, która w tym czasie niewątpliwie ważną w jego życiu odgrywała rolę, pobudzała go ustawicznie do gorliwej i owocnej pracy w zakresie studjów uniwersyteckich. Spособność do upragnionego odznaczenia się dał mu ogłoszony przez Radę Uniwersytetu, dnia 28 listopada 1819 r. konkurs o nagrody za napisanie najlepszej rozprawy z zakresu nauk teologicznych, prawnych i humanistycznych. Czasu do pisania nie było wiele, gdyż termin ostateczny zgłoszenia rozpraw upływał dnia 30 lipca 1820 r. Mimo to Gołuchowski powziął śmiały plan ubiegania się o nagrody aż na trzech wydziałach Uniwersytetu równocześnie.

Jakoż istotnie w przepisany termin przesłał on sekretarzowi Uniwersytetu rozprawy konkursowe. Jedna, obszerna, na 366 stronach, z zakresu nauk prawnych, napisana była na temat: *Ordo quem Justinianus in Libro Institutionum secutus est synoptice expositus, et ratio huius ordinis reddita; Indicata simul breviter et ea quae omissa in Libro Institutionum traduntur ab Imperatore in uberioribus Codicibus Pandectarum, codicis repetitae praelectionis et Novellarum Constitutionum*²⁾. Druga rozprawka, mniejsza, obejmująca 32 strony, przeznaczona dla Wydziału teologicznego, opracowywała temat: *Discrimen quod intercedit Christianam inter atque Philosophicam virtutem*. Rozprawa trzecia, p. t.: *Vocabula Iuris Pontificii collecta et illustrata* (stron 75) miała iść do oceny na Wydziale nauk i sztuk pięknych³⁾.

¹⁾ Kwartalnik historyczny, XVIII, 258. — ²⁾ Tak podaje ten tytuł z autografu Gołuchowskiego Bieliński, Przegląd filozof., VI, 312. Nieco odmiennie był wystylizowany ten temat przez Uniwersytet. Patrz Bieliński, Uniwersytet Warsz., II, 295. — ³⁾ Wobec tego mylną była pierwotna opinja Bielińskiego (Uniwers. Wileń., III, 180—182), powtórzona

Z konkursu tego wyszedł nasz autor zwycięsko. Wydział prawa i administracji przyznał d. 15 września 1820 r. jego rozprawie medal złoty, jako nagrodę pierwszą. Wydział teologiczny odznaczył jego pracę medalem złotym mniejszym, t. j. nagrodą drugą; jedynie rozprawa trzecia pozostała nie-nagrodzona. W każdym razie, autor ich mógł być dumny z takiego obrotu rzeczy. Nagrody odebrał na posiedzeniu publicznem Uniwersytetu, przy rozpoczęciu roku szkolnego, dnia 2 października 1820 roku¹⁾.

Otrzymując je, Gołuchowski był już magistrem prawa i administracji. Podziwiać trzeba pracowitość tego człowieka, który, równocześnie prawie z pisaniem owych rozpraw konkursowych, znalazł jeszcze czas na opracowanie dwóch innych rozpraw, niezbędnych do uzyskania stopnia magistra. Jedna z nich omawiała temat: *Querelae inofficiosi Testamenti consideratae secundum Ius vetus et novissimum Romanum*. Cenzorem tej pracy był dziekan Bandtkie i uznał ją za wzorową. Praca druga odpowiadała na pytanie: *Naukę finansową czy utworzyły dawne wieki, czy też czasy teraźniejsze?* Prof. Skarbek i o tej pracy wydał jak najlepszą opinię. Patent magistra, wydany Gołuchowskiemu dnia 18 lipca 1820 r., głosi, że zdał on egzamin »z najwyższem odznaczeniem«²⁾.

Uzyskawszy stopień uniwersytecki, postanowił jeszcze raz spróbować szczęścia i ubiegać się o możliwość wykładania; tym razem nie matematyka i nie logika miała być przedmiotem wykładu, lecz prawo natury. Do podania z dnia 9 sierpnia 1820 załączył petent program kursu³⁾. Mówi tu, że trzymać się będzie własnego układu, oraz dzieła Antoniego Bauera, *Lehrbuch des Naturrechts* (Marburg, 1808.) nadto, po skończonym wykładzie, rozpatrzy krytycznie »ważniejsze dzieła w pra-

przez Chmielowskiego (Wstęp do tłumaczenia Filozofja i życie), że jedna z rozpraw konkursowych napisana była po polsku. — ¹⁾ Bieliński Józef, Jeszcze jeden przyczynek do życiorysu Józefa Gołuchowskiego, Przegląd filozof., VI, 311, 312. — ²⁾ Bieliński, Bibl. Warsz., 1905, IV, 290. — ³⁾ Program ten podaje w całości Wierzbowski, Materjały do dziejów piśmiennictwa polskiego, Warsz., 1904, II, 195, 196, oraz Bieliński, Bibl. Warsz., 1905, IV, 291—293.

wie natury«, jako to: Feuerbacha, Kruga, Friesa, Kanta, Fichtego, Heidenreicha i innych.

Uniwersytet tym razem wydał korzystną opinię o podaniu. Engelke stwierdził, że Gołuchowski, »jako gorliwy badacz umiejętności filozoficznych«, będzie wykładać swój przedmiot z korzyścią dla uczniów. Wobec tego Komisja Rządowa W. R. i O. P. upoważniła go do wykładania prawa natury bezpłatnie, w godzinach poza planowych, z tytułem lektora (*magister legens*)¹⁾. Nareszcie więc doczekał się filozof upragnionego pozwolenia wykładania na Uniwersytecie Warszawskim i korzystał z niego w roku szkolnym 1820/21.

ROZDZIAŁ II

Uzyskanie katedry w Wilnie.

Niedługo otworzyć się miało przed Gołuchowskim nowe pole pracy. Marzenia o zajęciu katedry, dotąd niezaspokojone, miały się w niedalekiej już przyszłości ziścić. Sposobność nadarzyła się doskonała, bo oto Uniwersytet Wileński rozpiął w tym czasie konkurs na wakującą po Henryku Abichcie katedrę filozofji. Gołuchowski zabrał się energicznie do pracy i przesłał do Wilna rozprawę konkursową, pod tytułem: *Zasady logiki, metafizyki i filozofji moralnej*²⁾.

¹⁾ Bieliński, *Bibl. Warsz.*, 1905. IV, 294. Mylną więc jest wiadomość, podana przez Zdanowicza, Krzezińskiego, Chmielowskiego, Uziębło, że Gołuchowski wykładał prawo natury w Liceum Warszawskim. Wiadomości te sprostował Bieliński. Do pomyłek owych byłoby jednak nie przyszło, gdyby wymienieni biografowie znali pierwszy drukowany życiorys Gołuchowskiego. (Fajans, j. w., s. 2.) i życiorysy, skreślone przez Hennela (w r. 1859, 1860.) i Skimborowicza w Kalendarzu astronomiczno-gospodarskim, 1860. s. 23—25. W życiorysach tych powiedziano już bowiem wyraźnie, że Gołuchowski w Liceum uczył matematyki i języka greckiego, a na Uniwersytecie wykładał prawo natury. —
²⁾ Niektórzy biografowie, np. Krzeziński (w *Złotej przędzy*), Hengel (*Tyg. Ilustr.*, 1860. s. 162.), Uziębło (*Alb. biogr.*, I, 294.) podają błędnie, że były to *Zasady logiki, matematyki i filozofji moralnej*.

Nadmierna praca osłabiła jednak organizm filozofa, który podupadł na zdrowiu. Odpoczywając, układał plany dalszego kształcenia się¹⁾. Studjów swych nie uważał on za skończone. Właśnie teraz, kiedy uśmiechała mu się myśl zajęcia katedry w Wilnie, chciał wiedzę swą rozszerzyć i uzupełnić i w tym celu postanowił wyjechać zagranicę.

Dnia 19 marca przedłożył Komisji Rządowej²⁾, oraz Uniwersytetowi Warszawskiemu prośbę o pozwolenie odbycia podróży na koszt własny. Podróż, zamierzona w celu »wyszkolenia się w zawodzie filozoficznym i prawnym«, miała rozpocząć się w kwietniu 1821 r. Kandydat prosił władze uniwersyteckie o pisma polecające do uniwersytetów zagranicznych i do wybitniejszych uczonych³⁾. Z podania, wniesionego do Komisji Rządowej, dowiadujemy się, że ukończył on już swój kurs prawa natury i prosił o zostawienie mu pozwolenia na wykładanie tego przedmiotu po powrocie. Widocznie, nie wiedząc, czy otrzyma katedrę w Wilnie, pragnął, na wszelki wypadek, zarezerwować sobie zgóry miejsce w Warszawie; prosi więc, aby Komisja raczyła łaskawie mieć na niego względy »przy obsadzaniu zaważać mogących katedr prawa, lub filozofji w tutejszym Uniwersytecie«.

Postanowił wyjechać naprzód do Paryża, potem do Niemiec. Podróżować zamierzał przez trzy lata, na koszt własny, wyrażał jednak nadzieję, że wysoka Komisja nie zechce odmówić mu wsparcia, gdyby brak własnych funduszków miał go pozbawić owoców tej podróży⁴⁾.

Uniwersytet, pismem z d. 22 marca 1821 r., poparł prośbę filozofa⁵⁾. Komisja Rządowa W. R. i O. P., dekretem z dnia 26 marca 1821 r., uwolniła Gołuchowskiego od obowiązków bezpłatnego wykładania prawa natury w Uniwersytecie Warszawskim od końca marca, jednak odrzuciła pretensje do jakiegokolwiek stanowiska na tymże Uniwersytecie po powrocie. »Co się zaś tyczy zapewnienia miejsca nauczycielskiego

¹⁾ Fajans, j. w., s. 2, 3. — ²⁾ Wierzbowski, Materjały do dziejów piśmiennictwa polskiego, Warszawa, 1904. II, 197. — ³⁾ Bieliński, Przegląd filozof., VI, 304 n. — ⁴⁾ Bieliński, Bibl. Warsz., 1905. IV, 295. — ⁵⁾ Bieliński, Przegląd filozof., VI, 305; Bibl. Warsz., 1905. IV, 296.

w Uniwersytecie, w razie wakansu — czytamy w tem piśmie — równie jak i rozpoczętego przedmiotu wykładania, za powrotem do kraju, Komisja Rządowa oświadcza, iż w tej mierze postąpiono być musi podług przyjętych przepisów¹⁾. Po otrzymaniu tego pisma, rektor wydał Gołuchowskiemu d. 5 kwietnia 1821 r. list polecający do zagranicznych instytucyj naukowych i oświadczył, że nic już nie przeszkadza wyjazdowi.

Gdy Gołuchowski układał w Warszawie swe plany wyjazdu, w Wilnie myślano również o wysłaniu go zagranicę. Śniadecki, przeczytawszy rozprawę konkursową, postanowił wraz z Czartoryskim, wyprawić go do Anglii i Szkocji do ojczyzny Bacona, Locke'a i filozofji »zdrowego rozsądku«, by młody myśliciel starł z siebie niefortunne naleciałości niemieczyny i u źródła zapoznał się z zasadami filozofji, wyznawanej przez rządzące w Wilnie czynniki. Niestety Gołuchowski nie wiedział o tych zamysłach arbitrów wileńskich i marzył o osobistem zetknięciu się z uczonymi niemieckimi, których już tyłu znał z czytania.

Przed wyjazdem, postanowił zaopatrzyć się w tytuł doktora i w tym celu zwrócił się do Uniwersytetu w Krakowie. Dnia 9 marca 1821 r. wystosował z Warszawy do I. S. Bandtkiego, którego poznał, zatrzymując się w Krakowie, w przejeździe w r. 1817 i 1819, list z prośbą o protekcję. Podanie zaś, do którego dołączył swe prace drukowane i artykuły z r. 1816 i 1817, przesłał na ręce profesora Łęskiego²⁾.

W archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego zachowało się kilka dokumentów³⁾, świadczących, że istotnie, na podstawie zaświadczenia prof. Józefa Łęskiego (z dnia 26 maja 1821 r.), Wydział literatury, na posiedzeniu z dnia 27 maja

1) Bieliński, Przegląd filozof., VI, 305, 306. — 2) List do Bandtkiego ogłosił z Rkp. Bibl. Jagiell. Nr. 1874. Henryk Kopia w Pamiętn. Liter., Lwów, 1904. s. 652, 653. S. Krzemiński w życiorysie Gołuchowskiego pisze, że przyjechał on do Warszawy już jako doktor filozofji z Uniw. w Heidelbergu, i będąc doktorem fil. zapisał się na Wydział prawa i administracji. (Złota przędza poetów i prozaików, III, 208 n.). Informacje te są oczywiście błędne. — 3) Odszukałem je przy łaskawej pomocy Pana Dra Adama Chmiela.

1821 r., uchwalił nadać Gołuchowskiemu stopień doktora filozofji¹⁾. Egzaminu nie przeprowadzono z nim, gdyż petent bawił w tym czasie już zagranicą; oparto się więc tylko na korzystnej opinii Łęskiego. Dyplomu prawdopodobnie Gołuchowskiemu nie wydano; zdobył go sobie dopiero w Niemczech.

Niestety z jego pobytu u obcych nie znamy dotychczas żadnych dokumentów. Tylko z listu jego brata, podpułkownika Leopolda Gołuchowskiego, pisanego do Rady Uniwersytetu Warszawskiego, dowiadujemy się, że filozof, w połowie mniej więcej roku 1821., bawił w Paryżu²⁾, poczem udał się do Heidelbergu, gdzie, jak warszawska *Gazeta Literacka*, opierająca się na informacji *Heidelberger Jahrbücher*, (zeszyt z grudnia 1821 r.) podaje, uzyskał dnia 12 sierpnia 1821 r. stopień doktora filozofji, po zdaniu egzaminów *summa cum laude*³⁾.

Wzmiankowany już przez nas pierwszy życiorys Gołuchowskiego podaje, że, bawiąc w Niemczech, zapoznał on się bliżej z kilku filozofami, między innymi z Krugiem i Heglem. To pewna, że koniec roku 1821 i rok 1822 spędził w Erlangen, w Bawarji, gdzie wówczas przebywał Schelling⁴⁾. Tutaj to z ucznia stał się Gołuchowski wkrótce wielbicielem i serdecznym przyjacielem romantyka niemieckiego, a zadzierżgnięte

¹⁾ Wobec tego, mylną jest informacja Korbuta, że starania Gołuchowskiego o doktorat w Krakowie »nie odniosły skutku« (Sto lat myśli polskiej, VI, 198). — ²⁾ Bibl. Warsz., 1905. IV, 302. — ³⁾ *Gazeta Literacka*, Warsz., 1822. Nr. 4. s. 46. Podano tu nazwisko J a n a Gołuchowskiego; jak już zauważył Wasylewski (Pam. Literacki, 1906. V, 249) jest to omyłka; że wiadomość powyższa odnosić się może tylko do Józefa Gołuchowskiego, dowodzi umieszczona tamże uwaga, że »jest on mianowany profesorem filozofji w Uniwersytecie Wileńskim«, nadto zawiadomienie, że »wkrótce wyjdzie z druku w Erlangen dzieło Jana Gołuchowskiego p. t.: *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen*«. (*Gazeta Literacka*, Warszawa, 1822. s. 179). We wzmiankowanym już Rkp. Ak. Um. Nr. 1354. znajdujemy notatkę, że doktorat uzyskał filozof na podstawie niemieckiej rozprawy O filozofji moralnej i łacińskiej o Rzeczypospolitej Platona. (Wspomina o tem również Wasylewski, j. w., 249). Co do owych rozpraw, są to oczywiście tylko przypuszczenia. — ⁴⁾ Fajans, j. w., s. 3.

wówczas węzły przetrwały potem długie lata. W Erlangen ogłosił też Gołuchowski, dedykowane Schellingowi dziełko, które mu szybko sławę wielkiego filozofa w Polsce zjednało, pod tytułem: *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen* (1822). W gronie znajomych niemieckich musiał on miłe po sobie zostawić wspomnienia, skoro Schelling, w liście z d. 23 lutego 1823 r., pisał do niego: »Nigdy nie zejdziemy się, aby o Panu nie wspomnieć. Gdy w dniu moich urodzin żona sprosiła przyjaciół, wzniesiliśmy Twoje zdrowie, jedno z pierwszych«¹⁾.

Tymczasem w Wilnie rozgrywała się sprawa powołania go na katedrę. Współzawodnikami jego byli: Michał Wiszniewski, cieszący się profesją ks. Adama Czartoryskiego, kuratora okręgu naukowego wileńskiego, oraz X. Anioł Dowgird, wykładający już tamże filozofję od r. 1818/19, jako zastępca profesora. Przy ocenie prac konkursowych ważny miał głos Jan Śniadecki. Pierwszeństwo zyskał Gołuchowski.

Wiadomość ta nie zachwyciła bynajmniej Kuratora. »Żałuję... — pisał on z Paryża do Śniadeckiego — że wybór Uniwersytetu do katedry filozofji nie padł na Wiszniewskiego, przekonany będąc, że przy jego charakterze i wiadomościach, przy powolnem i zdrowem sądzeniu o rzeczach, dostalibyśmy byli profesora, któryby z filozofji zrobił naukę powabną, dostępną i do zastosowania użytecznego sposobniejszą...²⁾. Wszakże i po p. Gołuchowskim, którego dysertację Uniwersytet za dostateczną uznał, a którego tu, w Paryżu, z rekomendacji Pana Szaniawskiego poznałem, nie mniej dobrego spodziewam się profesora, szczególnie, kiedy go jeszcze na rok za granicą zostawimy i kiedy mu Uniwersytet przysze dobrą instrukcję«³⁾.

¹⁾ Straszewski, Dzieje filoz. myśli pol., Kraków, 1912. s. 407. —

²⁾ Jak dobre wyobrażenie miał Kurator o Wiszniewskim, świadczy także list do Twardowskiego z d. 19 (7) listopada 1822 r. Rocznik T. P. N. Pozn., 1900, XXVI, 208 n. Wiszniewskiego mianowano nauczycielem filozofji moral. i logiki w Liceum Krzemienieckiem. (tamże, 211). —

³⁾ Baliński, Pamiętniki o Janie Śniadeckim, Wilno, 1865. II, 435. Podobnie pisze Malewski do Jeżowskiego: Kurator »poznał w Paryżu Gołuchowskiego i cieszy się, że ten wybór, choć mimo jego wiedzy od-

Co przechyliło u Śniadeckiego szalę na korzyść Gołuchowskiego, nie wiemy. Przypuszczać tylko można, że przyczyniło się do tego poprawne władanie językiem ojczystym, co w oczach Śniadeckiego było, jak wiadomo, poważną zaletą kandydata. Przypuszczenie to potwierdza list Czartoryskiego, pisany do Śniadeckiego z Sieniawy, d. 1 (13) września 1821 r. »Co do Pana Gołuchowskiego — czytamy tu — cieszę się mocno z tego, co mi W. M. Pan wyrażasz, że on dobrze i jasno po polsku pisze. Nie mogłem o tem sam sądzić, ponieważ dotąd nie czytałem żadnej jego rozprawy, ale także przy pierwszym poznaniu zdawał mi się nieco zniemczały; nie wątpię jednak, że będzie dobrym profesorem i że obeznanie się z autorami innych narodów zatrze w nim tę wadę; dlatego też, podług myśli W. M. Pana należy mu teraz pozwolić pojechać do Anglii i Szkocji, nim minister go potwierdzi, o czem pisałem już do rektora«¹⁾.

Gołuchowski cieszył się powszechnie jak najlepszą opinią. Na wieść o rozstrzygnięciu konkursu na jego korzyść, pospieszył zaraz wyrazić swój sąd o nim profesor astronomji w Warszawie T. Armiński, który w liście do Śniadeckiego z d. 27 maja 1821 r. popierał gorąco młodego filozofa. »Dowiedziawszy się od moich współkolegów tutejszego Uniwersytetu,—czytamy w tym liście—iż rozprawa Pana Gołuchowskiego jest celującą ze wszystkich innych, ubiegających się o katedrę filozofji w Imperatorskim Wileńskim Uniwersytecie, ośmielam się zanieść do J. W. Pana moją prośbę, o łaskawe przychylenie się na korzystną stronę dla tegoż Pana Gołuchowskiego, który do wysokich talentów, jakie posiada w umiejętnościach matematycznych, literatury, filozofji w językach: polskim, łacińskim, greckim, niemieckim, włoskim, francuskim i angielskim, łączy do tego wzorową moralność, nieskażone obyczaje i najlepsze serce; a będąc jeszcze przy

byty, padł na osobę zdatną. Wiszniewskiego chce wziąć do Liceum, po wyprawieniu jeszcze na rok do Anglii, gdzie i Gołuchowskiego koniecznie, nie przywołując do Wilna, radby posłać. List z d. 30 lipca (11 sierpnia), Korespond. Filomatów, III, 388. — ¹⁾ Baliński, Pamiętniki o Janie Śniadeckim, II, 436. Porównaj: Bieliński, Uniw. Wileń., II, 405.

tylu zaletach rodowitym Polakiem, zasługuje przeto u J. W. Pana, jako u naszego wzorowo uczonego patriarchy na względy, których, gdy mu J. W. Pan nie zechcesz odmówić, zaręczam z mojej strony, iż on nie zawiedzie zaufania, jakim go J. W. Pan łaskawie udarować raczysz...«¹⁾.

Oczywiście na wiadomościach prywatnych nie poprzestawano. Rektor Uniwersytetu Wileńskiego, Szymon Malewski, zażądał dnia 12 maja 1821 r. urzędownie informacji od rektora Uniwersytetu Warszawskiego, ks. Szwejkowskiego, czy Gołuchowski »jest w tym stanie, aby mógł odpowiedzieć tak ważnemu powołaniu, jakim jest profesor filozofji. Dysertacja jego okazuje człowieka, mającego dosyć wiadomości i mającego łatwość jasnego tłumaczenia się; lecz jaki jego wiek, a szczególnie jakie postępowanie, nam są niewiadome«.

Ks. Szwejkowski, w odpowiedzi z d. 23 maja (4 czerwca) 1821 r., dał młodemu kandydatowi na profesora jak najlepsze świadectwo. Przedstawivszy przebieg jego studjów, zaznaczył, że prawo i administrację zgłębiał Gołuchowski »nie dlatego, ażeby mu posłużyły do otrzymania urzędu w jednym lub drugim zawodzie, lecz żeby, rozgałęziając swoje wiadomości, tem lepiej się ugruntował w właściwej filozofji, nad którą, jako główną, nigdy nie przestał pracować. W tymże celu chciał jeszcze — pisze rektor — ucześnieć na nauki lekarskie, lecz mu to profesorowie, przez wzgląd, nad pracą osłabione zdrowie, odradzili..... Obok pracy w Liceum nie przestawał na samem słuchaniu licznych przedmiotów, lecz nadto czytał, rozmyślał, pisał bardzo wiele. Słowem, jest to rzadki przykład całkowitego poświęcenia się naukom. Prawdziwe jego powołanie do stanu nauczycielskiego stąd się — zdaniem rektora — okazuje, że, będąc sam uczniem, już pragnął niecierpliwie udzielać kolegom wiadomości w ulubionym od siebie przedmiocie. Nie mogąc publicznie, dawał lekcje filozofji prywatnie, bez żadnej nagrody«.

Rektor stwierdził dalej, że praca Gołuchowskiego w związkach młodzieży miała na oku wyłącznie cele naukowe, a nie

¹⁾ Baliński, Pamiętniki o Janie Śniad., II, 437.

polityczne. Wspomniawszy zaś o upoważnieniu go do wykładania prawa natury, nadmieniam, że, »choć ten przedmiot był wykładanym przez profesora aktualnego¹⁾, p. Gołuchowski miał dosyć słuchaczy. Wykład jego był łatwy, jasny i porządkowy, a co większa, nie rażący zdań nowością(!)... Mało jest pism, tak niemieckich, jak francuskich w jego przedmiocie, którychby już nie czytał i nie rozważał. Chce jeszcze pan Gołuchowski poznać żyjących autorów i z ich obcowania korzystać. Co jeśli mu teraz będzie dozwolone, przynajmniej do lat 2, i jeśli otrzyma wsparcie, którego się na rok drugi wojażu od rządu naszego spodziewał, tem mniej zostawi wątpliwości, że będzie w stanie odpowiedzieć tak ważnemu powołaniu, jakim jest nauczanie z katedry filozofji. Nie okazał on jeszcze zbyt dużego uprzedzenia o sobie, przyjął radę poznania się naprzód z uczonymi francuskimi i zwracania z nimi teorii do praktyki, a nie zapędzania się, na wzór Niemców, w świat idealny i transcendentálny, przyjmie zapewne i rady zwierzchności Uniwersytetu Wileńskiego, a mianowicie księcia Kuratora, którego najprzód miał odwiedzić w Paryżu... Charakter moralny p. Gołuchowskiego jest bez żadnego zarzutu. Życie jego, zgodne z zupełnym poświęceniem się nauce, zjednało mu wziętość i szacunek nie tylko pomiędzy uczniami, ale nadto i pomiędzy profesorami«.

Wymieniwszy tyle zalet Gołuchowskiego, zostawia już Szwejkowski do rozstrzygnięcia rektorowi wileńskiemu, czy godzien on jest katedry, czy nie. Sam od siebie dodaje tylko tę uwagę, »iż gdyby to szczęście, które mu zabłysnęło, miało go ominąć, może nie tylko on, ale i jego przedmiot w kraju naszym mógłby na tem szkodować. W Królestwie naszym daleki dla niego widok, dla osadzonej już katedry, a trudno przypuścić, aby kto z rodaków z większym zapalem, a może i z większą zdolnością poświęcał się temu przedmiotowi«²⁾.

¹⁾ Był nim Urmowski Klemens. — ²⁾ Bieliński (Dokumenty) Przegląd filozoficzny, 1903. VI, 307—309. Biblioteka Warszawska, 1905. IV, 298—301.

Rezultatem tego listu było, że Gołuchowski został wybrany profesorem nadzwyczajnym filozofji w Wilnie ¹⁾).

Informacje o nowym profesorze zbierała nietylko władza Uniwersytetu Wileńskiego; bacznie okiem śledzili go także filomaci, interesujący się gorąco wszystkim, co ruchu umysłowego dotyczyło. Malewski, dowiedziawszy się od ojca, ówczesnego rektora, że pracę Gołuchowskiego uznano za najlepszą, prosi Mickiewicza, by wywiedział się przez Pietraszkiewicza dokładnie, »z największemi szczegółami«, kim jest nowy profesor ²⁾. Do Jeżowskiego pisał zaś Malewski: »Z filozofją awantury. Na fakultecie wygrała rozprawa owa, w papier oprawna, niemieckim charakterem pisana... Mój ojciec, powróciwszy z sesji zdziwił się, kiedym mu powiedział, że wiem o tym Gołuchowskim. Onufr ³⁾ pisał mi kiedyś, że on przyjechał z Niemiec i otworzył kurs prawa natury prywatny, na który wielu chodziło, bo miał się dobrze tłumaczyć; ma to być młody jeszcze człowiek. Rozprawę jego wezmą do czytania teraz wszyscy profesorowie. Wątpię, żeby się nie utrzymał, pomimo pewnych ze strony Jana ⁴⁾ pocisków. Naj-

¹⁾ »Pismo to J. W. Pana Dobr. sprawiło to, że Uniwersytet wybrał I. P. Gołuchowskiego na profesora ekstra ordynaryjnego«. (List Malewskiego do X. Szwejkowskiego z d. 2/14 czerwca 1821 r. Bibl. Warsz., 1905. IV. 301. Przegląd filoz., 1903 r. VI, 309, 310). Ponieważ Szwejkowski udzielił swej opinii dopiero z końcem maja 1821 r. a Malewski doniósł mu o wyborze d. 2 czerwca 1821 r., więc tylko w tym czasie wybór mógł być dokonany.

Przypuszczenia nasze potwierdziły znalezione przez ks. T. Jachimowskiego dokumenty, z których dowiadujemy się, że wybór zapadł na posiedzeniu dnia 1 czerwca 1821 r., 13-tu tajnymi głosami przeciw jednemu. Patrz: Materiały źródłowe w archiwach petersburskich zebrane, a dotyczące mianowania Józefa Gołuchowskiego profesorem filozofji w Uniwersytecie Wileńskim. Sprawozdanie Pols. Akad. Umiej., marzec, 1922. tom XXVII, nr. 3. str. 7.

Bieliński podaje, że wyboru tego dokonano d. 1 maja 1821 r. (Uniwers. Wileński, II, 405). To samo Pamiętnik Tow. lit. im. Mickiewicza, Lwów, 1888 r. II, 279. Kraushar, Towarz. Warsz. Przyj. Nauk, VI, 70. Chmielowski, Wstęp do tłumacz. Filozofja i życie, Warszawa, 1903 r. s. VIII. X. Gabryl, Polska filozof. relig., II, 23. Data ta jest błędna. —

²⁾ Korespondencja Filomatów, III, 285, (list z dnia 2/14 maja 1821 r.) —

³⁾ Pietraszkiewicz. — ⁴⁾ Śniadeckiego.

więcej mogą wpływać zdania, jakich o nim zasięgną z Warszawy. Pisałem do Onufra, aby mi *en détail* wywiedziały się o nim jak najprędzej. Nie wiem sam i nie mam pewnego zdania, jak tu począć. Rozprawa i mnie się zdawała być lepszą od innych, lecz niewiele dobrego obiecującą. Potrzeba filozofji jest nagła, bo ubędzie znacznie liczba uczniów, kiedy stopnie dla niej uwięzną. Tak, czy owak, nakoniec pewny jestem, że profesorem nie zostanie; zaczną z nim wchodzić w traktaty, lubo i to nie bardzo pewna¹⁾.

W kilkanaście dni później pisał znowu do Jeżowskiego: »Katedra filozofji wisi i, jak przewidywałem, Gołuchowski nie będzie wprost przyjęty. Lelewel pisał o nim z wielkimi pochwałami, toż i inni z Warszawy, wyjąwszy Lindego, który ma być mu przeciwnym²⁾. Młody jest człowiek, uczył się w Wiedniu; teraz wyjechał do Paryża, chcąc potem udać się do Anglii;... Młodość jego w wielu oczach stała się przeszkodą i można twierdzić, że profesorem zwyczajnym nie zostanie, przynajmniej zwlecze się to do powrotu kuratora³⁾. Wreszcie d. 6/18 czerwca pisze Malewski do Mickiewicza: »Wczoraj⁴⁾ na radzie Gołuchowski wybrany na profesora nadzwyczajnego, z pensją zwyczajnego⁵⁾.

Wybrano go, jak w dokumentach, przez ks. Tadeusza Jachimowskiego w Petersburgu znalezionych, czytamy, »z tym warunkiem, żeby powrócił z obcych krajów i od 1 września następnego roku szkolnego rozpoczął wykłady teoretycznej filozofji, jako kurs główny po 6 godzin tygodniowo, filozofji zaś praktycznej po 2 godziny w tygodniu, przyznając mu 1500 rb. srebrem z sum, przypadających na tę katedrę«. Rada uniwersytecka, pismem z dnia 6 czerwca 1821 r., przedstawiła ministrowi w Petersburgu wniosek o zatwierdzenie Gołuchowskiego, jako profesora nadzwyczajnego logiki, metafizyki i filozofji moralnej⁶⁾.

1) List d. 4/16 maja 1821 r. Korespondencja, III, 287, 288. — 2) Tu pomylił się prawdopodobnie Malewski, bo niżej cytowany list Lindego jest dla Gołuchowskiego bardzo przychylny. — 3) List z d. 18/30 maja 1821 r. Korespondencja, III, 319, 320. — 4) Co do daty Malewski się pomylił. — 5) Korespondencja Filomatów, III, 335. — 6) T. Jachimowski, Sprawozdania Pol. Akad. Umiejętności, j. w., s. 7.

Ale od wyboru do nominacji droga była jeszcze daleka. Petersburg zwlekał bowiem z zatwierdzeniem; minister Golicyń zbierał jak najdokładniejsze informacje o kandydacie. Dnia 18 czerwca 1821 r. polecił on »napisać do posła rosyjskiego przy dworze francuskim o dostarczenie wiadomości o moralnych zaletach i postępowaniu Gołuchowskiego, jako tam znajdującego się obecnie, powiadomić o tem Uniwersytet Wileński, by oczekiwał wyników tego porozumienia się o nim, przytem, by nadesłał tutaj jego rozprawę«. Nadto pisać kazał »do tajnego radcy p. Nowosilcowa o nadesłanie danych, dotyczących uzdolnień i zalet moralnych Gołuchowskiego«¹⁾.

Nowosilcow zwrócił się po informacje do ministra oświaty Królestwa Polskiego, Stanisława Grabowskiego. I znowu poszły zapytania do Liceum Warszawskiego i do Uniwersytetu. Linde doniósł, (d. 23 sierpnia 1821 r.), że Gołuchowski dawał w Liceum pod jego okiem »lekcje greckiego języka i matematyki z zaszczytem dla siebie i korzyścią dla uczniów. Zasługiwał wciąż na jak największe zalety«. Uspokajał też obawy rządu rektor, mówiąc, że zasady Gołuchowskiego, podług których wykładał prawo natury, »nie ściągnęły na siebie żadnego zarzutu«. Zapewnienia te powtórzył Grabowski senatorowi rosyjskiemu²⁾, a ten przesłał je d. 19 września 1821 r. Golicyńowi, dodając od siebie, że i Szaniawski, członek Rady Królestwa Polskiego, wyraża się bardzo pochlebnie »o moralności, pilności i wiadomościach« Gołuchowskiego³⁾. Księżę Kurator, w liście z dnia 29 sierpnia 1821 r. do Golicyńa, prosił również o zatwierdzenie nominacji Gołuchowskiego, dodając, że sam poznał go w Paryżu, »ze strony jak najlepszej«⁴⁾.

Tymczasem nadeszła do Petersburga żądana rozprawa konkursowa Gołuchowskiego. Minister kazał ją przesłać do Komitetu Naukowego przy Głównym Zarządzie szkół. Ocenić ją miał hr. Laval. Ten, usprawiedliwiając się brakiem dokła-

¹⁾ T. Jachimowski, j. w., s. 7. — ²⁾ Biblioteka Warszawska, 1915. IV, 303, 304. — ³⁾ Bieliński, Uniwers. Wileński, I, 405, 406. — ⁴⁾ T. Jachimowski, j. w., s. 7.

dnej znajomości języka polskiego, nie zapuszczał się w szczególnością krytykę, przyznał tylko, że rozprawa zasługuje na uznanie. Wobec tego Komitet, »opierając się na pochlebnej ocenie dysertacji pana Gołuchowskiego przez władze uniwersyteckie, z powodu czego ten wybrany został na profesora, proponuje, by go zatwierdzić w tym charakterze«¹⁾.

Ministrowi jednak to jeszcze nie wystarczyło; polecił rozprawę tłumaczyć i rozpatrzyć ponownie. Streścił ją w języku francuskim urzędnik departamentu szkolnego Wincenty Niepokojczycki, który dnia 13 maja 1822 r. przedstawił swą opinię Komitetowi. Sąd był dla Gołuchowskiego niekorzystny. Niepokojczycki doszedł do przekonania, że filozof ulega Kantowi, że za wiele przypisuje rozumowi, że w konsekwencjach swych doprowadzić może do materializmu, że objawienia nie uważa za fundament swych wywodów, wobec czego, autorowi rozprawy nie należy zezwolić na wykłady.

Ocenę Laval'a i Niepokojczyckiego, wraz z rozprawą Gołuchowskiego, przesłano z rozkazu ministra księciu Czartoryskiemu. Kurator, w liście z dnia 3 października 1822 r., wyśtosowanym do Golicyna²⁾, broni Gołuchowskiego i korzystnej dla niego opinii Uniwersytetu; ponawia prośbę o zatwierdzenie nominacji, zaznaczając, że proponowany wyjazd kandydata do Anglii starłby z niego ślady nadmiernego wpływu Niemców. Uwagi Czartoryskiego uznał za słuszne Mikołaj Fuss, który w swej opinii z dnia 7 listopada 1822 r. podkreślił, że Gołuchowski daleki jest od szkodliwego materializmu, zna granice filozofji i rozumu, odnośnie do wiary i objawienia, i nic nie stoi na przeszkodzie zatwierdzeniu jego nominacji na profesora filozofji w Wilnie³⁾.

¹⁾ T. Jachimowski, j. w., s. 8. — ²⁾ W Bibliotece XX Czartoryskich (Nr. tymczasowy rękopisu 47, karta 277 n.) istnieje bruljon, niewysłanego prawdopodobnie listu ks. Czartoryskiego do Golicyna, z maja 1822 r. (wskazany mi łaskawie przez P. Prof. Kallenbacha), w którym Kurator zapewnia ministra, że jedynie względy rzeczowe zadecydowały o wyborze Gołuchowskiego, że poglądy filozofa są w zgodzie z moralnością i religją objawioną, a charakter jego daje rękojmię, iż powołaniu swemu godnie zadosyć uczyni. Wobec tego Kurator wnosi usilną prośbę, aby minister zatwierdził nominację. ³⁾ T. Jachimowski, j. w., s. 9, 10.

Niewątpliwie dzięki wspomnianej interwencji Czartoryskiego, dnia 30 grudnia 1822 roku, a więc w półtora roku po rozstrzygnięciu konkursu, minister rosyjski raczył podpisać nominację Gołuchowskiego ¹⁾. Bieliński zaznacza, że podobnych ostrożności nie zastosowano do żadnego innego profesora wileńskiego i, może słusznie, przypuszcza, że trudności owe zrodziły się na tle wybitnego udziału Gołuchowskiego w organizowaniu związków młodzieży na Uniwersytecie Warszawskim ²⁾.

Wiadomość o zatwierdzeniu nominacji przyjęto w kołach młodzieży z radością. Krasieński w liście do Czeczota pisał, że »wielka to akwizycja dla Wilna«; a o Gołuchowskim wyraził się, że »jest to, jak Niemcy nazywają, *ein genialer Kopf*« ³⁾. Czytając pełne entuzjazmu sądy młodzieży wileńskiej o nowym profesorze, odnosi się wrażenie, że niewiele przesadził Popiel, mówiąc w życiorysie Gołuchowskiego, że imię jego przebiegło jak iskra elektryczna od Dunaju nad Wilnę ⁴⁾.

ROZDZIAŁ III

Atmosfera polityczna na Uniwersytecie w Wilnie.

W czasie między decyzją Uniwersytetu a zatwierdzeniem nominacji Gołuchowskiego przez rząd nastąpiła w Wilnie zmiana na urzędzie rektorskim. Malewski złożył bowiem tę godność, a następcą jego obrany został, upatrzony już na to stanowisko przez księcia Czartoryskiego, Józef Twardowski. Położenie Uniwersytetu Wileńskiego stawało się coraz trudniejsze. Intryga polityczna motała dookoła polskiej uczelni swe zdradliwe sieci, które coraz ciaśniej opasywały ją splotem. Trzeba było nielada wysiłków kuratora, rektora

¹⁾ Por.: Bieliński, Uniwersytet Wileński, II, 406. — ²⁾ Kwartalnik historyczny, 1904. rocznik XVIII, 253; Bibl. Warsz., 1905. IV, 303. Uniw. Warsz., I, 256, 257. — ³⁾ Korespondencja Filomatów, V, 67. — ⁴⁾ Popiel, Józef Gołuchowski, j. w., s. 6.

i profesorów, by wymijać czyhające zewsząd niebezpieczeństwa.

Gołuchowski miał zaledwie 25 lat, gdy został profesorem w Wilnie; był młody, pełen zapału i przybywał do srodowiska, niedość sobie znanego; nie mógł też być wtajemniczony we wszystkie arkana trudnej sztuki wymykania się z matni, zastawianej na Uniwersytet przez rząd rosyjski. Stanowisko jego utrudniała przytem już zgóry ta okoliczność, że w Petersburgu żywiono co do niego przez dłuższy czas poważne wątpliwości. Obawiano się tam — jak można przypuszczać — gorliwego organizatora warszawskich związków akademickich, ucznia wolnomyślnych wszechnic niemieckich.

Nic więc dziwnego, że Kurator, na wieść o zatwierdzeniu nominacji Gołuchowskiego, pisze do rektora Twardowskiego (26 stycz. [7 lutego] 1823 r.) z prośbą, by ten go »co moment raczył przestrzegać i do roztropności zachęcać. Po tem wszystkim, co w nim widziałem — mówi książę — i co o nim słyszałem, mam nadzieję, że położonego w nim zaufania nie zawiedzie i przekona rząd, jak płonne były względem niego obawy«¹⁾.

W piśmie zaś urzędowem do Rady Uniwersytetu z dnia 29 stycznia 1823 r. poleca Kurator pilnie baczyć, aby profesor w swych wykładach nie szedł za teorjami pisarzy niemieckich, o których w swej rozprawie konkursowej wspomina, lecz »trzymał się własnych prawideł i chrześcijańskich uczuć, jakie w drugiej części... dysertacji okazał, a natchnięty niemi, starał się najusilniej wydoskonalić swoją metodę i zastosować ją do pożytku słuchaczy i do wypełnienia zamiarów rządu«²⁾.

Filozof nie mógł jednak przystąpić natychmiast do wykonywania obowiązków nauczycielskich. W roku szkolnym 1822/23 wykladał jeszcze Dowgird, który miał kurs swój ukończyć. Gołuchowskiemu zaproponowano wobec tego, by

1) Ks. A. Czartoryski i Józef Twardowski, Korespondencja z r. 1822—1824, wydał J. Ogończyk, Rocznik Tow. P. N. Poznańskiego, 1900. XXVI, 260. — 2) Z dokumentów, odnalezionych przez Ks. T. Jachimowskiego w Petersburgu.



Co się zaś tyczy przestróg, udzielanych przez Czartoryskiego, to Gołuchowski obiecał solennie ściśle się do nich stosować. »Światłe i gruntowne uwagi Waszej Książęcej Mości — donosi w swym liście — po kilkakroć odczytałem i głęboko je w mej pamięci zapisałem. Będę ja umiał z nich korzystać. Plan całego kursu, jak wyczytuję, zupełnie mi jest do woli zostawiony; wołałbym jednak, gdyby Jaśnie Oświecony Minister był dokładnie wyraził, co i jak chce mieć wykładane, bo tym sposobem bezpieczniej mógłbym postępować. Jakkolwiek-bądź, zdaje się, iż logika, jako najmniej drażliwa, może być szeroko i długo wykładana. Lecz że logika, sama przez się, słuchaczom nie tak dalece wielkiego przed oczyma nie stawia, mnie zaś o to szczególnie idzie, by ich, ile możności, z ogromną masą życia, a mianowicie z człowiekiem, jako z istotą w tym widzialnym świecie najwyższą rolę grającą, z drugiej zaś strony z wyraźnemi wszędzie śladami Bóstwa obeznać i ich z ciasnego obrębu pojedynczej nauki na wielką scenę całej natury i historii, jakoteż do świątyni religji i moralności wyprowadzić: myślę więc pod tytułem Nauki o człowieku z wszystkich prowincyj filozofji to i tyle zabrać, ile się bez narażenia da uskutecznić. A ponieważ człowiek z jednej strony o naturę, z drugiej o Boga się opiera, sam zaś przez się nieskończonej historii stał się początkiem, mogę więc do tej nitki najwyższe i najważniejsze przedmioty przyczepić. Przytem będę miał tę korzyść, iż, coby było drażliwego, mogę nieznacznie opuścić, a jednak pozostanie jakaś całość, powtóre, iż w krótkości będzie można przejść wszystko nie wdając się w zawilości w pojedynczych filozofji częściach nieuchronne, ponieważ tam wszystko wyczerpane i zgłębione być musi. Nakoniec sądzę, iż ten sposób będzie dla słuchaczów najprzystępniejszym i ich najwięcej obudzającym, ponieważ niejako z okienka tej małej chatki, którą podczas doczesnego życia zamieszkujemy, da im wyjrzeć na nieograniczone pole natury, historii i na objawianie się wszędzie Bóstwa. Prócz tego, ja sam tymczasem lawirując, będę się mógł dokładniej obeznać z morzem, na którem mam sterować«.

Dowiadujemy się dalej z listu, że filozof nie spieszył się zbytnio z przyjazdem do Wilna. Pisze on, że »tego roku

kursu rozpoczynać już nie warto, zwłaszcza, że pole tak śliskie. Niech sobie ksiądz Anioł kończy jak rozpoczął; ja zaś tymczasem przysłuchiwać i przypatrywać się będę, by się właściwej arji dobrze nauczyć, nim ją śpiewać zacznę. Na wszelki przypadek radbym zimę już do końca w Warszawie przepędzić. Rzuciłem się tu bowiem, nie mogąc się Wilna doczekać, do rozmaitych nauk przyrodzenia, mianowicie do anatomji, mineralogji, botaniki, zoologji, chemji, technologji etc. etc., z których niektóre były zupełnie dla mnie nowemi, inne zaś bardzo użytecznem powtórzeniem¹⁾. Uczyniłem to zaś dlatego, ponieważ dla mej filozofji czuję potrzebę mieć żywy obraz tego wszystkiego przed oczyma, co się w świecie znajduje²⁾.

Jak z listu tego widzimy, Gołuchowski pełen był ducha ugodowego. Nie szedł do Wilna z żadnemi zamiarami rewolucyjnymi, ani też z hasłami wolnomyślnemi. Pragnął zadowolnić swe władze przełożone i w niczem nie narazić się rządowi. Z rozpoczęciem swej działalności profesorskiej nie spieszył się i prosił o zwłokę. Czartoryski przystał na nią, tem chętniej, że — jak pisał do Twardowskiego — uniknie się »wszelkich kolizyj i porównań drażniących«, i Dowgird skończy spokojnie swój kurs³⁾.

Jakoż istotnie, dopiero w maju wybrał się filozof do Wilna, a po drodze wstąpił do Puław. Widocznie umiał sobie zjednać księcia Kuratora, skoro ten, polecając go jeszcze raz szczególnej opiece rektora, pisze: »Odkryjesz w nim zdolno-

¹⁾ Życiorys, zamieszczony u Fajansa, podaje również, że Gołuchowski studjował wtedy w Warszawie anatomję ludzką i fizjologję; ucześnieć miał nadto na kursa fizyki, chemji, mineralogji, botaniki, astronomji i zoologji. Tem się też prawdopodobnie tłumaczą wiadomości, podane przez niektórych biografów, że Gołuchowski był słuchaczem Uniwersytetu w Warszawie już po złożeniu doktoratu w Erlangen. Podobno nawet w Wilnie przysłuchiwał się on jeszcze wykładom anatomji prof. Bojanusa i nieraz prosto z lekcji na swój wykład się udawał. (Fajans, j. w., s. 3; porównaj: Hennel, Tygod. Ilustr., 1860. s. 162). — ²⁾ Rkp. Biblj. XX Czartoryskich, j. w. — ³⁾ Rocznik Tow. Przyj. Nauk. Poznańskiego, 1900. XXVI, 285.

ści i naukę i chęci niepospolite i nie wątpię, że wkrótce stanie się arcyznakomitym profesorem i przyniesie liczne korzyści młodzieży uniwersyteckiej, tem bardziej, że łączy do tego roztropność i przekonanie, jak mocno unikać należy wszystkiego, coby od rządu mogło być naganionem¹⁾. Zalecił przytem Kurator filozofowi, żeby się we wszystkim radził rektora; krótko mówiąc, Czartoryski pełen był co do Gołuchowskiego jak najlepszych myśli i był najmocniej przekonany, że potrafi on »zastosować swoje postępowanie do dzisiejszych okoliczności²⁾.

Te okoliczności były coraz mniej wesołe. Dnia 3 maja tego roku pojawił się — jak wiadomo — na tablicy klasy V gimnazjum wileńskiego ów niezwykle groźny dla Rosji napis: »Niech żyje konstytucja 3 maja«, powtórzony potem na murach dominikańskich, z dodatkiem »śmierć despotom«. Cała maszynerja policji rosyjskiej zdwoiła swój ruch. Szarańcza karjerowiczów, najętych szpiegów, zdrajców, prowokatorów, oszczerców i zauszników policyjnych rozpoczęła swą akcję, od dawna uplanowaną, z jasno wytkniętym celem: zduszenia szkolnictwa, a przez nie i polskości w prowincjach zabranych, oraz usunięcia niewygodnego Czartoryskiego. Zaczęły się iście rosyjskie śledztwa; nawet Bogu ducha winny rektor Twardowski, na rozkaz W. Ks. Konstantego, siedzieć musiał w więzieniu od 18 maja do 9 lipca 1823 r. Wprost nikt by nie uwierzył, ile wycierpieć musieli ci nieszczęśliwi ludzie za owe rzekome zbrodnie kilkuset uczniów³⁾.

Uniwersytet Wileński już przed rozpoczęciem wykładów Gołuchowskiego śledzony był bacznie. Jakkolwiek akta procesu, prowadzonego z powodu owego zajścia gimnazjalnego, wykazały, że Uniwersytet nie ponosił żadnej winy, to jednak Nowosilcow znalazł w sobie tyle bezczelności, by oświadczyć rektorowi, »że mało być może uniwersytetów, mało zakładów szkolnych, w którychby z większą zręcznością starano (się)

¹⁾ List z d. 2/14 maja 1823 r., j. w., 310. — ²⁾ List z d. 8/20 maja 1823 r., j. w., 312. — ³⁾ Por.: Dr. Szeliga (Bieliński) Proces Filaretów w Wilnie, Dokumenty urzędowe z Teki Twardowskiego, Kraków, 1899.

złego ducha rozszerzać i w którychby dalej w tej mierze postąpiono«¹⁾).

Wszystkie te fatalne okoliczności, w których miał znaleźć się niedługo nowy profesor filozofji, przewidywał, dziwną jakąś intuicją wiedziony, jego mistrz z Erlangen i przyjaciel, Schelling. Wspomniany już list jego, pisany d. 23 lutego 1823 r., przesłany na ręce Szaniawskiego, odebrał Gołuchowski w Warszawie, dnia 14 marca. Schelling wyraża tu swe obawy co do losu młodego filozofa, jaki go czekać może w odległym Wilnie. Radzi mu pozostać w ojczyźnie, t. j. w Królestwie Polskiem, ewentualnie przenieść się do Niemiec: »że z powołaniem do Wilna — pisze Schelling — nie pójdzie tak szybko, tośmy wszyscy przecież dobrze przeczuwali. Moje życzenie Pan znasz; pojedziesz tak daleko od nas, to uważam Cię za straconego dla nas w połowie«. Schelling wyraża dalej życzenie, by Szaniawski nakłonił filozofa do pozostania w Królestwie; »życzyłbym sobie, — mówi — aby ten dobrodziej przynajmniej użył swojej wobec Pana powagi, w celu odwiedzenia Pana od tej nadzwyczajnej skłonności, która ciągnie Ciebie do Wilna, z rodzajem jakiejś fatalnej konieczności. Może są moje wyobrażenia błędne, ale wolno mi przecież życzyć sobie dla Pana i spodziewać się, aby te same przyczyny, które pomimo wszelkich interwencyj rozstrzygnięciem opóźniają, ostatecznie jednak zwyciężyły i Pan w bliższej odległości od nas utrzymał się. Nie chcesz Pan zaś pozostać w ojczyźnie, to przyjdź lepiej do nas, gdzie Pańskie pismo tak powszechny znalazło poklask, że na literackiem powodzeniu zbywać Panu nie może«.

Prawdopodobne zupełnie jest przypuszczenie M. Straszewskiego, że nim list ten Schelling wysłał, nadeszło pismo Gołuchowskiego, z radosną nowiną o zatwierdzeniu jego nominacji wileńskiej, przyczem musiał on przedstawić korzystne warunki dla swej pracy, gdyż filozof niemiecki list kończy takimi słowami: »Jeszcze nie zdołał otrzymanego wczoraj, a więc dosyć szybko przesłanego, listu przyjacielom udzielić,

¹⁾ List Twardowskiego do Czartoryskiego z 5/17 sierpnia 1823 r. Rocznik Tow. Przyj. Nauk. Poznańskiego, 1900. XXVI, 337, 338.

ale już naprzód cieszę się na radość, jaką spowoduje. Gdziekolwiek los Pana rzuci, bądź przekonany, że we wszystkim co Cię spotka, najserdeczniejszy bierzemy udział i nigdy Ciebie inaczej wspominać nie będziemy, jak tylko jako przyjaciela, do nas należącego i od naszej pamięci nierozłącznego¹⁾.

A więc nawet w Erlangen obawiano się o los Gołuchowskiego w Wilnie. Zapewniono go tylko, że cokolwiek z nim się stanie, przyjaciele niemieccy zostaną mu zawsze wierni.

ROZDZIAŁ IV

Gołuchowski profesorem wileńskim.

Niedobre przeczucia Schellinga miały się niedługo spełnić. Wyjazd Gołuchowskiego do Wilna stał się dlań wkrótce źródłem udręczeń, które goryczą przepoić miały późniejsze życie filozofa. Młody profesor, przed osiedleniem się w stolicy Litwy, bawił tam czas jakiś, przyjechawszy z Warszawy, ale już w czerwcu 1823 r. wrócił do Królestwa Polskiego²⁾. Z początkiem roku szkolnego 1823/24, w którym miał on rozpocząć wykłady, zaprowadzono na Uniwersytecie Wileńskim różne obostrzenia policyjne, co opóźniło nawet rozpoczęcie roku szkolnego³⁾. Ale lekcje już się zaczęły, a Gołuchowski jeszcze nie wykładał. Powodem tego była choroba; filozof zapadł na nią prawdopodobnie we wrześniu, bo 8 października donosił Twardowski Kuratorowi: »Niedawno chorował mocno, choć krótko P. Gołuchowski«. Czy istotnie było to zapalenie mózgu, a skutkiem tego »nieco pomieszania«, jak donosił rektor, trudno sprawdzić⁴⁾.

Wykłady rozpoczął oczekiwany niecierpliwie profesor dopiero dnia 27 października 1823 r. lekcją wstępną, (którą,

¹⁾ Straszewski M., Dzieje filozoficznej myśli polskiej, Kraków, 1912. s. 398, 399. — ²⁾ Szeliga, Proces Filaretów w Wilnie, s. 33, 34. —

³⁾ List rektora do Czartoryskiego z d. 16 września 1823 r., Rocznik Tow. Przyj. Nauk. Poznańskiego, j. w., 357. — ⁴⁾ tamże, 366.

z błędami i bez wiedzy autora, ogłoszono w r. 1842, w Bibliotece Warszawskiej) ¹⁾. Poprzedziła Gołuchowskiego sława znakomitego filozofa i prelegenta ²⁾. Rektor Twardowski, zagajając posiedzenie publiczne Uniwersytetu dnia 15 września 1823 r., zapowiedział jego prelekcje w słowach, wiele obiecujących: »Pożądane było — mówi — jego oddawna przybycie, bo prace jego literackie dowiodły, jak doskonale mu są świadome najgłębsze tajnie filozofji. Nauka ta dotąd mało u nas znajomą była: tym więc pożądańsze było przybycie uczonego, który, oswojony z prawdziwym jej światłem, nas z nią oswoi i razem ochronić ją potrafi od zarzutów, jakie niektórym systematom nowej, tak zwanej filozofji, sprawiedliwie są robione« ³⁾. Końcowy zwrot tej mowy jest charakterystyczny. Wskazuje on, że rektor stał niewzruszenie — albo udawał, że stoi — na straży oficjalnej filozofji wileńskiej. Gołuchowski miał więc, według jego opinji, bronić »prawdziwego« światła filozofji przed zarzutami, jakie »sprawiedliwie« spadały wówczas na karb nowych systemów. Snać nie wiedział Twardowski, że świeżo wyszła w Erlangen książka Gołuchowskiego była właśnie gorącą apologją tej nowej filozofji i miała głównie na celu obronę jej przed owemi, rzekomo »sprawiedliwemi«, zarzutami, jakie, przedewszystkiem w Wilnie, przeciwko niej podniesiono.

Czy jednak w wykładach wileńskich pragnął on rozwijać dalej swe pomysły, zrodzone z natchnień schellingjańskich i bronić nowych poglądów panteistyczno-romantycznych w filozofji? Znając program wykładów i artykuły Gołuchowskiego z okresu wileńskiego, odpowiedzieć musimy na to pytanie przecząco. Gołuchowski nie zamierzał w Wilnie walczyć ani z politycznemi rządami cara, ani z potęgą dogmatu religijnego.

¹⁾ Bibl. Warsz. (1842. II, 716) podała błędnie, że odczyt wstępny wygłoszony został w r. 1822. List Gołuchowskiego do redakcji prosi o tę omyłkę i podaje jako datę rozpoczęcia wykładów 15/27 października r. 1823. List Twardowskiego do Czartoryskiego z d. 16/28 paźd. 1823 r. mówi, że wykłady już się rozpoczęły. (Rocznik Tow. Przyj. Nauk Pozn., 1900. j. w., s. 376). — ²⁾ Bieliński, Uniw. Wileń., II, 407. — ³⁾ Dziennik Wileński, 1823. III, 8.

W spisie wykładów na rok 1823/24 zapowiedział odczyty pod ogólnym tytułem: »filozofja«¹⁾; stosownie do wymogów ustawy, przedstawił Radzie uniwersyteckiej swój program, obejmujący antropologję, logikę i filozofję moralną, której zamierzał uczyć, »mając wzgląd... na zasady etyki chrześcijańskiej«²⁾. W pierwszym roku obiecywał zająć się nauką o człowieku i dlatego program t. zw. antropologii ułożył obszerniej. W części pierwszej tej nauki postanowił rozpatrywać człowieka oddzielnie, w drugiej zaś, w związku ze społeczeństwem. Ta część druga obejmowała naukę 1) o rodzie ludzkim, w stosunku do przyrody; 2) o rodzie ludzkim, rozpatrywanym samym w sobie i 3) o rodzie ludzkim, w stosunku do Istoty Najwyższej. Filozof miał zająć się następującymi kwestjami: »Stosunek przyrody do człowieka i odwrotnie. Przyroda, kolebka człowieka. Człowiek najdoskonalsza istota w przyrodzie. Człowiek, dopóki zostaje w przyrodzie i zależy od niej, pozostaje zawsze istotą, mającą swobodę moralną. Dążenie rodu ludzkiego do poznania przyrody. Doskonałość człowieka wyszłego z rąk Twórcy. Upadek rodu ludzkiego«³⁾.

Programu logiki nie znamy. Co się zaś tyczy etyki, to mówi Gołuchowski, że zasad tej nauki nie może określić dokładniej, jak przez stwierdzenie, że ma zamiar »wykładać ją w duchu ewangelicznym, od siebie to tylko dodając, czego wymagać będzie porządek systematyczny, dołączając, o ile okaże się potrzebnem, do prawd świętych siłę wymowy, aby serca podnieść i zagrzewać ku cnocie i religji«. W wykładzie miał trzymać się podręczników i dzieł naukowych austriackich; jakich? — nie wiemy. Dodał przytem, że ze względu na korzyść słuchaczy miewać będzie lekcje z pamięci i nie będzie mógł układać na piśmie tego wszystkiego, o czem zamierza mówić.

Lekcje Gołuchowskiego cieszyły się niebывałem powodzeniem. Filozof zjednał sobie szybko sympatje młodzieży

¹⁾ Wykład miał się odbywać 6 razy na tydzień, od godz. 3—4. Bieliński, Uniwers. Wileński, I, 45. — ²⁾ tamże, II, 406. — ³⁾ tamże, II, 407.

i stał się wkrótce osobistością znaną i popularną w Wilnie. Na wykłady jego zbierały się tłumy, złożone także z osób, stojących poza Uniwersytetem, między którymi sporą liczbę stanowiły kobiety. Ponieważ sala wykładowa nie mogła pomieścić do 600 osób, jakie się gromadziły przed rozpoczęciem lekcji, więc rektor Twardowski przeznaczył dla niego wielką salę laboratorium chemicznego.

Gołuchowski uchodził za doskonałego prelegenta. Mikołaj Malinowski, kolega Mickiewicza z Uniwersytetu Wileńskiego, wspomina w swych pamiętnikach ¹⁾ »o przedziwnej umiejętności Gołuchowskiego wykładania filozofji« ²⁾, a w swej *Księdze wspomnień* nazywa go »znakomitym profesorem« ³⁾. Inny zaś uczeń Uniwersytetu, Otto Ślizień ⁴⁾, mówi o nim, że »zajaśniał bardzo sympatycznymi lekcjami... Śliczną, gładką polszczyzną i harmonijnym głosem się wysławiał; wykład lekcji pociągający; każdą treść umiał wyłożyć dla wszystkich przystępnie i zrozumiale; kobiety z gustem na jego lekcje uczęszczały. Księżna Kalasantowa Czetwertyńska była jego stałym słuchaczem« ⁵⁾. Jak A. E. Odyniec w *Listach z podróży* wspomina, to księżna była nie tylko gorliwą słuchaczką, ale także u siebie w domu przyjmowała i gościła filozofa, czytając z nim rozprawy filozoficzne ⁶⁾.

Opinia słuchaczy, zachwyconych wykładami, była, zdaje się, zupełnie zgodna. Stwierdza to Hennel, który, na podstawie rozmów ze słuchaczami filozofa, pisze w dwa lata po jego śmierci: »Nie wielu już dzisiaj pozostało ówczesnych uczniów byłego Uniwersytetu Wileńskiego; ci jednak, których

¹⁾ M. Malinowski ur. w r. 1799, um. w r. 1865. Pamiętnik pisał w latach 1827, 1828. — ²⁾ Dziennik M. Malinowskiego, Wilno, 1914. s. 93.

³⁾ Księga wspomnień M. Malinowskiego, Kraków, 1907. s. 77. — ⁴⁾ Ur.

w 1806 r. Od r. 1820 był uczniem Uniwersytetu Wileńskiego, umarł w r. 1887. — ⁵⁾ Z Pamiętników Ottona Śliznia. Pamiętnik Tow. literac.

im. A. Mickiewicza, Lwów, 1888. II, 237. Gdyby kogoś interesowało, jak

wyglądał wówczas Gołuchowski, to i tę ciekawość zaspokaja ów Otto

Ślizień, który rysuje taką sylwetkę profesora: był on »bladej cery, ospowaty, z czarnym, mocno kędzierzawym włosem, z czarnymi, ognistymi

oczami; miłe, regularne rysy, prawie młodej twarzy. Nos kształtny, nie-duży, cała postać podobająca się« (s. 237). — ⁶⁾ A. E. Odyniec, *Listy z podróży*, Warszawa, 1875. II, 169.

nam się napotkać zdarzyło, wyznawali jednozgodnie, iż żaden z profesorów większego uroku i wpływu od J. Gołuchowskiego nie wywierał. Do najdroższych swoich wspomnień liczyli oni te chwile, kiedy zbierali się razem, aby zastanawiać się nad słowami młodego profesora filozofji, który ich wyprowadzał na nieznaną dotąd drogi i szerokie pole dla chciwych wiedzy umysłów otwierał¹⁾. Nie brakło jednak ludzi, jak ks. Tomasz Dobszewicz i ks. Jundziłł, którzy, oddając pochwały gładkości wysłowienia, zarzucali wykładom powierzchowność²⁾.

Niezwykłe w każdym razie powodzenie wykładów Gołuchowskiego ściągnęło na niego szybko baczne spojrzenia policji rosyjskiej. Trzeba pamiętać, że w czasie, gdy Gołuchowski wykladał, śledztwa toczyły się nieprzerwanie; tym razem szukano już »zbrodniarzy« wśród młodzieży uniwersyteckiej. Rektor widział coraz wyraźniej złą wolę Nowosilcowa i jego otoczenia. W jednym z listów wyznaje Kuratorowi: »Teraz jestem sam wśród burzy, grożącej zniszczeniem zakładowi, którego obronić ani mogę, ani potrafię«³⁾. Nie chcąc dłużej dźwigać odpowiedzialności, podał się do dymisji⁴⁾. Mniej więcej w tym samym czasie wniósł prośbę o dymisję i ks. Czartoryski⁵⁾; czuł bowiem, że nie zdoła stawiać już dłużej czoła przeciwnościom. »Ze wszystkiego wypadła, — pisze książę Kurator — że już dla mnie nie można było na miejscu pozostać, bez narażenia siebie na najdotkliwsze nieprzyjemności, bez żadnego widoku, żebym potrafił wyprowadzić Uniwersytet z terażniejszego, nieznośnego stanu, gdyż z jednej strony, chcą się koniecznie mnie pozbyć, a z drugiej niema chęci zatrzymania mnie. Jeżeli zinał moje oddalenie

¹⁾ Tygodnik Ilustr., 1860. s. 162. — ²⁾ Ks. Tomasz Dobszewicz (od r. 1826 do 1831 był uczniem Seminarjum głównego, przy Uniwersytecie Wileńskim, potem profesorem teologii w Uniwersytecie Kijowskim, umarł w r. 1881 w Żytomierzu) mówiąc o okresie świetności Uniwersytetu Wileńskiego, nadmienia, że »nawet mało znana i dlatego podobno lekceważona filozofja miała ujmującego, chociaż nieco powierzchownego przedstawiciela w Gołuchowskim«. (Wspomnienia z czasów, które przeżyłem, Kraków, 1883. s. 85). — ³⁾ Rocznik Tow. Przyj. Nauk. Pozn., 1900. j. w., s. 374. — ⁴⁾ tamże, 360, 371, 375 i i. — ⁵⁾ tamże, 377.

się przyniesie szkodę Uniwersytetowi, to przynajmniej spokojność mu prędzej wróci«¹⁾.

Czartoryski pokładał jeszcze pewne nadzieje w osobie cesarza, ale już niewiele dobrego się spodziewał; dręczyła go — jak pisał w jednym z listów — »bojaźń przyszłości«²⁾. Niepokoił się też i o Gołuchowskiego, zwłaszcza, gdy rektor dłuższy czas nic mu o nim nie wspominał³⁾. List Twardowskiego, z dnia 20 stycznia, mógł te obawy tylko pogłębić. Rektor narzeka bowiem, że »nauka filozofji ściąga u nas mnóstwo słuchaczy rozmaitego wieku, stanu i płci. Nie można na ich objęcie znaleźć sali dość obszernej. Liczba bowiem słuchaczy dochodzi, a czasem przechodzi 600. Godzina od trzeciej do czwartej po południu sprzyja większemu zgromadzeniu i ściąga wielu próżniaków po obiedzie na przyjemne odetchnienie. P. Gołuchowski — donosi Twardowski — tak ma piękną wymowę i rzadkie a łatwe wysłowienie, że zachęca publiczność do uczęszczania i ściąga bacność i uwagę wszystkich. A że mówi z pamięci, bez seksterna, uczniowie zaś notują, przeto mogą być te notatki nie zawsze wierne, a potem dać powód do opatrznego rzeczy tłumaczenia, tem więcej, że między słuchaczami znajdują się rozmaitego stanu osoby, oficerowie, policyjni, urzędnicy i całkiem nieznanome figury, zapisujące pilnie, coby się na lekcji mówi, w celu dania o tem raportu«⁴⁾.

Przypuszczenia rektora były najzupełniej trafne. Rzeczywiście bowiem na wykłady Gołuchowskiego posyłała policja swego urzędnika, który obowiązany był śledzić pilnie lekcję i dawać z niej dokładne sprawozdania. Tym stróżem bezpieczeństwa był — według Lelewela — kapitan »sprawnik«, niejaki Pertes, pono »dość uczciwy« człowiek. Pan kapitan jednak okazał się za mało uzdolnionym do spełniania tak odpowiedzialnej misji; sprawozdania nie bardzo jakoś mu się udawały, więc poprosił o uwolnienie go od tego ciężkiego obowiązku, motywując to tem, że »nie zna obiektu, który Gołuchowski

¹⁾ List z dn. 23 paźdz. 1823. Rocznik T. P. N. P., j. w., s. 379. —

²⁾ tamże, 380. — ³⁾ List z d. 8/20 stycznia 1824 r. Rocznik T. P. N. P., j. w., s. 394. — ⁴⁾ List z d. 20. I. 1824. Rocznik T. P. N. P., j. w., s. 405.

wykłada i różnych wyrazów naukowych nie rozumie«¹⁾. Kogo tam po nim posłano, nie będziemy oczywiście dochodzić. To tylko pewna, że asysta urzędnika policyjnego wydawała się władzy rosyjskiej jeszcze niedość wystarczająca. Zażądano więc od władz uniwersyteckich specjalnego nadzoru nad lekcjami Gołuchowskiego. Funkcje takiego dozorca, przez jakiś czas, spełniać musiał ks. Chodani, a potem Malewski²⁾. Rektor, chcąc okazać jak najdalej idącą uległość wobec zarządzeń rosyjskich, postanowił przenieść wykłady filozofji na godzinę poranną, do jak najmniejszej sali, »aby próżniacy z miasta i damy chodzić nie mogły«³⁾.

Wszystko to jednak nic nie pomagało. Gubernator wojenny w Wilnie, Rimskij Korsakow, był niewyczerpany w swych obawach i coraz nowych pomysłach; zażądał więc ograniczenia liczby słuchaczy, potem domagał się, by profesor przedkładał streszczenie każdej odbytej lekcji, które następnie miało być odsyłane do cenzury, lub przynajmniej rozpatrywane przez rektora. Wszystkie zapewnienia Twardowskiego, że Gołuchowski żadnych złych idei nie rozszerza, były bezskuteczne. Rektor zdobył się wreszcie na odwagę i oświadczył Nowosilcowowi, że żądania gubernatora są niewykonalne i że odsyłanie streszczenia lekcji do cenzury po wykładzie na nic się już nie zda. Wkońcu sam senator Nowosilcow raczył się poznać na głupocie gubernatora i przyznał Twardowskiemu nieco racji. Zaznaczył, że »żądanie P. Wojennego Gubernatora uważa jako chęć zbytecznej ostrożności, która zwykle następuje po zbyt małej, oraz jako skutek nieufności, w którą popadł Uniwersytet u Rządu«. Co do Gołuchowskiego, zauważył nawet senator, że, jak z informacji jego wynika, lekcje nie zawierały dotąd nic zdrożnego⁴⁾.

Mimo to, żądania władz policyjnych naciskać musiały dalej rektora, skoro ten postanowił wykłady Gołuchowskiego na jakiś czas zawiesić. Stało się to d. 29 stycznia 1824 r.⁵⁾.

1) Lelewel, Nowosilcow w Wilnie, Warszawa, 1831. s. 72, 73. —

2) List Twardowskiego z d. 20 stycznia 1824. Rocznik T. P. N. P., j. w., s. 405. — 3) List z d. 27 stycznia (8 lutego) 1824 r. Rocznik T. P. N. P., j. w., s. 409. Porównaj tamże, 405. — 4) Rocznik T. P. N. P., j. w., s. 410. —

5) Lelewel, Nowosilcow w Wilnie, Warszawa, 1831. s. 25.

Rektor uczynił to na własną rękę, bo rozkazu wyraźnego ze strony policji nie miał. Czartoryski dowiedział się o tym kroku Twardowskiego dopiero z raportów.

Gołuchowski bardzo krótko sprawował urząd profesora w Wilnie. Wykład pierwszy wygłosił dnia 27 października 1823 r., a już dnia 29 stycznia 1824 r. rektor wykłady jego zawiesił. Ponieważ na ten czas przypadły święta Bożego Narodzenia, więc faktycznie wykladał on zaledwie kilka tygodni. Nikt nie przypuszczał, że to przedwczesne zarządzenie rektora było początkiem końca kariery profesorskiej Gołuchowskiego. Filozof nie miał już nigdy powrócić na katedrę uniwersytecką w Wilnie.

ROZDZIAŁ V

Dymisja Gołuchowskiego.

Zawieszenie wykładów nastąpiło prawdopodobnie dlatego, że władze rosyjskie zażądały ściślejszego nad nimi nadzoru, ponownego rozpatrzenia całego programu lekcyj filozofji i poddania skryptów profesora cenzurze. Kurator był najmocniej przekonany, że uda się obawy urzędników rosyjskich uspokoić i że wykłady będą mogły rozpocząć się na nowo; sam zamierzał też przedłożyć ministrowi wniosek wznowienia tych lekcji ¹⁾.

W Bibliotece XX Czartoryskich w Krakowie znajduje się bruljon memorjału, wystosowanego w tej sprawie przez Kuratora do ministra Golicyna z d. 11 marca 1824 r. ²⁾. Kurator przedstawia najpierw opinię Rady Uniwersytetu, według której trudno jest żądać od profesora, wykładającego pierwszy rok na Uniwersytecie, by spisywał najdokładniej to wszystko, o czem na lekcji zamierza mówić. Zresztą, — czytamy w memorjale — gdyby nawet tekst wykładu przygotował na pi-

¹⁾ List z d. 4/16 marca 1824 r. Rocznik T. P. N. P., j. w., s. 417. —

²⁾ Rękopis ów odnalazł i użyczył mi łaskawie Prof. Józef Kallenbach.

śmie, to i tak nie mógłby się obejść bez odpowiednich wyjaśnień tego tekstu w czasie wykładu. Wyjaśnienia takie byłyby niezbędne także i wtedy, gdyby profesorowi kazano trzymać się przy wykładach jakiegoś podręcznika, inaczej bowiem młodzież nie mogłaby korzystać należycie z wykładów, albo, co jeszcze gorsze, przez niezrozumienie pojęć abstrakcyjnych, mogłaby być wprowadzona w błąd. Gdyby więc Gołuchowski przedstawił swoje skrypta Komitetowi cenzury, to przecież Komitet ten, wypowiadając swe zdanie o treści tych skryptów, nie mógłby wziąć na siebie odpowiedzialności za ustne objaśnienia profesora. Wobec tego Rada Uniwersytetu mniema, że w tym wypadku należy polegać na rozsądku i sumienności profesora, co do którego, jeszcze przed wyborem na to stanowisko, władze użyły wszystkich środków możliwych, by przekonać się o jego kwalifikacjach naukowych, moralnych i o prawomyślności politycznej.

Biorąc więc pod uwagę, że profesor Gołuchowski, przy wykładzie filozofji kierował się zawsze danemi mu w tym celu instrukcjami i bynajmniej położonego w nim zaufania władz nie zawiódł, Rada przedstawia następującą rezolucję: Zarządzenia władz uniwersyteckich, w celach kontrolowania wykładów Gołuchowskiego, są zupełnie wystarczające i nie potrzeba odwoływać się do specjalnej cenzury, która nie mogłaby wypełnić w odpowiedni sposób tej czynności i wykonać nałożonego na nią obowiązku. Rada zapytuje też, czy, po otwarciu na nowo wykładów filozofji, mają być one, podobnie jak inne wykłady, publicznemi, czy też należy je ograniczyć tylko do pewnych uczniów Uniwersytetu i tych osób, które, stosownie do ustawy, chciałyby zdawać egzamin z filozofji, celem otrzymania stopnia naukowego.

Do tych uwag Rady Uniwersytetu dodaje Kurator od siebie co następuje: Zważywszy, że Gołuchowski jest prawnie zatwierdzonym na urzędzie profesora, że władze uniwersyteckie kontrolują pilnie sposób, w jaki wypełnia on obowiązki, że — jakkolwiek na wykłady jego uczęszczali liczni urzędnicy cywilni, a wśród nich przełożony oddziału moralno-politycznego, a niekiedy i sam rektor — nigdy nie zauważono czegoś sprzecznego z ustawą, zważywszy dalej, że znana jest

dobrze uczoność, prawdziwie chrześcijańska moralność i obowiązkowość profesora Gołuchowskiego i rektora, Kurator jest zdania, że zastosowane dotychczas przez Uniwersytet środki kontroli lekcyj filozofji są zupełnie wystarczające i zgodne z rozporządzeniem ministra z d. 30 grudnia 1822 r. Nr. 3719 Kurator uważa dalej za rzecz nieodpowiednią, by wyróżniać wykłady filozofji od innych, przez zabronienie uczęszczania na nie osobom obcym. Ten sposób załatwienia sprawy mógłby bowiem być opatrnie tłumaczony przez niedoświadczoną młodzież, pozbawiłby wielu osób możności korzystania z uwag profesora w tak uszlachetniającej nauce, wreszcie uniemożliwiłby władzom cywilnym kontrolowanie prawomyślności owych wykładów.

Co się zaś tyczy rozpatrywania przez cenzurę skryptów Gołuchowskiego, zawierających wykłady filozofji, to ten sposób wydaje się Kuratorowi sprzeczny z najwyżej zatwierdzonym rozporządzeniem o cenzurze z r. 1804, oraz niewygodny, gdyż wypadaloby, w takim razie, poddać cenzurze pisane wykłady wszystkich profesorów, a wtedy niewiadomo znowu, komu należałoby rozpatrywać skrypta tych profesorów, którzy równocześnie są członkami Komitetu cenzury? Niewiadomo dalej, czy należałoby dokonywać tego przeglądu przed początkiem roku szkolnego, czy też przed każdym wykładem? Ten sposób załatwiania sprawy byłby, w mniemaniu Kuratora, bardzo uciążliwy w wykonaniu, a wreszcie niewystarczający, gdyż wykłady dobrych profesorów, jak to już Rada zaznaczyła, nie mogą ograniczać się tylko do tego, co jest napisane w skrypcie, lecz w znacznej mierze muszą być uzupełniane wyjaśnieniami ustnymi.

Wobec tego konkluduje Kurator, że należy pozwolić, by wykłady filozofji odbywały się i nadal na tych zasadach, co dawniej, zgodnie z rozporządzeniem ministra z d. 30 grudnia 1822 r. Nr. 3719, które to rozporządzenie było przestrzegane dotychczas z nadzwyczajną skrupulatnością. Nadmienia też, że powstałe obecnie trudności nie są bynajmniej następstwem jakiegokolwiek zaniedbania ze strony profesora Gołuchowskiego, albo nadużycia położonego w nim zaufania, czego mu zresztą nikt nie zarzuca, a władza bezpośrednia, przeciwnie, oddaje

mu nawet, pod tym względem, pełną sprawiedliwość, w bardzo dlań pochlebnych słowach.

Na zasadzie tych danych, Kurator uważałby za obowiązek swego urzędu wydać polecenie natychmiastowego otwarcia na nowo wykładów filozofji, gdyby go nie wstrzymywała ta okoliczność, że sprawa została już podaną do wiadomości ministra, wobec czego jemu, Kuratorowi, nie pozostaje nic innego, jak oczekiwać na decyzję ministerstwa. Zauważyła tylko, że według § 7 Ustawy Uniwersytetu Wileńskiego za zachowanie i wypełnienie wszystkich rozporządzeń i przepisów władzy odpowiada rektor i że on powinien bacznie śledzić, by wykłady były odpowiednio udzielane. »Według mego jednakowoż zdania, — pisze Czartoryski — odpowiedzialność ta, ciężąca na nim, nie powinna dotyczyć poszczególnych słów, wypowiedzianych przez profesora w czasie wykładu, lecz ogólnego kierunku i ducha, w którym nauka jest wykładana«¹⁾. W liście zaś do rektora wyraził Kurator życzenie, by Gołuchowski co prędzej przeszedł do wykładów logiki²⁾.

Jak widzimy, zarówno Kurator jak i rektor godzili się na to, że lekcje filozofji powinny zachować nadal charakter wykładów publicznych, bo »publiczna lekcja łatwiej może być dozorowaną i kontrolowaną, niż gdyby dla jednych tylko uczniów Uniwersytetu była dawana«³⁾. Wkońcu i senator Nowosilcow nabrał tego samego przekonania i w tym sensie rzecz miał przedstawić W. Ks. Konstantemu, który raczył nawet oświadczyć, że ufność rządu dla Gołuchowskiego wzbudzać może fakt, iż jest on wychowankiem Kolegium terezjańskiego w Wiedniu⁴⁾. Jednym słowem, wszyscy dygnitarze za-

¹⁾ Rękopis Biblioteki XX. Czartoryskich w Krakowie, Nr. 47. (tymczasowy). Korespondencja księcia Adama Czartoryskiego z ministrem Golicynem, II, karta 853—860. Na pierwszej karcie napisano: W Puławach, d. 11 marca 1824 r. Nr. 292. Z treścią tego rękopisu, pisanego po rosyjsku, zapoznałem się dzięki uprzejmej pomocy p. Adama Mazanowskiego. Z wyjątkiem ostatniego zdania, nie podałem wiernego tłumaczenia, lecz tylko streszczenie memoriału. — ²⁾ List j. w., Rocznik Tow. Przyj. Nauk Poznańskiego, j. w., s. 413. — ³⁾ tamże, 417. Porównaj list Kuratora z d. 24 lutego 1824 r., tamże, 412. — ⁴⁾ Rocznik T. P. N. P., j. w., s. 417, 418.

jęci byli wykładami Gołuchowskiego. Rosyjski kunszt robienia wielkich rzeczy z niczego osiągnął w sprawie Gołuchowskiego rekord w swoim rodzaju. Wszyscy bowiem, to jest urzędnicy policyjni, Nowosilcow, W. Ks. Konstanty stwierdzali zgodnie, że nic nie mogą dotąd jego wykładom zarzucić, a jednak wszyscy domagali się stosowania wobec niego coraz surowszych przepisów cenzury i coraz ściślejszego nadzoru.

Wreszcie nieomieszkano także zainteresować tą sprawą samego cesarza. Ten nie miał widocznie wówczas nic lepszego do roboty, jak zajmować się problemem, czy antropologia, etyka i logika Gołuchowskiego nie naruszają przypadkiem fundamentów jego państwa. Poinformowawszy się o tej groźnej sprawie, cesarz zaopatrzył raport generał-gubernatora wileńskiego następującymi uwagami: 1) Ponieważ profesor wykłada ustnie, więc rozdawanie słuchaczom kartek, zawierających treść lekcji jest trudne do spełnienia; 2) oddawanie cenzurze objaśnień profesora, pisanych po lekcji, będzie spóźnione, albowiem rozpatrywanie ich powinno wyprzedzać wykład¹⁾; 3) przemiana godzin nie ma żadnego związku z usunięciem nauk szkodliwych, jeśli takowe istnieją; 4) rektor Uniwersytetu odpowiada za wykłady profesora. Cesarz kazał Nowosilcowowi zbadać, w jaki sposób Gołuchowski uczy filozofji i polecił zastosować się we wszystkim do decyzji senatora²⁾).

Twardowski, powiadomiony o nakazie cesarskim, przedłożył natychmiast plan wykładów Gołuchowskiego senatorowi. Ten, przejrząwszy ten plan, nie był całkiem zadowolony; znalazł w nim bowiem »rzeczy wątpliwe, zwłaszcza w artykule o człowieku, uważanym gromadnie«. Zażądał też obszerniejszego programu i postanowił osobiście rozmówić się z filozofem. »Jak miarkuję — pisze rektor do Czartoryskiego —

¹⁾ Zaznaczyć należy, że postanowienie, aby profesorowie podawali konspekty swych wykładów do zatwierdzenia ministerjum i literalnie się ich trzymali, obowiązywało potem wszystkie uniwersytety rosyjskie. (Bieliński, Uniw. Wileń., III, 550). — ²⁾ Por.: Szeliga, Proces Filaretów w Wilnie, Dokumenty z Teki Twardowskiego, Kraków, 1889. s. 127, 128.

P. Senator sądzi, że nawet zatapianie się w religji, mogąc do egzaltacji prowadzić, może być dla porządku społecznego niebezpiecznym i dlatego żąda, aby była lepiej wyjaśniona umieszczona w programie etyka¹⁾.

Obszerne uwagi na temat owego programu wygotował »sowiec« Żurkowski, który przedłożył je w imieniu senatora Uniwersytetowi²⁾. Zdaniem cenzora, rozwijanie rozumu, przy pomocy abstrakcyjnych rozumowań, musi prowadzić na bezdroża; nie podobało się mu wyrażenie, że przyroda jest kolebką człowieka, gdyż powtarzali to często rewolucyjni pisarze francuscy; nie wydawało mu się też wystarczającym określenie stosunku człowieka do natury; wyobrażenia zaś Gołuchowskiego o tem, że człowiek jest istotą najdoskonalszą w naturze, uznał wprost za niebezpieczne. »Pojęcia o doskonałości człowieka, bez wątpienia wzniosłe, lecz mogą wywołać bardzo szkodliwe marzenia, które mogą wypłynąć z fałszywych pojęć o tej doskonałości. Taką chorobą rozumu jest już dotknięta większa część młodych, lekkomyślnych i niedoświadczonych ludzi, a której nietylko nie należy rozwijać, przeciwnie, raczej należy tłumić i usuwać wszystkimi siłami«³⁾.

Najmniej podobała się Nowosilcowowi i jego referentowi etyka Gołuchowskiego. Podejrzaną mianowicie była zbyt-
nia treściwość programu; dziwiono się, że filozof nie wyszczególnia o czem zamierza mówić, lecz ogranicza się do zawiadomienia, że ma zamiar wyklądać w duchu ewangelji. To mocno ubodło krytyka, który zaznaczył, że nie można poprze-
stać na takim gołosłownem zawiadomieniu, jeśli się chce uspokoić troskliwość rządu. Słowo Boże, — wywodzi cenzor —
źle wytłumaczone, może być bowiem mieczem obosiecznym. Dlatego trzeba się z niem bardzo ostrożnie obchodzić, zwłaszcza w zastosowaniu do życia obywatelskiego. Im żywiej mianowicie odczuwa człowiek miłość i nabożeństwo ku świętej ewangelji, tem zgubniejsze może być fałszywe użycie tego

1) List z 9 marca 1824. Rocznik T. P. N. P., j. w., s. 427. — 2) Lewel, Nowosilcow w Wilnie, s. 78. — 3) Bieliński, Uniwers. Wileń., II, 410, 411.

źródła wszystkich prawd. Wszystkie złe skłonności, wszystkie niedozwolone zachcianki, jeśli opierają się na fałszywych pojęciach religijnych o obowiązkach obywatelskich, przybrać mogą — zdaniem władzy rosyjskiej — tak wielką siłę, że żadne prawa ludzkie nie zdołają zatrzymać ludzi w granicach obowiązku. Fanatyzm wszelki, tak zgubny dla rozumu i woli i tak trudny do zwalczania, rodzi się — według opinii urzędu senatorskiego — przede wszystkim z fałszywych pojęć religijnych o obowiązkach obywatelskich. A więc nie jest obojętne dla rządu jak Gołuchowski wykladać będzie swą etykę w duchu ewangelji. Urzędnik carski mniema, że nic nie może być dla ludzi użyteczniejsze, jak rozszerzanie panowania etyki chrześcijańskiej. Ona jedna — czytamy — zdoła wykorzenić te nasiona zgubnych omyłek, które przyniosła ludzkości filozofja fałszywa, oparta na wolnomyślności i frazesach pustych; ale właśnie dlatego, należy pilnie baczyć, by zasady tej etyki nie były opatrnie tłumaczone.

Troskliwa o czystość nauki ewangelicznej policja petersburska głosiła dalej, że tylko wtedy ewangelja może być wiernym przewodnikiem w życiu, gdy zasadza się na pismach ojców Kościoła i na wyjaśnieniach, przez Kościół przyjętych. Zwracając więc Uniwersytetowi program Gołuchowskiego, zawiadamia senator, że uważa on, podobnie jak i kurator, program za niewystarczający i żąda szczegółowego i dokładnego rozwinięcia wszystkich części kursu, a zwłaszcza etyki; postanawia przytem, że Gołuchowski nie może być dopuszczony do dalszych wykładów, przed ułożeniem nowego programu, który ma być rozpatrzony przez najbliższą władzę i zatwierdzony przez ministra. »Zresztą, — konkluduje pismo urzędowe — polegając na znanem uzdolnieniu, bogatym zasobie naukowym i moralności profesora Gołuchowskiego, niema najmniejszej wątpliwości, że profesor może w zupełności odpowiedzieć oczekiwaniom rządu«¹⁾.

Wykładanie filozofji w takich oplakanych warunkach było oczywiście męczeństwem i to zupełnie bezużytecznem.

¹⁾ Bieliński, Uniw. Wileń., II, 412. Porównaj: Lelewel, Nowosilcow w Wilnie, s. 72 -81.

Gołuchowski postanowił jednak ratować jeszcze co się da i, ciężko zapewne westchnawszy, zabrał się do układania nowego programu, według wysokich wskazówek mądrości politycznej. Nowe wypracowanie było niedługo gotowe i pojechało do Petersburga za panem senatorem.

Antropologja dzieliła się w tym programie na dwie części, z których pierwsza mówiła o człowieku wogóle, a druga obejmowała naukę 1) o człowieku, w stosunku do świata zewnętrznego i naodwrot; 2) o człowieku, w stosunku do innych ludzi, z którymi znajduje się w stosunkach rodzinnych, politycznych i kosmopolitycznych i o rodzie ludzkim, jako o całości; 3) o człowieku i o całej ludzkości, w stosunku do Boga. Głównie wyjaśnia Gołuchowski te punkty programu, które wywołały uwagi senatora. Tłumaczy się, że, mówiąc o naturze, jako kolebce człowieka, nie miał nic zdrożnego na myśli i że tylko przez zbieg nieszczęśliwych okoliczności znalazł się przypadkowo w kompromitującym towarzystwie wolnomyślicieli francuskich; zapewnia również, że nic groźnego nie kryje się w powiedzeniu, iż człowiek jest najdoskonalszą istotą w przyrodzie; doskonałość ta jest bowiem tylko względną; usprawiedliwia się też, że ani przez myśl mu przejść nie mogło, iż człowiek, chcąc osiągnąć doskonałość, winien wszystko wyrzucić. Przeciwnie; filozof będzie się starał dowieść, że z takich fałszywych pojęć zrodzić się może jedynie upadek jednostek i całych narodów. Mówiąc o państwie, profesor obiecuje wykazywać, że wszystkie szkodliwe teorie polityczne, które tyle złego spowodowały w ostatnich czasach, wyszły z fałszywych poglądów na państwo. »Państwo — czytamy tu — nie może być rozpatrywane jako agregat równych dwóch części; przeciwnie, jest ono całością organiczną, w której różne cząstki, nietylko, że nierówne względem siebie, ale podległe jedna drugiej tworzą w połączeniu całość¹⁾.

Program innych części antropologii oraz logiki pozostał bez zmiany, gdyż Nowosilcow nie czynił tam żadnych zarzutów. Zapewnia dalej filozof, że etyka jego opiera się nie na poszczególnych miejscach ewangelji, które rozmaicie mogą

¹⁾ Bieliński, Uniw. Wileń., II, 413.

być tłumaczone, lecz przejęta jest duchem całej ewangelji, z czego nie można uczynić fałszywego użytku; również nie ma on zamiaru samowolnie objaśniać ksiąg świętych, lecz będzie się trzymał tego, co Kościół św. przyjął.

Całkowity kurs filozofji moralnej obejmować ma cztery działy: 1) Część psychologiczną, traktującą o uczuciach i o chęciach, 2) filozofję praktyczną ogólną, gdzie profesor mówi zamierza o najwyższej zasadzie moralności, o długu i obowiązkach, o pobudkach czynów ludzkich, o cnocie, o grzechu i występku, o moralnej nagrodzie i karze, o sumieniu i charakterze moralnym, o swobodzie moralnej i o kolizji obowiązków, 3) filozofję moralną szczegółową, to znaczy wykład systematyczny obowiązków człowieka względem siebie, innych ludzi i Boga, 4) ascetykę, zawierającą wskazówki, jakie są przeszkody cnoty i jakie środki do jej osiągnięcia.

Zdawałoby się, że Nowosilcow powinien już teraz być zadowolony z układnej uległości profesora, który wszelkich dokładał starań, by rozwiać jakiegokolwiek podejrzenia nietyle tchórzliwego, ile perfidnego rządu. Ale gdzie tam! Nowosilcow, odsyłając nowy program Arakczejewowi, prezesowi komisji, mającej wydać wyrok w sprawie filaretów, wyraził swe całkowite rozczarowanie co do owego planu. Zarzuca mu, że w zasadzie pozostał on planem pierwotnym; zmieniły się w nim tylko wyrażenia; nie przedstawia on jasnego poglądu na naukę filozofji. Jeżeli program jest niejasny, to jeszcze mniej jasny będzie sam wykład. Nauczyciel, zdaniem Nowosilcowa, nie powinien błądzić po labiryntach nowych systemów, lecz iść do celu prostą i gotową drogą. Zarzuca on dalej Gołuchowskiemu, że nie dość ściśle oddziela od siebie poszczególne nauki filozoficzne. Metoda Gołuchowskiego wydaje mu się złą i obawia się, że słuchacz długo będzie pozostawał w wątpliwości, czego właściwie się uczy. Profesor — wyrokuje Nowosilcow — zamiast skierować umysły uczniów do pojęć jasno określonych, wiedzie ich w mgłę hipotez i wniosków, wśród których umysły niedojrzałe błądzić będą, zamiast dążyć do światła.

Senator, który widocznie uważał się za wyrocznie w sprawach filozofji i dydaktyki, był więc całkowicie niezadowolony

z Gołuchowskiego; nie mógł jednak nic konkretnego zarzucić jego prawomyślności. Dopiero książka *Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben...* z r. 1822 dostarczyła już w wystarczającej mierze wody na młyn senatora. Pracę tę przestudjował zadziwiająco sumienny dygnitarz carski, porobił z niej obszerne wypisy i posłał swe uwagi Arakczejewowi. Nowosilcow nabrał już teraz gruntuwnego przeświadczenia, że Gołuchowski ma skłonność do jakiejś filozofji mistycznej, a jego przekonania polityczne nie pozwalają mu być profesorem filozofji, szczególnie w gubernjach polskich. Senator obawiał się, że Gołuchowski, obdarzony świetną wymową, przyoblekając swe wywody w słowa napół zrozumiałe, będzie działał zgubnie na młodzież, dążącą zawsze do tego, co niezwykle i niebardzo jasne. Poglądy Gołuchowskiego na państwo uznał on wprost za zgubne. Szerzenie ich doprowadziłoby — zdaniem przewidującego wszystko Nowosilcowa — do tego, że młodzież nauczyłaby się lekceważyć istniejące formy rządu pierwej, nimby zdążyła się z niemi zaznajomić ¹⁾.

Rezultatem tego sprawozdania było wydalenie Gołuchowskiego z Uniwersytetu Wileńskiego ²⁾. Razem z Gołuchowskim, ukazem z d. 14 sierpnia 1824 r., wydaleny zostali z Uniwersytetu i z miasta Wilna profesorowie: Lelewel, Daniłowicz,

1) Podług Bielińskiego, *Uniwers. Wileń.*, II, 406—415. — 2) Odnośny dokument opiewa: »Komitet, po przejrzeniu raportów rzeczywistego radcy tajnego Nowosilcowa do jenerała Grafa Arakczejewa, względem lekcji filozofji profesora Gołuchowskiego w Uniwersytecie Wileńskim, przekonawszy się, że doktryny jego, skłonność umysłu do filozofji mistycznej, i przekonania polityczne, w wydanej przezeń i zagranicą drukiem ogłoszonej książeczce wyrażone, odejmując mu zaufanie rządu, czynią go nieodpowiednim na nauczyciela tak ważnej dla wpływu swojego na umysły i moralność nauki, a osobliwie w polskich gubernjach, postanowił profesora Gołuchowskiego oddalić od obowiązku i z miasta Wilna, pozwalając mu wydalic się z Rosji do swojej ojczyzny. Oryginał podpisali: Jenerał Graf Arakczejew, Admirał Szyszków, Rzeczywisty Radca tajny Nowosilcow. (Dziennik posiedzeń Najwyżej ustanowionego Komitetu, z dnia 7 sierpnia, 1824 r.). Szeliga, *Proces Filaretów w Wilnie, Kraków, 1889.* s. 156.

Bobrowski, a to »dla przecięcia szkodliwego wpływu, który przedsięwzięła partja, przeciwna zwierzchności uniwersyteckiej«¹⁾).

Lelewel podejrzewał Jana Śniadeckiego i prof. Bécu o to, że przyczynili się do usunięcia Gołuchowskiego. »Janowi Śniadeckiemu — pisze Lelewel — nie podobała się filozoficzna sława i rezonowania Gołuchowskiego. Czytał jego dzieło, niedawno w Niemczech ogłoszone, o wpływie filozofji na narody i podkreślał oderwane miejsca; w nich wytykał wszystkie głupstwa filozofji niemieckiej, którą sobie Gołuchowski przyswoił, to metafizyczne wybryki i szale, to, że do filozofji nie potrzeba rozsądku. Te i tym podobne rzeczy Jan Śniadecki wyczytywał w dziele Gołuchowskiego i to profesorowi Bécu poufale pokazywał. A gdy natłok słuchaczy na lekcje Gołuchowskiego ściągnął gubernatorską na Uniwersytet napaść, Jan Śniadecki utrzymywał, że jedyny zapobieżenia temu środek i dla nauki filozofji istotny byłby pożytek, gdyby Gołuchowski swój wykład po łacinie wykładał. Bécu nie zaniedbał wszystkimi temi uwagami Nowosilcowa zabawiać i poufałość przyjacielską w delacje obracać«²⁾).

Możliwe jest oczywiście, że Śniadecki czynił krytyczne uwagi nad dziełem Gołuchowskiego z r. 1822, które z pewnością bardzo mu się niepodobało; możliwe też, że uwagami swemi częstował profesora Bécu. Trudno jednak uwierzyć, by mógł zalecać wykład łaciński, on, który tak gorąco bronił zawsze praw języka ojczystego³⁾). Jakkolwiek więc nie ulega wątpliwości, że Śniadecki nie mógł sprzyjać kierunkowi filozoficznemu, reprezentowanemu przez Gołuchowskiego, to jednak nie mamy żadnych dowodów na to, żeby czynnymi wystąpieniami przyczynił się w jakiejś mierze do jego usunięcia z katedry⁴⁾).

¹⁾ Lelewel, Nowosilcow w Wilnie, s. 64. — ²⁾ tamże, 43—45. —

³⁾ Być zresztą może, że właśnie zewnętrzną stronę wykładów Gołuchowskiego uważał Śniadecki za jedynie cenną. Sam Gołuchowski — jak mówi Hennel — opowiadał w późniejszych czasach, że Śniadecki chwalił w jego prelekcjach »jasność wykładu, dosadność i czystość języka«.

(Tygodnik Ilustrowany, 1860. s. 162). — ⁴⁾ Kirkor-Sobarri (Obrazki li-

Główną przyczyną dymisji Gołuchowskiego nie były ani oskarżenia Śniadeckiego, ani treść wykładów, względnie programów, ani nawet książka z r. 1822. Właściwego powodu należy szukać przede wszystkim w rusyfikacyjnej polityce rosyjskiej. Usuwanie profesorów polskich z Uniwersytetu Wileńskiego było jednym ze środków tej polityki, która, chwytając się z łatwością różnych pretekstów, dążyła konsekwentnie do osiągnięcia swoich celów. Gołuchowski padł jako ofiara przemocy politycznej, jako ofiara celowej polityki rządu rosyjskiego, na usługach którego, stała służalcza rzesza ślepo posłusznych urzędników carskich.

ROZDZIAŁ VI

Opinie o wykładach wileńskich.

Jakkolwiek ani treść wykładów ani filozofja Gołuchowskiego nie była istotną przyczyną jego dymisji, to przecież ciekawi jesteśmy o czem też mówił filozof w swych sławnych prelekcjach. Cóż to za poglądy wygłaszał profesor dookoła którego skupiały się takie tłumy słuchaczy? Jakie teorie rozwijać on musiał, skoro interesował się nimi sam car i tylu dygnitarzy rosyjskich? Niestety ciekawości tej nie możemy całkowicie zaspokoić; wykładów tych bowiem z żadnych bezpośrednich źródeł nie znamy. Ogłoszony drukiem, i to z błędami, wykład wstępny nie jest oczywiście miarodajny; pomówimy zresztą o nim na swoim miejscu. Na razie nie pozo- staje nic innego, jak posłuchać opinij współczesnych.

Jeśli czytamy relacje Mochnackiego, to istotnie mogli- byśmy nabrać przeświadczenia, że treść wykładów przepojona była duchem rewolucyjnym. Mochnacki głosi całkiem serjo,

tewskie, Poznań, 1874. s. 125) podaje, że powodem wydalenia Gołuchow- skiego była jego opozycja przeciw kandydaturze Jana Znoski na dzie- kana Wydziału moralnego; oczywiście ten mało znaczący epizod nie nale- żał z pewnością do decydujących motywów usunięcia naszego filozofa.

że wykładana filozofja Gołuchowskiego była jednym z czynników rewolucji! Tomasz Zan, według jego mniemania, przysposobił umysły do sprzysiężenia się przeciwko istniejącemu porządkowi rzeczy, »a Zana pojęcia polityczne wyobrażali w nauce Lelewel i Gołuchowski«¹⁾;»ten nowy duch Uniwersytetu — czytamy dalej — od wejścia Lelewela i Gołuchowskiego był niejako wyrażeniem teoretycznym dążności moralnej i patriotycznej promienistych, którzy go przeczuli we własnym sercu i do tej rewolucji przysposobili umysły«²⁾. Gołuchowski, Lelewel, Daniłowicz, Onacewicz i inni profesoremie — zdaniem naszego teoretyka romantyzmu — tak ważnością przedmiotów, które wykładali, jakoteż wpływem swoim w zarządzie Uniwersytetu, utworzyli potężną opozycję przeciwko dawnym dążnościom zachowawczym Śniadeckiego.

Osobliwie Lelewel i Gołuchowski — mówi Mochnacki — »przyjęci byli przez uczniów z największym entuzjazmem, wyrażającym, że nie dzielą wstrętu Śniadeckiego od (? prawdopodobnie do) tych dwóch profesorów i ich umiejętności«³⁾. Gołuchowski »pobudził myśl do pojmwania samej siebie, bez względu na świat zewnętrzny. Naród, mający powstać dla odzyskania swej niepodległości, czyliż nie powinien politykować i filozofować?«⁴⁾. Dla naszego herolda rewolucji znamienne było rzeczą, że, w okresie przed powstaniem, »szubrawcy ustępują promienistym, a fizyka i chemja polityce i filozofji«⁵⁾. Gdyby Nowosilcow przeczytał te słowa, byłby zapewne dumny, że tak świetnie potrafił odczuć przewrotową duszę Gołuchowskiego. Mochnacki miał jednak stanowczo zbyt wielkie oczy i za wiele widział⁶⁾.

1) Powstanie narodu polskiego, Paryż, 1834. I, 428. — 2) tamże, I, 427. — 3) tamże, I, 424. Mochnacki jest tu o tyle w błędzie, że Śniadecki, przynajmniej początkowo, nie mógł »czuć wstrętu« do Gołuchowskiego, skoro opinią swoją przyczynił się wydatnie do tego, że jemu powierzono katedrę. — 4) tamże, I, 426. — 5) tamże, I, 429. — 6) Ciekawą jest rzeczą, że także i Schelling był u nas w r. 1831 uważany przez Nową Polskę, której współredaktorem był Mochnacki, za filozofa rewolucji. Dziennik ten z d. 30 stycznia 1831 r. Nr. 26, wyliczał różne rodzaje teroryzmów: »Trzeci — czytamy tam — jest teroryzm ge-

Nieco spokojniej i trzeźwiej na rzeczy patrzący ks. Jundziłł podrwiwał sobie słusznie w swych pamiętnikach z owych twierdzeń Mochnackiego. Mówi on, że Gołuchowski, »zamiast pobudzania myśli do pojmwania samej siebie, bez względu na świat zewnętrzny, począł kurs swój od antropologii, która, opierając się na znajomości składu ciała ludzkiego czyli anatomji, prowadzi do poznania czynności organów, w skład ciała ludzkiego wchodzących; z tego względu nauka ta, zupełnie fizyczna, nie mogła pobudzać imaginacji w słuchaczach do wzniesienia pożądanych przez autora politycznych rewolucyj«. Zdaniem księdza Jundziłła, nawet »trudno jest pojąć, dla czego ten profesor, nawykły do obcowania z duchami, obrał sobie do wykładania zupełnie fizyczną czyli materjalną naukę... Temat więc wykładu nie nastrecał bynajmniej sposobności do szerzenia idei, mogących się stać czynnikiem rewolucji.

Może jednak profesor poruszał przytem wielkie i głębokie zagadnienia filozofji? Posłuchajmy, co mówią pamiętniki ks. Jundziłła. Dowiadujemy się z nich, że Gołuchowski, »trzymając się dzieła Virey'a *L'histoire de l'homme*, rozprawił obszernie o poczęciu, życiu i rozwijaniu się organów w stanie niemowlęctwa; następnie o wieku dzieciennym, dojrzałym i starości aż do zgonu, a to wszystko wymownie i politycznie. Słuchacze, a mianowicie kobiety, nie domyślając się w wielu twierdzeniach jawnych niedokładności, rozprawy te głośno pochwalali i powszechnemi oklaskami obsypywali; sami tylko uczniowie medycyny, dobrze skądinał z anatomją

njalnych rozmyślaczy, genialnych pisarzy, filozofów. Takim terorystą, takim metafizycznym Dantonem, takim transcendentalnym Robespierrem w Niemczech jest teraz Schelling, jest Gerres i Steffens. Ci ludzie, mocą atrakcyjną, siłą niepojętą intelektualnego powinowactwa, przyciągają do środkowego punktu sfery swego ducha wszystkie rozumy, wszystkie pojęcia. Wojują wyobrazeniami; wywyższają się nad innych djałektką. Są to mocarze logiki. My nigdy nie będziemy mieli takiego teroryzmu. Polacy obawiają się entuzjazmu wyobrażeń; natchnienie filozoficzne zowią mistycyzmem. Lubią styl potoczny, gładki, a czego odrazu nie rozumieją, to mają za rzecz niegodną poważniejszego rozmyślu i zastanowienia. Niecierpliwość jest najistotniejszą cechą naszego charakteru«.

i fizjologją obeznani, żartowali niekiedy ze zbyt śmiałego i zarozumiałego profesora.«

»W drugiej części antropologii — mówi Jundziłł — filozof nasz miałby być zręczność głębszego zastanowienia się nad umysłowemi władzami, niż nad fizyczną, mało sobie znaną budową człowieka, lecz on, zamiast anatomizowania, jak to czynią dzisiejsi mędracy rozumu ludzkiego, obrócił swe uwagi na wpływ, jaki ten najwyższy dar niebios wywiera na losy narodów w powszechności i na indywidualny byt tej rozumnej istoty. Przebiegając więc historję starożytnych dziejów świata, rozprawiał już o wielkich czynach sławnych w świecie bohaterów, o genialnych mówcach i poetach, o celujących w sztukach pięknych rzeźbiarzach i malarzach, statystach, historykach i t. d., a zwracając się szczególnie do płci pięknej, tej wyższość i pierwszeństwo nad płcią męską przyznawał i to licznemi przykładami stwierdzał. Tu więc — pisze Jundziłł — były na placu: Sławna męstwem i odwagą Judyta w Izraelu, królowa Izabella w Hiszpanji, Joanna d'Arc we Francji, a w ostatnich czasach Bobelina w Grecji, a z naszych rodaczek Katarzyna Czartoryska w Międzyborzu, Chrzanowska z Trembowli. W liczbie rządczyń i prawodawczyń swoich ludów, Semiramis w Babilonie, Marja Teresa w Austrii i Katarzyna II w Rosji. Między literatkami, poetkami i statystkami panie d'Acier, Genlis, Stäel-Holstein we Francji, Drużbacka w Polsce i t. d. Te częste i pochlebne dla płci pięknej zwroty jednały filozofowi naszemu wstęp do wielu familijnych koterij i uprzyjemniały pobyt jego w Wilnie«¹⁾. Książd Jundziłł nie może zrozumieć dlaczego gubernator Korsakow kazał wzbronić damom uczęszczania na te lekcje, które, jego zdaniem, były »niebardzo filozoficzne«, ale zato bardzo górnotne. Sąd Mochnackiego o rewolucyjnych zasługach Gołuchowskiego wydaje mu się niegodnym nawet poważnej polemiki.

Nie może być dwóch zdań co do tego, że opinja ks. Jundziłła jest jednostronnie przesadzona na niekorzyść filozofa. Znając jednak pisma Gołuchowskiego z owego czasu,

¹⁾ Kirkor-Sobarri, Wspomnienia litewskie, s. 208—210.

można śmiało powiedzieć, że w jego wykładach wileńskich było więcej retorycznej formy, niż głębokiej treści, więcej frazesów niż filozofji, więcej zapału niż refleksji. I nie treść z pewnością, ale ta właśnie forma, ta siła uczucia, ta łatwość wystąpienia opromieniała takim urokiem wykłady młodego profesora i zjednywała mu tylu wielbicieli i tyle... słuchaczy. Dlatego też nie Mochnackiemu, ale raczej trzeźwo patrzącemu ks. Jundziłłowi przyznalibyśmy więcej racji w ocenie owych prelekcji.

ROZDZIAŁ VII

Garbacz. Stosunki z Towarzystwem Naukowym.

Wyrok Nowosilcowa zamknął pierwszy okres życia filozofa. Gołuchowski na katedrę uniwersytecką nie powrócił już nigdy ¹⁾. Życie jego załamało się. Całą młodość swoją poświęcił zdobywaniu rozległej i wszechstronnej wiedzy; okazał przytem niemały zasób talentu, energji i siły woli. Celem jego marzeń młodzieńczych było uzyskanie możności oddziaływania na współczesnych, drogą nauczania uniwersyteckiego. Do zawodu profesora przygotowywał się sumiennie i wytrwale. Opinie jego przewodników na polu pracy naukowej były dla niego zawsze jak najpochlebniejsze. W końcu cel swój osiągnął. Akademia wileńska, pierwsza w owym czasie uczelnia polska, otwarła przed nim swe podwoje. Szczęście mu się uśmiechnęło, niestety na krótko. Tragiczne okoliczności, w jakich rozwijała się wówczas nauka polska sprawiły, że powołania swego wypełnić nie zdołał. Odtąd już przez całe swoje życie uważał się on za wygnańca z »krajny idei«, za wygnańca

¹⁾ Podobno próbowano potem sprowadzić jeszcze Gołuchowskiego na katedrę uniwersytecką; wieść głosiła, że powoływano go na profesora do Krakowa, to znowu, że książę Antoni Radziwiłł wzywał go, aby stanął na czele wyższego zakładu naukowego, mającego się utworzyć w Poznaniu. (Fajans, j. w., s. 4; Hennel, Gazeta Codzienna, Warsz., 1859. Nr. 275. s. 3.) Czy jest coś prawdy w tych podaniach, nie wiemy.

ze świata nauki, do którego tak żywo i gorąco się garnał. Zadolenie, płynące z wypełnienia istotnego powołania, opuściło go na zawsze.

Gołuchowski nie należał do tych duchów potężnych, które szukają prawdy i dążą do niej bez względu na okoliczności. Nie był naturą, która nagina do siebie rzeczywistość, lecz sam się ugiął pod jej ciężarem. Brakło mu siły, by przewyciężyć przeszkody i iść po raz obranej drodze bezwzględnie naprzód. Nie potrafił z życia swojego wyciosać jednolitego posągu, który śmiało stawilby czoło przeciwnościom. Gołuchowski zachwiał się pod wpływem uderzenia z zewnątrz. Z profesora filozofji został ziemianinem i na dłuższy czas zerwał z pracą naukową.

Narzekając na swój los w *Dumaniach*, przyznaje się do tego, że uległ okolicznościom. Opowiada, że już w młodości wielkie i tajemnicze zagadnienia filozofji ośwładnęły jego umysłem »i na duszę całą potęgą uroku swojego tłoczyć się zaczęły, tak, iż powstała niepohamowana chęć, niemal namiętność, z tego rodzaju badań zrobić zadanie reszty życia. Ale pojedynczy człowiek, a nawet naród cały, nie zawsze... tam zajdzie, gdzie sobie zamierza. Jego istnienie przyczepione jest do biegu różnych okoliczności, a te okoliczności służą mu za okręt, na którym umieszczony, jeden używa pomyślnego wiatru i szczęśliwie podróż odbywa przez to życie, gdy tymczasem większa część, miotana burzami, ciągle walcząc z przeciwnymi wiatrami, pasować się musi z trudnościami położenia i wyczerpywać siły swoje na zatrudnienia, które wewnętrznemu położeniu zupełnie są obce.... Taki to przeciwny wiatr zapędził tego, co to pisze, do gospodarstwa wiejskiego, które z gruntu jego powołaniu było obce, zrobiwszy z niego właściciela ziemskiego«¹). »Bolesne było — wyznaje — rozstanie się z nauką, w której wszystek zapal młodości, wszystkie wysilenia obudzonej do myślenia duszy i wszystkie nadzieje przyszłości były ulokowane«²).

Wierzymy szczerze temu wyznaniu; jednego tylko nie bardzo rozumiemy, a mianowicie, dlaczego rozstanie się z ka-

¹) *Dumania*, I, s. XIII, XIV. — ²) tamże, I, s. XV.

tedrą utożsamił Gołuchowski z rozstaniem się z nauką? Wszak i Lelewel musiał ustąpić z katedry, a jednak nie porzucił dlatego swych badań.

Po opuszczeniu Wilna bawił Gołuchowski jeszcze jakiś czas w Warszawie. Przyjaciel jego, Paweł Popiel, mówi, że jakkolwiek miał wtedy lat 27, to jednak »na tej twarzy nie można się było wieku doczytać. Pracą, chorobą i cierpieniem moralnem zmęczony, miał już rysy, które się do śmierci nie zmieniły. Czoło wysokie, oko czarne, żywe i głębokie; wielka prostota w obejściu, a skromność w układzie, zaledwie zdradzały osobistość, do której młodzi przystępowaliśmy z zapalem i uszanowaniem«¹⁾. Gołuchowski podobno często myślą wracał do minionych czasów wileńskich i nazywał je najszczęśliwszemi w swem życiu. wspominał o nich z zapalem i rozrzewnieniem. W wiele lat później, — mówi nieznany nam sprawozdawca *Gazety Warszawskiej* — spotykając dawnych swych uczniów, czule przytulał ich do serca, lubił z nimi mówić o czasach, kiedy, jak się wyrażał, młodzież wileńska, jakiej nigdzie, ni pierwej, ni potem nie widział, unosiła go na skrzydłach swego ducha²⁾.

Kiedy Gołuchowski osiedlił się we wsi Garbacz, w powiecie opatowskim, w ziemi sandomierskiej, nie wiemy na pewne³⁾. Również nie wiemy dokładnie, co go zmusiło do zamieszkania na wsi, skoro do zawodu gospodarza nie czuł nigdy powołania. Prawdopodobnie miał filozof na owych dobrach umieszczoną jakąś sumę, tytułem spadku rodzinnego i, nie mogąc jej wyegzekwować, zakupił resztę majątku, łącząc fundusze własne z funduszami swej żony⁴⁾. Ożenił się z Magdaleną z Gołuchowskich, wdową po swym młodszym bracie

¹⁾ Popiel, J. Gołuchowski, Kraków, 1860. s. 8. — ²⁾ *Gazeta Warszawska*, 1859. Nr. 40. s. 5. Powtórzył to Skimborowicz w *Kalendarzu astron.-gospodar. Jaworskiego*, 1860. s. 24. — ³⁾ Pierwszy życiorys filozofa podaje, że »w r. 1826, w skutku stosunków rodzinnych i niemożności odebrania spadku, zmienił Gołuchowski zawód uczonego na ziemianina«. (Fajans, j. w., s. 4). Rok 1826, jako datę osiedlenia się w Garbacz, podaje także Hennel (*Gazeta Codz.*, 1859. Nr. 275) i Skimborowicz (*Kalendarz astron.-gosp. Jaworskiego*, 1860. s. 24). — ⁴⁾ Popiel, J. Gołuchowski, j. w., s. 8.

Leopoldzie; dokładnej daty ślubu nie znamy. Według wszelkiego prawdopodobieństwa już w r. 1829 mieszkał on w Garbacz, bo w kwietniu owego roku złożył na posiedzeniu Towarzystwa Warsz. Przyjaciół Nauk sprawozdanie o rozkopanych przez siebie w Garbacz mogiłach przedhistorycznych¹⁾.

Członkiem korespondentem tego Towarzystwa został filozof w marcu 1824 r., a więc nim otrzymał dekret, zmuszający go do opuszczenia katedry wileńskiej²⁾. Po raz pierwszy zjawił się na posiedzeniu Towarzystwa d. 13 czerwca 1824, przybywszy na krótki czas z Wilna, i odczytał rozprawę *O cierpieniach, nieoddzielnych od ludzi w każdym stanie i wieku, i że wśród nich jedyna pociecha i ulga w miłości Boga się znajduje*³⁾. W tem Towarzystwie spodziewał się znaleźć jedyną ostoję dla swych aspiracyj naukowych, po opuszczeniu katedry wileńskiej. Tutaj pragnął myślami swemi dzielić się z innymi, tutaj oczekiwał krytyki i dyskusji.

Gołuchowski, w czasie, gdy dekret Nowosilcowa usuwał go z Wilna, zajęty był w całej pełni rozwiązywaniem problemów filozoficznych. Opracowywał mianowicie wtedy swe *Dumania*. Pracę nad tem dziełem, które nie miało już ujrzeć światła dziennego za jego życia, rozpoczął w każdym razie przed marcem 1825 r., albowiem dnia 2 marca tego roku przedstawił Towarzystwu Warsz. Przyjaciół Nauk wyjątek z owego dzieła⁴⁾. Przeciwno odczytaniu tego pisma na

¹⁾ Kraushar, Tow. Warsz. Przyj. Nauk, VII, 180. W każdym razie mylną jest wiadomość Krzeminskiego (*Złota przędza*, III, 209.) Struvego (*Hist. logiki jako teorii pozn.*, s. 264.) Gabryła (*Pols. fil. relig.*, II, 25.) że Gołuchowski osiedlił się na wsi dopiero po r. 1830. Również myli się Zdanowicz (*Rys dziejów lit. pols.*, V, 66) oraz nieznany autor artykułu w *W. Encyklop. Ilustr.* (tom XXV, s. 350.) mówiąc, że nastąpiło to po roku 1846. — ²⁾ Jakkolwiek Wincenty Krasieński przedstawił filozofa na członka Towarzystwa jeszcze przed wybraniem go na profesora w Wilnie, to jednak dopiero po nominacji rządowej Towarzystwo przyjęło go do swego grona. (Kraushar, *T. W. P. N.*, VI, 46, 47, 48.) — ³⁾ Kraushar, *j. w.*, VI, 69. — ⁴⁾ Mylą się zatem ci biografowie, którzy *Dumania* uważali za dzieło ostatnich lat życia filozofa. G. Korbut skorzystał pierwszy z wiadomości, podanej przez Kraushara i stwierdził, że praca nad *Dumaniami* rozpoczęła się już w r. 1825. (*Sto lat myśli pol.*, Warszawa, 1911. VI, 199, 201.)

posiedzeniu publicznem oświadczył się jednak ks. biskup Prażmowski. Opinię swą o owej pracy dał poznać członkom Towarzystwa na posiedzeniu 30 marca 1825 r. Sąd ten ważny jest dla nas, daje nam bowiem poznać, w jakim stadjum już wówczas znajdowało się dzieło filozofa.

Otóż: »Jeżeli dobrze myśl autora pojąłem, — mówił ks. biskup — zdaje się on mieć zamiar dowiedzenia, iż są wrodzone człowiekowi czucia, które pod rozbiór zimnej uwagi nie podpadają, n. p. własnego życia, istności Boga, nieśmiertelności duszy. Składają one część natury jego, tak jak własności ciała. W zdaniu tem — wywodzi Prażmowski — poprzedzili go, ze zwykłą w pismach francuskich jasnością i dobitnością: X. Lammenais i Benjamin Constant. Znikomość wszystkiego, co widzimy, nieszczęścia cnotliwych, pomyślność występnych, obszernie przez autora wyłożone, naprowadzają na myśl przyszłego życia, a pod tym względem, pismo jego nabiera cechę religijno-moralnego. Wyznaję, — mówi dalej Prażmowski — że zrozumieć nie mogę, dlaczego zastanowienie się nad sobą samym, dochodzenie skrytości własnego serca, ma być bolesnem dla człowieka i boleśniejszym nawet, nad anatomiczne krajanie jego ciała. Smutną by także rzeczą było, gdyby umysł ludzki tak był ciemnym, iż dwa wielkie przedmioty trudno w nim pomieścić, żeby umysły, uczuciom religijnym poświęcone, tyle naukami pogardzały, iż gotowe są rozum ogniem i mieczem prześladować, a nawzajem, oddani naukom, obojętnymi na religję byli i z politowaniem patrzyli na świątobliwą bojaźń.. Chwalebny jest zamiar zacnego autora — przyznaje recenzent — oczyścić prawdziwą filozofję z niesprawiedliwego o irreligję podejrzenia; mniemam jednak, iż publiczność nasza nie jest dosyć na wysokiem postawioną stanowisku, aby styl metafizyków niemieckich pojęła, a stąd sądzę, iż cel czytania owych wyjątków na posiedzeniu publicznem zostałby chybionym«¹⁾.

Do tej opinii przyłączył się i prof Skrodzki, który osądził za rzecz »niedosyć przyzwoitą, aby czytano na posie-

¹⁾ Kraushar, Tow. Warsz. Przyj. Nauk, VI, 110, 111.

dzeniu publicznem, wśród tylu rzeczy świeckich, pismo, mające cechę religijno-moralną, i w którym święte imię Boga tak często jest powtarzanem«¹⁾). Ponieważ okazało się, że większość przychyliła się do tego zdania, Gołuchowski musiał z odczytu zrezygnować. Z uwag biskupa Prażmowskiego dowiedzieliśmy się jednak ważnej rzeczy, mianowicie, że Gołuchowski zajęty był myślą pogodzenia filozofji z wiarą, która to myśl do końca życia przyświecała jego pracy umysłowej.

Filozof, pozbawiony możności przedstawienia swych poglądów przed szerszem audytorjum, podejrzewał, że przyczyną właściwą owego wyroku była nie treść odczytu, lecz obawa Towarzystwa przed władzami rosyjskimi, które w Gołuchowskim widziały niebezpiecznego człowieka. Przecież W. Ks. Konstanty nie taił swego niezadowolenia z faktu, że filozof był członkiem Towarzystwa²⁾). Słuchanie jego odczytu mogłoby więc znowu rzucić cień na tę instytucję. Rozumiejąc to położenie, filozof wystosował do Towarzystwa list, przepojony goryczą, w którym prosi o wykreślenie go z listy członków, nie chce bowiem »w niczem narażać tak szanownego i ważnego dla kraju naszego zgromadzenia, od którego trwania i szczęśliwego powodzenia sprawa nauk u nas zawisła«. Prosi tylko o pozwolenie korzystania z biblioteki i ze zbiorów naukowych, »czego już nikt Towarzystwu nie będzie mógł za złe poczytać«. Odesłał on również Towarzystwu jakąś pracę X. Anioła Dowgirda, bez zdawania z niej sprawy. Uczynił to zaś — jak pisze — nie przez opieszałość w wykonaniu powierzonych mu pracy, ale raczej dlatego, że w takim położeniu rzeczy, nie wypada mu, »dla własnego dobra Towarzystwa, nawet znaku naukowego życia w imieniu onego z siebie wydawać«, zwłaszcza, że w wielu miejscach, gdzie Dowgird mówi o filozofach niemieckich, musiałby twierdzenia jego prostować, »co zaś przez zbieg okoliczności, w innem świetle jak prawdziwem, wydaćby się mogło«³⁾).

Jak z listu tego wywnioskować możemy, warunki, w ja-

¹⁾ tamże, VI, 111. — ²⁾ tamże, VIII, 201, 405. — ³⁾ tamże, VI, 153, 154. Mimo tego pisma nie wykreślono prawdopodobnie Gołuchowskiego z listy członków Towarzystwa. Porównaj: Kraushar, j. w., VIII, 405.

kich znalazł się Gołuchowski, nie ułatwiały mu dalszej pracy umysłowej. Wszelka współpraca z jakąkolwiek instytucją naukową w kraju była uniemożliwiona. Kłopoty gospodarskie, w jakich się równocześnie znalazł, oddalały go coraz bardziej od problemów filozoficznych. Majątek Garbacz był zadłużony i zrujnowany. Na domiar złego, przyszły wkrótce i kłęski, bo oto pożar pochłonął budynki gospodarskie i gorzelnię¹⁾. W czasie zaś prac nad odbudową spalonych zabudowań, nowa łuna pożaru zajaśniała na niebie: W Warszawie wybuchło powstanie.

ROZDZIAŁ VIII

Rok 1831.

W tydzień zaledwie po nocy 29 listopada zjawił się filozof w stolicy. Paweł Popiel, który widział go niedługo po przyjeździe do Warszawy, opowiada, że Gołuchowski udał się zaraz do Lelewela i zachęcał go, by wpływem swoim hamował zapędy stronnictwa liberalnego. Sam zaś postanowił i swego wpływu użyć, by powstrzymać radykalne prądy socjalne, które ujawniły się z chwilą wybuchu powstania. W tym celu stanął za pulpitem prelegenta i jeszcze raz zajaśniał jako znakomity mówca.

Pierwszy wykład — jak to wynika z artykułu *Nowej Polski* (Nr 9) — odbył się prawdopodobnie dnia 12 stycznia 1831 r.; była to dwugodzinna mowa na temat aktualnych wypadków politycznych. »Liczna publiczność — czytamy w owym dzienniku — przyjęła z zachwyceniem głos filozofa; wszyscy jednozgodnym okrzykiem upraszali go, aby ich codziennie raczył odwiedzać; Pan Gołuchowski przyrzekł, iż kurs swój spodziewa się rozpocząć w jednej z sal Uniwersytetu. Każda — pisze sprawozdawca — będzie za małą dla publiczności i nie obiecujemy sobie zawsze słyszeć go wszyscy; chyba aż kiedy wiosna pozwoli mu, w którym z ogro-

¹⁾ Popiel, Józef Gołuchowski, j. w., s. 8.

dów, obyczajem Sokratesa, pod gołym niebem, zgromadzić swoich słuchaczy¹⁾. Drugi odczyt, jak o tem świadczy znowu notatka wspomnianego dziennika, wygłosił filozof dnia 16 stycznia 1831 r.²⁾. Dwa następne odbyły się w auli uniwersyteckiej: Dnia 20 stycznia mówił on *O ostrożności, z jaką postępować należy w pismach publicznych, używając najdroższego skarbu wolnych ludów: wolności druku*, a dnia 29 stycznia *O umysłowej potędze narodu*³⁾. Być może, że poza temi czterema odczytami Gołuchowski jeszcze jakieś wygłosił, skoro Popiel wspomina o pięciu lub sześciu wykładach⁴⁾.

Na treść tych wykładów rzuca niejakié światło jeden ze słuchaczy: Paweł Popiel. Dowiadujemy się od niego, że filozof zmierzał do wytkniętego przez siebie celu »z niesłychaną zręcznością i poczuciem, które nie zawsze było mu właściwe«. Nie powstawał więc bynajmniej przeciwko demokracji, tylko »w wywodzie, pełnym uroku, podniosłości, który dziwnie odpowiadał usposobieniu chwili, bo do niej były częste zwroty, wyłożył pogląd atomistyczny i organiczny na świat i jego stosunki. Wskazał na czem zależał jeden i drugi, do czego jeden i drugi prowadził. Dowiódł, jak atomizm, obok wrzekomej, bo nieporządnej wolności, albo raczej dowolności, nie prowadzi do ładu i da się tylko ująć w karby żelazną materjalną siłą, że zatem ma swój koniec w despotyzmie, pod tą lub ową formą: a przeciwnie organizm, w równowadze rozmaitych potęg, wykształca przyrodzone formy społeczne, które wolny ruch, nie podług oderwanej teorii, ale z życia powstałej mając, zapewniają ludzkości swobodę o tyle o ile to możebne i moralnemu usposobieniu tej lub owej społeczności odpowiednie. Rezultat jednej teorii w praktyce: równość, drugiej: hierarchja«. Mowca przekonywał dalej swych słuchaczy »o potrzebie władzy, o konieczności hierarchji

1) Nowa Polska, Warszawa, d. 13 stycznia 1831. Nr. 9. — 2) Nowa Polska, Warsz., d. 17 stycznia 1831. Nr. 13. — 3) Bieliński, Uniwersytet Warsz., II, 312. — 4) Popiel, Józef Gołuchowski, j. w., str. 13. Zgadzałoby się to z wiadomością, jaką podaje Korbut, a mianowicie, że d. 23 lutego 1831 r. miał Gołuchowski mowę, przy poświęceniu sztandarów powstańczych z napisem »Za naszą wolność i waszą«. Wiek XIX, Sto lat myśli polskiej, VI, 200.

w społeczności, o niezbędnym warunku podstawy moralnej w każdym ustroju politycznym, i o prawie miłości, które wiązać musi istoty duchowe i nieśmiertelne, aby się wielkie cele Boga przez ludzkość spełniły«¹⁾. Wszystkie, tu wyrażone myśli, znane nam są z *Dumań* Gołuchowskiego. Wskazuje to znowu, że mimo tylu przeszkód, filozof z wolna kształtował poglądy, które miał wcielić w swe główne dzieło.

Od innego, nieznanego nam świadka tych odczytów, dowiadujemy się, że Gołuchowski »mówił o stronnictwach, które w tak niebezpiecznej chwili wcisnęły się pod maską miłości ojczyzny, wykladał potrzebę jedności, zwrócenia się do Boga z gruntu, gdyż od Niego jedynie Polska dawną świetność odzyskać może i On dlatego odstąpił nas, żeśmy od Jego świętej zбочyli nauki. Mówił przez dwie godziny, bez odpoczynku, z pamięci, a wymowa jego płynna i ten tak prawdziwy duch religijny, który nim powoduje, tak rzadki w tych czasach, sprawiają, że ze łzami rozczulenia na niego patrząc, uwielbia się tak ważną dla Ojczyzny wymowną posługę«²⁾. Odczyty warszawskie mogły niewątpliwie wyrzec pewien wpływ, głównie na młodzież, która uwielbiała prześladowanego przez Rosję wygnańca wileńskiego³⁾.

W pracach politycznych, w dobie powstania, Gołuchowski udziału poważniejszego nie brał. Popiel stwierdza, że nie był on zdolny do parlamentarnych rozpraw i dyskusyj, chociaż potrafił świetnie mówić z katedry. Nie nadawał się więc ani na posła, ani na człowieka czynu. »Pełen odwagi cywilnej, — mówi Popiel — orjentujący się łatwo w zawiłanych położeniach, nie miał jednak tej stanowczości w działaniu, która robi człowieka politycznego: nawykły do oceniania pytań w czystym świetle prawdy, a do oceniania czynów

¹⁾ Popiel, J. Gołuchowski, j. w., s. 13, 14. — ²⁾ Korespondencja filozoficzna między Józefem Morawskim (z Oporowa) a J. Gołuchowskim, podał Chłapowski, Poznań, 1906. s. 7, 8. — ³⁾ Że Gołuchowski cieszył się popularnością w sferach młodzieży, dowodzi choćby i ten fakt, iż noszono go na rękach po Krakowskiem Przedmieściu, (Popiel, J. Gołuchowski, j. w., s. 15) a pewnego dnia obwożono go po mieście, wyprzagnawszy konie ze sań. Zawsze też witała go młodzież owacyjnie. (Kraushar, Tow. Warsz. Przyj. Nauk, VIII, 249, 309, 406).

na delikatnej wadze trwożliwego sumienia. Wejść naprawdę w stosunki z żywiołami mniej czystymi, było mu niepodobna«¹⁾.

Sympatjami swemi stał on po stronie prawicy społecznej i politycznej, dlatego też *Nowa Polska*, która jeszcze z początkiem stycznia 1831 r. odnosiła się do niego z wielką życzliwością, już z końcem tego miesiąca zmieniła wobec niego ton i poczęła zwalczać go przy każdej sposobności. Nie podobały się *Nowej Polsce* jego przekonania, dalekie od wszelkiego radykalizmu społecznego. Drwiono więc z »filozofa w chłopskim stroju, odrabiającego pańszczyznę arystokratom«²⁾, i zarzucano mu, że lekcje jego są »niebezpieczne, dla narodowego entuzjazmu«³⁾: Ten sam zarzut wysługiwania się panom podniosła przeciw filozofowi *Nowa Polska* jeszcze w pół roku później⁴⁾. Brunonowi hr. Kicińskiemu, który bronił Gołuchowskiego przed temi zarzutami⁵⁾, odpowiadziano ze szpałt *Nowej Polski* dalszemi atakami na filozofa. Tym razem dziennik postępowy posądził go o zbytnią zarozumiałość i pewność siebie. Zdaniem *Nowej Polski* Gołuchowski miał się na jednym z odczytów w ten sposób wyrazić: »Przychodzę na ten zбір i przez moje ręce zlewam na was błogosławieństwo. Nie sądzicie, że to ja do was mówię, że to Gołuchowski do was przemawia. Nie! Do was przemawia mojami ustami sama prawda, przedwieczny rozum«. Te rzekome słowa filozofa oburzyły do żywego sprawozdawcę, który też drwił sobie z prelegenta. »A więc p. Gołuchowski — pisze *Nowa Polska* — jest objawionym, wcielonym, żyjącym, mówiącym, przedwiecznym rozumem, prawdą;... Pan Gołuchowski nazywa siebie samym rozumem, samą prawdą, objawieniem rozumu, objawieniem

¹⁾ Popiel, J. Gołuchowski, j. w., 15. — ²⁾ Była to aluzja do chłopskiej sukmany sandomierskiej, w którą ubierał się Gołuchowski w dobie powstania. (Por.: Popiel, j. w., s. 15). — ³⁾ *Nowa Polska*, 31 stycznia 1831. Nr. 27. — ⁴⁾ »Sprawdziło się zupełnie, cośmy niegdyś napisali, że P. Gołuchowski lubi odrabiać pańszczyznę arystokratom. Dziś, kiedy ci panowie poruszają wszystkie sprężyny, szanowny chłop filozof czyni im wielkie usługi, używając całej swojej wymowy dla przekonania reprezentantów, do których bywa wysyłany«. (*Nowa Polska*, 7 czerwca 1831 r. Nr. 151). — ⁵⁾ Patrz: *Kurjer Polski* z 11 kwietnia 1831 r. Nr. 476.

przedwiecznej prawdy. Cóż my winni, że przynajmniej temu objawieniu nie śmiemy wierzyć..... *Nowa Polska* nie jest pustelnikiem, musi się czasem roześmiać¹⁾. Jakoż nietylko śmiała się, ale i gryzła przy tej sposobności dobrze *Nowa Polska*, która nigdy nie mogła zapomnieć Gołuchowskiemu zarówno jego konserwatywnych przekonań, jak i nieszczęśliwej... sukmany sandomierskiej.

Gołuchowskiego używano chętnie do różnych misyj politycznych; dowodzi tego, między innymi, także wzmianka Barzykowskiego, że w r. 1831 jeździł z ministrem Horodyskim do głównej kwatery generała Skrzyneckiego, informując go o usposobieniu i wydarzeniach w stolicy²⁾. Zresztą udział Gołuchowskiego w życiu politycznym Warszawy w r. 1831 okryty jest mgłą tajemnicy.

Odpowiedniejsze, niż w polityce, pole do działania znalazł on w owych burzliwych czasach wojennych w Ministerstwie oświecenia publicznego. Kiedy i w jakim charakterze tam się początkowo dostał, znowu nie wiemy napewno. O ile można wierzyć notatce w *Nowej Polsce*, to Rząd narodowy, z początkiem kwietnia 1831 r., mianował go dyrektorem jeneralnym wychowania publicznego³⁾. To pewna, że w sierpniu 1831 r., jako radca Komisji oświecenia, rozpatruje on memoriał Uniwersytetu, domagający się przywrócenia praw języka ojczystego przy wykładzie filozofji; (reskrypt bowiem z r. 1824 wprowadzał od 1 października wykład tego przedmiotu po łacinie). Gołuchowski poparł oczywiście ów memoriał, zaznaczając, że »prawdy filozoficzne i ciągła onych dedukcja najlepiej się w języku ojczystym pojmują. Żądać wykładu filozofji w obcym, a zwłaszcza w umarłym języku, jest to żądać śmierci i zagłady filozofji narodowej, za pomocą której język ojczysty kształci się i doskonali. Nasz język, jakkolwiek obfity i bogaty, nie stanął jeszcze na tej filozoficznej stopie doskonałości, na jakiej go nauka filozofji najpewniej postawić może«. Na wniosek Gołuchowskiego, Komisja Rządowa

¹⁾ *Nowa Polska*, 18 kwietnia 1831 r. Nr. 103. — ²⁾ Barzykowski, *Historja powstania listopadowego*, Poznań, 1883. IV, 397. — ³⁾ *Nowa Polska*, 1831. d. 30/IV. Nr. 115.

dnia 12 sierpnia poleciła nauczać wszystkich przedmiotów w języku polskim¹⁾.

W kilka tygodni później, dnia 2 września 1831 r., był już Gołuchowski ministrem wyznań i oświaty. Oczywiście nie była to pora na rozwijanie szerszej działalności. »Był to czas, — jak mówi Popiel — w którym... zaledwo można było utrzymać organizację ówczesną szkół, nie zaś myśleć o organicznych zmianach«²⁾. A jednak filozof myślał o nich i przesłał Radzie Uniwersytetu obszerny projekt reformy planu edukacji³⁾. Jakie myśli rozwinął w tym projekcie filozof nie podobna się dowiedzieć, gdyż dokument ów, jak podaje Bieliński, zaginął bez śladu⁴⁾.

ROZDZIAŁ IX

W więzach gospodarstwa.

Po kapitulacji Warszawy powrócił Gołuchowski na wieś. Przez jakiś czas pozostawał zdaje się w korespondencji z bawiącym w Paryżu księciem Adamem Czartoryskim, byłym kuratorem, którego informował o wydarzeniach w kraju⁵⁾. Zajęcia gospodarskie pochłaniały go prawie w zupełności. Szukał on kontaktu z ludźmi; chciał oddziaływać na oto-

¹⁾ Bieliński, Uniwersytet Warszawski, III, 84. — ²⁾ Popiel, Józef Gołuchowski, j. w., s. 15. — ³⁾ Bieliński, Uniwersytet Warszawski, III, 853. Ponieważ dołączony do tego projektu list podpisał Gołuchowski wyraźnie jako »minister prezydujący«, więc niesłusznie pisze Korbut, że projekt ten wyśtosował Gołuchowski jako dyrektor (radca) Komisji Oświecenia (Wiek XIX, Sto lat myśli polskiej, VI, 200). Niesłusznie też Chłapowski (Korespondencja, j. w., s. 8.) zarzuca pomyłkę Chmielowskiemu, który pisał o Gołuchowskim jako ministrze. Trudno przypuścić, by Paweł Popiel mylił się pisząc, że Gołuchowskiego powołano »do kierowania ministerstwem oświecenia« (Józef Gołuchowski, j. w., s. 15.) — ⁴⁾ Biblioteka Warszawska, IV, 305; Uniwersytet Warszawski, I, 35. — ⁵⁾ Jeden z listów, pochodzący z r. 1834, zachował się w Bibliotece XX. Czartoryskich, Rkp. 5478. k. 475—6. Wiadomość o nim zawdzięczam łaskawej uprzejmości Prof. Kallenbacha. List ów w całości podajemy w Przypisach do niniejszej pracy.

czenie. »Czasu nader oszczędny, nie żałował go nigdy, aby na każdy zjazd sąsiedzki, każdą obywatelską uroczystość stanąć — pisze Popiel. — Pełen wesołości, uroku, dowcipu, był duszą każdego zebrania. Tam w częste wchodził dysputy, z częstemi występował mowami, któremi umysł z uspienia budził, błędy wyświecał, zasady kształcił i zaprawę do wszystkiego co wzniosłe, szlachetne, użyteczne zagrzewał«¹⁾.

Gołuchowski prowadził w Garbaczcu wzorowe gospodarstwo. »Tutaj rok rocznie niemal — wspomina Hennel — pan Wojciech Jastrzębski, były nauczyciel Instytutu agronomicznego w Marymoncie, przyrządzał wychowanców swoich, aby im na żywym okazać przykładzie, czego dokazać mogą silna wola, umiejętna praca i doświadczenie, wsparte nauką«²⁾. Zawsze też kilku wychowanców Instytutu agronomicznego przebywało w Garbaczcu na praktyce, a gospodarz poświęcał im najchętniej wszystkie, wolne od zatrudnień, chwile³⁾. Zdaniem Popiela, przykładowi i wpływowi Gołuchowskiego zawdzięczają tamte strony lepsze gospodarstwo, większą oszczędność, głębszy pogląd na sprawy publiczne, a głównie »ducha miłości i zgody«⁴⁾.

Zdawałoby się, że filozof, który przeniósł się na wieś, który zagrzebał się w zajęciach gospodarskich i świata szerszemu znaku życia o sobie nie dawał, jedno przynajmniej uzyskał, to jest spokój od rządu rosyjskiego. Ale i to nie. W Petersburgu nie zapomniano widocznie o niebezpiecznym Gołuchowskim, bo w r. 1835 zaaresztowano go i osadzono w cytadeli. Za co? Być może, że czynne życie obywatelskie filozofa wydało się rządowi podejrzane; może korespondencja jego z Czartoryskim lub udział w Rządzie narodowym były przyczyną tego faktu. Po pięciu miesiącach uwolniono go, bez jakiegokolwiek wyroku. Ponieważ w jakiś czas potem zapadł on poważnie na zdrowiu, więc, skoro tylko uzyskał paszport, udał się w r. 1839, wraz z żoną, do Graeffenbergu⁵⁾.

¹⁾ Popiel, J. Gołuchowski, j. w., s. 19. — ²⁾ Tygodnik Ilustrowany, 1860. Nr. 20. s. 161. W tymże numerze Tygodnika, na str. 164, znajduje się podobizna domu, w którym mieszkał Gołuchowski w Garbaczcu. — ³⁾ tamże, 175. — ⁴⁾ Popiel, Józef Gołuchowski, j. w., s. 19. — ⁵⁾ Tu zapoznał się on z wodoleczniczą metodą Priesnitza, którą później w li-

Powróciwszy, po pięciu miesiącach, z kuracji do Garbacz, jał się znowu zajęć gospodarskich¹⁾. Praca ta stawała się dla niego coraz to większym ciężarem. Filozof nie mógł się nigdy pogodzić z zajęciem obywatela ziemskiego, »które z gruntu jego powołaniu były obce. Wprawdzie, wielkie jest znaczenie gospodarstwa wiejskiego, — mówi Gołuchowski — bo ono jest podstawą bytu każdego narodu; ale dla człowieka naukowego nie jest to element, w którymby nauka swobodnie rozwinąć się, zakwitnąć i znakomity owoc wydać mogła«²⁾. »Uważając mój stan gospodarza rolnego, — pisze on w liście do Józefa Morawskiego — jako narzucony i jako najcięższe dla mnie więzienie, do tego, co z konieczności robić muszę, przywiązać się nie mogę i tylko jako więzień, pętami skrępowany, pcham taki moje przed sobą, bez przywiązania się do mojej czynności, bez pociechy, bez nadziei, wzdychając ciągle do wyswobodzenia umysłowego, a tonąc ustawicznie w bezdennych troskach i nudach gospodarstwa wiejskiego, tej to prawdziwej poniewierki ducha«³⁾.

Ta walka o materialną egzystencję — jak sam wyznaje — pochłonęła całą jego energję⁴⁾. Jako pisarz zamilkł on też całkowicie, chociaż Popiel zapewnia, że filozof codziennie oddawał się kilkogodzinnej pracy umysłowej⁵⁾. Nie brakło oczywiście usiłowań wciągnięcia go napowrót w wir życia literackiego. Świeżo założony w r. 1838 w Poznaniu *Tygodnik literacki* zaprosił go do współpracownictwa. Filozof odmówił.

List, z tego powodu do redakcji wysłany, maluje nam doskonale stan, w jakim się były profesor znajdował. Dowiadujemy się, że Gołuchowski, zapadłszy na zdrowiu, odbywać musi uciążliwą kurację wodną, która mu dużo zabiera czasu. Zajęcia zaś i kłopoty gospodarskie pochłaniają go, od chwili bolesnej przemiany z uczonego na gospodarza, całkowicie. »Mając jeszcze — pisze filozof — jakąkolwiek pamięć daw-

stach do Ziemieckiej tak gorąco zalecał. (Skimborowicz, Kalendarz astron.-gospod. Jaworskiego, 1860. s. 25).

¹⁾ Popiel, Józef Gołuchowski, j. w., s. 20. Fajans, j. w., s. 4. —

²⁾ Dumania, I, s. XIV. — ³⁾ Korespondencja filozoficzna między J. Morawskim a J. Gołuchowskim, podał Chłapowski, Poznań, 1906. s. 19. —

⁴⁾ Dumania, I, s. XVI. — ⁵⁾ Popiel, Józef Gołuchowski, j. w., s. 20.

nego zawodu, trapią mnie sny naukowe i otaczają mnie marzenia naukowe; ale skoro je w rzeczywistość przeprowadzić usiłuję, staje inna rzeczywistość i silniejsza na przeszkodzie, antynaukowa rzeczywistość trudów gospodarskich. Jeżeli wolno do porównań się udać, które lepiej, jak wszystkie opisy rzecz malują, powiedziałbym, że jestem drugim Laokoonem. Silne i olbrzymie węże trosk gospodarskich snują się około mnie bez ustanku i wkoło mnie opasują. Czuję ich zabójcze objęcia, ale walczę z nimi i jeszcze nie rozpaczam. Czyli jednak naukowość z tej walki żywa wyjdzie, lub czyli nareszcie ducha wyzionać będzie zmuszoną, tego przewidzieć nie jestem w stanie, ani jak to długo trwać może, wyrachować nie potrafię, gdyż, jak widzę, jestem w przypadku Penelopy. Co jednego dnia przemysł stworzy, to drugiego dnia jakaś zawistna potęga, pod postacią to mrozu, to gorąca, to suszy, to mokrości, to ognia, to pomoru, to nieurodzaju, niszczy».

Tem tylko pociesza się filozof, że zrozumiał wkońcu znaczenie pracy realnej dla życia duchowego. Doszedł on do przekonania, że pomysły filozofji, »jak cienie martwe z pól Elizejskich, przez życie przechodzą bez skutku, jeżeli się nie umieją zastosować do tego, co materjalnym bytem człowieka nazywają i jeżeli się w ciężkich dybach tego materjalnego bytu chodzić nie nauczą. Prawda, że te dyby uwłaczają honorowi wolnego ducha, prawda, że duch w zetknięciu się z materją nie może się ustrzec, ażeby się nie zwał, lub, że dobitniejszego użyję wyrazu, nie zaszargał. Ale życie ludzkie — powiada Gołuchowski — nie jest salonem, z wywoskowaną posadzką, ale częścią błotem, przez które trzeba brnąć, częścią nieznośną kurzawą, przez którą trzeba jechać, rzadko łąką się uśmiechającą, najczęściej ciernistą zarośłą, przez którą się trzeba przepychać, nieraz burzą, z którą trzeba walczyć, a zawsze skałą niebotyczną, na którą się trzeba wspinać. Wszędzie pełno przeszkód. Czuję ja dobrze, że zabiegi gospodarskie duszę wyjaławiają, czuję ja, że w tem wszystkim jest nieskończona czczość... Jest to — mówi dalej Gołuchowski — przeszkoda narodowa do naukowości, na którą wzgląd mieć i z którą w kombinację wejść duchowi należy. Jest to

brama, przez którą wszystkie idee wyższe przechodzić muszą, ażeby się do narodu dostały i jemu były zrozumiałe«¹⁾).

Filozof narzeka wreszcie na wyjątkowo ciężkie warunki pracy naukowej w Polsce. »W innych, zamożniejszych narodach, — pisze on — uczeni są to ptaki, co na innych klasach społeczeństwa, jakby na drzewach, siadają i z nich mają pożywienie, zresztą swobodne powietrze ich element, a ziemi się mało dotykają. W naszym kraju, kto się li naukowości poświęca, tego naukowość nie wyżywi, bo u nas nauki podobne są do młodych ulów, którym nietylko miodu odbierać nie można, ale i owszem dodawać im go należy. Jeżeli zatem nie oprze się o kawałek roli, wówczas, dla braku innych zawodów, nic mieć nie będzie, a wiadomo, że nawet ptak, jeżeli ciągle w powietrzu się ma utrzymywać i nie ma, na czemby siadł i gniazdo sobie usłał, bezsilny z wysokości swojej spadnie i pastwą poziomego robactwa się stanie. ...Temi to i podobnymi uwagami pocieszam i ocucam się, jeżeli, znużony trudami i nudami gospodarstwa wiejskiego, bezsilny upadam. Nie odmawiają one wprawdzie dla moich naukowych skłonności choć na chwilę otrzeźwiającego swego skutku, ale cóż, kiedy mnie, zewnątrznie uważając, t. j. w stosunku do wykładu nauki, ani na krok jeden dalej nie posuwają«²⁾. A więc, konkluduje filozof, kto »tak ciężką złożony jest niemocą«, ten nie może być użytecznym w pracy literackiej. Wyznaje on, iż żyje myślą, że przyjdzie czas, w którym będzie mógł jeszcze wypłynąć z tego »bezdenne go stawu trudów gospodarskich«. Nie wie tylko, kiedy ta szczęśliwa dla niego chwila nadejdzie. »Tyle tylko pewna, że na dnie zostać nie pragnę«³⁾.

Oczywiście redakcja *Tygodnika* list ten skwapliwie *in extenso* przedrukowała, ciesząc się, że choć tyle słów sławnego filozofa może zamieścić. Podobnie i inne pisma periodyczne chciały koniecznie ozdobić swoje karty nazwiskiem Gołuchowskiego. Gdy więc ten nie chciał sam żadnego artykułu przysyłać, odgrzebywano jego stare odczyty i z notatek słu-

¹⁾ Tygodnik Literacki, Poznań, 1838. s. 256. — ²⁾ tamże, 263, 264. —

³⁾ tamże, 264.

chaczy przedrukowywano je, bez wiedzy autora. Tak postąpiła redakcja *Biblioteki Warszawskiej*, zamieszczając wykład inauguracyjny Gołuchowskiego p. t.: *Otwarcie kursu filozofji w Wilnie*¹⁾. Redakcja pisze od siebie, że nad długim milczeniem filozofa »wszyscy ubolewamy. Kto w pierwszym swoim piśmie tak żywotne objawił zarody, ten zaciągnął dług względem naukowego świata, ten winien mu jest dalszą tych zarodów uprawę«. Redakcja *Biblioteki Warszawskiej* żywi nadzieję, »iż przykład mistrza i przyjaciela, któremu nasz autor pismo swoje poświęcił (Schellinga), nakłoni go również do przerwania tego milczenia i do odezwania się znowu w sprawie myśli i umiejętności, które, aczkolwiek tak przeważne w właściwym swoim zakresie uczyniły postępy, tak mało jednak dotąd w zakres życia wsiąknęły«²⁾.

Kiedy zaś Gołuchowski wyraził zdziwienie z powodu ogłoszenia owego artykułu³⁾, redakcja wynurzyła swój żal, »że p. Gołuchowski nie wytknął po szczególe pomyłek ważniejszych, lub uzupełnień, któreby poczynione usterki sprostować mogły; pomimo nich bowiem, dziecina ta, w obszar-

1) Biblioteka Warszawska, 1842. II, 226. — 2) tamże, 225. — 3) Gołuchowski mówi, że artykuł ten »przedstawia się publiczności z tak licznymi błędami i niedokładnościami, częścią stylu, częścią samej rzeczy sięgającemi, prócz tego mieści w sobie niektóre dodatki i niektóre opuszczenia, iż stąd na autora, pod którego imieniem jest ogłoszone, słuszną może spaść nagana. Nie wiem, — pisze Gołuchowski — jakim sposobem kopja tego pisma, które nigdy przeze mnie w obieg nie było puszczone, w ręce Redakcji *Biblioteki Warszawskiej* się dostała, ale to pewna, iż ta kopja musiała być bardzo nieczytelna i niedokładna.

Jakkolwiek więc ojcostwa tego mało znaczącego płodu, równie jak i innego *O cierpieniach ludzkich* w *Noworoczniku literackim* w Petersburgu r. 1838 ogłoszonego, wypierać się nie mogę, winienem jednak oświadczyć, iż ogłoszenie to bez najmniejszego wpływu z mej strony i bez mojej wiedzy nastąpiło.

Jeśli więc ta, sama z siebie, bo od urodzenia niepozorna dziecina, do tego jeszcze w obszarpanej szacie i niedość wygładzonej, w świecie się ukazała, niech publiczność tak ta, która filozofji sprzyja, jakoteż i ta, której filozofja jest solą w oku,... ojca o danie złego wychowania, dziurawego, jakoteż obszarpanego odzienia nie obwinia«. (Biblioteka Warszawska, 1842. II, 717).

panej (jak ją autor nazywa) szacie, jeszcze jest przyjemnem i użytecznem tak dla redakcji, jak i dla czytelników zjawieniem i autor byłby w części przed publicznością usprawiedliwiony ze swojego milczenia, gdyby chociaż tego rodzaju tylko artykułami chciał się jej częściej przypominać¹⁾.

Redakcja *Biblioteki Warszawskiej*, podając Gołuchowskiemu za wzór Schellinga, który rok temu, po długim milczeniu, wyszedł z ukrycia bawarskiego i, wielkim rozgłosem poprzedzony, zjawił się na katedrze berlińskiej, uderzyła niewątpliwie w najczulszą strunę naszego filozofa. Gołuchowski pilnie wsłuchiwał się w odgłosy, nadchodzące ze stolicy ówczesnej filozofji niemieckiej.

Dnia 15 listopada 1841 wygłosił Schelling odczyt wstępny, który w r. 1842 przetłumaczono na język polski²⁾. Zjawienie się Schellinga w Berlinie powitano w Niemczech, a także i w Polsce, jako zapowiedź nowych, a ważnych na polu filozofji wydarzeń. »Z poza granic Niemiec — wołał pełen entuzjazmu Cieszkowski — i my Cię witamy Schellingu z odpowiedniem Twojemu uczuciem — i my Ci podajemy dłoń w miłości, — bo słońce nauki, wzniosłszy się nad poziom, nie przyświeca już tylko temu lub owemu zakątkowi globu, lecz całą hemisferę ogarnia. Powiedziałeś: zbawienie Niemców leży w nauce, — czemużeś nie powiedział: zbawienie świata leży w nauce. Naukę przynosisz z miłością — i dlatego witaj... Teraz występujesz jako Mistrz — jako Zwiastun. Teraz my czekamy. A występujesz z życiem i wyznajesz, że życie zawsze górę weźmie. To ogromny kamień probierczy. Przyjmujemy go. Z owoców sądzimy i będziemy sądzeni...« Przestrzega go tylko Cieszkowski, by nie považył się targnąć na bożyszcze spekulacji — na Hegla. »Lecz naprzód o jedno Cię błagam, — mówi autor *Ojczenaszu* — nie dla siebie, lecz dla Ciebie. Wznosząc głos Twój nad grobem nauczyciela naszego, nad grobem tego, któremu winniśmy tyle, a który lubo nigdy przez nas okiem ciała nie widziany, lecz okiem ducha poznany i umiłowany został; nie próbuj nawet cienia podejrzenia rzucać na tę, już ustaloną, postać. Przekrocz go —

¹⁾ Biblioteka Warszawska, 1842. II, 717, 718. — ²⁾ tamże, I, 413—424.

zgoda — pójdziemy z Tobą, — lecz nie krocź na niego. Tyś prawy jego poprzednik, bądź prawym jego następcą; gdybyś go za przywłaszczyciela poczytał, sam stałbyś się takim. Przyjmij przeszłość, a wtedy przyszłość może być znowu Twoją«¹⁾.

Z nierniejszą wiarą w misję Schellinga odnosił się do romantyka niemieckiego Jan Majorkiewicz. »Na zwalinach setnych systematów — pisał on — wznosi się starzec, pełen świeckiej mądrości i chrześcijańskiej prostoty ducha i pokazuje drogę prawdy i życia... to Schelling, wielki Schelling, wznoszący się na stanowisko historyczne, powszechne. Patrzcie nań słowiańskie ludy! Ten starzec, nad grobem, błądzić nie może, on wam da naukę do życia, pełnego zasług i chwały, które rozwijało się już długo pod niebem naszym...«²⁾. W nauce Schellinga widziano powszechnie nową próbę pogodzenia religji z filozofją. To też, po przeczytaniu berlińskiego wykładu wstępnego, woła Majorkiewicz: »Z uwielbieniem witamy Ciebie wielki Schellingu! co nam rozjaśniasz światłem filozofji wiarę ojców naszych, co podważasz rozkosze naszego istnienia, otaczając uczucie, ten myśl serdeczny, jednością myśli. Pozdrawiamy Cię w imię Chrystusa, który był prawdą i życiem. Tyś naszym mistrzem, dopóki głosić będziesz drogę prawdy i życia; odstąpimy Cię, skoro sam zbaczać zaczniesz; bo nie wielkie imię Twoje, ale wielka prawda Twoja dotychczas jest przewodnikiem świata«³⁾.

Podobnie odzywał się i entuzjasta Dembowski: »Schelling jest genialnym i olbrzymim duchem; jest wśród nas, żyje i działa; czcimy czystem sercem to, co uczynił, wierzymy w młodzieńczą siłę szanownego starca, spodziewajmy się postępu, bo czyż ten, z którego myśli filozofja bezwzględne stanowiska się wyrodziła, nie potrafi jej w swoim sposobie dalej poprowadzić? Czyż nowego życia nadać nie może temu, co już raz w życie wprowadził? Miejmy nadzieję i czekajmy końca jego

¹⁾ tamże, I, 424—426. — ²⁾ Przegląd Naukowy, Warszawa, 1842. IV, 1123. — ³⁾ Przegląd Naukowy, Warszawa, 1846. III, 803. (artykuł: Schelling i Gołuchowski).

obecnych wykładów w Berlinie, a rok 1842 może stanowić będzie epokę w filozofji«¹⁾.

Skoro tak odzywali się pod adresem Schellinga nasi hegliści, to cóż dziwnego, że i Gołuchowski, wierny jego uczeń, spodziewał się od swego mistrza rzeczy nadzwyczajnych. »Jeżeli kto, to on — pisał w liście do Józefa Morawskiego — jest w stanie pogodzić naukę z życiem. On, któremu użyczona jest olbrzymia potęga spekulacji i prorocka prawdziwie przenikliwość intuicji«. Dlatego też nie może filozof nasz odżalować, że musi pozostawać zdala od Berlina, »gdzie się ta wielka sprawa nauki z wiarą sądzi«²⁾. »Właśnie teraz — pisze do Morawskiego — powinienbym się znajdować w Berlinie, gdzie sławny Schelling otworzył podwoje do swojej, długo ukrywanej, filozofji i zgromadził około siebie wszystko, co tylko wyższej myśli jest zdolne. Ledwo się nie wścieknę, że tam nie jestem. Nieraz się zrywam bezsilny, ale wkrótce daje się uczuć łańcuch, do gleby mnie przykuwający; padam pełen rozpaczony na łożo i, dla ulżenia cierpień, wprawiam się w letarg umysłowy, z którego mnie tylko bek owiec, ryk bydła i wrzawa niemyślącego gminu, który mnie otacza, a nakoniec młot kłopotów gospodarskich, ciągle w głowę bijący, obudza. Taka sposobność może się nigdy nie wróci«³⁾. Schellinga wielbi Gołuchowski za to, że filozofja jego wyraźny obrót wzięła w kierunku religijnym, »którego jej dawniej nie dostawało, którego zawsze oczekiwałem«⁴⁾.

Zresztą i sam Schelling umiał nadać ważność swemu zjawieniu się w Berlinie⁵⁾. »Czuję całą ważność tej chwili, — mówił w mowie inauguracyjnej — wiem co przedsięwzięję: bo i jakże mógłbym ukryć przed sobą, jak zataić przed wami to, co samo zjawienie się moje na tem miejscu dostatecznie tłumaczy? Zaprawdę, panowie moi, gdybym nie był przeko-

¹⁾ Dembowski, Rys rozwinięcia się pojęć filozoficznych w Niemczech, Przegląd Naukowy, Warszawa, 1842. III, 777. — ²⁾ Korespondencja filozoficzna między J. Morawskim a J. Gołuchowskim, podał Fr. Chłapowski, Poznań, 1906. s. 46. — ³⁾ tamże, 20. — ⁴⁾ tamże, 46. — ⁵⁾ U nas zdawał sprawę z prelekcij berlińskich Schellinga Dembowski w Przeglądzie Naukowym, Warszawa, 1842. IV, 1139, oraz Majorkiewicz, Rzuty filozoficzne, Przegląd Naukowy z r. 1843. I, 177—179.

nany, że przez moją bytność tutejszą, wyświadczam większą przysługę filozofji, niżli zostając tam, gdzie się dotąd znajdował, nie stałbym w tej chwili przed wami«¹⁾. Schelling jest przeświadczony, że znalazł się tam, »gdzie się muszą rozstrzygnąć losy filozofji niemieckiej«²⁾. Pragnie on nawrócić filozofję na tory, biegnące zgodnie z potrzebami życia. »Nigdy jeszcze — wywodził on — nie podniosła się ze strony życia tak potężna przeciwko filozofji reakcja jak w obecnej chwili. Okazuje to, że filozofja dotarła do kwestyj żywotnych, względem których nikomu nie godzi się, nie jest nawet podobnem, zostawać w obojętności«³⁾. Pragnie on filozofję pogodzić z życiem, to znaczy, pogodzić ją z moralnością i religją. »Co rzymscy moralisci wyrzekli o użyteczności: *Nihil utile, nisi quod honestum*, to da się zastosować i do prawdy. Lecz, co każdy przyznaje względem moralności, to musi mieć miejsce i względem wszystkich innych, życie ludzkie w spójni utrzymujących, przeświadczeń, a zatem i względem religijnych. Żadna filozofja, — mówi Schelling — która jakożkolwiek siebie ceni, nie wyzna, że kończy na irreligji. A jednak, filozofja znajduje się obecnie w takim położeniu, że, choć o religijności swoich rezultatów zapewnia, nie chcą jej wierzyć i wywód dogmatów, przez nią uczyniony, biorą za omamienie«⁴⁾. Rozstrzygnięcie problemów filozoficznych w zgodzie z potrzebami życia jest — według filozofa niemieckiego — zadaniem ważnem, bo się okazało, że »filozofja już nie jest rzeczą szkoły«, lecz »się stała rzeczą narodu«⁵⁾.

Gołuchowski, który zawsze tak żywo odczuwał związek filozofji z życiem, śledził napewno bacznie słowa swego dawnego mistrza. Bolał on głęboko, że w nowym ruchu filozoficznym nie może wziąć żywego udziału. Kiedy Morawski zapytał go, z powodu owego przemówienia Schellinga, co sądzi o stosunku rozumu do wiary, odpisał Gołuchowski z żalem: »Dlaczego, niewyrozumiały przyjacielu, przychodzisz naruszać spokojność grobu mojego naukowego, z którego, jeżeli przed czasem wyjdę, okażę się tylko jako mara, nie mająca siły ży-

1) Biblioteka Warszawska, 1842. I, 415. — 2) tamże, I, 417. — 3) tamże, I, 418. — 4) tamże, I, 419. — 5) tamże, I, 422.

wotnej w sobie, i czyniąca tylko wstręt albo odrazę nowszej generacji, w pełnej sile rozwinięcia będącej, albo okażę się tylko, jako ruina wielkiej myśli, którą burze rozwiały i zlać jej się w jedną całość nie dozwoliły? Wiesz dobrze, że me-tempsychozę odbywam i że teraz jestem rolnikiem, który inne kłopoty ma na głowie, a który nawet, jako taki, nieraz niedowiarkiem być musi. Wiesz dobrze, że filozofja moja, po rozbiciu okrętu, jakiego doznała, utonęła, a ja, czy szczęśliwszym, czy nieszczęśliwszym zbiegiem okoliczności, wysadzony na pustyni, a raczej pustce »Garbacz« zwanej, jak drugi Robinson Kruzoe musiałem wszystko z niczego prawie stwarzać, musiałem nowego rzemiosła się uczyć i brnąć po pas po błocie gospodarskich zabiegów, niemniej jak umysłowych, i walczyć z brutalną masą wyrobniczego zawodu, jakby z dziekiem jakim stworzeniem, otoczony samemi negacjami...

Każde życie potrzebuje żywiołu, w którymby się rozwijało: tak ziarno ziemi, ryba wody, ptak powietrza. Gdy tego niema, albo ginie, tracąc swój byt samoistny i rozkłada się na inne pierwiastki, albo trwa w uśpieniu, aż przyjdzie chwila, jego rozwinięciu przyjaźniejsza. Nikt tego we mnie nie wmówi, iżby nasze mozolne i kłopotliwe gospodarstwo, wymagające bezprzestannie osobistej naszej opieki, mogło być żywiołem, jakiejkolwiek sprawie umysłowej sprzyjającym, najmniej zaś badaniom filozoficznym, całej skoncentrowanej energii ducha wymagającym...

Jako wygnaniec z krainy ideów, daleki od swoich, i ja sobie więc nieraz w samotności nucę pieśń mojego kraju, ale nie jest to ta wypracowana melodja, z którąby się można przed innymi dać słyszeć. Idąc za pługiem, wpadam w głębokie dumania nad życiem, światem i Bogiem, słyszę wieloraki jęk serca ludzkiego i sam go doznaję, kuszę się o wynalezienie nań lekarstwa, interesuję się wielką sprawą myśli, zbieram wiadomości od zabłąkanych, kiedy niekiedy, w te strony okrętów, co się na widowni świata umysłowego między wielkimi wodzami nauki dzieje, i jaki obrót ta sprawa bierze, na którą nikt myślący nie może być obojętny. Ale biegiem okoliczności, czyli zrządzeniem opatrności, sam zepchnięty z tej drogi i wysadzony na pustyni piaszczystej drobnostkowych, a jed-

nak nieuchronnych i kłopotliwych, zatrudnień potocznego życia, nauce zupełnie przeciwnego, nie mogą ani czynnie na tę wielką sprawę, jaka się teraz w Berlinie toczy, wpływać, ani biernie z jej rozbierania korzystać».

Za szczęśliwszych od siebie uważa on Cieszkowskiego, Libelta, Trentowskiego, Bochwica, Szaniawskiego, Ziemięcką. Do nich poleca zwrócić się Morawskiemu, »a mnie,.. — prosi Gołuchowski — jako z czynnej służby wyszłego, do solidarnej odpowiedzialności nie pociągajcie, ani siewom moim, a jeszcze bardziej niedokończonym, przez to samo więc niedowarzoną rozmyślaniami moimi nie przeszkadzajcie«¹⁾.

Świadomość, że Schelling wyklada w Berlinie swą, od dawna zapowiadaną, filozofję pozytywną, a on, uczeń i przyjaciel jego, tak żywo interesujący się temi zagadnieniami, musi orać niewdzięczną rolę, była dla niego niemałym źródłem udręczeń. Dusza jego rwała się w owe strony, gdzie ważyły się, według mniemań wielu ówczesnych, losy filozofji. Zacerpnąć tchu do dalszych rozważań, ożywić swą myśl nadwątloną, pokrzepić się u samego źródła mądrości filozoficznej, stało się jego marzeniem. Miał on już dość sielskiego odosobnienia. Postanowił na jakiś czas wyjechać z Garbacza za granicę.

Ale od postanowienia do wykonania droga była daleka. Narazie, zamiast do Berlina, po wiadomości filozoficznej, trzeba było udać się do Warszawy, by załatwić tam sprawę z Bankiem o propinację w Ostrowcu. Wiedząc, że nieprędko będzie mógł pomówić osobiście z Schellingiem, zabrał się Gołuchowski do odnowienia z nim korespondencji. Ale profesor berliński jakoś dłuższy czas na list nie odpisywał. Wobec tego, filozof, bawiąc w jesieni w r. 1844 w Warszawie, w sprawach gospodarskich, zaczął się rozglądać za znajomymi berlińskimi, którzy mogliby ułatwić mu nawiązanie stosunków z Schellingiem i ówczesnym ruchem filozoficznym niemieckim.

Szukając ich, trafił do Ziemięckiej, która, jako redaktorka

¹⁾ tamże, II, 638—642. Por.: Korespondencja filozoficzna między J. Morawskim a J. Gołuchowskim, j. w., s. 28—31.

Pielgrzymą, utrzymywała stosunki literackie z Polakami, bawiącymi w Berlinie. Gołuchowski, wobec filozofującej kobiety, przybrał minę bardzo skromnego i niesmiałego. W liście, piśnianym do niej później, mówi, że nie miał nawet odwagi przyjść do niej. Wreszcie zdecydował się; »zdjąłem — pisze w owym liście — pychę, czyli raczej pokorę z serca, bo pychy właśnie brakowało, i postanowiłem Pani, zgłupiały, jak jestem, złożyć moje uszanowanie, bo nie było czasu do przybrania napowrót naukowego okrzesańia i do obczytania się w bieżącej literaturze, w której Pani tak biegła jesteś«. Trudno uwierzyć, aby Gołuchowski już tak dalece zaśniedział w Garbacz, by istotnie nie umiał o niczem innem mówić z Ziemięcką, jak tylko o... kuracji wodnej. A jednak takby wynikało z jego wyznań¹⁾.

Niedługo znajomość zamieniła się w przyjaźń. Łączyły ich wspólne pod wielu względami upodobania filozoficzne i... kuracyjne. Filozof, zapalony wielbiciel wodnej kuracji, został też wkrótce doradcą lekarskim Ziemięckiej; nie szczędził jej w listach rad i wskazówek hydropatycznych, wypróbowanych poprzednio na sobie samym, na żonie i na okolicznym ludzie. Przepisywał on swej pacjentce — jak nas informuje Chmielowski, znający tę korespondencję — całodzienny tryb postępowania i czuwał zdaleka nad wykonywaniem swoich zleceń, posługując się przytem poważną namową, często żartem i dowcipem.

Czasem usiłował leczyć psychiczną stronę jej słabości. Wiedząc o jej nadmiernem przeczuleniu, poucza ją, że do zapanowania nad uczuciami »nic tak nie jest pomocnem, jak spekulacja, z całym aparatem anatomicznym analizy, refleksji, abstrakcji... Na poskromienie tej zgryźliwej czułości, która dla Pani tyle jest zabójczą, nic Ci tak nie posłuży, jak kiedy weźmiesz w rękę anatomiczny nóż myślenia i nim z uczuć Twoich wszelkie niteczki wypruć zacząniesz, jakie tam znajdziesz. Do tego należy przez abstrakcję ciasne granice osobistości coraz więcej rozpychać i w ogólny byt się zanurzyć,

¹⁾ Chmielowski, Przegląd filozoficzny, 1903. s. 133, 134.

skąd wszelka moc nam przychodzi¹⁾. Tym sposobem najgwałtowniejsze i najdokuczliwsze uczucie, wzięte na tortury refleksji, coraz więcej słabieje, nareszcie obumiera, a dusza, z pod ucisku, jaki wszystkie jej funkcje paraliżował, uwolniona, dopiero swobodnie wszelkim pociechom przystęp do siebie dać może, jakie z jednej strony religja i cnota, z drugiej strony nauka, sztuka i praktyczna energja dać mogą«²⁾.

Ziemięcka, słuchając ulegle rad Gołuchowskiego, postanowiła skorzystać z miłej znajomości i zarzucić na filozofa sieci,... ale tylko jako redaktorka *Pielgrzyma*. Przypuszczała, że uda jej się to, co nie udało się innym redaktorom, a mianowicie, że pozyska jego współpracownictwo dla swego czasopisma. Filozof, który niegdyś potrafił kilka rozpraw naukowych pisać równocześnie, tak odwykł od pracy literackiej, tak bardzo nie czuł się na siłach, że nawet tym głosom syrenim potrafił się oprzeć. »Gołuchowski w obecnem swem położeniu — czytamy w jednym z listów do Ziemięckiej — i uczona rozprawa, to *contradictio in adiecto*. Są to dwie istoty, które się z sobą tak połączyć nie dadzą, jak ogień i woda«. Był on tak kłopotami gospodarskimi udręczony, że nawet ramotki jakiejś, którą pisał wówczas dla Korzeniowskiego, nie mógł wykończyć. »Jakże tu było co dla Pani napisać?«³⁾.

Podjezrzliwemu Gołuchowskiemu przyszła nawet myśl do głowy, że Ziemięcka tylko dlatego tak cierpliwie znosi jego rady lekarskie, aby, przy sposobności, wciągnąć go w dyskusję nad metafizyką i zaprząć do pracy literackiej⁴⁾. Od tego zaś wypraszał się jak mógł. »Skoro wy uczeni, — pisał w jednym z listów — w wojnie z sobą zostający, potrzebując wojska, sporządzać będziecie listę popisowych,... zdatnych do boju, wówczas powinniście zamieścić Gołuchowskiego, jako niedołęgę sparaliżowanego, którego na rekruta brać niepodobna, i który nie wiem, czyli nawet w pospolitem ruszeniu figurować może«⁵⁾.

¹⁾ Jest to reminiscencja poglądów Gołuchowskiego, z jego Filozofji w stosunku do życia. — ²⁾ Przegląd filozoficzny, 1903. s. 136. — ³⁾ List ze stycznia lub początku lutego 1845 r. — ⁴⁾ Przegląd filozoficzny, 1903. s. 135. — ⁵⁾ tamże, 135, 136.

Propozycja Ziemieckiej trafiła przytem na najgorszą chwilę, albowiem, jak pisze Gołuchowski, »nieszczęśliwy mój interes z Bankiem, z okazji propinacji ostrowieckiej, wtrącił mnie w taką przepaść kłopotów, że nietylko cała moja istota umysłowa przez nią pochłonięta, ale nawet cały mój majątek, tak krwawo zapracowany, właśnie w tej chwili został zagrożony, kiedy się dla mnie nadzieja powrotu do nauki otwierać zaczęła...«

Wśród tych udręczeń tracił już Gołuchowski wiarę w zmianę na lepsze i zaczął wątpić, czy uda mu się odwiedzić Berlin i nawiązać na nowo węzły z filozofją. »Owa podróż do Schellinga — donosił Ziemieckiej — widać na niczem się skończy, bo jakże tu jechać, mając takiego raka majątkowego. Schelling na mój list wiadomy wprost mi jeszcze nie odpowiedział, gdyż zajęty jest drukowaniem dzieła swojego,... co mu nadzwyczaj wiele czasu zabiera; ale obiecuje mi odpisać, jak drukowanie dzieła jego się skończy i zarazem to dzieło mi przysłać, na co z prawdziwą gorączką niecierpliwości czekam¹⁾. Tymczasem ja wśród najnudniejszych i najjałowszych zatrudnień i kłopotów, oganiając się żydom jak wilkom, trawię życie na zabiegach nadaremnych i coraz bardziej rdzewieję«²⁾. Były to najsmutniejsze lata filozofa.

ROZDZIAŁ X

Wyjazd zagranicę.

Na szczęście, złe przeczucia Gołuchowskiego nie sprawdziły się. W połowie roku 1845 wybrał się z żoną w podróż po Europie. We wrześniu i w początkach października 1845 bawił we Florencji, gdzie podziwiał arcydzieła sztuki, potem

¹⁾ W r. 1845 nie drukował Schelling, o ile nam wiadomo, żadnego nowego dzieła; ostatnią bowiem, przez niego do druku oddaną, pracą był wykład inauguracyjny, wygłoszony w Berlinie w r. 1841. — ²⁾ Przegład filozoficzny, 1903. s. 134, 135.

wyjechał do Pizy, Liworna, Genui, Medjolanu. Widok arcydzieł sztuki, piękno przyrody podziały na niego niezmiernie korzystnie. Cieszył się przytem, że podróży tej nie odbywa sam — jak niegdyś w r. 1821 — tylko z ukochaną żoną. Ta miłość wzajemna — pisze do Ziemięckiej — »dla mnie szczególnie całą tę podróż nadzwyczaj romantyczną zrobiła, zwłaszcza, jak ją porównałem z ową dawniejszą, przed 24 laty, w najsmutniejszych okolicznościach przeze mnie przedsięwziętą, kiedy sam jeden, z rozdartem sercem, pełen boleści, po obcych krajach się włóczyłem i samemi ponuremi dumaniami się karmiłem...« Pod koniec r. 1845 donosił jej: »Nasyćni widokiem sztuk pięknych, wyruszyliśmy 16 października oglądać piękności natury, które zawsze nade mną (!) czarodziejski urok wywierają. Podróż nad Lago Maggiore i przeprawa przez górę Simplon w prawdziwe mnie zachwycenie wprawiła«. Wrażenia tej wycieczki w Alpy odbijają się też niezadługo echem w niektórych porównaniach i przenośniach, użytych w *Dumaniach*.

Zachwycając się jazdą po malowniczym jeziorze lemańskim, przybył filozof do Genewy. Stąd urządził trzydniową wycieczkę na Montblanc, której opis w liście do Ziemięckiej świadczy, że Gołuchowski umiał odczuwać swą, romantycznie nastrojoną duszą, potęgę i piękno przyrody alpejskiej. Resztę podróży po Szwajcarii odbyli Gołuchowscy szybko, nie robiąc wycieczek. Dopiero nad wodospadem Renu, pod Laufen, zatrzymali się nieco dłużej. Potem przez Fryburg w Bryzgowji, Strassburg, Mannheim, Moguncję, Koblencję przybyli do Kolonji. Wracając z okolic nadreńskich przez Biberbach, Frankfurt nad Menem, Lipsk, przyjechali do Berlina.

Marzenie Gołuchowskiego, by odwiedzić Schellinga, urzeczywistniło się. »Nareszcie, 23-go listopada, [1845 roku] w niedzielę, o godzinie 2-giej po południu, stanąłem przecież w Berlinie, u tego celu mojej podróży, tak dawno pożądanego¹⁾. Jeszcze tego samego wieczora odwiedziłem Schellinga. Spotkanie było rzewne. Że takie będzie — dodaje Gołu-

¹⁾ Mylną jest więc wiadomość, podana przez Popiela, (s. 22) że filozof przybył do Berlina dopiero z początkiem roku 1846.

chowski — to i dawniej przewidywałem, przynajmniej z mej strony. Nigdy jednak nie mogłem się spodziewać, żeby mi Schelling do tego stopnia przyjaźni dochował, na którą sobie tak dalece nie zasłużyłem, a która nawet przez tak długie milczenie, w zwyczajnym składzie rzeczy, umorzyć się była łatwo mogła. Odtąd, łatwo sobie Pani wystawisz, że prawie codziennie z nim miewam komunikacje, i że jego prelekcje, które 4 razy na tydzień miewa i które drugą część filozofji mitologii za przedmiot mają, jako pilny uczeń odwiedzam. Czego się stąd nauczę, nie tutaj jeszcze o tym mowa«.

Możemy sobie z łatwością wyobrazić, jak szczęśliwe chwile przeżywał wówczas Gołuchowski w Berlinie, mogąc słuchać wykładów swego uwielbianego mistrza i spędzać z nim długie godziny na filozoficznych pogawędkach. Miłą też niewątpliwie musiała mu być ponowna zachęta Schellinga, by oddał się wyłącznie pracy naukowej i pozostał na stałe w Niemczech. »Takie zaufanie — pisał Gołuchowski w liście do Ziemięckiej — jest wprawdzie dla mnie zaszczytne, ale mniemam, że sobie o mnie zbyt korzystne wyobrażenie zrobił, któregooby moje słabe zdolności usprawiedliwić nie potrafiły. Prócz tego, do takiego kroku pełno jest przeszkód, nie tak łatwo usunąć się dających, zwłaszcza, jako właściciel Garbacza, mając tak zawile gospodarstwo na karku«¹⁾.

Gołuchowski, chcąc się wywzajemnić Schellingowi za obiad, na jego cześć wydany, postanowił w dzień urodzin filozofa niemieckiego (d. 27 stycznia) wydać wielką dla niego ucztę. Przyjęcie to, na którym był także Aleksander Humboldt, Savigny i wielu innych wybitnych uczonych niemieckich, odbyło się dnia 1 lutego 1846 r. W czasie biesiady Gołuchowski wygłosił mowę na cześć Schellinga, (wydrukowaną tego samego roku w Berlinie) w której za główną jego zasługę uznał pogodzenie filozofji z religją, rozum z objawie-

¹⁾ Przegląd filozoficzny, 1903. s. 295. Popiel, na podstawie rozmów z Gołuchowskim, podaje, że Schelling proponował mu początkowo objęcie katedry we Wrocławiu, a po swoim ustąpieniu zapewniał następstwo na katedrze w Berlinie (s. 22).

niem, wiedzy z wiarą, wolności z koniecznością, przez co Schelling zaspokoić miał w zupełności potrzeby człowieka¹⁾.

W Berlinie — jak utrzymuje Chmielowski — bawił filozof pięć miesięcy; tutaj też doszła go wieść o rzezi galicyjskiej 1846 r., która wstrząsnęła nim do głębi. Dnia 18 kwietnia 1846 r. wyjechał do Londynu. Stąd d. 8 lipca udał się przez Rotterdam do kąpieli morskich w Scheveningen, a szczegóły pobytu nad morzem z humorem opisał Ziemięckiej. Spędziwszy prawie cały rok zagranicą, wrócił filozof do kraju, gdzie, oprócz codziennych zajęć, czekały na niego i poważniejsze prace, związane z coraz bardziej zaogniającą się sprawą włościańską.

ROZDZIAŁ XI

Ostatnie prace. Śmierć.

Pierwsze ukazy, dotyczące włościan w Królestwie Polskim były już wydane. Gołuchowski zajął się teraz gorliwie badaniem kwestji włościańskiej, która, po rzezi r. 1846, poruszyła żywo umysły. Owocem tych rozważań była broszura *O chłopach*, bezimiennie wydana w r. 1847, nadto większa praca, napisana również w r. 1847, ale wydrukowana (bezimiennie) dopiero w r. 1849, p. t.: *Kwestja włościańska w Polsce, podług właściwych swoich pierwiastków przed sąd opinji publicznej wytoczona i poprzedzona projektem, w jaki sposób chłopom w Polsce, a nawet w Rosji dopomóc można do na-*

¹⁾ »Er hat die Wissenschaft mit der Religion und die Religion mit der Wissenschaft versöhnt. Dem unvermüdeten Kämpfer, der wie Antäus mit der Welt rang, ohne sich irgend einer Ansicht sklavenmässig gefangen zu geben, wenn sie sich später als ungenügend erwies, das Weltproblem zu lösen, gelang es, ein System auf die Bahn zu bringen, das wirklich den Geist und das Gemüt der Menschen zu befriedigen geeignet ist...« (Rede gesprochen zu Berlin am 1 Februar 1846 bei Gelegenheit eines Festmahls... Berlin, 1846. s. 12 n.).

bycia własności gruntowej, bez nadwężenia zasad porządku publicznego (Lipsk 1849)¹⁾.

Dalszy rozwój kwestji społecznej, oraz coraz to nowe próby jej praktycznego rozwiązania skłoniły filozofa do ponownego zajęcia się tą sprawą, czego rezultatem było obszernie dzieło, znowu bezimiennie wydane, p. t. *Rozbiór kwestji włościańskiej w Polsce i w Rosji w r. 1850* (Poznań 1851). Dzieła te zwróciły na siebie uwagę władz rządowych w Królestwie Polskiem i w Rosji; autora ich zaproszono do wzięcia udziału w posiedzeniach Komitetu do interesów włościańskich, utworzonego przy Komisji rządowej spraw wewnętrznych²⁾.

Z końcem r. 1849 bawi filozof w Warszawie, gdzie usiłowano również skorzystać z jego znajomości kwestji włościańskiej. »Wszystkie urzędniki, — pisze Krasziński do Cieszkowskiego — pracujące nad kwestją włościańską, zapraszają go do siebie, trzymają po godzinach, pytają o radę, o oświecenie, wmawiają weń, że to on pisał ono dzieło. On się nie przyznaje, lecz, z drugiej strony, z nimi obszernie gada i to, co mnie najwięcej w nim zastanawia to, że naiwnie wierzy, iż ci ludzie szukają *prawdy i światła*. Tymczasem tylko chcą go użyć i zużyć, wyssać, a wysysając odkryć, jaka myśl w nim i w obywatelstwie. A potem zrobią, jak zechcą lub jak każe im interes... Zresztą, — mówi o Gołuchowskim Krasziński — bardzo to zacny człowiek i życzący dobrze swoim, a widzący jasno, do czego się idzie i jakie rozspołecznienie trzęsie światem, szczególnie zaś tą ziemią naszą nieszczęśliwą!«³⁾.

W r. 1851 — jak podaje pierwsza biografia filozofa — miał on wyjechać jeszcze raz zagranicę, do Paryża i Berlina. Była to już podróż ostatnia⁴⁾; bliższych wiadomości o niej nie posiadamy żadnych. Po powrocie przyszła wreszcie kolej

¹⁾ Jak zależało Gołuchowskiemu na tem, by ukryć swe autorstwo, dowodzi fakt, że nawet w liście do swego przyjaciela, Ludwika Łempickiego, (z dnia 4/VI. 1849 r.) wspomina o tej książce, jako o dziele nieznanego autora. Znajomość tego listu, jak i kilku innych, będących prywatną własnością, zawdzięczam uprzejmości Pani Konstantowej Jagnińskiej. — ²⁾ Popiel, Józef Gołuchowski, j. w., s. 26. — ³⁾ List z d. 20 grudnia 1849 r. Listy Z. Kraszińskiego do A. Cieszkowskiego, wydał Kallenbach, Kraków, 1912. II, 208, 209. — ⁴⁾ Fajans, j. w., s. 4.

na wykończenie ostatniego dzieła Gołuchowskiego: *Dumań*. Już mieliśmy sposobność zaznaczyć, że praca nad niem zaczęła się prawdopodobnie przed r. 1825, a później została przerwana. Wyjazdy do Berlina, słuchanie wykładów Schellinga o filozofji mitologii, zapoznanie się na miejscu z poglądami zwalczających się szkół heglistów, wszystko to ożywiło ducha filozoficznego w Gołuchowskim i przyspieszyło proces ostatecznego skryształizowania się pomysłów.

W r. 1854 bawiąc, w czasie świąt Bożego Narodzenia, u Juljusza Ledóchowskiego, filozof narzekał wobec swych przyjaciół, do których i Popiel należał, że, dochodząc do 60 roku życia, powołania swego jeszcze nie dopełnił. Zwłaszcza teraz, »im bardziej nowa szkoła Hegla weszła na bezdroża, tem bardziej jest jego obowiązkiem, widząc, iż rzetelnego rozbratu pomiędzy filozofją a objawioną prawdą chrześcijańską niema, wykazać zgodę rozumu z objawieniem. Mówił do mnie — pisze Popiel — godzin kilka, z takim zapałem, podniosłością, z miłością narodu, któremu zdrowy chciał podać pokarm, iż tę chwilę do najpamiętniejszych mojego życia zaliczam«. Kiedy prosił go Popiel, by to, co mówił, równie zwięźle napisał, odpowiedział Gołuchowski, że to niemożliwe, albowiem dzieło winno być »zupełne, opatrzone aparatem naukowym dla powagi, aby nie rozumiano, iż, nie idąc w trop za nauką, jestem obcy dzisiejszemu stanowisku«.

Filozof, wróciwszy z Berlina, nabrał więc znowu śmiałości i pewności siebie, na której przez tyle lat mu zbywało. Teraz już nie napisałby prawdopodobnie do nikogo, że Gołuchowski i autor pracy filozoficznej to *contradictio in adiecto*. Praca myślowa pochłaniała go też coraz bardziej. Od Popiela dowiadujemy się, że filozof »coraz bardziej bywał zadumany, coraz więcej zamykał się na wiele godzin w spichlerzu, ulubionej swojej pracowni, stawał się mniej mownym; znający go wiedzieli, że nowa gotowała się w nim praca«¹⁾.

Jedną z przyczyn, dla których zabrał się do pisania dzieła filozoficznego, była, niewątpliwie, także chęć ratowania swej opinji jako badacza i myśliciela. Ubodło go bowiem do

¹⁾ Popiel, Józef Gołuchowski, j. w., s. 27.

żywego, gdy wyczytał w pismach poznańskich skierowany przeciw sobie zarzut, że porzucił całkowicie naukę i że już nic dla niego niema świętego, tylko robienie majątku. »Taka kalumnja naukowa, rzucona publicznie na kogoś, który ze swej strony żadnego powodu do tego nie dał... nie mogła jak tylko powiększyć ową niezasłużoną niedolę, która sama z siebie dosyć już była ciężka: bo czyż może być coś boleśniejszego, jak okolicznościami być zmuszonym do porzucenia tego zatrudnienia, do którego się całą duszą pociąg czuło, a ponieważ konsekwencja tak każe, jąc się takiego, którego się z gruntu nienawidzi?«¹⁾. *Dumania* miały zatem zaświadczyć, »że coś wyższego, jak robienie majątku dręczyło, poruszało tego, co ie w świat wysyła«.

Jeśli to dzieło — powiada autor — nie zadowolni czytelników, »niechże przynajmniej wiedzą, w jakich boleściach, w jakich przeszkodach zrodzone zostało«²⁾. Narody szczęśliwe, które mogą filozofów otoczyć opieką i dać warunki, do pracy niezbędne, otrzymują dzieła znakomite. »Ale inna jest praca tego, który z rusztu trosk gospodarskich właściciela ziemskiego w Polsce, na którym jest rozpięty i wolnym ogniem pieczony, na świat i jego tajemnice się patrzy, nie mając nigdy głowy spokojnej, uczucia swobody, nie będąc nigdy panem swojego czasu, i mogąc tylko ukradkiem, kiedy niekiedy, oderwać się od swoich tacek, które przed sobą pchać musi. W takim stanie trudno dać dziełu ten stopień wykończenia, jakiego dzieła naukowe wymagają«³⁾.

Popiel wspomina, że Gołuchowski zasiadł do pracy nad *Dumaniami* d. 6 listopada 1856 r. Oczywiście data ta odnosiłby się mogła tylko do pracy nad ostatecznym zredagowaniem rękopisu. »Przez siedm miesięcy niedostępny i zamknięty, pisał po 15 godzin dziennie«⁴⁾. »Podczas tej pracy — czytamy u Popiela — twarde prowadził Gołuchowski życie; zwykle, jak mawiał, ciało na chudym obroku, a na twardem wędzidle trzymał. Przez ten czas surowszym był jeszcze dla siebie;

1) *Dumania*, I, s. XVI, XVII. — 2) tamże, I, s. XVII. — 3) tamże, I, s. XVIII. — 4) Popiel, Józef Gołuchowski, j. w., s. 27.

sypiał na gołej ziemi, aby duch tem wolniej mógł w wyższe i jaśniejsze podnosić się sfery«¹⁾.

Chwile, towarzyszące pisaniu *Dumań*, opisuje także i Henel: Filozof, »rano, spieszył natychmiast zamknąć się, niewidzialny zarówno dla interesantów i przyjaciół; z domowymi spotykał się tylko u stołu, po obiedzie znowu do pracy wracając; tym sposobem dwanaście godzin pracował bez przerwy. Około godziny 10 wieczór zjawiał się znowu w swoim kółku rodzinnem, powiększonym zwykle przez którego z bliższych sąsiadów i odczytywał ustęp, w ciągu dnia napisany, tłumacząc to, co mniej przystępnem dla nas uważał«²⁾.

Popiel, który rękopis miał widocznie w rękę, stwierdza, że nie było w nim prawie żadnych poprawek. Rękopis ten »wyraźnym, silnym napisany charakterem, wskazuje sposób jego pracy. Rzecz cała wylała się naraz z tej potężnej głowy: podział na rozdziały i paragrafy następnie dopiero robione«³⁾ Z braku poprawek na rękopisie Popiel wywnioskował, że rzecz została napisana jednym tchem. Dla nas jest prawdopodobniejsze, że rękopis ten był tylko ostatecznem wykończeniem i przepisaniem dawniej robionych notatek i dlatego niewiele już było w nim uzupełnień i przekreślań. Nie mogło być zresztą inaczej, skoro w r. 1825 miał filozof już gotowy do odczytania ustępu *Dumań*. Ukończył on swą pracę — jak mówi biograf — dnia 16 czerwca 1857 r.⁴⁾

Datę tę możemy przyjąć za zupełnie prawdopodobną, gdyż d. 17 lipca 1857 r. pisze z Garbacza filozof do Romualda Hubego: »Dowiedziałem się z boku, że gotów jesteś razem z p. Małkowskim trzymać do chrztu w cenzurze petersburskiej moje, nowonarodzone, dziecko w dwóch tomach. Mam nadzieję, że cenzura petersburska, jako na mniej ciasnem widnokregu postawiona, nic tam nie wymaże...« Gołuchowski pragnął dzieło swe wydrukować w Wilnie, »gdyż Litwa była sferą mojego jakiego takiego naukowego działania, a zatem jej się przedewszystkiem ten upominek należy, zwłaszcza, kiedy, jak powiadają, zawsze w świeżej mnie ma pamięci«.

¹⁾ tamże, 28. — ²⁾ Gazeta Codzienna, 1859. Nr. 276. s. 1. — ³⁾ Popiel, Józef Gołuchowski, j. w., s. 27, 28. — ⁴⁾ tamże, 27.

Autor nie chciałby tego dzieła oddawać do druku, gdyby cenzura cokolwiek w niem skreśliła. »Do jakiego stopnia — czytamy dalej w tym liście — jestem przygnieciony innego rodzaju pracą i przeciwną zupełnie, jak jest praca naukowa, można stąd wnosić, że, jak tylko wiosna nastąpiła, aż do tej chwili nie miałem czasu dostatecznie myśli moje zebrać, aby przedmowę napisać. Ostatni także przedmiot drugiego tomu, traktujący konieczność męki Zbawiciela i tak nazwaną *satisfactio vicaria*, wymaga jeszcze dobitniejszego wyjaśnienia, aby ortodoksję wstrzymać od opatrzego tłumaczenia. I jedno i drugie chyba później dopiero nadeszę, skoro wolniejszą jaką chwilę złapię. Ten odmęt wysień, z nauką pogodzić się nie dających, a z natury moich gospodarskich stosunków wynikający, jeszcze przez to do... ostateczności doszedł, iż mam towarzyszyć mojej żonie, która dla poratowania zdrowia jedzie zagranicę...«¹⁾.

Rękopis *Dumań* zdaje się już w sierpniu r. 1857 przedłożony został komitetowi cenzury w Petersburgu²⁾. Przedmowę do dzieła napisał filozof w Garbaczu d. 13 kwietnia 1858 r. Owoców swej długiej, żmudnej i w ciężkich warunkach dokonanej pracy nie miał już jednak oglądać w druku. Dzieło wyszło bowiem dopiero w trzy lata po jego śmierci, w Wilnie r. 1861, staraniem E. Ziemięckiej³⁾.

Zaledwie Gołuchowski ukończył swą pracę, zachorowała ciężko jego ukochana żona. Gołuchowski — jak opowiada Popiel i Hennel — nie odstępował prawie od jej łóża. Żona przeżyła go jednak. Filozof zachorował nagle, przeziębivszy się.

Do końca życia nie mógł pogodzić się ze swym ziemiańskim zawodem, który zawsze był dla niego najcięższem jarzmem. Jeszcze dziesięć dni przed śmiercią (d. 12 listopada 1858 r.) pisał do Adama Łempickiego, który chciał rozpocząć praktykę gospodarską w Garbaczu: »gospodarstwo, zwłaszcza też w teraźniejszych czasach, jest prawdziwą brzytwą toną-

¹⁾ List do Romualda Hubego, podał Posner, Przegląd filozoficzny, 1914. (t. XVII.) s. 286, 287. — ²⁾ Rkp. Ak. Um. Nr. 1354. (luźna wkładka). --

³⁾ Początkowo miało się ono ukazać staraniem brata zmarłego filozofa, Seweryna Gołuchowskiego, w którego rękach znajdował się pierwotnie rękopis. (Hennel, Gazeta Codzienna, Warszawa, 1859. Nr. 276. s. 1)..

cego. Wymaga ono niesłychanych wysiłen i odmawiania sobie wszystkiego, co człowiek, do świata wychowany, za niezbędne uważa, a to na to, aby żadnych, albo tylko bardzo nieznaczne korzyści odnieść. Jest to prawdziwa poniewierka ducha¹⁾.

Po takiej, długoletniej, poniewierce ducha, przyszło mu opuścić świat. Nie umierał w gronie swych uczniów, opromieniony sławą filozofa, jak o tem może marzył w młodości, lecz w otoczeniu towarzyszy swej ciężkiej pracy na roli. »W ostatniej niemal godzinie kazał zwołać do siebie gromadę domowników i oficjalistów, zegnał ich i nauczał, a kiedy chciano zasłonić okna, aby jego osłabionych oczu nie raziły wprost na łóżko padające promienie słońca, nie dał tego zrobić, chcąc się jeszcze, jak mówił, jego widokiem nacieszyć²⁾. Dni słonecznych i jasnych miał on przecież w swem życiu tak mało!

Umarł dnia 22 listopada 1858 r.³⁾. W dziesięć dni później, dnia 1-go grudnia 1858 r. poszła w ślad za nim żona. Zwłoki obojga spoczęły w kościele parafjalnym w Mominie.

Hennel, znający osobiście filozofa, podaje, że jako człowiek był on »w obejściu uprzejmy, wesoły i dowcipny... Umysł jego, skłonny do analizy, wyczerpujący do dna przedmiot, który mu się nasuwał, oglądając go ze wszystkich stron i z najrozmaitszych zapatrując się nań stanowisk, czynił jego rozmowę rozwlekłą i za ciężką dla tych, którzy nieprzyzwyczajeni zastanawiać się nad czemkolwiek... Stawał się duszą towarzystwa, skoro znalazł sympatyzujące z sobą usposobienia, nigdy jednak nie narzucając się nikomu, nie przybierając w rozmowie tonu pedagoga, przyzwyczajonego, aby był słuchanym... Nie chodziło mu bowiem o to, aby błyszczeć rozumem i okazywać wyższość swoją, ale aby przekonać, nie obrażając miłości własnej, która zwykle staje się największą zawadą do uznania prawdy«. Hennel podziwiał w Gołuchow-

¹⁾ List ze zbioru Pani K. Jagińskiej. — ²⁾ Hennel, Gazeta Codz., Warszawa, 1859. Nr. 276. s. 2. — ³⁾ Datę tę podaje Rkp. Akademji Umiejęt. Nr. 1354, oraz Ign. Humnicki, Gazeta Warszawska, 1858. Nr. 318. Popiel podał błędną datę śmierci d. 18 listopada (j. w., s. 28). Również błędną jest data, (d. 20 listopada) zanotowana przez Adolfa Hennela. (Gaz. Codz., 1859. Nr. 276. s. 2.).

skim niezwykle hart ducha i silną wolę, jaką rozwinął w sobie w późniejszym życiu¹⁾.

Popiel podkreśla patriotyzm Gołuchowskiego, jego zalety towarzyskie, zaznacza jednak, że filozof nie należał do postaci popularnych, bo był »przeciwny prądowi, którym szła obłąkana opinja publiczna. Ale on, nawykły we wszystkim osobę swoją poświęcać, nie gonił za tem, co jemu poklask, ale co krajowi pożytek przynieść mogło«²⁾. Zasługi obywatelskie zmarłego filozofa sławi też, w swem wspomnieniu, Ignacy Humnicki³⁾ i J. E. Abłamowicz, według którego, Gołuchowski był najlepszym przyjacielem ludu wiejskiego i uczącej się młodzieży⁴⁾. Inny, nieznan nam autor, (I. R. z Miragonowic) stwierdza, że ze śmiercią obojga Gołuchowskich »zniknął dla młodzieży Garbacz, jedno ze znakomitych w kraju ognisk nauki i towarzyskiego życia«. Zwłaszcza młodzież, przebywającą w Garbaczu na praktyce gospodarskiej, obdarzali Gołuchowscy »prawdziwą miłością, wraz ze stateczną przyjaźnią«⁵⁾.

Zupełnie słusznie zaznacza Popiel, że »filozofja u Gołuchowskiego nie była czemsiś jałowem, oderwanem, jedynie spekulacyinem. Bynajmniej — nawskróś przejmując całą jego istotę, to była bodźcem do działania, to kierownicą, to narzędziem, którem otwierał sobie drogę do najpraktyczniejszych zawodów«⁶⁾. Podobnie charakteryzuje Gołuchowskiego i Ziemięcka. Nie był to — mówi ona — »czysto naukowy filozof, oderwany metafizyk z rodziny Kartezjuszów lub Leibnizów; to umysł ojczysty, chętny do zamieniania w praktykę, w jasne i popularne nauczanie, wysokich pojęć teorii«⁷⁾.

Postać Gołuchowskiego pociąga nas ku sobie niewątpliwie tym urokiem cierpienia niezawinionego, jakim owiane było jego życie. Życie to, coprawda, nie zapisywało swych

¹⁾ Gazeta Codzienna, j. w., 1859. Nr. 275. s. 4. — ²⁾ Popiel, Józef Gołuchowski, j. w., 29. — ³⁾ Gazeta Warszawska, 1858. Nr. 318. — ⁴⁾ tamże, Nr. 337. — ⁵⁾ tamże, Nr. 333. — ⁶⁾ Popiel, Józef Gołuchowski, j. w., s. 18. — ⁷⁾ E. Ziemięcka, Rys piśmiennictwa naszego od r. 1830. (Studja, Wilno, 1860. s. 75).

kart niczem ani wielkiem, ani niezwykłym. Płynęło jak tyle innych, stokroć może tragiczniejszych i nieszczęśliwszych w tym czasie żywotów polskich. A jednak ta postać myśliciela, któremu los zawistny pokrzyżował plany, któremu bieg wypadków politycznych uniemożliwił rozwinięcie swych, niewątpliwie wielkich, zasobów duchowych, budzi naszą szczerą sympatję.

Gołuchowski, zamłodu pełen rozmachu i energii, niezmiernie pracowity, szedł śmiało naprzód, gnany niepokohamowaną siłą swej ambicji. Do nauki palił się od najwcześniejszych lat; chęć odznaczenia się i zyskania rozgłosu kazała mu wcześniej jąć się pióra. Kiedy zjawił się w Polsce, z istic młodzieńczym tupetem ubiegał się o trzy katedry uniwersyteckie równocześnie. Szukał ustawicznie sposobności do przemawiania i publicznego nauczania. Chęć zdobycia katedry nie była jednak u niego tylko brzmieniem głośnem pustego dzwonu. Na usługach ambicji znajdował się bowiem nieposłedni talent i niezwykła wprost pracowitość. Gołuchowski ustawicznie się uczył i zdobywał sumienną i wszechstronną wiedzę. Wreszcie cel marzeń osiągnął. Katedra filozofji na pierwszym wówczas uniwersytecie polskim stanęła przed nim otworem.

Zdawało się, że teraz w całej pełni rozwiną się i zająsnieją zdolności młodego filozofa. W tej właśnie chwili, jakgdyby z ciemnego jądra schellingjańskiej prazasady bytu, wypełzła ślepa i nierozumna wola, czyhająca oddawna na zagładę elementów jasnych. Gołuchowski ugiął się pod twardą ręką, gmatwującej życie ludzkie siły, i poszedł na wygnanie ze swej ukochanej dziedziny ducha. Pozwolił się wpleść losowi w krąg zatrudnień, które dla niego stały się źródłem udręczeń. Czuł on, że od celu życia coraz bardziej się oddalał. Walczył już teraz nie o znaczenie, nie o sławę i wpływy, ale o wartość swego własnego życia.

Z pewnością nie dokonał tego, czego mógłby był dokonać w warunkach innych. Umiłowana kraina odwiecznych idei nie została przezeń w całej rozciągłości zmierzona. Zamiast systematycznego i pełnego rozwikłania dręczącej go zagadki bytu, zostawił tylko *Dumania* nad temi najwyższemi proble-

mami. Czuł, że wyniki owych dumań mają wartość dla niego samego, ale dręczyła go wątpliwość, czy ostaną się one także przed sądem historii. Gdyby nawet sąd o wartości filozofii Gołuchowskiego miał potwierdzić te jego obawy, to jednak sprawiedliwa historia musi pamiętać zawsze o warunkach, w jakich rozwijała się myśl filozofa i w jakich kryształizowało się jego dzieło.

CZĘŚĆ II

NAUKA I ŻYCIE

ROZDZIAŁ I

Rozprawa o wpływie matematyki na wykształcenie człowieka.

Po raz pierwszy wystąpił Gołuchowski na widownię literacką w r. 1816, kiedy to ogłosił swą młodzieńczą rozprawę, p. t.: *Ansicht des Einflusses der Mathematik auf die Bildung des Menschen* (Wien, 1816)¹⁾. Młodziutki filozof przedstawił w niej swe poglądy na wartość czynnika intelektualnego w życiu. Na pytanie, czy uczucie i wyobraźnia, czy też rozum ma przeważać w życiu duchowem człowieka, odpowiedział bez wahania, że przeważać zawsze winien rozum. Skoro tak, więc matematyce należy się w wychowaniu i wykształceniu człowieka jedno z miejsc naczelnych.

Podobnie jak wszyscy racjoniści wieku oświeconego, tak i on podziwiał matematykę, jako naukę całkowicie zamkniętą, zupełnie wykończoną i spoczywającą na podstawach niezachwianie pewnych²⁾. Matematyka, jak to i Śniadecki Jan zauważył, nie jest umiejętnością mechaniczną; uczy nas ona, jak żadna inna, ściśle, dokładnie i zwięźle rozumować; w niej umysł nie ma danego żadnego materiału z zewnątrz, lecz czerpie go wyłącznie z głębi swej własnej istoty. Rozum, wy-

¹⁾ Tłumaczenie polskie, Mochnackiego, dalekie od wierności i dokładności, ukazało się w r. 1825 p. t.: *O wpływie matematyki na wykształcenie człowieka*. (Dziennik Warszawski, 1825. II, 3—36). — ²⁾ *Ansicht des Einflusses der Mathematik auf die Bildung des Menschen*, Wien, 1816. s. 3, 4.

wodzi Gołuchowski, tym razem nie zgadzając się ze Śniadeckim, stwarza konstrukcje matematyczne nie z przypadkowych danych doświadczenia, lecz z koniecznego biegu idei rozumowej; jest to cudowna tkanina związanych ze sobą prawd. Wszystko tu polega na jedności, związku, uporządkowanym systemie; prawdy następne wynikają z poprzednich.

Matematyka — mówi nam autor — ma możność sprowadzania wielości do jedności, wiązania razem tego, co różnorakie. To ćwiczenie umysłu na polu całkowitej abstrakcji, ta konieczność sprowadzania wszystkiego do jedności, wiązanie oddzielnych prawd i rozdzielanie związanych, wyszukiwanie związków przyczynowych między poszczególnymi prawdami, nie przyjmowanie żadnego poznania bez wiadomości jak i jaką drogą do niego dochodzimy, to wszystko ćwiczy znakomicie sprawność myślenia i zaostrza naszą bystrość spostrzegawczą. Przez stosowanie ścisłych metod, umysł przyzwyczaja się do dokładności i gruntowności, co jest najskuteczniejszym środkiem przeciw nieskoordynowanemu, luźnemu działaniu wielu ludzi ¹⁾.

Wartość wychowawcza tej nauki polega więc głównie na tem, że uczy ona myśleć. Myślenie zaś jest warunkiem skuteczności wysiłków zarówno na polu wszelkich dociekań teoretyczno-naukowych, jak i poczynań praktyczno-życiowych. Myśl bowiem ma ująć w jednolity związek chaos pozornego nieporządku wszystkich rzeczy, ona też ma wprowadzić ład i harmonję w nasze działanie ²⁾.

Poprzez zmysły, które filozof nazywa »otwartemi kanałami wiedzy«, cisną się do »duszy« ludzkiej niezliczone wrażenia. Ten nagromadzony materiał wrażeń jest jednak

¹⁾ tamże, 19, 20. — ²⁾ ...es ist das grosse Geheimniss, die Enden der unermesslichen Kette, an der sich alles reihet, in seinem Kopfe zu vereinigen und den Zusammenhang aller Dinge in den verschiedenen Krümmungen durch das Chaos scheinbarer Unordnung zu schauen. Weise gebaut und prachtvoll ausgeschmückt steht die Welt da, und was in ihr ist, in schöner Harmonie; aber ohne ...die göttliche Eigenschaft des Denkens, die den Zusammenhang stets vom neuen schafft, der aus der Idee des ewigen Urwesens hervorging, würde diese schöne Welt dem gedankenlosen Menschen ein Chaos sein, so wie in seinem Innern ein Chaos wäre« (tamże, 12, 13).

chaosem. Zadaniem myśli jest uporządkować go i przedmioty rozłożyć według pewnej zasady. Myśl ma wytworzyć z przypadkowości konieczność, z rozdźwięków harmonję, a z zamieszania jednolity związek, tak, aby w umyśle zapanowała jedność, w duszy światło, w naszej całej istocie harmonja i zgoda. Gdyby myśl — twierdzi Gołuchowski — nie sprowadziła wszystkiego do jedności, to dusza nasza musiałaby trwożnie błądzić w zaułkach ciemności.

Jakkolwiek natura duchowa człowieka żywo odczuwa potrzebę sprowadzenia wszystkiego do jedności ¹⁾, to jednak wielu ludzi zadowalnia się nagromadzeniem szczegółów. Kto atoli żyje tylko wrażeniami, dostarczonemi przez świat zewnętrzny, kto pozwala ponosić się uczuciom i wyobraźni, ten zapomina o swem wysokiem powołaniu, zatracza zmysł dla wszystkiego, co naprawdę piękne i moralne, zatracza poczucie godności ludzkiej; człowiek taki nie potrafi dążyć wytrwale do wytkniętego celu, lecz zasypia w cieniu małostkowych drobiazgów i pograża się w beczynności. Otóż nic tak skutecznie nie przeciwdziała owej małostkowości, jak poważne i głębokie studjum matematyki ²⁾. Przy jej pomocy nauczyć się możemy łatwiej samodzielnego myślenia i konsekwentnego działania ³⁾.

Filozof podkreśla wyraźnie, że tylko samodzielne myślenie może nas doprowadzić do prawdy. Poznanie prawdy — wywodzi Gołuchowski — nie może bowiem przejść do duszy w formie, jaką podaje ktoś drugi, według swoich własnych prze-

¹⁾ tamże, 13. — ²⁾ tamże, 14. — ³⁾ Podobne poglądy na wartość dydaktyczną matematyki wygłosił w Polsce Szaniawski w swych Radach przyjacielskich: »Ze wszelkich więc miar, *nauka matematyki* kształci, wprawia, rozpościera i zaostrza *imaginację, pojętność i rozum; wzmacnia uwagę; nazwycza do jasności, porządku, związku i gruntowności* w rozmyślanju; powściąga bezwzględne *czczej spekulacji zapędy*; wskazuje *drogę do wynalazków*; oswaja z powszechnemi i pierwotnemi *elementami wszystkich form* w naturze: zgoła jest *przedwstępną, usposobniczą nauką, prawdziwą gimnastyką* władz i zdolności umysłowych, źródłem i prawdziwym wyrazem *heurystyki*, najlepszą *propedeutyką* do filozofji, oraz do wszystkich umiejętności, które wymagają wyższej i wprawionej siły myślenia«. (Rady przyjacielskie, Lwów, 1823, wyd. 2-gie, str. 83).

konań, lecz jedynie w sposób, jaki będzie odpowiadać naszym subiektywnym potrzebom; prawda stanie się własnością człowieka dopiero wtedy, jeśli przeniknie nawskróś całą jego istotę. Inaczej będzie to tylko wiedza pożyczana, którą czas i zapomnienie mogą wydrzeć z łatwością¹⁾.

Myliłby się jednak, ktoby sądził, że filozof jest ciasnym i jednostronnym wielbicielem wykształcenia matematycznego. Gdyby tak było, nie byłby on wychowankiem wieku oświeconego. Racjonalista tego okresu dążył przeciw do wszechstronnego rozwoju sił duchowych, z tem tylko zastrzeżeniem, by rozum panował ponad uczuciem i fantazją. Gołuchowski nie odbiegł daleko od tych poglądów; i on także głosi potrzebę wykształcenia ogólnego. Każda rzecz winna być — jego zdaniem — ujmowana zawsze w związku z większą całością. Chcąc zbadać jakiś przedmiot, nie wolno ustawić się zbyt blisko, lecz wznieść się należy na wyższy poziom, z którego można przejrzeć różnorodne stosunki, w jakich się rzeczy znajdują i dostrzec pień, gdzie zbiegają się nitki tajemne, wiążące wszystkie rzeczy.

Aby umożliwić takie zajmowanie różnych punktów widzenia, niezbędne jest wykształcenie ogólne, w kierunku estetycznym, intelektualnym i moralnym. Ono jest miarą wszelkiej wiedzy, ono jest celem człowieka²⁾. Autor nasz potępia wyłączne specjalizowanie się w pewnej gałęzi wiedzy³⁾. Nie ma on szacunku dla t. zw. fachowców, bo Pan Bóg nie stworzył estetyków, matematyków, filozofów, lecz ludzi, zdolnych

1) Ansicht des Einflusses der Mathematik, s. 21. — 2) Der Denkende Geist... »muss sich auf einen erhabenern Standpunkt zurück versetzen, aus dem er alle die mannigfaltigen Beziehungen übersehen kann, in denen ein Ding steht, und wo ihm der Stamm bemerkbar wird, in welchem die geheimen Fäden, welche die Bindungsglieder aller Dinge ausmachen, zusammenlaufen. Hier ist er im Stande, die Gegenstände nach dem ganzen Umfange ihres Wertes zu würdigen. Dieser Standpunkt kann in verschiedenen Beziehungen auch verschieden sein; wo aber von Wissenschaften die Rede ist, kann er kein anderer sein als die allgemeine Bildung des Menschen, nach ihrem ästhetischen, intellektuellen und moralischen Zweige. Diese allgemeine Bildung ist der Massstab aller Wissenschaft, weil sie das Ziel des Menschen ist...« (tamże, 7). — 3) tamże, 7 —

do doskonalenia się, a zwłaszcza powołanych do osiągnięcia doskonałości moralnej. Matematykę należy więc studjować w związku z innymi umiejętnościami; inaczej traci ona dużo ze swej doniosłości kształcącej. Zadaniem ogółu nauk jest bowiem wychować człowieka prawdziwego, to znaczy istotę, w której przejawiałoby się w całej pełni człowieczeństwo (*Humanität*). Dopiero w związku z estetyką, rozwijającą poczucie dla wszystkiego, co wielkie, wzniosłe i uszlachetniające, w związku z historją, uczącą rozumieć działania ludzkości, w związku wreszcie z filozofją, może matematyka wpływać korzystnie na wykształcenie człowieka ¹⁾.

Matematyka, oddalona od rzeczy tego świata i od nich niezależna, nie budząc nigdy żądz, nie podsycając namiętności, stanowi też ważny czynnik w rozwoju moralności ²⁾, bez której wiedza nie ma istotnej wartości: Jeśli wiedzy brakuje nerwu moralnego, wtedy niedostaje jej godności i wartości absolutnej; a kiedy ogranicza się tylko do jednej gałęzi wyłącznie, wtedy brakuje jej wielostronności ³⁾.

Dlatego też autor, wielbiąc potęgę rozumu, zastrzega się, podobnie zresztą jak i Jan Śniadecki, że jego atak na uczuciowość, osłabiającą wolę, i na fantazję, pogrążającą człowieka w nieczynności, nie jest bynajmniej tajnym sztychem, wymierzonym przeciwko sztukom i umiejętnościom, które soki swe żywotne czerpią z owych źródeł. Nie chce on mieć nic wspólnego z tymi, co myślą, że zdołają wznieść się wyżej, jeśli będą z góry patrzeć na uczucie i fantazję, na owe dwa silne bodźce rozwojowe człowieczeństwa ⁴⁾. Jako zwolennik wykształcenia ogólnego, kładzie on tylko nacisk na zgodne współdziałanie wszystkich czynników rozwoju duchowego człowieka, a zwalcza jednostronność życia, ulegającego wyłącznie kaprysom uczuć lub fantazji.

¹⁾ tamże, 26, 27. — ²⁾ tamże, 29. Porównaj: Christian Garve, *Sämmtliche Werke*, Breslau, 1801. V, 258, 259. — ³⁾ »Wenn unserem Wissen der moralische Nerv fehlt, dann fehlt ihm auch die Würde, der absolute Wert; und wenn unser Wissen ausschliessend nur auf einen Zweig beschränkt ist, dann fehlt uns auch Vielseitigkeit und mit der Vielseitigkeit die wahre Bildung«. (*Ansicht des Einflusses*, s. 8). — ⁴⁾ tamże, 15.

Na dowód, że rozumie rolę twórczą tego czynnika, Gołuchowski powołuje się na słowa *Krytyki czystego rozumu* Kanta, że fantazja jest niezbędną funkcją duszy i bez niej nie mielibyśmy wogóle żadnego poznania. Co prawda, mamy tu tylko zręczne dobranie wyrazów, bez zrozumienia ich znaczenia. Kant bowiem mówi, w odnośnym ustępie, o roli, jaką w tworzeniu syntezy odgrywa nie fantazja bynajmniej, lecz wyobraźnia, ta »ślepa, lubo nieodzowna czynność duszy«, »bez której nigdybyśmy nie nabyli żadnego poznania, lecz której rzadko jeno jesteśmy świadomi«¹⁾. Mniejsza jednak o tę pomyłkę Gołuchowskiego; ważniejszą jest rzeczą, że pragnie on nawet u Kanta znaleźć potwierdzenie swego uznania fantazji za dodatni czynnik życia duchowego.

Z większą słusznością mógł już powołać się autor na poglądy jednego z wybitnych przedstawicieli niemieckiej filozofii popularnej, Chrystjana Garvego, który stwierdza, że bez wyobraźni i uczucia niepodobna być ani wielkim uczonym, ani wpływowym nauczycielem prawdy. Jeśli rozum — mówi Garve — nie otrzymuje z tych źródeł soków odżywczych, jest jak drzewo usychające, które ani kwitnąć, ani owoców wydawać nie może²⁾.

Podobnie u Gołuchowskiego; uczucie i fantazja to ożywcze tchnienie, które przenika nasze wnętrza, to ogień niebieski, który nas rozgrzewa i chroni, byśmy nie skostnieli od zimna. Dopiero wtedy, gdy rozum zwiąże się z niemi, powstać mogą wielkie myśli, wielkie postanowienia i wielkie czyny. W uczuciu upatruje też autor radość i triumf życia ludzkiego³⁾. Fantazja zaś jest sprężyną naszej działalności; ona nas ożywia i daje duchowi naszemu pełnię radosnego istnienia, ale pod warunkiem, że wyższa siła myśli obejmie kierownictwo naczelne całego działania, że je uszlachetni, wprowadzi w nie jasno określone cele i związki.

Gołuchowski nie wierzy, by entuzjazm i uczucie mogły być trwałymi czynnikami dodatniego postępowania. Przy-

¹⁾ Krytyka czystego rozumu, przekład Chmielowskiego, s. 114. —

²⁾ Garve, *Vermischte Aufsätze, Sämtliche Werke*, Breslau, 1801. V, 244; por.: Gołuchowski, *Ansicht des Einflusses*, s. 16. — ³⁾ *Ansicht des Einflusses*, s. 16.

znaje wprawdzie, że czasem i bez pomocy myślenia systematycznego, fala uczuć potrafi nas wnieść wysoko, a wtedy dusza zachwycona zdolna jest do czynów wielkich i wzniosłych; wszystkie te jednak płody ducha idą najczęściej na marne i niejednokrotnie nastrój wzniosły ustępuje miejsca nastrójowi poziomemu i niskiemu¹⁾; co bowiem przypadek na wyżyny wyprowadzi, to i przypadek potrafi ściągnąć na dół. Dlatego też trzeba, aby człowiek wszystko wiązał w prawa, bo tylko wtedy może mieć pewność, że strumień nowych uczuć nie pochłonie natchnień dobrych, myśli świetlanych i postanowień wielkich²⁾.

A więc tylko poważna praca myślowa zabezpiecza człowieka od niespodzianek, jakie niosą ze sobą burzliwe fale życia uczuciowego, podległego zmiennym i przelotnym wrażeniom. Oto przyczyna, dla której Gołuchowski kładzie tak wielki nacisk na kulturę rozumu.

Zupełnie te same myśli rozwijać będzie w Polsce, kilka lat później, Jan Śniadecki. Nie wiemy, czy rektor wileński znał omawianą tu rozprawkę Gołuchowskiego, kiedy ważyły się szale sądu konkursowego w Wilnie; to jednak pewne, że niewątpliwie przyklasnałby wyżej rozwiniętym wywodom.

Gołuchowski, w swym modzieńskim kulcie matematyki posunął się jednak znacznie dalej, niż, rozważny i zawsze umiarkowany, nestor uczonych wileńskich. Skory bowiem do entuzjazmu młodzian widzi w matematyce jakiś uniwersalny środek zbawienia ludzkości. Głosi więc, że matematyka uszlachetnia uczucia, wznosi do moralnej godności, fantazję zwraca ku wzniosłym przedmiotom, a rozum porywa do najgłębszych rozważań. Matematyka, wraz z astronomją, ma dostarczać człowiekowi rozkoszy najczystszej i najwyższej, jaką osiągnąć mogą śmiertelni; ona ma koić rany i uciszać łzy³⁾.

¹⁾ tamże, 17. — ²⁾ »Was der Zufall uns zugeführt hat, führt auch der Zufall davon; und wenn der Mensch, nach dem in ihm liegenden Gesetze, nicht alles aneinander kettet, und gleichsam an dem Anker seiner Seele befestiget, kann er versichert sein, dass ihm der Strom einer andern Empfindung jeden guten Einfall, jeden lichtvollen Gedanken, jeden grossen Entschluss wieder hinwegschwemmen wird«... (tamże, 17). — ³⁾ tamże, 31, 32.

Najwyższy stopień swej godności osiąga — według filozofa — człowiek, kiedy w cichej samotności przebywa w świątyni przybytku natury i wzrokiem swoim obejmuje niezmiernie światy, które ręka Wszechmocnego rozmieściła w przestworzach. Wtedy zdaje się człowiekowi, że wchłania w siebie tchnienie Boga, że gruba zasłona, pokrywająca tajemnice odwieczne, rozstępuje się przed jego śmiałym wzrokiem. Jakieś ciemne przecucia cisną się wtedy do piersi człowieczej, jakieś wyższe uczucia opanowują serce i istota ludzka zda się przepływać w naturę¹⁾. W takich myślach i uczuciach widzi młodzieńki autor przedsmak życia nadziemskiego.

Nic dziwnego, że nasunęły mu się na pamięć słowa *Przeznaczenia człowieka* Fichtego: »Nie wtedy dopiero uzyskam wstęp w świat nadziemski, gdy się wyrwę ze związku ze światem ziemskim; jestem i żyję w nim już obecnie, o wiele prawdziwiej niż w ziemskim; już teraz jest on mojem jedynem trwałym stanowiskiem, a życie wieczne, które już dawno wziętem w posiadanie, jest jedyną podstawą, dla której jeszcze pragnę przedłużyć życie ziemskie. To, co nazywacie niebem, nie leży za grobem; rozpościera się ono już tutaj wokół przyrodzenia naszego, a światło jego wschodzi w każdym czystym sercu«²⁾.

Wśród podobnych rozważań, — mniema Gołuchowski — zanikają wszystkie niskie namiętności i żądze; jakiś wyższy nastrój porywa całą naszą istotę; duch, wyzwolony ze wszystkiego, co poziome i zwierzęce, wznosi się ku wyżynom, a żywe uczucie dla tego, co wielkie i moralne, wlewa w nas jakby nowe życie³⁾. Wtedy to dusza ludzka, w pełnym poczuciu swej godności i wolności, rozpoczyna daleki bieg, poprzez najczystszy »eter prawdy«, do zupełnej doskonałości. Tutaj, — woła rozmarzony Gołuchowski — w świątyni natury, u wieczystego ołtarza bóstwa, człowiek potrafi pogodzić się ze swym losem; tutaj poznaje on swą istotę żywą, która światami włada⁴⁾; tutaj obumiera dla rozkoszy ziemskich i staje

1) tamże, 33, 34. — 2) tamże, 35. Porównaj: Fichte, *Przeznaczenie człowieka*, tłumaczenie Zieleńcyka, s. 173, 174. — 3) *Ansicht des Einflusses*, s. 36. — 4) tamże, 35, 36.

się tem bardziej wrażliwym na rozkosze nadziemskie. W podziwianiu wszechświata widzi nasz młody entuzjasta możliwość oczyszczenia się z pyłu ziemi i udoskonalenia wewnętrznego ¹⁾).

Straszewski, zastanawiając się nad tą pracą Gołuchowskiego, doszedł do przekonania, że »nowe widoki w krainę wiedzy odsłoniły naszemu myślicielowi systemy Kanta i Fichtego«. Wpływ obu przebija się rzekomo wyraźnie w rozprawie o matematyce. »Całkiem w duchu Kanta — czytamy u Straszewskiego — brzmi ustęp, w którym najpiękniejszą własnością rozumu nazywa Gołuchowski dostrzeganie związku we wszystkim, co napozór wydaje się sprzeczne i niezgodne« ²⁾).

Co do nas, to w omawianej rozprawie nie dostrzegamy nie tylko wyraźnego, ale wogóle żadnego wpływu Kanta. Bliżsi będziemy prawdy, jeśli powiemy, że rozwinięte wyżej poglądy Gołuchowskiego tkwią swemi podstawami jeszcze całkowicie w prądach umysłowych wieku oświeconego. Do nich przecież da się odnieść twierdzenie naszego filozofa, że rozum winien panować nad wszystkimi czynnościami duszy, że człowiek zrealizować winien we wszechstronnym rozwoju ideę człowieczeństwa, a ideał moralny ma przyświecać jego rozwojowi duchowemu. W zgodzie z poglądami wieku oświeconego kładzie też Gołuchowski tak silny nacisk na wykształcenie intelektu i wierzy, że kultura rozumu jest najlepszą gwarancją moralności. Również i napomknienie o roli, jaką w poznaniu ma spełniać myśl, porządkująca elementy wrażeniowe, wspólną jest wielu odcieniom racjonalizmu i empiryzmu, tak charakterystycznego dla filozofii popularnej wieku XVIII.

Niewątpliwie trzecia księga *Przeznaczenia człowieka* Fichtego, traktująca o wierze, mogła zachwycić naszego filozofa. Ileż tam pięknych, poetycznych ustępów mogło targnąć strunami uczuciowej duszy marzycielskiego młodzieńca! A jednak, mimo wszystko, zaznaczyć musimy, że w omawianej rozprawie Gołuchowskiego nie spostrzegliśmy nigdzie myśli, która

¹⁾ tamże, 37. — ²⁾ Polska filozofja narodowa, s. 119. Jeszcze przed Straszewskim o wpływie Kanta i Fichtego na tę rozprawę mówił S. Dickstein w Encyklopedji Wychowaw. (1890), IV, 625. i Korbut, Sto lat myśli polskiej (1911), VI, 197.

byłaby w jakimś związku z filozofją Fichtego. Chyba pokrewieństwo nastroju wchodziłoby tu w grę, pokrewieństwo dusz, odczuwających silnie potęgę nieskończoności, rozumiejących całą głębię wartości moralnej człowieka. Tak! Istotnie; na tym punkcie Gołuchowski zbliżał się do Fichtego i do późniejszego romantyzmu. Ale to zbliżenie leżało raczej w sferze uczuć niż myśli, w sferze nastrojów niż spekulacji filozoficznej.

Faktem jest, że już w tej rozprawie z łatwością można zauważyć pewne właściwości psychiki Gołuchowskiego, które go niejako predestynowały na późniejszego zwolennika romantycznego filozofa natury. Skłonność do przenikania myślą poza świat zjawisk, żywe poczucie związku z absolutem, skłonność do kontemplacji nieskończoności, wrażliwość na piękno harmonijnej budowy wszechświata, przekonanie o bezpośrednim wpływie nauki teoretycznej na życie, wszystko to umożliwiło Gołuchowskiemu rychłe znalezienie się w obozie gorących wielbicieli Schellinga. Wszystko to jednak nie uprawnia jeszcze do wniosku, że rozprawa Gołuchowskiego pisana była pod wpływem pokantowskiej filozofji romantycznej.

Gdyby już szło koniecznie o wykazanie tych wpływów, to trzeba by się zwrócić do źródeł o wiele skromniejszych, niż Kant i Fichte. A więc przede wszystkim źródłem takim byłby, wspomniany już, Chrystjan Garve, jeden z licznej plejady filozofów - moralistów oświeconego wieku, autor, znanej dobrze Gołuchowskiemu, rozprawy p. t.: *Lob der Wissenschaften* ¹⁾. Garve rozprawia tu o znaczeniu wychowawczem poezji, historii, matematyki, filozofji, nauk przyrodniczych i filologii. Jak poezja i historia wpływa na rozwój wrażliwości i uczuciowości człowieka, tak matematyka i filozofja kształci — jego zdaniem — i upiększa rozum. Obie te nauki szukają w rzeczach tego, co ogólne. W rozmyślaniu, w porównywaniu idei — mówi Garve — znajdują wyższe umysły zadowolenie większe, niż w przedmiotach, oddziałujących tylko na zmysły i imaginację ²⁾.

¹⁾ Powołuje się na nią Gołuchowski dwukrotnie w *Ansicht des Einflusses*, s. 16, 30.

²⁾ Garve, *Sämtliche Werke*, j. w., V, 258.

Żadna jednak nauka nie daje pod tym względem tak głębokiego zadowolenia, jak matematyka; żadna nie jest tak niewyczerpaną, żadna nie dozwala na tak wielkie postępy. Dlatego niema, według opinji Garvego, szczęśliwszych badaczy, jak matematycy. Niema uczonego, który byłby bardziej oddalony od rzeczy tego świata, jak matematyk; nauka ta nie naprowadza nigdy na myśli, które budziłyby jakiegokolwiek żądze, albo podsycaly namiętności; dostarcza ona najczystszej rozkoszy intelektualnej ¹⁾. Podkreśla jednak Garve, że na ów wysoki stopień szczęśliwości ducha wznieść się mogą tylko ci nieliczni, co potrafią naukę posunąć naprzód i wskazać jej nowe drogi ²⁾. Poglądy te wiernie powtórzył Gołuchowski ³⁾.

Ta pochwała matematyki przez Garvego ma tyle myśli wspólnych z rozprawą Gołuchowskiego, że można ją śmiało uważać za wzór dla jego wywodów. Ale i myśl naszego filozofa o konieczności zindywidualizowania prawdy również tu mogła mieć swe źródło. Posłuchajmy, co mówi autor niemiecki, nie o matematyce wprawdzie, ale o filozofji. Oto, — poucza on — każdy człowiek może mieć swoją własną filozofję. W piersiach każdego bowiem bije inne serce ⁴⁾, w głowie każdego są organy myślenia i wrażliwości, które w takiej, a nie innej postaci należą tylko do jednostki. Duchowe właściwości i siły mają też u poszczególnych ludzi różnora-

¹⁾ tamże, 259. — ²⁾ tamże, 260. — ³⁾ Gołuchowski: »Wer sich aber begnüget, bloss an der äusseren Schale zu nagen, ohne den Kern zu verkosten und in das innere zu dringen; wer sich in seiner Trägheit willig an dem Leitbände fremder Ideen-Reihen fortführen lässt, ohne deren aus sich selbst zu spinnen, und es damit zufrieden ist, wenn ihm die Nutzung fremden Eigentums gestattet wird, ohne sich selbst ein Eigentum zu schaffen: der wird aus der Mathematik nie den Nutzen ziehen, durch den sich ein tieferes Studium derselben lohnet«. (Ansicht des Einflusses, s. 20, 21).

Garve: »Doch diesen hohen Grad geistiger Glückseligkeit genießt durch die Mathematik derjenige nicht, welcher sie bloss lernt, — und das, was andere in ihr erfunden haben, nur zu verstehen sich begnügt: worauf, bei dem weiten Umfange dessen, was schon in dieser Wissenschaft erfunden ist, sich jetzt selbst die meisten Lehrer derselben einschränken müssen«. (Garve, Sämtliche Werke, j. w., V, 259). — ⁴⁾ Garve, j. w., V, 266.

kie odcienia. Tutaj — zdaniem Garvego — leży przyczyna, dlaczego w filozofji niema całkowitej zgody między ludźmi, dlaczego nawet udzielanie sobie pojęć jest utrudnione. Wynika stąd, że te same przyczyny nie we wszystkich umysłach wywołują te same skutki ¹⁾).

Indywidualność poglądów filozoficznych nie obniża jednak, w oczach Garvego, wartości filozofji. Przeciwnie; w obecnym stanie ludzkich sił poznawczych, filozofja byłaby pozbawiona swego najpiękniejszego rysu, gdyby doprowadziła ludzi do całkowitego uzgodnienia ich pojęć, sądów i wywodów ²⁾. Filozofja — utrzymuje Garve — zmienia swą postać nawet w ciągu życia człowieka, w miarę zmian wieku, stosunków i zajęć; ona jest też naszym użytecznym i niezbędnym przyjacielem, w ciągu całego życia ³⁾. Myśl Garvego o indywidualnej filozofji odpowiada u Gołuchowskiego myśli o indywidualnie zabarwionej prawdzie. Odległość obu od siebie zbyt wielką zdaje się nie jest.

Podkreślić jednak należy, że Gołuchowski przypisuje matematyce o wiele większą wartość wychowawczą i życiową niż Garve. Dla autora niemieckiego dopiero filozofja jest najwyższym skarbem intelektualnym człowieka. Zdaniem Garvego, matematyka zatrzymuje zbyt uwagę na jednej stronie rzeczy, mianowicie na wielkościach, dających się zliczyć i zmierzyć, wszystko inne pomijając. Dlatego też ci, co ćwiczyli swą bystrość tylko na matematyce, bardzo często sądzą opacznie i fałszywie o rzeczach, gdy mają do czynienia z ogółem własności owych rzeczy; wykształcenie matematyczne nie wystarcza, — według Garvego — zwłaszcza wtedy, gdy idzie o stosunki moralne i polityczne. Luki tego wykszolenia uzupełnia filozofja, ucząc przyglądać się w równej mierze wszystkim stosunkom i własnościom rzeczy ⁴⁾.

Wprawdzie i Gołuchowski zaznaczał, że matematyka tylko w związku z innymi umiejętnościami może spełnić swą rolę kształcącą, mimo to jednak matematyce, a nie filozofji przyznał dominujące znaczenie. W tem wywyższeniu matematyki leży też zasadnicza różnica między autorem naszym

~~~~~  
<sup>1)</sup> tamże, 267. — <sup>2)</sup> tamże, 268. — <sup>3)</sup> tamże, 269. — <sup>4)</sup> tamże, 271.

a niemieckim. Tu jest może miejsce na przyznanie Gołuchowskiemu oryginalności.

Jeśli ktoś, czytając rozprawkę Gołuchowskiego, chciałby dopatrywać się wpływów Fichtego w twierdzeniu, że najwyższym przeznaczeniem człowieka jest moralne działanie i że wiedza nasza nic nie warta bez moralności, to trzeba by na to odpowiedzieć, że i to jest myśl, wspólna wielu przedstawicielom wieku oświeconego. Przecież Jan Śniadecki mówił (w roku 1810), że »nauka bez obyczajów jest hańbą człowieka, a klęską dla społeczności«; że »nauka tyle tylko jest zaletą człowieka, ile ten umie pokazać jej wartość i korzyść w postępkach«<sup>1)</sup>. Myśl o moralnym przeznaczeniu człowieka mógł Gołuchowski znaleźć w pierwszym lepszym, używanym przez siebie podręczniku. Jak dalece była ona rozpowszechniona w wieku oświeconym, niech świadczy to, że znajdujemy ją wyrażoną, w podobnej jak u Gołuchowskiego formie, w *Psychologii empirycznej* Karola Chrystjana Erharda Schmida, którą znał nasz filozof<sup>2)</sup>. Czytamy tam, że nauka moralna stoi na czele wszystkich wiadomości i wszystkich umiejętności, a cele etyczne muszą wyprzedzać wszelkie inne<sup>3)</sup>; zdaniem Schmida, najwyższym przeznaczeniem (*Bestimmung*) człowieka jest działać rozumnie czyli moralnie, a przytem osiągnąć szczęśliwość. Do tego zaś potrzeba harmonijnego wykształcenia wszystkich zdolności i sił człowieka<sup>4)</sup>.

Najwięcej jednak pokus do upatrywania wpływów metafizyki romantycznej następują niewątpliwie pełne zachwyty wywody Gołuchowskiego o Bóstwie, ukrytem w nieskończoności wszechświata. Ale i tu trzeba być ostrożnym. Zupełnie bowiem podobne, jak u naszego autora, sądy spoty-

---

<sup>1)</sup> Dzieła, III, 59, 84. — <sup>2)</sup> Z niej zaczerpnięte jest motto rozprawy. — <sup>3)</sup> Schmid K. Ch. E., *Empirische Psychologie*, Jena, 1791, s. 5. —

<sup>4)</sup> »Wenn es die *höchste* Bestimmung des Menschen ist, *vernünftig* im höchsten Sinne des Wortes, oder *sittlich zu handeln*, zu seiner *ganzen* Bestimmung aber auch *Glückseligkeit* mit gehört; wenn in dieser doppelten Absicht eine harmonische Ausbildung aller seiner Vermögen und Kräfte erfordert wird... so wird offenbar, um die menschliche Bestimmung erreichen zu können, Kenntnis der menschlichen Vermögen und Kräfte, der übrigen Naturgegenstände, und ihres wechselseitigen Verhältnisses vorausgesetzt«. (Schmid, j. w., s. 6, 7).

kamy w dziele Jana Elerta Bode'go, p. t.: *Allgemeine Betrachtungen über das Weltgebäude* (Berlin 1812). Gołuchowskiemu było ono znane<sup>1)</sup>.

Całe to dzieło astronoma niemieckiego przepojone jest pobożnym entuzjazmem dla Bóstwa. Bode przekonuje się o istnieniu i majestacie Boga, przyglądając się uważnie wielkiej budowie wszechświata<sup>2)</sup>. Astronomję uważa on, podobnie jak Gołuchowski, za wzniosłą i szlachetną wiedzę; widzi w niej triumf rozumu ludzkiego, tutaj bowiem pole badań graniczy z nieskończonością<sup>3)</sup>. Badając biegi gwiazd, — mówi autor — stajemy niejako przed podniesioną zasłoną, która nam otwiera daleką i niezmierną widownię doskonałości Boga i Jego dzieł. Pełne podziwu i głębokiego szacunku spojrzenia kierujemy ku owym przedmiotom<sup>4)</sup>. Świat — twierdzi dalej Bode — jest objawieniem i odbiciem doskonałości Boga; jest najdoskonalszym dziełem odwiecznego Stwórcy, tego samoistnego źródła wszelkiego życia<sup>5)</sup>. Bóg to odwieczna miłość. Stworzył On świat cały, aby uszczęśliwić stworzenia, które mogłyby czcić i wielbić Jego wielkie imię<sup>6)</sup>. Jeśli cała dusza nasza przepojona jest wzniosłemi pojęciami i wyobrażeniami o majestacie Boga, o wielkości i doskonałości wszechświata, o godności i przeznaczeniu człowieka, wówczas widok nieba gwiazdzistego napelnia nas niewysłowioną rozkoszą. Puszczamy wtedy wodze naszej wyobraźni, pozwalamy bujać swobodnie naszym nadziejom i przeczuciom, a uroczysta cisza nocy podnosi i zaostza nasze wyobrażenia. Tutaj ożywają nas rozkosze, jakich nie zna nikt niewtajemniczony w świat gwiazdzisty. Tutaj nasz duch nieśmiertelny gromadzi materjały do rozmyślań<sup>7)</sup>.

Co więcej, Bode utrzymuje, że zastanawianie się nad wszechświatem poucza nas także o prawdziwej wartości wszystkich rzeczy ziemskich; uczy nas z innego, niż zwykle, punktu widzenia oceniać moralne i polityczne losy ludów i naszych współobywateli<sup>8)</sup>. W tych rozważaniach niemiec-

---

<sup>1)</sup> Ansicht des Einflusses, s. 34. — <sup>2)</sup> Allgemeine Betrachtungen über das Weltgebäude, Berlin, 1812, s. 1. — <sup>3)</sup> tamże, 20, 21. — <sup>4)</sup> tamże, 131, 132. — <sup>5)</sup> tamże, 177. — <sup>6)</sup> tamże, 179. — <sup>7)</sup> tamże, 218, 219. — <sup>8)</sup> tamże, 224.

kiego popularyzatora astronomji możnaby bez trudności dostrzec literackie źródło poglądów Gołuchowskiego na znaczenie astronomji, względnie literacki wzór jego zachwyty nad Bóstwem, utajonem w cudach wszechświata.

Oczywiście dalecy jesteśmy od naiwnego przypuszczenia, że rozwinięte tu myśli zaczerpnął Gołuchowski koniecznie z dzieł Garvego, Schmida i Bodego; mógł je wyczytać także i gdzieindziej, mógł zresztą wykrzesać je z łatwością sam z siebie. Nie o to przecież nam idzie. Pragniemy tylko stwierdzić, że na rozprawę omawianą nie wywarł jeszcze żadnego wpływu ani Kant, ani Fichte, ani wogóle żaden z filozofów romantycznych. Obraca się ona całkowicie w obrębie utartych poglądów z doby filozofji popularnej i nie przynosi nic, czego nie znalazby filozofowie i moralisci wieku oświeconego.

Ale do tych myśli nienowych dodał Gołuchowski swój nowy, młodzieńczy temperament; dodał swe przeżycia, ogrzał je swem szlachetnem uczuciem i dlatego rozprawka jego nie jest algebraiczną sumą wyczytanych gdzieindziej sądów, lecz jest wyrazem niewątpliwie własnych poglądów młodego racjonalisty i entuzjasty. Rozprawka ta ciekawa jest także i przez to, że ów kult Gołuchowskiego dla rozumu i myśli, jako najważniejszego czynnika w rozwoju duchowym człowieka, nie odezwie się już więcej w jego pismach. Serce i uczucie zajmą od r. 1822 miejsce rozumu i myśli. Łącznikiem jednak między tą a następną pracą pozostanie silnie zakorzenione przekonanie filozofa o wartości teorii dla praktyki i o znaczeniu nauki dla życia moralnego człowieka.

## ROZDZIAŁ II

### Artykuły Gołuchowskiego.

Artykuły Gołuchowskiego, ogłoszone w czasopiśmie wiedeńskim: *Wędrowiec*, w roku 1816 i 1817, jak i uwagi, zamieszczone w przedmowie do dzieła Stürmera: *Szkice z podróży do Konstantynopola* nie przynoszą ważniejszego mate-

rjału do poznania filozoficznych poglądów naszego autora. W artykule: *O chwalcach czasów minionych*<sup>1)</sup> karcie Gołuchowski tych, co bezkrytycznie uwielbiają przeszłość i żyją w niezgodzie z genjuszem swego czasu. Należy — zdaniem autora — odrzucić obrazy przeszłości, jeśli one wprowadzają rozdźwięk między nas a terażniejszość, jeśli pogrążają nas w marzenia o przeszłości i utrudniają nam przez to korzystanie z dóbr współczesnych. Gołuchowski każe cieszyć się człowiekowi terażniejszością i twierdzi, że jest wielką sztuką dobrze wykorzystać owoce, jakie czas ze sobą przynosi i nie troszczyć się zbytnio o to, czego już nie ma<sup>2)</sup>. Dawniej nie wszystko przecież było dobre. Jeszcze za Marji Teresy — przypomina autor — nie znano prawa tolerancji, poddaństwo ugniatało włością, a promienie oświecenia tylko tu i ówdzie się przebijały. Czasy zaś obecne, czasy pełnego chwały panowania cesarza Franciszka, niosą z sobą wiele cennych dóbr; należy więc z nich umiejętnie korzystać, a nie wychwalać niepotrzebnie okresy minione.

W drugim artykule, który ma być uzupełnieniem poprzedniego, przyznaje jednak autor, że wspomnienia bohater-skich czynów przodków posiadają, zwłaszcza dla młodzieży, wielką wartość wychowawczą. Wzywa więc synów Austrii, by rozpamiętywali znakomitą przeszłość swej ojczyzny i stamtąd czerpali ogień miłości kraju ojczystego<sup>3)</sup>. Wpływ srodo-

<sup>1)</sup> An die Lobredner voriger Zeiten, Wanderer, Wien, Nr. 34. d. 3 lutego 1816.

<sup>2)</sup> »Weg mit allen Bildern der Vergangenheit, wenn sie nur dazu dienen, uns mit der Gegenwart zu entzweien; sie schlagen uns Wunden, die sie nicht heilen, und machen, dass wir gegenwärtige Güter verlieren, indem wir über unwiederbringlichen trauern. Warum sollten wir uns den Lebensgenuss eigensinnig verkümmern? Die Natur hat den Menschen in jeder Jahreszeit besondere Freuden bereitet; in jeder derselben spendet sie ihm besondere Geschenke aus. Wer in den kalten Tagen des rauhen Winters sich an den blühenden Fluren des erstorbenen Lenzes ergötzen wollte, würde weder die Freuden des Lenzes noch des Winters geniessen. Die grosse Kunst ist: das, was die Zeit mit sich bringt, gut zu benutzen, und wegen dessen, was nicht mehr da ist, unbekümmert zu sein« (An die Lobredner voriger Zeiten, j. w., s. 140). — <sup>3)</sup> Gołuchowski, Gegenstück zu dem Aufsätze: An die Lobredner voriger Zeiten, Der Wanderer, Nr. 39. d. 8 lutego 1816.

wiska terezjańskiego odbił się wyraźnie na austriacko-patrjotycznym zabarwieniu obu tych artykułów. Niemniej jednak odbił się i wpływ poglądów wieku oświeconego na niechęć Gołuchowskiego do nieoświeconej przeszłości, z której pozwała on czerpać, co najwyżej, wzory postępowania moralnego.

Artykuł p. t.: *Gemeingeist*<sup>1)</sup> poświęcony jest omówieniu stosunku obywateli do państwa. Zdaniem autora, doskonałość państwa nie polega na formach zmuszania obywateli do współżycia, lecz na tem, że obywatele dobrowolnie łączą się ze sobą, i przez to tworzą całość, której interesy są ściśle związane z ich własnymi interesami. Najwyższą doskonałość związku towarzyskiego oprzeć można — według Gołuchowskiego — tylko na duchu obywatelskim (*Gemeingeist*), który polega na podporządkowaniu osobowości własnej powszechności zbiorowej<sup>2)</sup>. Formy polityczne są niejako ciałem państwa, a poczucie wspólności obywatelskiej stanowi duszę, ożywiającą to ciało. Bez ducha obywatelskiego państwo podobne jest jarzmu, w którym los zakuł wiele tysięcy jednostek, zmuszonych, nakształt zwierząt bezmyślnych, ciągnąć jakąś niewidzialną machinę. Państwo dojsć może do pełni swojego rozwoju tylko wtedy, gdy ożywia je duch wspólności obywatelskiej; bez niego zdoła ono ledwie wegetować. Ludzkość osiągnęłaby najwyższy stopień szczęśliwości ziemskiej i doskonałości, gdyby każdy poczuwał się do tej wspólności obywatelskiej i gdyby każdy tem poczuciem powodował się w swem działaniu. Prawdziwy patrjota, — czytamy dalej — duchem wspólności obywatelskiej owiany, nigdy nie żyje tylko dla siebie; ów

---

1) Der Wanderer, Nr. 75. d. 15 marca 1816.

2) »Nicht in den Formen, die eine Anzahl Bürger zusammenzwingen, kann die Vollkommenheit des Staates gesucht werden; sondern in der Art und Weise, wie diese Bürger durch ein freiwilliges Bestreben aneinander hängen, und dadurch ein Ganzes bilden, an dessen Interesse sie nun auch das ihrige anknüpfen. Dieses heisst nichts anders, als: Die höchste Vollkommenheit des gesellschaftlichen Vereins ist im Gemeingeiste gegründet, der in der Unterordnung seiner Persönlichkeit der bürgerlichen Allgemeinheit besteht«. (*Gemeingeist*, Der Wanderer, Nr. 75. 15 marzec, s. 309).



duch jest źródłem cnót obywatelskich, wpływa na udoskonalenie całości, wiąże obywateli ze sobą, a podwładnych z władzą, i gruntuje prawdziwą wolność na ziemi.

I znowu, wyrażone tu poglądy nie przynoszą nic ponad to, co mogło być już wówczas własnością ogólną, dzięki pracom oświeconych statystów. Myśl zaś Gołuchowskiego, że jednostka winna podporządkować się ogółowi, myśl, która do końca życia będzie przyświecać filozofowi, zdaje się sprzeciwiać sądowi prof. Straszewskiego, że w owych artykułach »przechyla się... młodziutki myśliciel stanowczo na stronę romantycznie pojmowanego indywidualizmu«<sup>1)</sup>.

Nie romantykiem też, ale znowu typowym zwolennikiem oświecenia jest Gołuchowski w tych kilku uwagach, jakie wygłasza w r. 1817 na temat wychowania<sup>2)</sup>. Celem wychowania ma być — według niego — wszechstronne rozwinięcie i uszlachetnienie duszy ludzkiej w dziedzinie uczuć, myśli i woli. Autor nie chce rozstrzygać kwestji, czy najłatwiej osiągnąć można te cele w wychowaniu domowym czy publicznym, lub też w zakładzie, zamkniętym dla wszelakich wpływów zewnętrznych. Jedno tylko wydaje mu się pewne, mianowicie: Wychowawca musi tak kierować swym wychowankiem, aby ten możliwie najprędzej go nie potrzebował. Niema nic gorszego, w mniemaniu autora, jak ustawiczne prowadzenie kogoś na pasku. Człowiek musi się sam wychowywać. Dlatego na zapytanie, jakie jest najlepsze wychowanie, odpowiada Gołuchowski: samowychowanie.

W tym postulatcie nie odbiegł chyba Gołuchowski daleko od wyobrażeń wieku oświeconego. Przecież ideał samowychowania wypływa konsekwentnie z ogólnej dążności do osiągnięcia pełnej samodzielności człowieka. Niedarmo Kant upatrywał istotną cechę oświecenia w przejściu ludzkości z okresu niemowlęctwa w okres całkowitej samodzielności. Postulat naszego autora, nakazujący przyspieszyć ów rozwój samodzielny u każdej jednostki, jest więc w zupełnej zgodzie z tendencjami wieku XVIII.

---

<sup>1)</sup> Polska filozofja narodowa, s. 119. — <sup>2)</sup> Welche ist die beste Erziehung? Der Wanderer, Wien, 1817. Nr. 55, 56, 57. (luty).

Poza omówionemi artykułami, pomieścił jeszcze Gołuchowski w owem czasopiśmie opis kopalń wielickich i bocheńskich, wraz z zarysem historycznym, przyczem wzorował się, jak sam wyznaje, na Naruszewiczu; znalazł się tam nadto opis Krakowa i jego okolic, wreszcie artykuł, napół historyczny, p. t.: *Die Barbaresken*.

W r. 1817 wydał Gołuchowski, w Peszcie, *Szkice z podróży do Konstantynopola, barona L. Stürmera*, i zaopatrzył je przedmową. Powołując się na słowa Kanta o znaczeniu, jakie dla antropologii mają podróże, a choćby tylko ich opisy, wspomina wydawca o korzyściach, które one człowiekowi przynieść mogą. Uwagi te, mało zresztą ciekawe, przeplata autor myślami ogólniejszemi. Mówi więc np., że dusza ludzka nie wszystko sama z siebie zaczerpnąć potrafi, że musi brać materiały z doświadczenia i dopiero przez połączenie ich z treścią wewnętrzną powstać mogą »boskie utwory«<sup>1)</sup>. Jeśli jednak chcemy korzystać z obrazów, dawanych nam przez świat zewnętrzny, musimy nasze wnętrze do tego odpowiednio przygotować; gdy bowiem w duszy nie budzi się nic szlachetniejszego, wtedy z trudem tylko przedostać się do niej może coś wyższego z zewnątrz. Dla człowieka, z duszą małą, będzie wszystko małe, a wzniosłości nie znajdziemy nigdzie, jeśli jej nie będzie w nas samych<sup>2)</sup>.

Na końcu książeczki podał autor trygonometryczne obliczenie odległości Konstantynopola od Wiednia<sup>3)</sup>, która to praca miała, według jego mniemania, utorować mu drogę do katedry matematyki w Warszawie.

Wzmiankowane tu artykuły Gołuchowskiego, oraz owa przedmowa do szkiców Stürmera, zawierają niejedną myśl rozumną, owianą uczuciem szlachetnem; naogół jednak nie przynoszą pomysłów ani głębokich, ani nowych. Mówiąc o nich, pragnęliśmy tylko zaznaczyć, że wszystko, co w roku 1816 i 1817 napisał Gołuchowski, należy jeszcze całkowicie do

---

<sup>1)</sup> Skizzen einer Reise nach Konstantinopel des Freiherrn L. von Stürmer, herausgegeben von Joseph Gołuchowski, Pest, 1817. s. 4. —  
<sup>2)</sup> tamże, 7. — <sup>3)</sup> tamże, 283—291.

pojęć epoki przedromantycznej. Tylko podłoże duchowe młodzieńca uczuciowego i religijnego, które już w tym czasie wyraźnie się ujawniło, wskazuje nam drogi późniejszego rozwoju. Dusza, podatna do przyjęcia romantycznej spekulacji, szybko też uległa jej wpływom. Owocem ich będzie już w pełni praca z r. 1822.

### ROZDZIAŁ III

#### Wyjątki z rozprawy konkursowej.

Jeśli istotnie ogłoszone przez wydawcę *Noworocznika Literackiego*, księdza Adama Stanisława Krasieńskiego, artykuły Gołuchowskiego, p. t.: *Idea życia, Refleksja i wiara*<sup>1)</sup> są wyjątkami z uniwersyteckiej rozprawy konkursowej: *Zasady logiki, metafizyki i filozofji moralnej*, to w takim razie musimy stwierdzić, że już około roku 1820 zaszła poważna zmiana w poglądach filozofa, który z wielbiciela matematyki i racjonalisty stał się zwolennikiem irracjonalizmu.

Nie zmieniło się głębokie przekonanie Gołuchowskiego, że »nauki o tyle tylko mają znaczenie, o ile się przyczyniają do podniesienia życia na wyższy szczebel, do zaspokojenia wyższych jego potrzeb«<sup>2)</sup>, oraz, że »nie subtelne rozumowania są szczytem filozofji, lecz postępowanie cnotliwe«<sup>3)</sup>, ale zmienił się gruntownie pogląd na wartość czynnika intelektualnego w życiu. Kiedy niedawno jeszcze wywodził filozof, że tylko pod kierunkiem rozumu dojść możemy na wyżyny doskonałości moralnej, teraz, przeciwnie, utrzymuje, że jedynie uczucie i wiara mogą stworzyć niezachwiany fundament życia moralnego. Czemże bowiem jest refleksja — pyta w tej rozprawie filozof — »jeżeli nie odskakiwaniem umysłu od

---

<sup>1)</sup> Noworocznik Literacki, wydany przez ks. A. S. Krasieńskiego, Wilno, 1843. s. 69—74; 75—88. — <sup>2)</sup> Idea życia, Noworocznik Literacki, j. w., s. 70. — <sup>3)</sup> Refleksja i wiara, Noworocznik Literacki, j. w., s. 81.

jednego przedmiotu do drugiego, jeżeli nie oscylacją między dwoma przeciwnościami. Ona nam nic nie ukazuje, jak tylko to powszechne ważenie się rzeczy; wszystko, czego nas nauca, niczem innym nie jest, jak tylko rozwiązaniem zrównania, gdzie niewiadoma przez wszystkie inne wiadome jest oznaczona; jest to tylko tłumaczenie jednego przez drugie; jest to prostszy lub zawilszy rachunek, lecz nic więcej, jak tylko rachunek, którym, wśród wyobrażeń względnych, nic uchwycić nie zdołamy«<sup>1)</sup>.

Gołuchowski nie przeczy, że »znaczna część życia naszego, nie przechodząc natury rachunku, jej podpada panowaniu«. Stwierdza nadto, że w naukach niepodobna nawet zbawiennego wpływu refleksji ocenić: »niektóre zupełnie przez nią są stworzone, drugie, lubo z innego wynikają źródła, po części na jej zachodzą pole, a wszystkie jej pomocy potrzebują«. Ale w życiu moralnem refleksja już nie wystarcza; bo jeżeli »umysł... czuje się być uniesionym do sfery, wszelką względność, wszelki rachunek przechodzącej, jeżeli zbliża się do tego, co jest najwyższem i najszczytniejszem, wówczas nic niema szkodliwszego, jak ze stanowiska jeszcze refleksyjnego patrzeć się na to wszystko, i to czczemi formułami chwytać, co głębokości serca powierzone zostało«<sup>2)</sup>.

Innemi słowy, uczucie i wiara posiada teraz dla Gołuchowskiego większą wartość życiową niż refleksja i rozum. »Co to wtenczas czujemy, — pisze filozof — kiedy, przejęci moralnem człowieka przeznaczeniem, przejęci nieskończoną jego godnością, widzimy tłumy ludów, ołtarze boskie otaczających, i gorące modły do Rządcy świata przesyłających. W tych to, i podobnych, położeniach życie nasze nieskończonem się staje. Najpiękniejsze nam się widoki otwierają. Najśłodsze nadzieje nas pokrzepiają. Wyjaśnia się horyzont. Co nam dawniej było wątpliwem, teraz w pewność przechodzi; czujemy się być nieśmiertelnymi; przekonani jesteśmy o Bogu, i jasno stoją przed naszymi oczyma najwyższe przedmioty«<sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> tamże, 76. — <sup>2)</sup> tamże, 77. — <sup>3)</sup> tamże, 78, 79.

Wszystkie te święte natchnienia wniwecz się obróca, »jeżeli je poddamy pod brzytwę refleksji, w tej dobrej wierze, ażeby nas przez rozbiór tem lepiej jeszcze z nimi oswoiła. Ta sama natura, która niedawno tak zrozumiale do nas przemawiała, której pełność, nasze pełniejszym czyniła życie, na której łonie znaleźliśmy zmocnienie i pociechę, wyzienie ducha podczas tej operacji. Zginie jedność, i świat nam się na drobne rozleci kawałki. Będziemy błądzić po powierzchni, oko nasze wzrok straci, zewnętrzną tylko skorupę ujrzymy, głębiej nie przenikniemy, zrobi nam się wszystko nieprzeźroczystem i co nam dawniej tak jasnym było teraz nieprzebitą zaćmi się ciemnością. Te piękne twory, z któremiśmy, jako ze spokrewnionymi, rozmawiali, nie poznają nas teraz; życie się od nich usunie, a wszędzie, gdzieśmy dawniej widzieli kolebki, groby nam się teraz otworzą. Na ołtarzach osiędzie wątpliwość, nieskończona czczość cały świat opanuje, a zewsząd stanie się głos: śmierć... Nadzieja ulegnie niepewności, przyszłość czarnym kirem się okryje, a obawa wszystko przytłumi. Takie będą nieszczęśliwe skutki refleksji, tam przeniesionej, gdzie nigdy postać nie powinna. Nadaremnie ona potem usiłować będzie to dowodami zwabić, co swem postępowaniem odstraszyła; nadaremnie wychwalać moralność, religję; nadaremnie przyrzekać nieśmiertelność; nadaremnie zewnętrznym węzłem przywracać naturze jedność. Nie zdoła tem wszystkim klęsk zadanych naprawić; ostygł bowiem entuzjazm, uczucie zamieniło się w martwą cyfrę; natchnienie stało się przedmiotem rachunku i wątpliwość nieustannie dogryza. Życie w samym zarodzie zostało zatrute...«<sup>1)</sup>

Wprawdzie i dawniej, w podniosłym nastroju ducha upatrywał Gołuchowski potężną dźwignię życia, ale nie twierdził wówczas, że refleksja tę dźwignię podrywa. Przeciwnie; był zdania, że tylko refleksja może wprowadzać ład i harmonję, utrzymywać na jednostajnej wyżynie czyny, z podniosłego nastroju ducha wypływające; twierdził przeciw wówczas, że nic tak, jak refleksja nie przyczynia się do wywołania owego podniosłego i dla moralności użytecznego nastroju,

1) tamże, 79—81.

przez to, że odrywa nas od znikomości i zmienności i kieruje wzrok nasz ku temu, co wieczne i niezniszczalne. Teraz, refleksja stała się, w jego oczach, burzycielką świata wartości moralnych, trucizną, podgryzającą podstawy życia, czynnikiem, zatrzymującym nasz wzrok przy szczegółach i drobiazgach, zasłaniającym nam szerokie widnokreśli absolutu. »Życie nasze — wywodzi obecnie filozof — po większej części stało się targiem; za każdy czyn chcielibyśmy zapłaty i bezinteresowność nam się prawie obcą stała. Przez ubieganie się za drobnostkami, zgubiliśmy z oka najwyższe przedmioty, utraciliśmy dziedzinę ideów, tych to jedynych sprężyn bytu ludzkiego; na to miejsce nieskończona czczość refleksji opanowała nasze umysły; wszystkie nasze działania stały się rachunkiem, a my sami chodzącą formułą«<sup>1)</sup>. Ten pogląd na szkodliwość refleksji w życiu jest u Gołuchowskiego czemś zupełnie nowem.

Rozprawa konkursowa przynosi jednak jeszcze jedną myśl, obcą dotychczasowym pismom Gołuchowskiego, mianowicie przeświadczenie, może pod wpływem Kanta zrodzone, o niewspółmierności porządku moralnego z porządkiem naturalnym świata; w świecie natury panuje bowiem tylko konieczność, w świecie moralnym — wolność. Natura — mówi filozof — żadnej nad człowiekiem niema litości<sup>2)</sup>; ...»postępuje ona odwiecznym swym krokiem, do swoich tylko celów dąży; na inne jest obojętną. Nic ją nie zdoła rozczulić, dla niej nic niema drogiego; i kiedy całe życie człowieka goryczą napęliła z zimną krwią, własną ręką grób mu ściele. Z nieczułą obojętnością własne dziecię pożera, i tem swoim okrucieństwem, pozostającym jeszcze śmiertelne zadaje razy. Te i podobne uwagi — mniema filozof — zdają się do rozpaczki prowadzić, lecz, z drugiej strony, jest nam sowita zachowana pociecha, gdy w siebie samych wstępujemy. Jest coś w człowieku, co go nad wszystko unosi. Znaczna część życia jego stoi pod prawami konieczności, ...lecz, skoro tylko do pewnego stopnia rozwinięcia dojdzie, widzi się być usamowolnionym, widzi się być wolnym i czuje w sobie moc poczęcia sam z siebie, odrębnie od natury, własnego porządku rzeczy«<sup>3)</sup>.

1) tamże, 87, 88. — 2) tamże, 82. — 3) tamże, 84, 85.

Podziw Kanta dla prawa moralnego, którego źródłem jest człowiek, podziela i Gołuchowski. »W zdumienie nas wprawia — wyznaje on — piękność i różnorodność niezliczonych twórców, które nas otaczają, lecz z drugiej strony i człowiek, w czynach moralnych, w czynach wielkich i świętych, równą nieskończoność objawia, która na równe, a nawet na większe zasługuje uwielbienie. Ta własność noszenia w sobie przepisów moralnych, ta własność tworzenia sobie wiecznych celów i dążenia do onych, ta wola, której nic złamać nie potrafi, jeżeli nie my sami, ta bezwarunkowa godność, która żadną ceną zastąpiona być nie może, zgoła ta moralność, ta naszym jest triumfem. Ta nas czyni wyższymi nad wszystko, co nas otacza; skoro się tylko do niej uciekamy, żadne nieszczęście nas zwyciężyć, nic nas zniszczyć nie zdoła; owe przeciwności, które do rozpaczki prowadzić się zdawały, poprowadzą właśnie do szczytu wielkości. Otoczyła wprawdzie natura życie człowieka zewsząd okropnościami, ...lecz zostawione mu jest urodzić się sam z siebie do innego, do nieskończonego życia, być nie tylko płodem sił, potajemnie działających, ale i tworem własnych swych czynów, nie zostawać tam, gdzie go natura wysadziła, lecz unieść się do niedościgłej wysokości«<sup>1)</sup>.

Raczej w tym poglądzie, niż w owych z r. 1816, dopatrzyćby się można łatwiej śladu myśli Kanta; niewątpliwie etyka filozofa królewieckiego była dla Gołuchowskiego, podobnie jak dla Szaniawskiego, Michała Czackiego i tylu innych, ważnym czynnikiem, zwracającym uwagę na pokantowską spekulację metafizyczną.

Tak więc, rozprawa konkursowa, o ile ją ze wspomnianych wyjątków poznać możemy, przynosi dwie nowe u Gołuchowskiego myśli: przeświadczenie o życiowej nieużyteczności refleksji i o wyższości porządku moralnego nad naturalnym porządkiem świata. Grunt dla romantycznej koncepcji życia i świata jest już u naszego myśliciela w zupełności gotów; przygotowane jest już w pełni podłoże duchowe, dzięki któremu Gołuchowski, w krótkim czasie, stał się wyznawcą filozofji Schellinga.

---

<sup>1)</sup> tamże, 85, 86.

## ROZDZIAŁ IV

### Ukazanie się dzieła o filozofji w stosunku do życia.

Znamienną jest rzeczą, że w tym samym roku, w którym *Ballady i Romanse* Mickiewicza dały początek nowej erze romantycznej w dziejach poezji, ukazała się praca Gołuchowskiego: *Filozofja w stosunku do życia całych narodów i poszczególnych ludzi*<sup>1)</sup>, będąca również pierwszym dziełem wybitnem nowego, romantycznego okresu filozofji polskiej. Ukazała się zagranicą, w Erlangen, w języku niemieckim; wyrosła na gruncie obcym, w ścisłym związku z obcemi, niemieckimi, prądami filozoficznymi.

Filozof nasz dedykował ją Schellingowi, »w dowód serdecznej miłości i czci«, temu Schellingowi, którego wówczas nienawidzono w Polsce za to, że konstruował metafizykę przy pomocy metod, nie mających nic wspólnego z empiryzmem. Ludziom, wyjeżdżającym na studia zagranicę, polecano wyraźnie w instrukcjach, by unikali Schellinga i nie czytali jego pism<sup>2)</sup>. Już w r. 1803 *Nowy Pamiętnik Warszawski*, w jednym z artykułów, przedrukowanych z pisma niemieckiego, wywodził, że Schelling z Fichtem doprowadzili do absurdu filozofję Kanta<sup>3)</sup>. Anioł Dowgird, jedyny u nas wówczas sumienniejszy krytyk idealizmu niemieckiego, w swym *Wykładzie przyrodzonych myślenia prawideł czyli logice teoretycznej i praktycznej* (Połock 1828) pisze o Schellingu, że ten, »chcąc rozwinąć dokładniej naukę Fichtego, dziwniejsze jeszcze i bardziej niepojęte objawił nam myśli. W systemacie swoim ten uczony usiłuje odznaczać się od innych tą szczególnością, ażeby nie miał nic spólnego z tem, co nazywamy *sensus communis*, czyli rozsądkiem powszechnym. Systemat

<sup>1)</sup> Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen. Ein Versuch von Joseph Gołuchowski, Doktor der Philosophie, Erlangen, bei I. I. Palm und Ernst Enke, 1822. —

<sup>2)</sup> Tak np. Czacki Tadeusz zabraniał niejakiemu Kudlickiemu, kandydatowi do katedry prawa, zajmować się Schellingiem (Baliński, *Pamiętniki o Janie Śniadeckim*, II, 236). — <sup>3)</sup> *Nowy Pamiętnik Warszawski*, 1803. XII, 226 n.



ten zdaje się być wizerunkiem. najwyższego obłąkania się z drogi prawdy, do jakiego przywiedziony być może umysł ludzki, skądinąd niepospolity, przez chęć oryginalności, pogardę rozsądku powszechnego i wybijanie źle skierowanych spekulacyj metafizycznych<sup>1)</sup>.

Umiarkowany krytyk empiryzmu, Jędrzej Śniadecki, też nie mógł zaliczyć się do zwolenników romantycznego filozofa natury. Pod adresem Schellinga i jego uczniów zwrócone są prawdopodobnie słowa, że »chcieć zgłębić pierwszy początek wszystkich sił, pierwsze... natchnienie materji, a zatem pierwsze źródło wszystkich odmian fizycznego świata, jest i niepodobna i niepotrzebna. Niepodobna, bo w rzeczach fizycznych nie wolno rozumować, tylko na fundamencie pewnych postrzeżeń i bardzo prostych doświadczeń: a na takowe twierdzenie żadnego doświadczenia mieć nie możemy, bo pierwsze przyczyny rzeczy muszą dla nas zostać nieprzeniknioną tajemnicą na zawsze: niepożyteczna, bo bez tego wszystkie wzajemne rzeczy pomiędzy sobą i z nami stosunki poznać i ocenić dosyć doskonale można. I dlatego, zdrowy rozum i rozsądek każe nam tylko śledzić siły, jako nieznanome przyczyny pewnych, statecznych odmian, okazać przez doświadczenie skutki, z których dowodzimy ich bytności, tudzież wynaleźć i określić prawa, podług których działają, nie wchodząc w istotną naturę tych sił: i ta jest granica, której umiejętności rzetelne nigdy przestępować nie powinny. Wszakże resztę — mówi Jędrzej Śniadecki — można zostawić metafizykom, którym jednym nie jest bronno puszczać wolne cugle władzy rozumowania, nawet za granicę natury. Ale strzeżmy się przenosić potem te rozumowania do umiejętności rzetelnych<sup>2)</sup>. A dalej czytamy jeszcze: »...to nieszczęśliwe i lekkomyślne wdzieranie się metafizyków do nauk fizycznych zawsze było prawdziwem umiejętności ludzkich skażeniem, zawsze spokojnych i rozsądnych badaczy natury oburzało przeciwko sobie: lecz nigdy ta zaraza nie rozszerzyła się i nie wybujała tyle, jak w czasach naszych<sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, s. 331. — <sup>2)</sup> Teorja jestestw organicznych, Wilno, 1811. II, 55, 56. § 246. — <sup>3)</sup> tamże, § 247. s. 56.

Ponieważ temi czasami były oba wydania *Teorji jestestw organicznych*, to znaczy rok 1804 i 1811, więc Śniadecki nie mógł tu mieć na myśli żadnego innego przyrodnika-metafizyka, lecz jedynie sławnego wówczas w całej Europie filozofa natury, Schellinga. Śniadecki Jędrzej pocieszał się tylko tem, że ta choroba metafizyczna<sup>1)</sup> jest objawem przemijającym. »Zapędzanie się terazniejszych metafizyków, — czytamy — którzy sobie dumne filozofów nadali nazwisko, w dociekanie najpierwszych sprężyn, poruszających materją; chępliwe a błędne stanowienie sił pierwiastkowych, z których wszystkie inne, nawet w żyjących jestestwach wypływać mają; wdzieranie się zuchwałe do wszystkich nauk, którym ważą się prawa przepisywać i wskazywać prawdziwe zasady, nie na doświadczeniu, ale na samym oparte domyśle: nie z przyrodzenia, ale z samych czerpane przywidzeń, niedowiedzione,.. będą w późnej i rozsądniejszej potomności prawdziwą plamą wieku, w którym żyjemy. Szczęściem, że to uczone obłąkanie było chorobą małej liczby mędrców, i to na czas dosyć krótki«<sup>2)</sup>.

Oczywiście nie potrzeba już dodawać, że Jan Śniadecki mógł żywić dla twórcy romantycznej filozofji natury

---

<sup>1)</sup> O tem, że była to istotnie »choroba metafizyczna« może świadczyć fakt, że w *Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft* i w *Zeitschrift für spekulative Physik* umieszczano rozprawy metafizyczne, odbiegające daleko od tematów medycyny i fizyki. I tak w Rocznikach medycyny ukazały się między innymi Schellinga: *Aphorismen zur Einleitung der Naturphilosophie*, Tom I, zeszyt I, rok 1805. *Aphorismen über Naturphilosophie*, T. I, zeszyt 2. r. 1806. T. II, z. 2. r. 1807. *Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medizin nach Grundsätzen der Naturphilosophie*, T. I, z. 1. r. 1806. W czasopiśmie dla fizyki pojawiły się zaś Schellinga: *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik*, T. I, z. 1, 2. r. 1800. *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*, T. II, z. 1. r. 1801. *Darstellung meines Systems der Philosophie*, T. II, z. 2. r. 1801. *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, *Neue Zeitschr. für spekul. Physik*, T. I, r. 1802. — <sup>2)</sup> *Teorja jestestw organicznych*, j. w., II, § 247. s. 56, 57. Pogląd bezimiennego autora rozprawy: *Żywot i prace naukowe i społeczne Jędrzeja Śniadeckiego*, (Lwów, 1897. s. 26) jakoby Schelling wywarł wpływ na autora *Teorji jestestw organicznych*, obalił już Wrzosek, w dziele p. t.: *Jędrzej Śniadecki*, Kraków, 1910. s. 79—84.

tylko pogardę. Rektor wileński nie uważał nawet za stosowne rozprawiać się w swych pismach z Schellingiem; skoro Kant i Fichte są to »głowy zagorzałe, ciemne i apokaliptyczne, są to szarlatany nowego rodzaju, którzy chcą zrobić epokę w tem, aby jasność, czyste i proste rzeczy objęcie między uczonymi wypędzić«, to cóż dopiero Schelling! Wszak zdaniem naszego astronoma, »poprawiać Locke'a i Condillaca, chcieć dochodzić rzeczy *a priori*, co tylko przez naturę ludzką pojęte być może ze skutków, jestto chorobą umysłu, wartą politowania«<sup>1)</sup>. Schelling mógł więc być przez niego zaliczonym chyba do chorych na umyśle, mógł być co najwyżej przedmiotem politowania, ale nie przedmiotem polemiki!

Do tego Schellinga, tak bardzo lekceważonego w Polsce, zwraca się młody Gołuchowski z wyrazami najwyższego uwielbienia: »Z dalekich krain, czarodziejskim wpływem Twego ducha pociągnięty, — pisze — doznałem radośnie dobrotliwego przez Ciebie przyjęcia«. Jemu też poświęca autor to, co »z samej głębi swej dobył, w co wesnuł najtajemniejsze swe życie, jakby tkan niewidzialną, i w czem niby drugie swoje *ja* pozostawił«. Pracę tę, mówi Gołuchowski, zwracając się do Schellinga, »nakreśliłem w Twojem pobliżu i przez Ciebie w różnorodny sposób pobudzany«<sup>2)</sup>. Mimo to, że autor technął w nią swe życie i swoje »ja«, nie sądzi, by praca ta godną była wielkiego mistrza; bo, »jako w przyrodzie nieorganicznej, ciało, zbliżone do drugiego ciała z dodatnią elektrycznością, poprzestaje na ujemnej, tak też umysł ludzki, zbliżony do wielkiego ducha, staje się nieśmiałym i czuje hamulec w swoich objawach zewnętrznych«<sup>3)</sup>.

Autor nasz nie był jednak pierwszym Polakiem, który informował rodaków o filozofji Schellinga i ulegał jego wpływom. Już Józef Kalasańty Szaniawski, w *Radach przyjaciel-skich*, polecał młodemu badaczowi filozofji czytać pilnie dzieła

---

1) Korespondencja Kołłątaja, I, 100. — 2) Filozofja w stosunku do życia, s. 1. Cytuję według przekładu P. Chmielowskiego, Warszawa, 1903. Zmieniam jednak tekst Chmielowskiego w miejscach, gdzie tłumaczenie wydaje mi się niewłaściwe i w takim razie, podaję w odnośniku stronę oryginalnego dzieła z r. 1822, obok strony przekładu. — 3) tamże, 2.

Schellinga. W jego absolutnym idealizmie — poucza Szaniawski — »spekulacja, jak gdyby do kroku rozpaczy, po tylu daremnych próbach, przywiedziona i siebie samą przewyższyc usiłująca, zlewa wszelkie rozmaitości w jedną *tosa-mość* (*Identitas*); łączy one w powszechną i wszystko ogarniającą *Jednotę*; niszczy wszelkie sprzeczności, wszelkie przeciwnoty, miotające i odrzucające *rozwiągę*«. Takimi zaś przeciwnotami — wyjaśnia Szaniawski — są: »*subjekt i obiekt, — myśl i przedmiot myśli, — forma i materja, — wolność i konieczność, — świat idealny i realny, — to co nieograniczonem jest i to co podpada ograniczeniu...*« Teorja Schellinga — czytamy dalej — »prowadzi do *ostatnich* granic abstrakcji i *wyczerpuje* wszelkie usiłowania, jakie na dogmatyczno-spekulacyjnej drodze przedsięwziąć można, gwoli odkopaniu owego węgielnego kamienia wszelkiej prawdy. Jeżeli podstawa tej teorji nie czyni jeszcze zadosyć wymaganiom rozumu, to znajdziesz tam krzepiące i wznoszące prawdy,... dalekie i płodne widoki, które na dziedzinie umiejętności fizycznych wielką zapowiadają reformę«<sup>1)</sup>.

Autor *Rad przyjacielskich* przyznaje też, jak wiele zawdzięcza filozofji znakomitego romantyka niemieckiego. »Ktokolwiek obznajomionym jest dobrze — czytamy w jego książce *O naturze i przeznaczeniu urzędowań w społeczności* (Warszawa 1808) — z duchem *schellingjanizmu* i z pismami tej szkoły, ten łatwo dostrzeże, jak wiele winien jestem jej zwolennikom, chociaż bardzo mało ode mnie przytaczanym«<sup>2)</sup>. Jakoż istotnie, stwierdzić należy, że zarówno w rozprawie z r. 1802: *Co jest filozofja?*, jak w *Radach przyjacielskich młodemu czcicielowi nauk i filozofji*, (Warszawa 1805, 2-gie wyd. Lwów 1823), a zwłaszcza w pracy: *O naturze i przeznaczeniu urzędowań w społeczności* (Warszawa 1808) wpływ Schellinga, względnie znajomość jego systemu, jest rzeczą widoczną.

Nie mniej wyraźny wpływ wywierał Schelling i na naszego teoretyka romantyzmu, Maurycego Mochnackiego, któ-

---

<sup>1)</sup> Rady przyjacielskie, Lwów, 1823. (2-gie wyd.) s. 220—222. —  
<sup>2)</sup> O naturze i przeznaczeniu urzędowań w społeczności, j. w., s. IV.

rego *Myśli o literaturze polskiej* ukazały się w *Gazecie polskiej*, w sześć lat po wyjściu niemieckiego dzieła Gołuchowskiego.

Nikt jednak z Polaków nie stanął tak blisko romantyka niemieckiego, nikt nie zostawał pod tak wydatnym jego wpływem, nikt tak żywo nie odczuł i nie... przeżył jego filozofji, jak Gołuchowski.

## ROZDZIAŁ V

### Cel pracy Gołuchowskiego.

Gołuchowski nie miał zamiaru wyłożyć w dziele z r. 1822 całokształtu swej własnej filozofji. Pragnął tylko »wykazać znaczenie samej filozofji«, pragnął pozyskać dla niej dotychczasowych przeciwników i dlatego nie przeznaczył dzieła swego »dla filozofów zawodowych«<sup>1)</sup>, lecz dla tych, co stoją jeszcze zdala od filozofji. Jakkolwiek pracę napisał po niemiecku, liczył głównie na czytelników polskich. Wierzył, że Polacy, skazani na uczenie się nietylko prawodawstw, ale i języków całego niemal świata, nie będą upatrywać w obcej mowie zapory do zrozumienia dzieła. Uważał on za rzecz zupełnie naturalną, że, jako Polak, porusza problem praktycznej doniosłości filozofji; mniemał, że »siła narodu polskiego tkwi w życiu, że to jest nawet cechą znamionną jego prac naukowych, że zatem żadna jednostka, z niego pochodząca, nie powinna ścierać z siebie tej cechy, jeżeli chce być dla ogółu zrozumiałą«.

Ale nie tylko Polakom przyda się mówić o znaczeniu praktycznem filozofji, lecz i Niemcom, jakkolwiek u nich filozofja ukazała się »w postaci najwznioslejszej«. I u nich bowiem można zauważyć »obojętność względem niej, a wśród wielu nieuczonych jakiś rodzaj złośliwego uprzedzenia, wedle którego albo nic od niej dla życia spodziewać się nie należy, albo nadzwyczaj mało«<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 4. — <sup>2)</sup> tamże, 5.

Stwierdził zresztą ten fakt sam Schelling, w swej pracy *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794), mówiąc, że często sami filozofowie narzekają na to, iż wiedza ich tak mały wywiera wpływ na wolę ludzi i na losy rodzaju ludzkiego; romantyk niemiecki nie dziwi się temu, gdyż dotychczas nie było jeszcze filozofji, która mogłaby na prawdę wpłynąć na losy ludzkości<sup>1)</sup>. Jeżeli chcemy oczekiwać wpływu filozofji na życie, — mówi on w dziele *Vom Ich als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795) — trzeba stworzyć nową filozofję, przez całkowite odwrócenie jej zasad. Gołuchowski nie poszedł tak daleko. Według niego, była i jest taka filozofja; musi ona tylko spełniać jeden niezbędny warunek, a mianowicie, uzasadnić możność osiągnięcia prawdy bezwzględnej i wykazać związek życia naszego z absolutem.

Nie łatwo było torować drogę podobnej filozofji w Polsce, wobec rozpowszechnionych poglądów, że filozofja, wykraczająca poza zakres doświadczeń i obserwacji, jest »tylko próżniaczą spekulacją, mającą może, jak niektóre inne rzeczy, wielkie znaczenie dla szkoły, ale nie mającą żadnego, albo bardzo drobne dla życia«<sup>2)</sup>. Zarzut ten odnosił się — zdaniem Gołuchowskiego — przedewszystkiem do filozofji »w najwyższem jej wzniesieniu«, to znaczy, do pokantowskiej metafizyki niemieckiej. W Polsce było przeciwników spekulacji metafizycznej bez liku. Twierdzili oni zgodnie, że jest ona najzupełniej bezużyteczna; bo i na cóż, mówi np. Staszyc, przyda się »tych rzeczy poznanie, których ani słyszeć, ani widzieć, ani się dotknąć [człowiek] potrafi?«<sup>3)</sup>; a Adam Kazimierz Czartoryski pytał się, czy »te nateżenia umysłu czem innem są, jak trudne i pracowite fraszki, i czyli te fraszki nie przyczynią się bardziej do mącenia, jak do przetarcia głów«<sup>4)</sup>. Czyż trzeba jeszcze przypominać, jakie wyobrażenie o spekulacji metafizycznej wyrobił sobie Jan Śniadecki? Przecież, w jego

---

<sup>1)</sup> Werke, Ab. I, B. I, 112. Słowa Schellinga cytuję według wydania w Stuttgardzie i Augsburgu z r. 1856. — <sup>2)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 9. — <sup>3)</sup> Uwagi nad życiem Zamoyskiego, (wyd. Turowskiego) s. 20. — <sup>4)</sup> Myśli o pismach polskich, 1810, (wyd. Turowskiego) s. 47.

mniemaniu, »z metafizykami nigdy się spierać nie godzi. Są to głowy osobliwego gatunku, opatrzone w torbę słów obojętnych, to jest ciemnych i na różne strony brać się mogących: cała u nich mądrość zależy na znajomości wszystkich kryjówek, w których są utajone różne znaczenia tego samego słowa«<sup>1)</sup>).

Zwalczać tego rodzaju przesady, głęboko zakorzenione w mózgach przedstawicieli oświecenia, i wykazać życiową użyteczność metafizyki było głównem zadaniem Gołuchowskiego.

Nie on pierwszy w Polsce podjął się tego zadania. Wyprzedzili go w tem zasłużeni niemało polscy krytycy oświecenia, którzy wyrzucenie metafizyki poza nawias filozofji i życia uważali za źródło upadku myśli etycznej i, co za tem idzie, za przyczynę upadku moralności. Widzieli oni w ametafizycznym stanowisku oświecenia zacieśnienie życia i jego zadań do ram doczesności, ściągnięcie go z wyżyn ideału do poziomu użyteczności. Skutkiem tego nastąpiło, ich zdaniem, zmaterjalizowanie życia, w którym rozpanoszył się eudajmonizm i hedonizm. Zamiast poświęcenia i miłości zapanował więc egoizm; miejsce przeświadczenia o wolności woli twórczej człowieka zajęło poddanie się mechanicznej konieczności przyrody; poczucie obowiązku ustąpić musiało przed powszechną pogonią za szczęściem.

Tak zapatrywał się na życiowe rezultaty ametafizycznego empiryzmu np. Józef Szaniawski, który, w imię ideału etycznego, bronił metafizycznej spekulacji pokantowskiej. Już w roku 1805 pisał on w *Radach przyjacielskich*, że we wszystkich teoriach, które są owocem rewolucji Kanta, »znajdziesz mnóstwo głębokich myśli i wznoszących widoków. Uznasz tam związek systemny, dążący do ustalenia owej harmonji w poznaniach i działaniach naszych, jakiej wzór upatrujemy w układzie wszechrzeczy. Spostrzeżesz śmiały kierunek ku wielkim zamiarom, równie pod *teoryjnym*, jako i pod *praktycznym* względem: a wszędzie czułe poszanowanie dla prawd

1) Przydatek do pisma o filozofji, *Dzieła*, V, 51.

religijnych i moralnych; słowem przytomną baczność na wszystkie potrzeby ludzkości<sup>1)</sup>.

W parę lat potem, Feliks Jaroński, w swym odczycie: *Jakiej filozofji Polacy potrzebują?* (1810), zwraca uwagę na konieczność zajęcia się metafizyką. Twierdzi on, podobnie jak Szaniawski, że, dzięki następcom Kanta, »wkrótce będziemy mieli wydaną filozofję, odpowiadającą we wszystkich częściach swego składu, istotnej potrzebie rodzaju ludzkiego<sup>2)</sup>; (nie sądził on jednak, by umysłowość polska dojrzała już całkowicie do zrozumienia Schellinga).

W rok przed wyjściem pracy Gołuchowskiego, myśl o życiowej doniosłości metafizyki przejawiała się wyraźnie w znamiennej rozprawie Michała Czackiego: *O potrzebie metafizyki* (Warszawa 1821). Autor jej uzasadnia pogląd, że bez metafizyki niema etyki i niema moralności. Spekulacja metafizyczna nie jest bezużyteczną, szkolną igraszką umyslową, lecz ważnym czynnikiem życia etycznego. Niepodobna bowiem ugruntować etyki, bez przyjęcia istnienia wolnej woli. Ponieważ nauka, posługująca się metodami empirycznymi, tak jak je formułował wiek XVIII, nie potrafi nigdy uzasadnić wolnej woli i inaczej przedstawić sobie świata, jak w postaci mechanizmu, związanego nieubłaganym łańcuchem konieczności, przeto, dla uzasadnienia wolnej woli, potrzeba innych metod i innej nauki. Taką jest właśnie metafizyka transcendentálna. Jej więc należy się uczyć, dla celów praktycznych, zwłaszcza w tym czasie, kiedy ród ludzki »zbyt wiele ucierpiał przez poziomość filozofji; w transcendentálności zaczem nadzieję poprawienia losu swego mieć może; powtarzam — mówi Czacki — ...że nauka metafizyki zawsze potrzebną, a w niniejszych czasach koniecznie potrzebniejszą jest, ...by się uzbrajały umysły od pseudo-filozofji, a przez nią zdemoralizowania<sup>3)</sup>.

Te poglądy, wygłaszane przez Szaniawskiego, Jarońskiego, Czackiego Michała, rozwinął w całej pełni i uzasadnił głębiej dopiero Józef Gołuchowski. Pragnie on wyszukać w spekulacji

---

<sup>1)</sup> Rady przyjacielskie, wyd. 2-gie. s. 225, 226. — <sup>2)</sup> *Jakiej filozofji Polacy potrzebują?*, s. 14. — <sup>3)</sup> *Rozprawa o potrzebie metafizyki*, s. 42.



cji filozoficznej »jakiś czynnik dziejowy, mocą którego, nie poprzestając na zakresie katedry, wpływałyby ona na całość«; pragnie ocenić i wskazać »wpływ dobroczynny«, jaki wywiera ona na życie jednostek i narodów <sup>1)</sup>). Gołuchowski — jak sam przyznaje — nie zamierza zjednywać czytelnika dla pewnego, ściśle określonego, systemu filozoficznego; chce on tylko wzbudzić zapał dla idei wszelkiej filozofji. Nie idzie więc o to, »by go zaraz zwabić do jakiegoś stronnictwa filozoficznego, a nienawiścią przejmować względem innych; lecz o to głównie dbać należy, by z całą żywością wystawić mu *ideę wszelkiej filozofji*, jej widokiem zapał w nim wzbudzając«.

Myli się jednak, gdy twierdzi, że nie chce zwabić czytelnika do »jakiegoś stronnictwa filozoficznego«. Owszem; on chce go zwabić i pozyskać dla filozofji intuicyjnej.

Gołuchowski nakreślił jednak tylko ramy, tylko »ideę« takiej filozofji; nie zapuszczał się zaś bynajmniej w rozwijanie konsekwentne szczegółów. Książka jego może uchodzić śmiało za wstęp do owej filozofji, za obronę praktycznej wartości metafizyki oglądu bezpośredniego, dochodzącej do bezwzględного poznania absolutu.

## ROZDZIAŁ VI

### **Metoda wykładu.**

Autor, przeznaczwszy swą pracę nie dla filozofów, którzy »już w świątyni tej umiejętności przebywają«, lecz dla tych, co jeszcze poza jej obrębem pozostają <sup>2)</sup>, obrał sobie — jak sam zapowiada — swobodny sposób przedstawiania rzeczy, »który ściśle dowodzącym bynajmniej nie jest«.

I prawda; omawiana tu praca Gołuchowskiego wolna jest od »ciężkiego balastu« dowodzenia i ścisłego argumento-

---

<sup>1)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 9, 10. — <sup>2)</sup> tamże, 12.

wania. Czy jednak osiągnięta przez to lekkość nie jest zbyt wielka? Mamy bardzo poważne obawy, że właśnie: tak; bo oto autor u samego wstępu zajmuje stanowisko niebezpieczne. Mówi, że »w szkole popłaca ścisłość dowodzenia i odmierzone jego kroki; poza szkołą wszystko zależy na wywołaniu ogólnego nastroju«. Otóż, co do nas, musimy zaznaczyć, że nastrojom oddajemy się chętnie w sztuce; w filozofji wolelibyśmy argumenty. Gołuchowski jednak ma inne zapatrywanie; żywi on do dowodów dziwny brak zaufania. Zdaniem jego: »...można ostrzem dowodu przeszyć umysły, a opornych, zwłaszcza, gdy niedoświadczeni, na wylot przetrącić; lecz taki podbój niedługą ma trwałość, bo tylko się rozum zwyciężonych przygniotło do ziemi, ale ich opornego serca wcale się nie zjednało«; »daleko skuteczniej — sądzi filozof — oddziaływa się w świecie na ludzi, kiedy się sztywne dowodzenie pozostawia w szkole, budząc natomiast umysły swobodnem i żywotnem dotknięciem«<sup>1)</sup>.

Znamienną jest rzeczą, że i poprzednik Gołuchowskiego, Szaniawski, nie przywiązywał zbyt wielkiej wagi do argumentów rozumowych, o ile szło o pozyskanie kogoś dla systemu filozoficznego. Opowiada on przecież, jak sam, w stosunku do Kanta, »z *nadętego krytyka*« został »*upokorzonym uczniem*«. Oto, początkowo argumenty Kanta nie trafiały mu do przekonania; »nie było tam ani jednego perjodu, w którymbym nie znalazł coś do zaprzeczenia: upatrywałem wszędzie jawne sprzeczności...«; jednak, po przeczytaniu następców Kanta, zaczęły się zmniejszać »krytyczne uwagi«. Czy pod wpływem argumentów? Nie: »niejakieś natchnienie dało mi uczuć wyższą użyteczność zamiarów filozofji, którą zrazu lekceważyłem«<sup>2)</sup>. A więc natchnienie, odczucie, wyższa użyteczność, oto powody, dla których Szaniawski stał się zwolennikiem Kanta.

Zupełnie w ten sam sposób chce pozyskać czytelnika dla swoich wywodów autor *Filozofji w stosunku do życia*. Wie on, że wpływ, jaki dzieło ma wyrzeć, »zawisł od nieukończenie różnorodnych indywidualności, a zwłaszcza od na-

<sup>1)</sup> tamże, 6. — <sup>2)</sup> Rady przyjacielskie, s. 145, 146.

stroju czytelników«<sup>1)</sup>. Nie chce więc trzymać się metod wykładu naukowego, lecz zamierza głównie dbać o to, »co, przy-  
puszczalnie, znaleźć się może niemal powszechnie w doświad-  
czeniu wewnętrznem; a aczkolwiek trudno odgadnąć, jak da-  
leko sięga wewnętrzne doświadczenie jednostki i do jakiego  
rozciąga się obszaru, to przecież wolno mieć uzasadnioną  
nadzieję, że, o ile się wypowiada rzeczy czysto ludzkie, o tyle,  
mniej lub więcej, potrąci się o duszę każdego«<sup>2)</sup>.

Zobaczmy, że podobnie będzie się do doświadczenia  
wewnętrznego odwoływał i Schelling, ile razy mówić mu  
przyjdzie o podstawowej metodzie filozofji transcendentalnej.  
Autor nasz chce zatem trafić nie tyle do mózgów czytelników,  
ile do serc i wyobraźni. Nie zamierza on »szeregować myśli,  
...według sznura paragrafów, ani też zachowywać ściśle wszyst-  
kich prawideł uczonej architektoniki książkowej; owszem,... —  
mniema, — że ująwszy filozofję na tym punkcie, na którym  
ją szkoła opuszcza, należało nam także dogadzać zachciankom  
życia poza szkołą i unikać czysto-naukowego wykładu, mo-  
gąc się jedynie na drodze żywego przedstawienia rzeczy spo-  
dziewać, że trafimy do ogółu i dotrzemy do tych nawet, co  
się skądinąd takimi przedmiotami mało zaprzętają«. Do  
»zawodowców« zwraca się zaś z prośbą, by pamiętali »o wła-  
ściwości stanowiska, umyślnie tu zajętego«<sup>3)</sup>. Zresztą każdego  
czytelnika prosi, by »do czytania tego pisma zabrał z sobą  
dobrą wolę i żeby nie tak bardzo zważał na słowa, czy obrazy,  
jak raczej na myśl, którą one nasuwają. Są pisma, —  
mówi Gołuchowski — do zrozumienia których potrzeba sta-  
rannego rozbioru; są inne, które pojąć się dają przez jakies  
zapuszczenie wzroku w głąb własną; do szeregu tych drugich  
chciałoby należeć i niniejsze«<sup>4)</sup>.

Historyk, piszący o Gołuchowskim, musi oczywiście to  
stanowisko autora należycie uwzględnić.

---

1) Filozofja w stosunku do życia. s. 7. — 2) tamże, 12. — 3) tamże,  
14. — 4) tamże, 7. W oryginale ustęp ten brzmi: »Es gibt Schriften, die  
durch sorgfältige Zerlegung, andere wieder, die durch eine Art von Sich-  
hinein-Schauen wollen verstanden werden, und an die Letzteren möchte  
sich die gegenwärtige anreihen«. Die Philosophie..., Erlangen, 1822.  
s. XVI.

## ROZDZIAŁ VII

### Metoda argumentowania.

Znamy już cel pracy Gołuchowskiego i metodę wykładu. Musimy teraz naszkicować drogę, po której będzie on zmierzał do owego celu, musimy poznać metodę, którą się będzie posługiwał w swem argumentowaniu.

Chcąc wykazać bezwzględne i powszechne znaczenie filozofji w życiu, nie może on zacząć od rozważania faktów, danych w doświadczeniu, lecz musi wyjść z analizy samej idei życia. Autor nie będzie więc na szeregu przykładów, zaczerpniętych z historii, wykazywał znaczenia systemów filozofji dla rozkwitu kultury, dla wzrostu życia duchowego narodów, dla postępu nauk, rozwoju pojęć moralnych, stosunków społecznych i t. p.; nie będzie też powoływał się na szeregi faktów, danych w doświadczeniu, gdy będzie mówił o doniosłości filozofji dla życia jednostki. Zamierza on jedynie, — jak sam zauważa — »nie dręcząc się« owemi poszukiwaniami, wykazać, że »filozofja jest samem życiem, owszem rozkwitem życia«<sup>1)</sup>. Pragnie wskazać na jej znaczenie i wartość bezwzględną i powszechną.

Celu swego nie mógłby oczywiście osiągnąć, gdyby się zapuszczał w badanie poszczególnych dziedzin życia zbiorowego lub indywidualnego. W życiu codziennem spotkać bowiem można mnóstwo ludzi, którzy nie potrafią wznieść się na wyżyny filozofji, a tem samem nie mogą ulegać jej wpływom. »Codzienne doświadczenie — czytamy — usuwa wszelką wątpliwość, że tego, co jest najwyższem, właśnie z powodu, że jest najwyższem, życie mnóstwa ludzi nie osiąga i stąd wydaje się im ono wogóle nedorzecznoscia«; wobec tego, »niema wielkiej nadziei zapewnienia filozofji znaczenia bezwarunkowego, gdybyśmy się zwrócili do rozważania życia poszcze-

---

<sup>1)</sup> Philosophie, s. 3; Filozofja, s. 10. »Myśleć jest to żyć« powie też potem schellingjanin, Mochnacki. (O literat. polskiej w w. XIX., s. 25.)

gólnego, jako takiego<sup>1)</sup>, i wykazywania jej wartości dla tego życia«. Gdyby nawet znalazły się w życiu odpowiednie fakty, to i tak »trwałby przecie wciąż zarzut, że to, jak i wiele innych rzeczy, jest tworem przywidzeń ludzi poszczególnych, i że dla tych poszczególnych, co czują właśnie pociąg w tym kierunku, może mieć znaczenie, ale brak temu powszechnej rzeczywistości; a tak osiągnięty przez nas wynik w nic by się obrócił«. Jeżeli więc nie da się »udowodnić, że filozofja ma być konieczny, byt, któryby nie tylko dla tego lub owego, lecz wogóle posiadał doniosłość; jeżeli ona może wywierać wpływ dobroczynny na niektórych jeno, a nie na całość; to niepodobna zrozumieć, jakby się ona mogła ostać wobec wyżej przytoczonego wyrzutu«.

Aby swe zadanie przeprowadzić, »musimy... — wyjaśnia filozof — obrać sobie formę rozleglejszą, co do którejby można przewidywać, że obejmie wszystko, co ma być konieczny, i w której zatem musi się zawrzeć filozofja, jeżeli jej byt taki przynależy. Otóż, wszystkie kategorie życia ludzkiego widnieją wyczerpująco tylko w państwie; będziemy więc musieli w roztrząsaniu swoim trzymać się *idei państwa*, i przewidujemy, że jeżeli filozofja jest życiem, to przez ową ideę będzie nietylko tolerowana, lecz nawet, jako żywioł konieczny, wymagana«<sup>2)</sup>. Gdyby się udało dowieść, — czytamy dalej — że »filozofja z konieczności zawiera się w państwie i w niem zapuszcza swoje korzenie, jużby się, tem samem, usunęło część główną wyżej wspomnianego zarzutu i zapewniłoby się jej wartość bezwarunkową«<sup>3)</sup>.

Tutaj znajdujemy właściwy punkt wyjścia dla a priori cznej dedukcji Gołuchowskiego. Rozumowanie jego w skróceniu tak się więc przedstawia: Należy udowodnić konieczną i powszechną wartość filozofji dla życia; dowodu nie

---

<sup>1)</sup> Chmielowski tłumaczy tu błędnie: »samego w sobie«. Tekst niemiecki brzmi: »das einzelne Leben als solches«. (Philosophie, s. 4). —

<sup>2)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 11. Tekst niemiecki mówi tu o postulatcie: »und es ist vorauszusehen, dass, wenn die Philosophie Leben ist, sie von jener Idee nicht nur etwa geduldet, sondern als ein notwendiges Element postuliert werden wird«. (Philosophie, s. 5). —

<sup>3)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 11, 12.

można przeprowadzić na drodze empirycznej, metodami aposterjorycznymi; trzeba więc zacząć od analizy życia, względnie od analizy czegoś, co obejmuje w sobie wszystkie funkcje życia; tem jest państwo. Jeśli więc w idei państwa mieści się koniecznie idea filozofji, będziemy mieli udowodnione, że filozofja jest dla życia koniecznie potrzebna, że posiada wartość powszechną i bezwzględną. Droga, po jakiej zamierza posuwać się aprioryczna dedukcja Gołuchowskiego, jest więc nakreślona dość jasno.

Dlaczego jednak ideę państwa wziął Gołuchowski za punkt wyjścia dla swych rozważań? Odpowiedź na to pytanie daje nam Schelling. Oto w jego: *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, pisany w r. 1814, czytamy, że tem, co jednoczy w sobie wiedzę, religję i sztukę, w sposób żywotny i w swej jedności obiektywny, jest państwo; twierdzenie zaś takie, zdaniem Schellinga, nie tyle wymaga dowodu, ile wyjaśnienia<sup>1)</sup>. To, co boskie — mówi on dalej — przejawia się oddzielnie w wiedzy, religji i sztuce, ale w całości przejawia się w państwie. Podobnie jak ciężkość, światło, organizm są tylko atrybutami wszechświata (*Attribute des Weltkörpers*) i wszystkie rzeczy mogą być tylko w nim i przez niego, tak i prawdziwa wiedza, prawdziwa religja i prawdziwa sztuka nie mają innej obiektywności jak tylko w państwie. Schelling zaznacza dalej, że nie ma tu na myśli obrazu państwa, wziętego z rzeczywistego doświadczenia, lecz państwo takie, jakie się znajduje w idei rozumowej<sup>2)</sup>. W takim państwie, pojętem jako wolne, organiczne życie, zawarta już jest wiedza i religja. Kościół n. p. jest nie poza państwem, lecz w niem samym. Poza niem byłby on tylko wtedy, gdybyśmy pojęli państwo, jako instytucję, o światowych celach i urządzeniach; ale takie państwo nie byłoby już państwem właściwem<sup>3)</sup>. A zatem

---

<sup>1)</sup> Werke, Ab. I, B. VI, 575. Dzieło tu wspomniane było wprawdzie później ogłoszone drukiem, służyło jednak Schellingowi do wykładów; Gołuchowski mógł więc z łatwością znać zawarte w niem myśli. — <sup>2)</sup> tamże, VI, 575. — <sup>3)</sup> »Im freien organischen Leben eines Staats ist die Wissenschaft, die Religion, von selbst mitbegriffen. Die Kirche ist nicht ausser einem solchen Staat, sie ist in ihm. Ausser ihm wäre sie

wiedza, religja i sztuka są już pojęte w istocie państwa, one żyją w niem obiektywnie.

Otóż, czem państwo jest obiektywnie, tem jest — według Schellinga — subiektywnie filozofja, jako harmonijne używanie i współdziałanie we wszystkim, co jest dobre i piękne w życiu publicznem<sup>1)</sup>. Schelling ustanawia taką proporcję: Rozum do budowy świata ma się tak, jak filozofja do państwa. Filozofja nie może żyć sama w sobie, jak długo brakuje życia publicznego, w którym ona mogłaby się oglądnąć. Filozofja, która nie jest już wiedzą, lecz staje się życiem, jest, zdaniem Schellinga, tem, co Plato nazwał πολιτεύειν, to znaczy, jest życiem w moralnym całokształcie<sup>2)</sup>. Państwo, które uformowane zostało na wzór świata idei<sup>3)</sup>, — wywodzi Schelling w *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* — jest więc najogólniejszem zobiektywizowaniem wiedzy. Jeśli świat jest obiektywizacją rozumu, to państwo jest obiektywizacją filozofji. Jak więc analiza absolutnego pojęcia świata musiałaby wykazać zawarte w niem pojęcie rozumu, tak i analiza absolutnego pojęcia państwa musi wykazać za-

---

nur in einem Staat von bloss weltlichen Zwecken und Institutionen; ein solcher aber ist auch nicht mehr Staat«. (Werke, Ab. I, B. VI, 576.) — <sup>1)</sup> »Was der Staat objektiv, ist subjektiv — nicht die Wissenschaft der Philosophie, sondern — die Philosophie selbst als harmonischer Genuss und Teilnahme an allem Guten und Schönen in einem öffentlichen Leben«. (tamże, VI, 576.) — <sup>2)</sup> »Die Philosophie... nicht an sich selbst leben kann, solange es an dem öffentlichen Leben fehlt, in dem sie sich anschauen könnte. Philosophie — die nicht mehr Wissenschaft ist, sondern zum Leben wird — is das, was Plato das πολιτεύειν nennt, das Leben mit und in einer sittlichen Totalität«. (tamże, VI, 576.) — <sup>3)</sup> »Alles Objektivwerden des Wissens geschieht... nur durch Handeln, welches selbst wieder sich äusserlich durch ideale Produkte ausdrückt. Das allgemeinste derselben ist der Staat, der... nach dem Urbild der Ideenwelt geformt ist. Aber eben, weil der Staat selbst nur ein objektiv gewordenes Wissen ist, begreift er notwendig in sich wieder einen äusseren Organismus für das Wissen als solches, gleichsam einen ideellen und geistigen Staat: die Wissenschaften aber, insofern sie durch oder in Bezug auf den Staat Objektivität erlangen, heissen positive Wissenschaften«. (Werke, Ab. I, B. V, 282.)

warte w niem koniecznie pojęcie filozofji. I oto jesteśmy na drodze rozważań Gołuchowskiego.

Ale nie on pierwszy kroczył po niej. Uprzedził go bowiem, wiernie kopując romantyka niemieckiego, J. K. Szaniawski, który, przez swe wywody, rzuca niemniej jasny snop światła na stosunek filozofji do państwa u Gołuchowskiego. Według autora pracy *O naturze i przeznaczeniu urzędowań, wszechświat, czyli wszech-jednota (Universum)*, »owo Twórczej myśli dzieło, owa całość prawdziwa i doskonała«, objawia swe istnienie pod dwoma względami: 1) realnym, który wyobraża stronę objektową owej całości, 2) idealnym, który wyobraża jej stronę subjektową. W każdym z tych sposobów objawiania dadzą się zauważyć wyraźnie trzy stopnie, różniące się od siebie jedynie napięciem dynamicznem. Na stronie realnej stopniami tej »objawy« są: materja (ciężność), światło (ruch), organizm (życie); stopień trzeci, to znaczy życie, obejmuje dwa poprzednie: ciężność i ruch. W zbiorze tych trzech stopni widzi Szaniawski, wraz z Schellingiem, całą budowę świata realnego, czyli naturę, przedstawiającą »objektowo-bezstopniową całość«. Ta natura ma jednak także swą »subjektową« całość, a jest nią rozum; ten, »niby dusza natury i w niej unaoczniający się sam dla siebie«, stanowi na tejże samej realnej stronie »całość subjektowo-bezstopniową«; wyraża on więc, pod »subjektową formą«, to samo, co budowa świata wyraża pod formą »objektową«<sup>1)</sup>.

Przechodząc do strony idealnej objawiania się owej wszech-jednoty (*Universum*), mamy znowu trzy stopnie: Umiejętność (prawda), religja (dobro), kunszt (pięknota). Piękno obejmuje prawdę i dobro. Jak na stronie realnej natura była zbiorem materji, światła i organizmu, tak tu, na stronie idealnej, państwo, czyli »krajostan«, jest zbiorem umiejętności, religji i kunsztu. Przedstawia ono również całość »objektowo-bezstopniową«, której, jako całość »subjektowo-bezstopniowa«, odpowiada filozofja. Czem więc rozum dla natury, tem filozofja dla państwa. Ona »duszą jest krajostanu,

---

<sup>1)</sup> O naturze i przeznaczeniu urzędowań w społeczności, str. 104, 105.

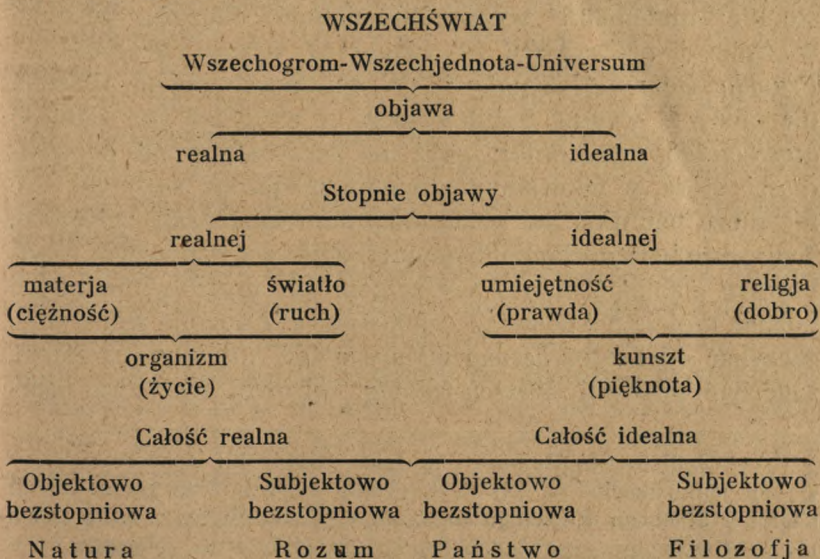


równie jako staje się duszą każdego indywidualnego człowieka, skoro ten dojdzie do uprawy jednoczącej wszystko, co daje *umiejętność, religja i kunszt*«<sup>1)</sup>).

Gołuchowski nie rozwinął tak dokładnie i jasno tego pomysłu schellingjańskiego i dlatego stosunek filozofji do państwa nie zarysował się u niego dość wyraźnie. W związku jednak z przedstawionymi poglądami Schellinga i Szaniawskiego, rozumiemy lepiej myśl naszego autora, że »gdyby się udało dowieść, iż filozofja z konieczności zawiera się w państwie i w niem zapuszcza swe korzenie, jużby się, tem samem, zapewniło... jej wartość bezwarunkową«<sup>2)</sup>.

Do zadania tego dołącza Gołuchowski drugie, mianowicie wykazanie, że skoro w idei państwa mieści się filozofja, jako element konieczny, więc musi ona potężnie i korzystnie oddziaływać na życie jednostek, które znowu są dalszym

1) tamże, 106. Aby unaocznic koncepcję Schellinga i Szaniawskiego, która leżała także u podłoża pomysłów Gołuchowskiego, można wykreślić taki diagram:



2) Filozofja w stosunku do życia, s. 11, 12.

przejawem państwa<sup>1)</sup>. Autor nasz obiecuje wykazać, że »doskonałemu państwu... dobrze z nią powodzić się będzie«<sup>2)</sup>. Nim jednak przejdzie do tych wywodów, postanawia rozwinąć ideę nauk i filozofji i przedstawić wzajemny stosunek, łączący je z sobą.

## ROZDZIAŁ VIII

### Idea nauk i filozofji.

Filozofja, która jest duszą państwa, tak jak rozum jest duszą natury, nie może być oczywiście równoznaczną z tą filozofją, o jakiej mówił n. p. Locke, Hume, Kant, o jakiej myślał w Polsce n. p. Dowgird, lub Śniadecki. »Nie mówimy tu... — pisze Szaniawski — o owej filozofji, która, jako *umiejętność*, odpowiada tylko stopniowi pierwszemu i jest *jednostronnością*; lecz mniemamy filozofję, jednoczącą wszystkie stopnie; mniemamy wyższą umiejętność filozofji, przelaną w życie i prowadzącą do ciągle ożywczego uczestnictwa *Prawdy, Dobra i Pięknoty*«<sup>3)</sup>. W ten sposób pojęta filozofja nie może — według Szaniawskiego — zaczynać »od żadnego cząstkowego przedmiotu; gdyż tak zaczynałaby od *pojedynczości*, która, w naturalnym z innemi połączona stosunku, być nie może bez nich ani oznaczoną, ani dostatecznie zgłębioną. Tym sposobem dochodzilibyśmy tylko do warunkowego i cząstkowego poznania, które, tem samem, nie mogłoby dla innych poznań umiejętnej dostarczać podstawy«. Filozofja »musi więc zaczynać od czegoś *bezwarunkowego* (od *Absolutum*), a zatem, zaczynać od owej *Wszech-jednoty*, od owej wszystko ogar-

---

<sup>1)</sup> Chmielowski tłumaczy tu tekst niemiecki: »państwo opiera się na jednostkach« (s. 12). Tymczasem Gołuchowski pisze: »Weil aber der Staat an Einzelnen fortläuft...«; (Philosophie, s. 5.) a zatem nie państwo opiera się na jednostkach, lecz, przeciwnie, jednostki opierają się na państwie. Jednostki są dalszym przejawem idei państwa. —

<sup>2)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 21. — <sup>3)</sup> O naturze i przeznaczeniu urzędowań, s. 106.

niającej całości«. Wychodząc od bezwarunkowości, ma ona okazać rozwój owych dwóch głównych stron objawy całości i udowodnić, że w tej wszechjedności tkwi każda pojedynczość i że, naodwrot, każda pojedynczość przedstawia na sobie wizerunek całości<sup>1)</sup>.

Ten pogląd na filozofję, przejęty od Schellinga, przyswoił sobie również Gołuchowski. Wszystkie nauki zrodziła — jego zdaniem — tęsknota, »by to, co boskie, Jedno i Wieczne oglądać duchem i przedstawiać«. Nauki — mówi on — nie rozwinęły się z potrzeb praktycznych, z chęci osiągnięcia jakiejś »względnej korzyści«, lecz powołała je do życia »idea Boskości«, »iskra z nieba« przyniesiona na ziemię przez człowieka<sup>2)</sup>. Zadaniem wszystkich nauk jest okazać »nieskończone rozgałęzienia owej jednej myśli, która jest światu wrodzona«<sup>3)</sup>. W tym kierunku działał też genjusz ludzkości, nie uświadomiony przez nią samą. Jeżeli u niektórych uczonych wygasła świadomość o owym boskim czynniku, przenikającym cały świat, to należy w tem widzieć całkiem zasłużoną karę, za ich oderwanie się od Boga. Temu oderwaniu się od Boga przypisuje też autor fakt, że uczeni »uprawiają bałwochwalstwo szczegółów« i nawzajem już się nie rozumieją; nie łączy ich mianowicie przeświadczenie »o owej prajedności, jaką każdy z nich winien, we właściwy sobie sposób, przedstawiać«; zatracili już oni to, »co jest prawdziwie boskiem«; spierają się więc ze sobą i zwalczają nawzajem, zamiast »radować się rzeczami najwspanialszemi i wystawiać je innym«<sup>4)</sup>.

Zadna nauka poszczególna nie może zadowolnić naszego schellingjanina. Gorący dawniej wielbiciel matematyki pisał teraz: »Niejeden, przejęty podziwem nad tajemniczą potęgą liczb i figur matematyki, zwracał się ku niej z uwielbieniem i ćwiczył się w niej z dziecinną radością; ale jakże to wszystko zniknęło, kiedy już się tej sztuki wyuczył!«<sup>5)</sup>. Podobnie i inne nauki szczegółowe nie mogą dać człowiekowi pełni światła

---

<sup>1)</sup> tamże, 111. — <sup>2)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 22. — <sup>3)</sup> Philosophie, s. 27; Filozofja w stos. do życia, s. 23. — <sup>4)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 23. — <sup>5)</sup> tamże, 34.

i rozkoszy. Nauki te rozrywają tylko świat i życie »w martwe pojęcia« i przemieniają »w pusty wewnątrz kościotrup«<sup>1)</sup>. Życie uczonych specjalistów — sądzi on — »jest mdłe, chwiejne, bez polotu, ni ukojenia, czem wymownie dowodzą, jak ich nauka mało się może, o własnych siłach, do podniesienia człowieka przyłożyć«<sup>2)</sup>. Gdyby nie było innego poznania jak tylko to, które nauki szczegółowe dać mogą, to szkoda nawet byłoby trudu uganiać się za tak »ubogiem poznaniem«<sup>3)</sup>. Marną jest bowiem wszelka »względna wiedza«; znaczenia może ona nabrać — jak u Schellinga — tylko przez »wiedzę bezwzględną«<sup>4)</sup>. Gołuchowski zwalcza zatem uprawianie specjalnych gałęzi nauki, bez poczucia związku ich z całokształtem zagadnień. »Kto uprawia — głosi on — nauki mechanicznie, nie wiążąc ich z wyższą jednością, temu oczywiście wymknie się ich wzniosły początek i ich wzniosłe przeznaczenie; a kiedy on poczytywać je będzie za coś martwego, za coś zewnętrznego, odosobnionego, za coś, mającego znaczenie tylko dla siebie, to coraz bardziej odstępować go będzie ów duch wysoki, co mu miał zdjąć pieczęć, świat zamykającą«<sup>5)</sup>. Różnorodne pojęcia, jakich dostarczają nam poszczególne umiejętności, mają — dla naszego autora — wartość dopiero wtedy, gdy złączą się w jeden jedyny pogląd na świat<sup>6)</sup>. Duch ludzki nie może znaleźć zaspokojenia w żadnej względnej umiejętności, gdyż wyrósł on — jak twierdzi Gołuchowski, za Schellingiem, — »z wiecznego pierwiastku, będącego źródłem wszechrzeczy, i tęskni za tym pierwiastkiem«<sup>7)</sup>.

W najściślejszym związku z filozofją identyczności Schellinga, rozwiniętą w *System der gesamten Philosophie* z r. 1804, głosi nasz autor, że »umysł ludzki ma głębię niezmierną i nie może być inaczej, gdyż przezeń człowiek wiąże się z jądrem wszechrzeczy«<sup>8)</sup>. »W łonie jego są... zarodki całego wszechświata zagrzebane i on w samym sobie ma pełnię wszechświata«<sup>9)</sup>. Dlatego też, gdy przyjdzie człowiek do pełni świa-

1) tamże, 35. — 2) tamże, 36. — 3) tamże, 35. — 4) tamże, 36. — 5) tamże, 23. — 6) Philosophie, s. 51. U Chmielowskiego: »w jedną-jedyną intuicję świata«. Filozofja w stosunku do życia, s. 36. — 7) tamże, 36. Por.: Schellinga Philosophie und Religion, Werke, Ab. I, B. VI. — 8) Filozofja w stosunku do życia, s. 33. — 9) tamże, 34.

domości, zwraca się do filozofji, jako do nauki o tem, co wieczne<sup>1)</sup>. Kiedy ludzie zwyczajni mimochodem tylko odczuwają powiew życia nieskończonego, napelniającego świat cały, to filozof, przeciwnie, »biorąc sobie za przedmiot wpatrywanie się w samo to życie nieskończone, zmierza ku trwałemu jego używaniu«<sup>2)</sup>.

Zadaniem filozofji jest więc wszystko widzieć w Bogu, nie zadowalniać się pojedynczemi promieniami, lecz dotrzeć do pra-źródła wszelkiego światła i ovladnąć w całokształcie temi drogami absoulutu, które nauki odrębne przedstawiają tylko w szczegółach. Taka »idea, leżąca u podstawy wszelkiej filozofji«<sup>3)</sup>, jest dla człowieka istotną, »gdyż kierunek człowieka ku Bogu jest rzeczą istotną«. Nauki poszczególne opracowują tylko pewne strony absoulutu, owej pra-jedności (*Ureinheit*). Jeżeli one nie mają się rozpaść i z żywej całości przemienić w martwe cząstki, to musi być nauka, »któraby się samą ową pra-jednością zajmowała i mogła jasno wykazać, że tylko wobec tej jedności wszelki szczegół nabrać może znaczenia«.

Filozofja jest zatem równie konieczną jak owa pra-jedność i nigdy nie może zaginać; ma ona istnienie bezwzględne i żadna potęga jej nie zniszczy<sup>4)</sup>. W stosunku do nauk poszczególnych jest ona, ze względu na swą formę zewnętrzną, nauką odrębną. W istocie jednak dąży do stania się czemś powszechnem. Podobnie jak pra-jedność, która sama nigdzie nie występuje jako szczegół, lecz istnieje w każdym szczególe, tak i filozofja pragnie być we wszystkich naukach, płynąc niejako w ich żyłach, prowadzić w ich ciele niewidzialny żywot; zadaniem jej »wytworzyć wzniosły pogląd na świat«<sup>5)</sup>.

---

<sup>1)</sup> tamże, 37. — <sup>2)</sup> tamże, 28. — <sup>3)</sup> Philosophie, s. 29; (tłum. Chmielowskiego, s. 23, 24.) — <sup>4)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 24. — <sup>5)</sup> »Ihr ganzes Resultat ist in einen einzigen Moment zusammengedrängt: eine erhabene Weltanschauung zu verschaffen« (Philosophie, s. 40). Chmielowski tłumaczy termin Weltanschauung przez »intuicja świata« (Filozofja w stos. do życia, s. 30). Niemiecki wyraz *Anschauung* oddaje on również stale wyrazem *intuicja*. My trzymać się będziemy terminologii Chmielowskiego z jego tłumaczenia *Krytyki cz. rozumu* i *Anschauung* będziemy tłumaczyć przez *ogląd*.

Istota jej musi przenikać każdego geniusza nauki i sztuki. Genjuszem zaś nazywa Gołuchowski człowieka, w którym, »po przytłumieniu jego jednostkowej świadomości, wyblyska pra-swiadomość rodu ludzkiego i promieniuje w myślach, uczuciach lub czynach, które już wydaje nie jednostka, jako jednostka, lecz w niej — cała ludzkość«. Te boskie iskry, jakie genjusz wydobywa, »pochodzą z jednego ogniska, gdzie się pali nieśmiertelny ogień wszystkich wielkich myśli i czynów«<sup>1)</sup>. Przez istotę zaś filozofji rozumie on to, co jest »jako szczegół niewidzialne, ale co każdego szczegółu jądro stanowi, na podobieństwo ziarna w łupince, i nie daje się ująć żadnem odrębnem kształtowaniem jako odrębność, ale, niby nurt podziemny, przenika wszystkie korzenie bytu i życia«<sup>2)</sup>.

Gołuchowski przyznaje, że istnieją różne filozofje i różne na nią poglądy; nie wszystkie bowiem umysły otrzymały najwyższą miarę popędu do wyjaśnienia sobie świata i nie wszystkie mają odwagę spojrzeć na samo dno prawdy, dojść do ostatecznego punktu<sup>3)</sup>. Autor nasz należy jednak do tych, co, podobnie jak Schelling w *System der gesamten Philosophie*, uznają tylko jedną, jedyną filozofję, równocześnie praktyczną i teoretyczną, do tych, co poszukują »Bezwzględności (Absolutu), Prawdziwego Bytu, wobec którego wszystko inne ma się tylko za byt warunkowy«<sup>4)</sup>.

Rozwinięte tu poglądy Gołuchowskiego na filozofję i jej stosunek do nauk szczegółowych są najwierniejszem echem pomysłów Schellinga, z okresu, kiedy formułował on swój system bezwzględnej identyczności. W *Vorlesungen über die Methode des Akademischen Studiums* (z r. 1803) wywodzi on, że, zarówno w nauce jak i w sztuce, szczegół posiada tylko o tyle wartość, o ile zawiera w sobie to, co ogólne i absolutne<sup>5)</sup>. Dzieje się jednak często, — narzeka Schelling — że uczeni, zagłębiając się w szczegóły, zapominają o wyższem powołaniu uczonego. Studium wiedzy ogólnej winno też być —

---

<sup>1)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 30. — <sup>2)</sup> tamże, 31. — <sup>3)</sup> tamże, 28. — <sup>4)</sup> tamże, 29. — <sup>5)</sup> »Auch in der Wissenschaft und Kunst hat das Besondere nur Wert, sofern es das Allgemeine und Absolute in sich empfängt«. (Werke, Ab. I, B. V, 212.)

jego zdaniem — środkiem ochronnym przeciwko jednostronności wykształcenia. Do pewnego stopnia, taką nauką ogólną jest matematyka. Ale dopiero filozofja, poruszając wszystkie strony natury ludzkiej, nadaje się do tego, by uwolnić ducha człowieczego od jednostronnego wykształcenia i wznieść go w regjony tego, co ogólne i absolutne<sup>1)</sup>. Wszystkie bowiem nauki tworzą żywą i organiczną całość. Jeżeli badacz chce z pożytkiem w pewnej gałęzi wiedzy pracować, musi przejąć się duchem całości, musi zrozumieć, że jego specjalność jest organiczną częścią całości, bez której ta specjalność byłaby czemś martwym i bezdusznym<sup>2)</sup>.

Przeświadczenie o organicznej całości wiedzy posiada w pierwszym rzędzie filozofja, owa umiejętność wszystkich umiejętności, która jest wprawdzie specjalnością, ale zarazem jest także czemś absolutnie ogólnem, dążąc do objęcia całości kształtu poznania<sup>3)</sup>.

U podstawy wszelkiej wiedzy leży — według Schellinga — idea wiedzy bezwarunkowej. Jest to prawiedza, coś bezwzględnie jednego, co sprawia, że i wszelka wiedza jest czemś jednem. Ta prawiedza rozgałęzia się w całym świecie idei i przenika całe niezmiernie drzewo poznania<sup>4)</sup>. Jest ona czemś zarówno idealnem jak i realnem. W filozofji — mówi Schelling — nie możemy udowodnić tej bezwzględnej jedności, ponieważ ona jest wstępem do wszelkiej umiejętności. Da się jednakowoż udowodnić, że bez niej nie byłoby wogóle wiedzy, da się wykazać, że w każdym rodzaju wiedzy owa identyczność realności i idealności musi być uwzględniona<sup>5)</sup>. Tę jedność

---

<sup>1)</sup> »Die Philosophie, welche den ganzen Menschen ergreift und alle Seiten seiner Natur berührt, ist noch mehr geeignet, den Geist von den Beschränktheiten einer einseitigen Bildung zu befreien und in das Reich des Allgemeinen und Absoluten zu erheben«. (tamże, V, 212.) — <sup>2)</sup> tamże, V, 213, 214. — <sup>3)</sup> tamże, V, 214. — <sup>4)</sup> »Es ist die Idee des an sich selbst unbedingten Wissens, welches schlechthin nur Eines und in dem auch alles Wissen nur Eines ist, desjenigen Urwissens, welches, nur auf verschiedenen Stufen der erscheinenden idealen Welt sich in Zweige zerspaltend, in den ganzen unermesslichen Baum der Erkenntnis sich ausbreitet«. (tamże, V, 215.) — <sup>5)</sup> »Wir können diese wesentliche Einheit selbst in der Philosophie nicht eigentlich beweisen, da sie vielmehr der Eingang zu aller Wissenschaftlichkeit ist; es

myśli i bytu nazywa romantyk niemiecki absolutem; wobec tego, absolut jest warunkiem wszelkiej wiedzy, a zarazem pierwszą wiedzą<sup>1)</sup>; przez nią jest wszelka inna wiedza w absolutnie i sama jest czemś absolutnem<sup>2)</sup>).

Jakkolwiek owa prawiedza, w swej doskonałej absolutności, pierwotnie znajduje się tylko w tem, co absolutnie idealne, to jednak jest ona nam dostępna, jako istota wszystkich rzeczy, jako wieczne pojęcie; dlatego też, nasza wiedza, w swej całości, ma być odbiciem owej wiedzy wiecznej<sup>3)</sup>. Schelling przyznaje, że poszczególne gałęzie wiedzy oderwały się od tej całości i oddaliły od ich prawdziwego prawzoru; tylko bowiem wiedza w swej powszechności może być doskonałym odbiciem owej wiedzy wzorowej. Wiedza, która zatraciłaby wszelki związek z prawiedzą, byłaby bez znaczenia. Genjusz naukowy polega na umiejętności ujmowania każdego szczegółu w związku z tem, co pierwotne i jedyne, innemi słowy, w związku z absolutem. Każda myśl w nauce, która nie wchodzi w związek z absolutem i nie łączy się z żywą całością, jest martwą naroślą, która wcześniej, czy później, musi opaść<sup>4)</sup>. Wszelka wiedza jest więc dążeniem do osiągnięcia wspólności z istotą boską, jest zatapianiem się w owej prawiedzy, której obrazem jest cały wszechświat.

Skoro istnieje jedna tylko wiedza, tworząca wielką ca-

---

lässt sich nur aber diess beweisen, dass ohne sie überhaupt keine Wissenschaft sei, und es lässt sich nachweisen, dass in allem, was nur Anspruch macht Wissenschaft zu sein, eigentlich diese Identität oder dieses gänzliche Aufgehen des Realen im Idealen [und umgekehrt die Möglichkeit der gänzlichen Umsetzung des Idealen ins Reale] beabsichtigt werde«. (tamże, V, 215). — <sup>1)</sup> »Dieses aber ist die Idee des Absoluten, welche die ist: dass die Idee in Ansehung seiner auch das Sein ist. So dass das Absolute auch jene oberste Voraussetzung des Wissens und das erste Wissen selbst ist«. (tamże, V, 216). — <sup>2)</sup> »Durch dieses erste Wissen ist alles andere Wissen im Absoluten und selbst absolut«. (tamże, VI, 216). — <sup>3)</sup> »Denn obwohl das Urwissen in seiner vollkommenen Absolutheit ursprünglich nur in jenem, als dem absolut-Idealen, wohnt, ist es doch uns selbst als das Wesen aller Dinge und der ewige Begriff von uns selbst eingebildet, und unser Wissen in seiner Totalität ist bestimmt, ein Abbild jenes ewigen Wissens zu sein«. (tamże, V, 216, 217). — <sup>4)</sup> tamże, V, 217.



łość organiczną, więc wszystkie poszczególne nauki są tylko częścią jednej filozofji, to znaczy, częścią dążenia do uczestniczenia w prawiedzy. Ponieważ zaś wszystko, co bezpośrednio wypływa z absolutu, jako ze swęgo źródła, jest samo absolutne, więc i filozofja nie potrzebuje szukać celu poza sobą, bo cel ten ma sama w sobie. Wiedza, w swej powszechności, jest — dla Schellinga — jednym absolutnym przejawem tej samej wszechjedności, której drugim przejawem jest natura <sup>1)</sup>.

By wypuklić tło poglądów Gołuchowskiego na stosunek filozofji do innych nauk, należy jeszcze naszkicować, jak pojmował romantyk niemiecki poznanie absolutne, które osiągnąć miała filozofja. W djalogu z r. 1802, p. t.: *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, określa on poznanie jako jedność tego, co subiektywne i obiektywne, czynnie pomyślaną <sup>2)</sup>. Poznanie zaś, które jest równocześnie nieskończenie idealne i realne, jest poznaniem absolutnem <sup>3)</sup>. Myślenie nie przeciwstawia się w takim poznaniu bytowi, lecz jest z niem absolutną jednością <sup>4)</sup>. To poznanie absolutne nazywał Schelling, w dziele p. t.: *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), poznaniem prawzorowem; prawzór (*das Urbild*) tem zaś różni się, u filozofa niemieckiego, od pojęcia (*Begriff*), że jest absolutną jednością ogółu i szczegółu <sup>5)</sup>. Jeśli więc Schelling, w *Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums* (1803), mówi, że filozofja jest wiedzą o ideach, czyli o wiecznych prawzorach rzeczy <sup>6)</sup>, to miał niewątpliwie na myśli te prawzory, będące absolutną jednością ogółu i szczegółu. Z temi poglądami Schellinga wiążą się myśli Gołuchowskiego, że filozofja jest nauką o wiecznem, że przedstawia ona jedność ogółu i szczegółu.

---

<sup>1)</sup> tamże, V, 218. — <sup>2)</sup> »Jede Einheit aber des Subjektiven und Objektiven, thätig gedacht, ist ein Erkennen«. (Werke, Ab. I, B. IV, 323.) — <sup>3)</sup> »Ein Erkennen also, das gleich unendlich ideal und real ist, ist ein absolutes Erkennen.« (tamże, IV, 323). — <sup>4)</sup> »Ein absolutes Erkennen ferner ist kein Denken im Gegensatz gegen ein Sein, es hält vielmehr Denken und Sein selbst schon vereinigt in sich und auf absolute Weise«. (tamże, IV, 323). — <sup>5)</sup> tamże, IV, 347. — <sup>6)</sup> »Die Philosophie ist also die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge«. (Werke, Ab. I, B. V, 255.).

Poznanie absolutu jest ostatecznym celem filozofji — czytamy w *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802)<sup>1)</sup>. Jeśli nie dochodzi ona do tego poznania nie jest filozofją. Schelling drwi sobie z tych, co obawiają się wpłynąć na otwarty ocean absolutu i szukają tylko jakichś dróg okrężnych. Filozofów takich porównuje on do podróżników, którzy myślą, że dojdą łądem do Anglii, jeśli daleką drogą będą morze obchodzić<sup>2)</sup>. Bez poznania absolutu nie ma więc u niego, podobnie jak u Gołuchowskiego, żadnej wiedzy. Szczegóły bowiem i indywidua, nie mając w sobie istotności, dopiero w poznaniu absolutnem przedstawiają pewną całość. Niema zatem ani rośliny ani zwierzęcia, jako takiego. To, co my nazywamy rośliną, jest, według Schellinga, tylko pojęciem, formą; wszystkie zaś formy osiągają realność, jeśli przyjmują w siebie boski obraz jedności. Przez to jednak formy te stają się czemś uniwersalnem i przestają być czemś szczegółowem. Cieszą się one wtedy tą samą jednością, na której polega absolutność<sup>3)</sup>.

Podobnie i filozof — utrzymuje Schelling — nie zna różnych istot (*Wesen*), lecz tylko jedną istotę. Nie konstruuje on, w swem poznaniu, rośliny lub zwierzęcia, lecz wszechświat w postaci rośliny, wszechświat w postaci zwierzęcia<sup>4)</sup>. Co do

---

<sup>1)</sup> Werke, Ab. I, B. IV, 349. — <sup>2)</sup> tamże, IV, 351, 352. — <sup>3)</sup> Das ganze Universum ist im Absoluten als Pflanze, als Tier, als Mensch, aber weil in jedem das Ganze ist, so ist es nicht als Pflanze, nicht als Tier, nicht als Mensch oder als die besondere Einheit, sondern als absolute Einheit darin;... es gibt keine Pflanze an sich oder Tier an sich; was wir Pflanze nennen, ist [nicht das Wesen, die Substanz, sondern] bloss Begriff, bloss ideelle Bestimmung, und alle Formen erlangen Realität nur, insofern sie das göttliche Bild der Einheit empfangen; dadurch aber werden sie selbst Universa, und heissen Ideen und hören jede auf eine besondere zu sein, indem sie sich jener gedoppelten Einheit erfreuen, auf welcher die Absolutheit beruht«. (Werke, Ab. I, B. IV, 394). — <sup>4)</sup> »Auch der Philosoph also kennt nicht verschiedene Wesen, sondern nur Ein Wesen in allen ursprünglichen Schematismen der Weltanschauung; er konstruiert nicht die Pflanze, nicht das Tier, sondern [die absolute Form, d. h.] das Universum in Gestalt der Pflanze, das Universum in Gestalt des Tiers; jene Schematismen sind nur dadurch möglich, dass sie die ungeteilte Fülle der Einheit in sich auf-

swej istoty, każda rzecz równa się wszystkim innym i jest wyrazem całości. Wobec tego, wszystkie rzeczy, zjawiające się, są odbiciem całości, jakkolwiek w najwyższym stopniu niedoskonałym. Wszystkie też w jednaki sposób wyrażają wszechjedność (*Universum*)<sup>1)</sup>. Tylko w formie wszystkich form można poznać pozytywną istotę jedności; ta forma absolutna — rozumuje Schelling — jest nam wpojona, jako żywa idea absolutu, tak, że nasze poznanie jest w absolutcie, a on znów jest w naszym poznaniu; poznanie absolutne jest też bezwzględnie jasne, w przeciwstawieniu do poznania zmysłowego, całkowicie ciemnego. Wiedza absolutna i absolut to jedno i to samo<sup>2)</sup>.

W *System der gesamten Philosophie* (z r. 1804) wyraża się Schelling, że, jeśli mówimy: »ja wiem«, to popełniamy *πρώτον ψεύδος*. Ja bowiem nie wiem nic; moja wiedza, o ile ona jest rzeczywiście moja, nie jest żadną wiedzą prawdziwą. Nie ja wiem, lecz tylko absolut (*das All*) wie we mnie. Ten zaś absolut, który wie, jest równocześnie przedmiotem swej wiedzy. Prawda nie polega więc na zgodności przedmiotu poznawanego z podmiotem poznającym, lecz na zupełnej idencjonalności<sup>3)</sup>. To jedno, — czytamy dalej — które wie i jest przedmiotem wiedzenia, jest z konieczności jednym i temsamem, we wszystkich możliwych gatunkach wiedzy<sup>4)</sup>; istnieje zatem tylko jedna wiedza i jeden jej przedmiot: Bóg, czyli absolut; każde inne poznanie jest pośrednim<sup>5)</sup>.

Rozum nie jest też czemś indywidualnem, lecz ogólnem, absolutnem. Wszystkie błędy filozofji pochodzą, zdaniem Schellinga, stąd, że ludzie nie potrafią abstrahować rozumu od siebie samych, jako indywidualnych podmiotów, i nie potrafią

---

nehmen können, also als besondere vernichtet werden«. (Werke, Ab. I, B. IV, 394, 395). — <sup>1)</sup> tamże, IV, 395. — <sup>2)</sup> tamże, IV, 404. — <sup>3)</sup> »Dieses Eine aber, das weiss, ist auch allein, das wahrhaft gewusst wird, und es ist hier weder eine Differenz noch eine Übereinstimmung, denn das Wissende und das, was gewusst wird, sind nicht verschiedene, sondern ein und dasselbe«. (Werke, Ab. I, B. VI, 140.) — <sup>4)</sup> tamże, VI, 141. — <sup>5)</sup> »Gott oder das Absolute ist der einzige unmittelbare Gegenstand der Erkenntnis, alle andere Erkenntnis, nur mittelbare«. (tamże, VI, 151).

rozpatrywać rozumu, jako bezwzględnego, samego w sobie. Stąd też zrodził się błędny pogląd, że niema poznania absolutu, co, według Schellinga, oznacza, że niema wogóle rozumu<sup>1)</sup>, niema wieczystego trwania duszy, niema cnoty i religji. W każdym poznaniu, które jest prawdziwe, żąda się, ażeby pojęcie (*der Begriff, das Affirmative*) było objektywnością, aby to, co idealne, równało się temu, co realne. Otóż, tylko w absolutcie niema różnicy obu tych elementów, a więc prawda jest możliwa tylko przez absolut i to jest zasadą, subiektywnością i objektywnością wszelkiej prawdy<sup>2)</sup>.

Każda istota rozumna może, zdaniem Schellinga, osiągnąć bezpośrednio poznanie Bóstwa, gdyż to, co jest wieczyste w duszy naszej, jest zasadą (*Prinzip*) wszelkiego absolutnego poznania, a więc także zasadą bezpośredniego i absolutnego poznania Boga. Ten zaś Bóg-absolut jest temsamem co świat, co natura. Nie masz bowiem świata poza absolutem. Natura jest przeciwieństwem substancją absolutną, zarówno realną, jak i idealną. Ciała natury — to zagasłe oglądy, jakości — to niejako zastygłe wrażenia natury<sup>3)</sup>. Wobec tego, że natura jest absolutną substancją, poznanie rozumowe nie jest niczem innym, jak ponownem rozpostarciem się ducha we wszechbytności rzeczy<sup>4)</sup>.

Oto źródło twierdzenia Gołuchowskiego, że »umysł ludzki ma głębię niezmierną i nie może być inaczej, gdyż przezeń człowiek wiąże się z jądrem wszechrzeczy«<sup>5)</sup>. Dopiero na tem tle poglądów Schellinga rozumiemy, dlaczego Gołuchowski przyznaje filozofji byt bezwzględny i konieczny,

<sup>1)</sup> tamże, VI, 496. — <sup>2)</sup> tamże, VI, 498. — <sup>3)</sup> »Das eigentlich Reale, die Substanz im Realen, ist daher als real unmittelbar auch ideal, nämlich eine Anschauung der Substanz. Die Körper der Natur sind daher nur gleichsam die erloschenen Anschauungen, die Qualitäten, die erstarrten Empfindungen der Natur. Die Natur selbst ist als reale Substanz unmittelbar auch ideale, d. h. sie ist wahrhaft weder real noch ideal insbesondere, sondern eben absolute Substanz«. (tamże, VI, 499, 500.) O możności poznania bezpośredniego Bóstwa, porównaj tamże, VI, 561. — <sup>4)</sup> »Vernunftkenntnis ist Wiederauflösung des Geistes in die Allheit der Dinge«. (tamże, VI, 531.) — <sup>5)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 33.

dłaczego bez niej poszczególne nauki nie mają żadnej wartości. Stąd czerpał Gołuchowski swe pomysły, pisząc rozdziały: »O pra-idei, będącej podstawą wszystkich nauk poszczególnych.... i... podstawą filozofji«.

## ROZDZIAŁ IX

### Narodziny filozofji.

Poglądy Gołuchowskiego na »boskie pochodzenie ducha ludzkiego«, który wyrósł »z wiecznego pierwiastka, będącego źródłem wszechrzeczy, i tęskni za tym pierwiastkiem«<sup>1)</sup>, są echem pomysłów Schellinga z jego *Philosophie und Religion* (1804). Filozof niemiecki przedstawia tu koleje ducha ludzkiego, który wyszedł z absolutnego »Centrum« i, po drogach okrężnych, dąży zpowrotem do owego źródła wszechrzeczy. Ludzkość oddala się zatem od Bóstwa; w momencie jednak największego oddalenia, zaczyna się ku niemu napowrót zwracać. Dzieje ludzkości przebiegają więc swą drogę, ze względu na owo »Centrum«, w dwu kierunkach: odśrodkowym i dośrodkowym. Na linii tego schellingjańskiego biegu odśrodkowego pomieścił też Gołuchowski ów stan rozproszkowania nauk, w którym uczeni zapomnieli o »boskim czynniku«, wypełniającym wszechświat, oderwali się od Boga i stracili poczucie bezpośredniego związku z pra-wiedzą.

Zdaniem Schellinga i Gołuchowskiego, człowiek posiadał pierwotnie ten związek bezpośredni z całością wszechbytu; utracił go dopiero pod wpływem refleksji i analizy pojęciowej; filozofja zaś ma człowieka do tej jedności z absolutem napowrót doprowadzić. Według Gołuchowskiego, był i dla tych ludzi, którzy dziś filozofują, »czas niewinności filozoficznej, czas spoczynku i bezmyślności, kiedy jeszcze, jak dzieci, wisieli u piersi przyrody i nieświadomie pili z niej życie«. Tkwili w niej na podobieństwo zarodków i jeszcze się

---

1) Filozofja w stosunku do życia, s. 36.

nie oderwali od niej, by rozpocząć istnienie samodzielne i piąć się ku niebu. »Mieszkał w nich spokój, żyli w pierwotnej jedności z samymi sobą i z tem, co ich otaczało«<sup>1)</sup>.

Filozofja — poucza Gołuchowski — rodzi się dopiero z chwilą, gdy »nóż rozważającego rozumu« rozetnie tę jednolitą całość, gdy myśl refleksyjna rozerwie tę pierwotną jedność. Refleksja zaszczepia w duszy człowieka »wieczny niepokój«, rodzi sprzeczności; ona też sprawiła, że ludzie »popadli w rozdziwienie sami z sobą, a rzeczy i pojęcia o nich znalazły się w niezgodzie«. Pod wpływem rozmyślań, — wywodzi autor — budzą się ludzie, jakby ze snu głębokiego; wydaje się im, że spadli na tę ziemię, pełną smutku i sprzeczności, z jakiegoś lepszego i piękniejszego świata, z którego pozostało im jeno niejasne wspomnienie. »Widzą wszystko połupanem, rozproszonem, poróżnionem, w ustawicznej ze sobą walce będącem, rzeczy największego znaczenia, pozbawionemi — wszelkiego, a miłość — poddaną władzy nienawiści«.

Z koniecznością niepokonaną narzuca się im zadanie złączenia wszystkiego w jedność<sup>2)</sup>. Dręczeni sprzecznościami, stęsknieni za jednolitym poglądem na świat, »opuszczają ziemię, przebiegają niebo, aż wreszcie spostrzegają wszystko w Bogu i znajdują pokój w tem pra-źródle wszelkiego życia«<sup>3)</sup>. Ci właśnie są na drodze do filozofji. »Dusza filozofa — pisze Gołuchowski — utkana jest z rozdziwienia, kończącego się zjednoczeniem, z melancholji i z nieskończoną radości. Mocą jego jest Bóg; jego bronią — rozum; bodźcem do działania — pragnienie, by Boga wszędzie jasno duchem oglądać«<sup>4)</sup>.

---

<sup>1)</sup> tamże, 25. — <sup>2)</sup> tamże, 26. — <sup>3)</sup> tamże, 27. — <sup>4)</sup> tamże, 28. Echo tych poglądów odezwie się jeszcze u Gołuchowskiego w r. 1842, w liście do Józefa Morawskiego: »Skoro człowiek rzekł do siebie »Ja« — czytamy w tym liście — wykonał pierwotną afirmację, przez którą dopiero siebie samego wziął w duchowe posiadanie; ale razem z tą afirmacją wykonał on kolosalną negację, za której pośrednictwem postawił się zewnątrz Boga i zewnątrz natury. Ta kolosalna negacja jest matką niezliczonych innych negacyj, w skutku których wszystko się przed oczyma ducha rozsypuje. Z początkowej harmonji robi się sprzeczność, wrzawa, kłótnia, zgoła ogólne rozdziwienie, a stąd niedola dla

Myśl, że filozofja zrodziła się z rozdwojenia, które stworzył rozum refleksyjny, że celem i zadaniem jej sprowadzić to rozdwojenie napowrót do jedności pierwotnej, jest znowu powtórzeniem, tym razem młodzieńczych jeszcze poglądów Schellinga, z jego pracy, p. t.: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797). Czytamy tam mianowicie, że filozofja powstała równocześnie z pytaniem, jak jest możliwy świat poza nami, jak jest możliwa natura i doświadczenie. Przedtem ludzie żyli w jakimś filozoficznym stanie natury; człowiek stanowił jedność z sobą samym i z otaczającym go światem<sup>1)</sup>; natura trzymała go w swych więzach. Duch ludzki, którego elementem jest wolność, zerwał jednak te więzy i wy dobył się ze stanu owego bezpośredniego związku z naturą, ale poto, by, spróbował swych sił, wrócić dobrowolnie, jako zwycięzca, do owego pierwotnego i bezpośredniego związku z naturą, w jakim się znajdował, w okresie swego niemowlęctwa filozoficznego<sup>2)</sup>.

Za pierwszy krok do filozofji poczytuje Schelling refleksyjne przeciwstawienie się światu zewnętrznemu. Umysł roz-

---

umysłu największą męką będąca; ponieważ substancją ducha jest jedność, dlatego do jedności zmierza, ale warunkiem jego objawienia jest rozdwojenie, przez które duch, przechodząc, zmierza do zjednoczenia. Tak jest; świat się rozpadł i stał się ogromny rys, oddzielający naturę od tego nowego przybysza: »Ja« zwanego. Już ich dzieli bezdenna przepaść, na której zasypianie powstaje nowa potęga: »Myśl własnodzielna«, trzymająca w jednej ręce róg obfitości, w drugiej puszkę Pandory. Ta myśl świat na nowo urządza i puszcza się w zapasy ze wszystkim, co napotyka. Zapomocą myśli wstąpiło w człowieka jakieś nowe światło, ale, zapomocą tego światła, na pierwszym wstępie, nic nie widzi, jak tyko same wielkie tajemnice, które poważnie wokół niego leżą, nieodgadnionemi pieczęciami zamknięte. Póki nie myślał, nie widział ich, nie miał więc potrzeby ich odgadnienia. Teraz, kiedy myśl na jego pomoc przybyła, wyzywa je pytaniami bez końca.« (Korespondencja filozoficzna, podał Chłapowski, s. 34—35). — <sup>1)</sup> »Wie eine Welt ausser uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich sei, diese Frage verdanken wir der Philosophie, oder vielmehr mit dieser Frage entstand Philosophie. Vorher hatten die Menschen im (philosophischen) Naturstande gelebt. Damals war der Mensch noch einig mit sich selbst und der ihn umgebenden Welt.« (Ideen zu einer Philosophie der Natur, Werke, Ab. I, B. II, 12). — <sup>2)</sup> tamże, II, 12, 13.

dzielił to, co w naturze było zjednoczone, to znaczy, oddzielił przedmiot świata zewnętrznego od podmiotu oglądającego, a wkońcu i sam podmiot stał się dla siebie przedmiotem oglądanym<sup>1)</sup>.

To rozdzielenie jest jednak tylko środkiem, a nie celem filozofji, gdyż istotą człowieka jest działanie, a nie spekulacja. Tylko równowaga sił duchowych człowieka jest zdrowiem; sama refleksja jest chorobą; jeśli uzyskuje ona przewagę, wtedy zabija w zarodku wszelkie wyższe istnienie, wszelkie życie duchowe, które wypłynąć może jedynie z poczucia najściślejszego związku między człowiekiem a światem<sup>2)</sup>. Refleksja, według Schellinga, utrwała na stałe ów rozdział między człowiekiem a światem, uważając ten ostatni za rzecz samą w sobie, której ani oglądem, ani siłą wyobraźni, ani rozsądkiem, ani rozumem poznać nie można.

Schelling pragnie stworzyć filozofję nową, która przyjmuje, jako punkt wyjścia, ów rozdział, dokonany przez refleksję, ale poto tylko, by, przez wolność, zjednoczyć napowrót to, co w duchu ludzkim pierwotnie i z konieczności było z sobą najściślej związane. Refleksja, w jego systemie, ma więc wartość tylko negatywną<sup>3)</sup>. Gdy bowiem człowiek

---

<sup>1)</sup> »Sobald der Mensch sich selbst mit der äusseren Welt in Widerspruch setzt,... ist der erste Schritt zur Philosophie geschehen. Mit jener Trennung zuerst beginnt Reflexion; von nun an trennt er was die Natur auf immer vereinigt hatte, trennt den Gegenstand von der Anschauung, den Begriff vom Bilde, endlich (indem er sein eigenes Objekt wird) sich selbst von sich selbst«. (tamże, II, 13). Porównaj także następujące zdanie Schellinga: »Wer zuerst darauf achtete, dass er sich selbst von äusseren Dingen, dass er somit seine Vorstellungen von den Gegenständen, und umgekehrt, diese von jenen unterscheiden konnte, war der erste Philosoph. Er unterbrach zuerst den Mechanismus seines Denkens, hob das Gleichgewicht des Bewusstseins auf, in welchem Subjekt und Objekt innigst vereinigt sind«. (tamże, II, 15). —

<sup>2)</sup> »Die bloss e Reflexion also ist eine Geisteskrankheit des Menschen, noch dazu, wo sie sich in Herrschaft über den ganzen Menschen setzt, diejenige, welche sein höheres Dasein im Keim, sein geistiges Leben, welches nur aus der Identität hervorgeht, in der Wurzel tödtet«. (tamże, II, 13). — <sup>3)</sup> »Ihr (sc. der Reflexion) entgegen steht die wahre Philosophie, die Reflexion überhaupt als blosses Mittel betrachtet. Die Philosophie muss jene ursprüngliche Trennung voraussetzen, den ohne sie



wyobraża sobie jakiś przedmiot, to przedmiot i wyobrażenie jest jednym i tem samem. I tylko w tej niemożności odróżnienia przedmiotu od wyobrażenia, podczas wyobrażania, tkwi właściwe dla rozsądku powszechnego przeświadczenie o realności rzeczy zewnętrznych.

Otóż, tę identyczność przedmiotu i wyobrażenia filozof, przez refleksję, znosi z chwilą, gdy się zapytuje, jak powstają w nas wyobrażenia rzeczy zewnętrznych? Przez to pytanie umieszczamy rzeczy poza nami, jako niezależne od naszych wyobrażeń; rozdzielamy rzecz od wyobrażenia<sup>1)</sup>. Już rozpatrywanie takiego zagadnienia stwierdza — w mniemaniu Schellinga — naszą wolność; muszę bowiem być wolny, skoro mogę wznieść się ponad związek rzeczy i zapytać jak sam ów związek jest możliwy<sup>2)</sup>.

Właściwem jednakże pytaniem jest: dlaczego między rzeczami a wyobrażeniami pierwotnie nie było rozdziału<sup>3)</sup>. Jak wiadomo, cała filozofja Schellinga, głosząca, że duch a natura to jedno, jest odpowiedzią na owo pytanie. Według tych poglądów, materja organizuje się sama, gdyż u podłoża wszystkich rzeczy leży pierwotna jedność ducha i materji.

W przeciwieństwie do refleksji — uczy Schelling — czysty ogląd, a nawet twórcza siła wyobraźni, oddawna znalazła już mowę symboliczną, którą należy tylko wyjaśnić, aby się przekonać, że natura mówi do nas tem zrozumialej, im my mniej o niej wyłącznie refleksyjnie myślimy<sup>4)</sup>. Jak długo ja sam — wywodzi filozof niemiecki — znajduję się w sta-

---

hätten wir kein Bedürfniss, zu philosophieren. Darum eignet sie der Reflexion nur negativen Wert zu. Sie geht von jener ursprünglichen Trennung aus, um durch Freiheit wieder zu vereinigen, was im menschlichen Geiste ursprünglich und notwendig vereinigt war, d. h. um jene Trennung auf immer aufzuheben«. (tamże, II, 14. — <sup>1)</sup> tamże, II, 15, 16. — <sup>2)</sup> tamże, II, 17. — <sup>3)</sup> tamże, II, 16. — <sup>4)</sup> »Daher der eigentümliche Schein, der um diese Probleme her ist, ein Schein, den die blosse Reflexionsphilosophie, die nur auf Trennung ausgeht, nie zu entwickeln vermag, während die reine Anschauung oder vielmehr die schöpferische Einbildungskraft längst die symbolische Sprache erfand, die man nur auslegen darf, um zu finden, dass die Natur um so verständlicher zu uns spricht, je weniger wir über sie bloss reflektierend denken«. (tamże, II, 47).

nie identyczności z naturą, rozumię życie jej tak dobrze, jak swoje własne; pojmuję, jak to ogólne życie natury objawia się w najróżnorodniejszych formach, zbliżając się z wolna, poprzez stopniowy rozwój, do wolności. Z chwilą, gdy od natury oddzielimy siebie i odejmiemy jej wszystko, co idealne, wtedy pozostaje nam z niej tylko martwy obiekt; wtedy nie potrafimy już zrozumieć życia poza nami<sup>1)</sup>.

Filozofja, mająca przywrócić ową, rozerwaną, jedność pierwotną tego, co idealne i realne, oraz umożliwić zrozumienie życia natury, nie może posługiwać się metodami myślenia refleksyjnego, lecz musi stworzyć metodę oglądu bezpośredniego. Dlatego też, filozofja identyczności Schellinga i, oparta na niej, filozofja Gołuchowskiego, nie jest bynajmniej systemem wiedzy pojęciowej, lecz jest oglądem absolutu-wieczności. Człowiek — twierdzi nasz autor — musi zdobyć się na wytworzenie w sobie ponownie tego oglądu wieczności, który pierwotnie wiązał go bezpośrednio z absolutem. Osiągając w filozofji ów ogląd absolutu, powraca on niejako napowrót na jego łono.

Jest to możliwe tylko przez odwrócenie się od szczegółów i od tego, co znikome i zmienne, a zwrócenie się do tego, co niezmienne, nieśmiertelne, wieczne. Wtedy osiąga też człowiek najwyższy stopień zadowolenia i ukojenia. Dopiero, kiedy uda mu się »przewyciężyć szczegół, jako szczegół, i oddać go na łup przemianom, czynnik śmiertelny, do którego zazwyczaj całkiem się przylepiamy, w świadomości unicestwić i tylko nieśmiertelny zatrzymać — co zaiste łatwo nie przychodzi — jednym słowem, kiedy mu się uda znowu wytworzyć sobie ów ogląd wieczności: wtedy dopiero życie jego doznaje ukojenia i wstępuje napowrót do nieba«<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> »Solange ich selbst mit der Natur identisch bin, verstehe ich was eine lebendige Natur ist so gut, als ich mein eigenes Leben verstehe; begreife, wie dieses allgemeine Leben der Natur in den mannichfaltigsten Formen, in stufenmässigen Entwicklungen, in allmählichen Annäherungen zur Freiheit sich offenbaret; sobald ich aber mich und mit mir alles Ideale von der Natur trenne, bleibt mir nichts übrig als ein todtes Objekt und ich höre auf, zu begreifen, wie ein Leben ausser mir möglich sei«. (tamże, II, 47, 48). — <sup>2)</sup> Philosophie, s. 52. (Por.: tłum. Chmielowskiego, Filozofja w stosunku do życia, s. 37).

By zrozumieć koncepcję owego »oglądu wieczności« u Gołuchowskiego, trzeba koniecznie poznać jej wzór, skonstruowany przez najwybitniejszego, w dobie pokantowskiej, przedstawiciela filozofji intuicyjnej, Schellinga.

## ROZDZIAŁ X

### **Ogląd intelektualny, jako postulat filozofji Schellinga.**

U Plotyna, Spinozy i Leibniza wiedza intuicyjna była, jak wiadomo, wiedzą najdoskonalszą. W oglądzie intelektualnym poznawali oni bezpośrednio istotę rzeczy, absolut, byt bezwzględny, jednym słowem to, co Kant nazywał rzeczą samą w sobie. *Krytyka czystego rozumu* odmówiła człowiekowi możności oglądania intelektualnego rzeczy samych w sobie, w sensie Plotyna, Spinozy i Leibniza, i zamknęła tę fazę w dziejach oglądu intelektualnego, którą moglibyśmy nazwać dogmatyczną.

Po Kancie, odżyła koncepcja oglądu intelektualnego, ale w postaci, różniaczej się znacznie od poprzedniej. Fichte i Schelling uważają wprawdzie wiedzę intuicyjną również za najdoskonalszą i jedynie pewną, ale w oglądzie intelektualnym ujmują oni już nie rzecz samą w sobie, lecz proces trwania i stawania się sam w sobie. Ten okres w dziejach oglądu intelektualnego moglibyśmy nazwać, w przeciwieństwie do przedkantowskiego, okresem krytycznym. Tak zresztą określał swą filozofję Fichte i Schelling.

Jeśli filozofja Spinozy i Leibniza miała charakter statyczny, to filozofja obu romantyków ma charakter wybitnie dynamiczny. Tamta ujmowała spoczynek, ta ujmuje ruch, życie; w tamtej przeważała skłonność do mechanizmu i determinizmu, który najpełniejszy wyraz znalazł w *Etyce* Spinozy, w tej zaś panuje powszechnie wolność. »Mój system — wyznaje Fichte — jest od początku do końca tylko analizą po-

jęcia wolności«<sup>1)</sup>, co prawie dosłownie powtórzył Schelling<sup>2)</sup>. Filozofja dogmatyczna nosiła na sobie wybitne znamiona racjonalizmu, ta zaś usiłuje wydobyć się z ram konstrukcji pojęciowo-refleksyjnej.

Jakkolwiek już *Wissenschaftslehre* z r. 1794 przyjmuje bezpośredni ogląd jaźni, to jednak, po raz pierwszy sformułował Fichte wyraźnie pomysł oglądu intelektualnego w t. zw. drugim wstępie do *Wissenschaftslehre* z r. 1797, i określił go jako akt, w którym jaźń ludzka ujmuje bezpośrednio sama siebie; ogląd ów jest to bezpośrednia świadomość, że ja czynię i co ja czynię<sup>3)</sup>.

Że ogląd intelektualny jest możliwy, tego — zdaniem Fichtego — niepodobna udowodnić przy pomocy pojęć, ani też pojęciowo rozwinąć, czem on jest. Każdy musi sam, bezpośrednio w sobie, ten ogląd znaleźć. Żądanie pojęciowego wyjaśnienia oglądu intelektualnego byłoby — według niego — żądaniem jeszcze o wiele dziwniejszem, niż wymaganie ślepego od urodzenia, aby mu wyjaśniono, co to są barwy. Mimo to jednak, — mówi Fichte — można wykazać, że ogląd intelektualny występuje w każdym momencie świadomości ludzkiej. Ja nie potrafię zrobić żadnego kroku, nie mogę ruszyć ręką ani nogą bez oglądu intelektualnego; tylko dzięki niemu widzę mą samoświadomość w tem działaniu, wiem, że ja to czynię, oraz odróżniam w mojem działaniu siebie od przedmiotu, na który działanie jest skierowane. Każdy, kto przypisuje sobie pewną czynność, powołuje się na ten ogląd. W nim — czytamy dalej — jest źródło życia, bez niego śmierć<sup>4)</sup>.

---

<sup>1)</sup> »Mein System ist von Anfang bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit...« (Por.: Kuno Fischer, Fichte, wyd. 3, s. 320).

<sup>2)</sup> »Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist — Freiheit.« (Werke, Ab. I, B. I, 177). — <sup>3)</sup> »Dieses dem Philosophen angemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich intellektuelle Anschauung. Sie ist das unmittelbare Bewusstsein, dass ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es tue.« (Fichte, Werke, Philosophische Bibliothek, Nr. 127—132, III, 47). — <sup>4)</sup> »Ich kann keinen Schritt tun, weder Hand noch Fuss bewegen, ohne die intellektuelle Anschauung meines Selbstbewusstseins in diesen Handlungen; nur durch diese An-

Źródło zarzutów przeciwko oglądowi intelektualnemu upatruje Fichte w tem, że jest on możliwy tylko w związku z oglądem zmysłowym. Nie można jednak — wywodzi filozof — przeczyć z tego powodu oglądowi intelektualnemu, gdyż z tej samej racji możnaby zaprzeczać i oglądowi zmysłowemu, bo i ten możliwy jest tylko łącznie z oglądem intelektualnym. Wszystko wogóle, co ma się stać mojem wyobrażeniem musi być do mnie odniesione; to zaś odniesienie możliwe jest jedynie dzięki oglądowi intelektualnemu.

Skoro jednak niema bezpośredniej, oddzielnej świadomości oglądu intelektualnego, to w jaki sposób — pyta Fichte — dochodzimy do wiadomości o tym oglądzie? Oto, zupełnie w ten sam sposób, jak do wiadomości o oglądzie zmysłowym, to znaczy, przez wniosek, wyprowadzony z oczywistych danych świadomości<sup>1)</sup>. Ogląd intelektualny, będąc oglądem samej czynności, nie jest niczem stałym, lecz czemś, ustawicznie postępującem; nie jest bytem (*Sein*), lecz życiem. Filozof znajduje ten ogląd intelektualny jako fakt świadomości, dopiero po rozłożeniu na części składowe tego, co, w zwyczajnej świadomości, występuje jako całość<sup>2)</sup>.

Ogląd ten uważa Fichte za jedynie pewny punkt oparcia dla wszelkiej filozofji; tylko dzięki niemu można wyjaśnić

---

schauung weiss ich, dass ich es tue, nur durch diese unterscheide ich mein Handeln und in demselben mich, von dem vorgefundenen Objekte des Handelns. Jeder, der sich eine Thätigkeit zuschreibt, beruft sich auf diese Anschauung. In ihr ist die Quelle des Lebens und ohne sie ist der Tod«. (tamże, III, 47). — <sup>1)</sup> tamże, III, 48. — <sup>2)</sup> tamże, III, 49. Doskonałe określa to stanowisko Fichtego I. E. Erdmann, kiedy tak mówi o zadaniach *Wissenschaftslehre*: »Da unter den zu erklärenden Thätigkeiten auch das Bewusstsein sich findet, so versteht sich's von selbst, dass die von der Wissenschaftslehre zu entwickelnden Handlungen nicht in das Bewusstsein fallen. Darum aber hat es die Wissenschaftslehre nicht mit Erdichtungen zu thun, sondern ihre Aufgabe ist, den verborgenen Mechanismus ans Licht zu ziehen, durch den das Bewusstsein zu Stande kommt, d. h. das, was nich in das Bewusstsein fällt, weil es *conditio sine qua non* des Bewusstseins ist (darum heisst es *a priori*), zum Bewusstsein zu bringen. Weil dies dem gewöhnlichen Bewusstsein nie einfällt, deswegen ist der Standpunkt der Wissenschaftslehre ein künstlicher«. (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin, 1896. II, 446).

wszystko, co zachodzi w świadomości<sup>1)</sup>. Pojęcie działania, które, jak wiadomo, łączy u Fichtego świat zmysłowy ze światem myślnym (inteligibilnym), jest możliwe tylko dzięki oglądowi intelektualnemu samoczynnej jaźni<sup>2)</sup>. Cała też *Wissenschaftslehre* opiera się na tym oglądzie absolutnej samoczynności jaźni.

Fichte zwraca dalej uwagę na to, że Kant, zwalczając ogląd intelektualny, rozumie pod tym terminem zupełnie co innego, niż on. Według Kanta, przedmiotem każdego oglądu musi być byt (*ein Sein, ein Gesetzsein, ein Beharren*). Wobec tego, ogląd intelektualny byłby bezpośredniem poznaniem bytu niezmysłowego, czyli rzeczy samej w sobie<sup>3)</sup>. *Wissenschaftslehre*, odrzuciwszy koncepcję kantowskiej rzeczy samej w sobie, uznaje, tem samem, ogląd intelektualny, w znaczeniu kantowskiem, za coś, co znika, kiedy się chce o tem myśleć, coś, co nie warto jest wogóle nazwy. Ogląd intelektualny, o którym mówi *Wissenschaftslehre*, nie dotyczy żadnego bytu, lecz jedynie działania; odpowiednikiem tego oglądu mogłaby być — mniema Fichte — kantowska »czysta *apercepcja*«<sup>4)</sup>.

Zresztą i w systemie Kanta dałoby się — według Fichtego — znaleźć miejsce na ogląd intelektualny. Mianowicie imperatyw kategoryczny jest świadomy. Co to jest jednak za świadomość, na to — mówi Fichte — Kant nie odpowiedział, ponieważ nigdzie nie zastanawiał się nad podstawą całej filozofji. W *Krytyce czystego rozumu* zajmował się tylko filozofją teoretyczną, gdzie imperatyw kategoryczny nie mógł być rozważany. W *Krytyce rozumu praktycznego* zastanawiał się nad filozofją praktyczną, gdzie znowu chodziło wyłącznie o pewną treść, natomiast pytanie co do rodzaju świadomości nie mogło być rozpatrywane. Otóż, tę świadomość

---

1) »Die intellektuelle Anschauung ist der einzige feste Standpunkt für alle Philosophie. Von ihm aus lässt sich alles, was im Bewusstsein vorkommt, erklären; aber auch nur von ihm aus«. (Fichte, Werke, j. w., III, 50). — 2) tamże, III, 51. — 3) tamże, III, 55. — 4) tamże, III, 56. Podobnie twierdzi Schelling, Porównaj jego: Über die Konstruktion in der Philosophie, Werke, Ab. I, B. V, 128, 129.

kategorycznego imperatywu zawdzięczamy — zdaniem Fichtego — oglądowi intelektualnemu<sup>1)</sup>.

W pracy z r. 1797: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* podkreśla on jeszcze raz wyraźnie, że inteligencja, lub, jak on woli się wyrażać, »jaźń« (*Ichheit*), przygląda się w oglądzie intelektualnym sama sobie, jako czysta jaźń i na tem polega istota tejże jaźni<sup>2)</sup>. Aby uniknąć nieporozumień, trzeba podkreślić, że *Ja* Fichtego nie jest bynajmniej jaźnią indywidualną; jest to jaźń nieindywidualna, lecz absolutna, pomyślana jako czyste działanie; ową jaźń absolutną (*die Ichheit*), leżącą u zasady każdej jaźni, doprowadzić do świadomości, jest czemś innem, jak obserwowanie swej jaźni indywidualnej. Dlatego też, w oglądzie intelektualnym — jak później wyraźnie powie Schelling — znika własny nasz byt (*Sein*), a występuje to, co nie jest już bytem, lecz czystym działaniem<sup>3)</sup>.

Jak z przytoczonych tu określeń wynika jasno, ogląd intelektualny Fichtego wolny jest od zabarwienia mistycznego i dogmatycznego filozofji przedkantowskiej. Niema tu mowy ani o zatopieniu się jaźni indywidualnej w absolutcie, ani o poznawaniu rzeczy samej w sobie. Ogląd intelektualny jest jednak czemś absolutnem i bezwarunkowem, jest ostatnim, najgłębszym fundamentem naszego poznania. Jaźń, ujmująca sama siebie w oglądzie intelektualnym, nie jest więc rzeczą lecz procesem. Przedmiotem tego oglądu jest nie *Ding an sich*, lecz *Thathandlung*; w oglądzie tym mamy dane samo niejako życie i dlatego powiedział Fichte: »in ihr ist die Quelle des Lebens und ohne sie ist der Tod«<sup>4)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Fichte, Werke, j. w., III, 56. — <sup>2)</sup> »Also — die Intelligenz schaut sich selbst an, bloss als Intelligenz, oder als reine Intelligenz, und in dieser Selbstanschauung eben besteht ihr Wesen. Diese Anschauung wird sonach mit Recht... intellektuelle Anschauung genannt. — Ich bediene mich statt des Wortes Intelligenz lieber der Benennung: Ichheit; weil diese das Zurückgehen der Thätigkeit in sich selbst für jeden, der nur der geringsten Aufmerksamkeit fähig ist, am unmittelbarsten bezeichnet«. (tamże, III, 114). — <sup>3)</sup> Porównaj rozważania Erdmanna, Grundriss d. Gesch. d. Phil., Berlin, 1896. II, 448. i Edwarda Hartmanna, Geschichte der Metaphysik, Leipzig, 1900. II, 71. — <sup>4)</sup> Fichte, Werke, j. w., III, 47.

Podobnie pojmował początkowo ogląd intelektualny Schelling. Według niego, w oglądzie tym ujmuje się, jak czytamy w dziele *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795), jaźń absolutna, której istotą jest wolność i która nigdy nie może stać się rzeczą (*Ding*)<sup>1</sup>). Jaźń ta, widzieć może wyłącznie tylko siebie, a nie przedmioty, leżące poza nią. Dlatego też, nie można mówić o oglądzie zmysłowym owej jaźni. Taki bowiem ogląd jest tylko tam, gdzie są przedmioty, a gdzie niema żadnego przedmiotu, jak w jaźni absolutnej, tam albo niema żadnego oglądu, albo jest tylko ogląd intelektualny<sup>2</sup>).

Oglądu takiego nie da się nigdy pojąć, jeśli będziemy chcieli upodobnić go do oglądu zmysłowego; nie można go też sobie uświadomić, jak nie można uświadomić sobie absolutnej wolności<sup>3</sup>). Bez przyjęcia jednak tego oglądu jaźni absolutnej, nie możemy pojąć ani jedności myślenia, ani wolności, ani imperatywu kategorycznego<sup>4</sup>). Krótko mówiąc, jaźń empiryczna, bez przyjęcia jaźni absolutnej, jest dla nas całkowicie niezrozumiałą.

Owa jaźń jest absolutną jednością. Nieda się do niej zastosować pojęcia jedności lub wielości, wziętego z doświadczenia. Leży ona bowiem całkowicie poza obrębem tych pojęć<sup>5</sup>). *Ja* nie może być pomyślane w obrębie czegoś jeszcze wyższego, nie może więc być ujęte przy pomocy żadnego pojęcia gatunkowego. Pojęcie naogół jest czemś, co ujmuje wielość w jedność. Ponieważ *Ja* jest absolutną jednością, więc nie może być pojęciem. Nie jest to ani gatunek, ani rodzaj, ani indywiduum, gdyż o gatunku, rodzaju i indywiduum myśleć można tylko w związku z jakąś wielością. *Ja* absolutne nie da się więc podporządkować pod kategorję pojęć; nie

---

<sup>1</sup>) »Das Ich lässt sich anders nicht, als bloss insofern es unbedingt ist, bestimmen, denn es ist bloss durch seine Unbedingtheit, bloss dadurch, dass es schlechterdings nicht zum Ding werden kann, Ich«. »Das Wesen des Ichs ist Freiheit«. (Werke, Ab. I, B. I, 179. — <sup>2</sup>) »Wo Objekt ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo also kein Objekt ist, d. i. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, also entweder gar keine, oder intellektuale Anschauung. Das Ich also ist für sich selbst als blosses Ich in intellektualer Anschauung bestimmt«. (tamże, I, 181). — <sup>3</sup>) tamże, I, 181, 182. — <sup>4</sup>) tamże, I, 183, 199, 207. — <sup>5</sup>) tamże, I, 183.



można też udowodnić jego istnienia przy pomocy pojęć, gdyż dowód opierać się musi na czemś, już udowodnionem, lub na czemś najwyższem, co już dowodu nie potrzebuje <sup>1)</sup>.

Za największą też zasługę filozofa poczytuje Schelling nie konstruowanie pojęć abstrakcyjnych i tkanie z nich systemów, lecz odkrycie tego, co się nigdy nie da sprowadzić do pojęć, ani wyjaśnić i rozwinąć — odkrycie tego, co nierozkładalne, bezpośrednio i pojedyncze, to znaczy, odkrycie czystego, absolutnego bytu. Otóż, owo *Ja* zawiera wszelki byt, wszelką realność <sup>2)</sup>. Jeśli substancja jest czemś bezwarunkowem, to jaźń jest jedyną substancją; wobec tego, wszystko co jest, jest w jaźni, a poza jaźnią niema nic; wszystko co jest, jest tylko akcidensem jaźni <sup>3)</sup>.

Jaźń ta może być pomyślana jedynie przez siebie samą. Aby znaleźć prawdę, — rozumuje Schelling dalej — musimy mieć jakąś zasadę wszelkiej prawdy; postawmy tę zasadę możliwie najwyżej, to musi ona przecież znajdować się w dziedzinie prawdy, w dziedzinie, którą dopiero chcemy znaleźć. Jeśli jednak wszelką prawdę wyprowadzamy przez nas samych, jeśli ostatnim punktem, na którym zawisła wszelka realność, jest jaźń, a ta znowu jest tylko przez siebie i dla siebie, w takim razie wszelka prawda i wszelka realność jest nam obecną bezpośrednio. Jeśli sami ujmujemy się jako owa jaźń, to obejmujemy całą sferę prawdy, która tylko przez nas i dla nas jest prawdą, bo wszystko jest tylko w jaźni i dla jaźni.

W tem *Ja* znalazł Schelling owo *ἐν καὶ πᾶσι*, o które dotąd filozofja ubiegała się, jako o największą nagrodę zwycięstwa <sup>4)</sup>.

---

1) tamże, I, 184. — 2) tamże, I, 186. — 3) »Wenn Substanz das Unbedingte ist, so ist das Ich die einzige Substanz. Denn gäbe es mehrere Substanzen, so gäbe es ein Ich ausser dem Ich, was ungeremt ist. Demnach ist alles, was ist, im Ich, und ausser dem Ich ist nichts... Ist das Ich die einzige Substanz, so ist alles, was ist, blosses Accidens des Ichs«. (tamże, I, 192, 193). —

4) Um Wahrheit zu finden, musst du ein Prinzip aller Wahrheit haben: setze es so hoch als du willst, es muss doch im Lande der Wahrheit liegen, im Lande, das du erst suchen willst. Wenn du aber alle Wahrheit durch dich selbst hervorbringst, wenn der letzte Punkt, an dem alle Realität hängt, das Ich ist, und dieses nur durch sich selbst und

Jaźń jest immanentną przyczyną wszystkiego, co istnieje<sup>1)</sup>. Jaźń absolutna żąda też, aby jaźń skończona stała się jej równą, to znaczy, aby ona zniszczyła wszelką wielość i zmienność. To, co dla jaźni skończonej, ograniczonej przez nie-jaźń, jest prawem moralnym, to dla jaźni absolutnej jest prawem natury, danem równocześnie z jej bytem<sup>2)</sup>. To, co jaźń absolutna wyobraża sobie jako istniejące, to jaźń skończona wyobraża sobie jako żądanie moralne. Ponieważ prawem najwyższym, określającym byt jaźni nieskończonej, jest prawo idyntityczności tejże jaźni<sup>3)</sup>, więc prawo moralne dla istoty skończonej musi przedstawiać tę idyntityczność nie jako będącą, lecz jako wymagającą; najwyższe zatem prawo moralne dla istoty skończonej brzmi: bądź absolutnie idyntityczny z samym sobą. Ostatecznym celem jaźni skończonej jest osiągnięcie idyntityczności z jaźnią nieskończoną, bezosobową, czyli zatrata osobowości<sup>4)</sup>. Bóg, w znaczeniu teoretycznym, jest to jaźń, równająca się nie-jaźni, w znaczeniu praktycznym jest to absolutna jaźń, niszcząca wszelkie *nie-ja*<sup>5)</sup>.

Jaźń absolutna znajduje się poza wszelkim czasem, poza trwaniem; nie można o niej powiedzieć, że była lub będzie, lecz tylko: ona jest; formą jej oglądu intelektualnego jest wieczność<sup>6)</sup>. Tej jaźni absolutnej nie podobna uzasadnić drogą pojęciowej dedukcji.

Schelling jest najmocniej przekonany, że wiedział o tem  
für sich selbst ist, so ist alle Wahrheit und alle Realität dir unmittelbar gegenwärtig. Du beschreibst, indem du dich selbst als Ich setzt, zugleich die ganze Sphäre der Wahrheit, der Wahrheit, die nur durch dich und für dich Wahrheit ist. Alles ist nur im Ich und für das Ich. Im Ich hat die Philosophie ihr "Εν και παν gefunden, nach dem sie bisher als dem höchsten Preise des Sieges gerungen hat«. (tamże, I, 193). —  
1) »Wollen wir das Setzende, weil wir kein anderes Wort haben, Ursache, und eine Ursache, die nichts ausser sich, alles in sich selbst, sich gleich setzt, immanente Ursache nennen, so ist das Ich immanente Ursache alles dessen, was ist«. (tamże, I, 195).  
2) tamże, I, 198. — 3) »Da das Ich seinem Wesen selbst nach, durch sein blosses Sein, als absolute Identität gesetzt ist, so ist es gleichviel, ob der oberste Grundsatz so ausgedrückt wird: Ich bin ich, oder: Ich bin«. (tamże, I, 178, 179). — 4) tamże, I, 200. — 5) tamże, I, 201. — 6) tamże, I, 202.

Kant, skoro twierdził, że żadna filozofja, skonstruowana z pojęć, nie jest możliwa; wiedział on, że filozofja krytyczna opierać się musi na ostatniej zasadzie, której nie da się osiągnąć przy pomocy pojęć. Dlatego też, według Kanta, pierwotne zdanie: »ja jestem« nie było konsekwencją zdania: »ja myślę«, lecz było już w niem zawarte, jako wyprzedzające wszelkie konstrukcje pojęciowe i jako towarzyszące im <sup>1)</sup>).

Zaprzeczenie jaźni absolutnej byłoby równocześnie zaprzeczeniem wszelkiej filozofji. Gdyby bowiem — twierdzi Schelling — nie dało się jaźni empirycznej wyjaśnić przez przyjęcie jaźni absolutnej, to musiałoby się ją wyjaśnić za pomocą nie-jaźni, co, jego zdaniem, sprzeciwiałoby się samocie. Filozofja jest więc możliwa tylko dzięki przyjęciu jaźni absolutnej, jako założenia <sup>2)</sup>). Założenie to broni — według niego — filozofję od wszelkiej złudy <sup>3)</sup>). Jedność apercpcji, iedność myślenia możliwa jest tylko dzięki absolutnej jaźni <sup>4)</sup>).

Ogląd intelektualny odnosić się więc może tylko do niej, a nie do rzeczy samej w sobie. Oglądem tym nie można widzieć żadnego *nie-ja*, lecz tylko *Ja*. Nie wolno więc mówić, że Bóg widzi rzeczy same w sobie, lub zjawiska; On widzi jedynie swoje własne *Ja*.

Romantyk niemiecki chciałby mieć wymowę Platona lub Jacobiego, aby móc odróżnić byt absolutny i niezmienny od bytu warunkowego i zmiennego. Ale i oni obaj, kiedy chcieli mówić o niezmiennym i nadzmysłowym, musieli walczyć z trudnościami mowy. Schelling mniema, a podobnie skarży się i Gołuchowski, że my nie zdołamy nigdy ująć abso-lutu przy pomocy słów, w żadnej ludzkiej mowie, i że tylko przez wzniesienie się do oglądu intelektualnego możemy przyjść z pomocą naszej mowie.

Ogląd ten musimy sami, z trudem, zdobyć. To bowiem, co jest w nas bezwarunkowe i niezienne, jest zamaćone przez to, co w nas warunkowe i zmienne; jakżeż więc to, co uwarunkowane, przedstawić może to, co bezwarunkowe? Jakżeż forma zmienności ująć może praformę naszego bytu, formę

---

<sup>1)</sup> tamże, I, 204. — <sup>2)</sup> tamże, I, 205. — <sup>3)</sup> tamże, I, 208. — <sup>4)</sup> tamże, I, 207.

wieczności i niezmienności? Nasze, ludzkie, poznanie związane jest z przedmiotami, nasz byt jest określony w czasie; a więc to, przez co ja sam przyszedłem do bytu, w czym żyję, myślę i poznaję, jest dla mnie tylko przedmiotem wiary; jest to coś zupełnie różnego ode mnie samego; coś, co człowiek usiłuje sobie przedstawić, ale, jako istota skończona, nigdy tego osiągnąć nie zdoła <sup>1)</sup>.

Zupełnie niesłusznie — mówi Schelling — upatrujemy winę słabości naszych władz poznawczych w tem, że nie możemy poznać rzeczy samych w sobie; należałoby raczej ubolewać nad tem, że poznawać możemy wogóle tylko rzeczy <sup>2)</sup>.

Czy niema jednak sposobu, by jaźń empiryczna mogła wznieść się do poznania owej rzeczywistości bezwzględnej? W dziele p. t.: *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritikismus* (1795) otrzymujemy odpowiedź twierdzącą. Dowiadujemy się mianowicie, że w każdym z nas mieszka tajemna, cudowna możność wycofania niejako nas samych ze zmienności czasu do naszego wnętrza, cofnięcia się do jaźni, rozebranej niejako z tego wszystkiego, co przyszło do niej z zewnątrz, dzięki czemu potrafimy ujrzeć w nas to, co wieczne, pod formą niezmienności.

Taki ogląd jest najbardziej wewnętrznym, najbardziej własnym doświadczeniem; od tego doświadczenia jedynie zależy wszystko, co wiemy o świecie nadzmysłowym, lub w co wierzymy. Taki ogląd przede wszystkim przekonuje nas, że wogóle cośkolwiek jest, podczas gdy wszystko inne tylko się zjawia. Ten ogląd różni się od każdego oglądu zmysłowego tem, że wywołany być może wyłącznie przez wolność; pozostać on musi obcym i nieznanym każdemu, kto dał się przynieść wnikającej do jego świadomości potędze obiektów. Przecież jednak nawet dla tych, co nie posiadają tej wolności samooglądu, istnieje jakieś przybliżenie do niego, jakieś pośrednie doświadczenie, które pozwoli im odczuć jego możliwość.

Wszelka bowiem wiedza nasza musi zaczynać od doświadczeń bezpośrednich; uznaje to, zdaniem Schellinga, wielu filo-

---

<sup>1)</sup> tamże, I, 216. — <sup>2)</sup> tamże, I, 211.

zofów; brakuje im tylko należytego zrozumienia, na czem polega ów bezpośredni ogląd, owo doświadczenie bezpośrednie. Każde doświadczenie, którego przedmiotem są objekty, jest uwarunkowane (*vermittelt*) przez inne doświadczenia. Tymczasem doświadczenie bezpośrednie jest wywołane samo przez się i jest niezależne od wszelkiej przyczynowości obiektywnej. Tylko taki ogląd i takie doświadczenie może tchnąć życie w nieżywy, bezduszny system wiedzy <sup>1)</sup>. Nawet najbardziej oderwane pojęcia, jakimi igra nasze poznanie, opierają się — twierdzi Schelling — na doświadczeniu bezpośrednim, którego przedmiotem jest życie i byt. Ogląd intelektualny zjawia się wtedy, gdy my sami dla siebie przestajemy być objektem, gdy podmiot oglądający, cofając się w siebie, identyfikuje się z tem, co ogląda. W takim momencie znika dla nas czas i przestrzeń; wtedy nie my jesteśmy w czasie, lecz czas, a raczej czysta absolutna wieczność jest w nas. Nie my gubimy się wtedy w oglądzie świata obiektywnego, lecz ten obiektywny świat gubi się i zanika w oglądzie naszym.

Spinoza — w mniemaniu Schellinga — popełnił ten błąd, że ów ogląd samego siebie zobiektywizował, to znaczy, że zdawało mu się, jakoby oglądał absolutny obiekt i sam w nim znikał. Oczywiście — utrzymuje Schelling — Spinoza łudził się. Nie on zagłębiał się w oglądzie absolutnego obiektu, lecz przeciwnie, wszystko, co się nazywa obiektywnem, znikało dla niego w oglądzie intelektualnym siebie samego. Ten sam błąd, co autor *Etyki*, popełniają — według romantyka niemieckiego — wszyscy marzyciele i mistycy, którym się zdaje, że mogą się zanurzyć w bezmiar bóstwa, gdy oni tymczasem zanurzają się tylko we własne *ja*. Z łatwością przychodzi im twierdzić, że są pochłonięci przez Bóstwo; na miejscu bowiem Bóstwa znajduje się wtedy ich własne *ja* <sup>2)</sup>. W tem fałszywym zrozumieniu oglądu intelektualnego, jak u Spinozy, widzi filozof niemiecki źródło wszelkiego marzycielstwa i mistycyzmu. Systemy takie rodzą się — jego zdaniem — tylko na gruncie zobiektywizowania oglądu intelektualnego, na skutek tego, że

---

<sup>1)</sup> Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, 1795. Werke, Ab. I, B. I, 318. — <sup>2)</sup> tamże, I, 319.

ogląd siebie samego bierze się za ogląd przedmiotu zewnętrznego, ogląd wewnętrznego świata intelektualnego za ogląd świata nadzmysłowego, będącego poza człowiekiem <sup>1)</sup>). Dogmatyzm, przyjmujący możność poznania absolutnej rzeczy samej w sobie, a więc obiektywizujący ogląd intelektualny, odróżnia się — według Schellinga — od marzeń kabalistów i, im podobnych, mistyków tylko formą zewnętrzną; w zasadzie kierunki te niczem się od siebie nie różnią <sup>2)</sup>).

Z naszkicowaną tu koncepcją oglądu intelektualnego Schellinga łączy się ściśle jego krytyka racjonalizmu i obrona intuicjonizmu, należąca do najwcześniejszych płodów jego myśli.

W dziele p. t.: *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* z r. 1797 atakuje on ostro filozofję dyskursywną, która mniema, że, przy pomocy konstrukcji pojęciowej, dojść można do poznania rzeczywistości. Dowiadujemy się tu, że wszelka realność da się ująć jedynie przy pomocy oglądu, a nigdy za pośrednictwem pojęć; pojęcia nie zastąpią nam bowiem widzianej rzeczywistości, podobnie jak ślepemu nie zastąpią one barwy <sup>3)</sup>). To też najwyższym stopniem poznania jest ogląd; jemu wszystkie nasze poznania zawdzięczają wartość i realność <sup>4)</sup>). Pojęciami rozdzielamy tylko to, co w rzeczywistości istnieje jako całość <sup>5)</sup>). Tylko bezpośredni ogląd daje nam ujęcie rzeczywistości i tylko na nim polega cała niezawodność naszej wiedzy; ogląd ten wyprzedza pojęcie; dlatego też za błąd poczytuje Schelling, jeśli usiłujemy zapomocą pojęcia wyjaśnić to, co pojęcia wyprzedza; trzeba umieć — mówi on — oderwać się od myślenia dyskursywnego, a wznieść się do bezpośredniego ujęcia rzeczywistości <sup>6)</sup>).

---

<sup>1)</sup> tamże, I, 320, 321. — <sup>2)</sup> tamże, I, 326. — <sup>3)</sup> *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, Werke, Ab. I, B. I, 353. — <sup>4)</sup> tamże, I, 355. — <sup>5)</sup> tamże, I, 360. — <sup>6)</sup> „...Den alle misslungenen Versuche sie zu beantworten haben den gemeinschaftlichen Fehler, dass sie das, was allen Begriffen vorangeht, durch Begriffe zu erklären versuchen; alle verraten dieselbe Unfähigkeit des Geistes, sich vom diskursiven Denken loszureissen, und zum Unmittelbaren, das in ihm ist, zu erheben. Ich glaube nicht, dass leicht jemand leugnen werde, alle Zuver-

Wolność jest taką właśnie rzeczywistością, którą ująć zdołamy tylko przez ogląd, a nie możemy uzasadnić jej drogą dedukcji pojęciowej. Jesteśmy świadomi wolności tylko przez czyn. Dalsze jej wyprowadzenie jest niemożliwe. Źródłem samoświadomości jest *chcenie* (*das Wollen*). W absolutnem *chceniu* duch ujmuje sam siebie bezpośrednio, czyli posiada ogląd intelektualny samego siebie. Poznanie to nazywa Schelling *ogładem*, ponieważ jest bezpośredniem, a *intelektualnym* dlatego, ponieważ ma za przedmiot czynność, wychodzącą poza obręb doświadczenia i nie dającą się ująć pojęciowo.

Pojęcia, u Schellinga, przedstawiać mogą — podobnie jak u Bergsona — tylko to, co spoczywa. Pojęciá mamy tylko o rzeczach i wogóle o tem, co jest ograniczone i co zmysłami możemy oglądać. Pojęcie ruchu nie jest ruchem samym i gdybyśmy nie mieli oglądu, nigdybyśmy nie wiedzieli, co to jest ruch. A zatem ruch, czynność, da się ująć tylko przez czynność, a wolność tylko przez wolność. Bez oglądu intelektualnego bylibyśmy zamknięci tylko w sferze naszych wyobrażeń obiektywnych, nie byłoby wtedy myślenia transcendentalnego, wyobraźni transcendentalnej, ani wogóle żadnej filozofji.

Tylko ogląd nas samych, jako czysta czynność, umożliwia obiektywną jedność apercpcji, jak również ów korrelat wszelkiej apercpcji: »Ja myślę«. Schelling przyznaje, że zdanie: »Ja myślę« jest pochodzenia empirycznego, ale *Ja* w tem zdaniu jest czystem wyobrażeniem intelektualnem, ponieważ ono wyprzedza koniecznie wszelkie myślenie empiryczne<sup>1)</sup>. Umysł ludzki, abstrahując nawet od wszelkich obiektów, ma zawsze wśród tej czynności ogląd siebie samego. Jest to ogląd intelektualny, gdyż przedmiotem tego jest czynność intelektualna. Dzięki temu oglądowi powstaje czysta samoświadomość, a duch ludzki niczem innem nie jest, jak właśnie tą czystą samoświadomością. Mamy więc tu do czynienia z oglądem, którego przedmiotem jest pier-

---

lässigkeit unseres Wissens beruhe auf der Unmittelbarkeit der Anschauung«. (tamże, I, 376). — <sup>1)</sup> tamże, I, 401, 402.

wotne działanie, z oglądem, którego w nikim nie potrafimy obudzić za pomocą pojęć, lecz mamy prawo domagać się go *a priori* od każdego, gdyż bez tego oglądu prawo moralne, bezwarunkowo obowiązujące, byłoby niezrozumiałe. Tylko dzięki temu oglądowi, człowiek może być sam siebie świadom, jako istota moralna i myśląca<sup>1)</sup>.

Pojęcia — czytamy w *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) — to tylko sylwetki rzeczywistości; dlatego też człowiek, którego cała siła duchowa skupia się na zdolności tworzenia i analizowania pojęć, nie zna wogóle realności i samo pytanie o tę realność wydaje mu się nonsensem. Samo pojęcie jest tylko słowem bez znaczenia, dźwiękiem dla ucha, bez sensu dla ducha. Realności użyć może pojęciu tylko wyprzedzający je ogląd; dlatego też pojęcie i ogląd, myśl i obraz w duchu ludzkim nie mogą być rozdzielone<sup>2)</sup>. Gdyby wiedza nasza cała polegała wyłącznie na pojęciach, to w żaden sposób nie moglibyśmy się przekonać o jakiegokolwiek realności. Dla nas jest tylko to rzeczywiste, co jest nam dane bezpośrednio, to znaczy, bez pośrednictwa pojęć. Bezpośrednio zaś wiemy o czemś tylko przez ogląd i dlatego jest on najwyższym czynnikiem w naszym poznaniu<sup>3)</sup>. Odnosi się to zarówno do oglądu zmysłowego, jak i do oglądu intelektualnego.

---

<sup>1)</sup> tamże, I, 420, 421, przypisek. — <sup>2)</sup> ...»Begriffe sind nur Schattenrisse der Wirklichkeit« ...»der Mensch, dessen ganze Geisteskraft auf das Vermögen, sich Begriffe zu machen und Begriffe zu analysieren zurückgekommen ist, kennt keine Realität, die blosser Frage darnach dünkt ihm Unsinn. Der blosser Begriff ist ein Wort ohne Bedeutung, ein Schall für das Ohr, ohne Sinn für den Geist. Alle Realität, die ihm zukommen kann, leiht ihm doch nur die Anschauung, die ihm vorieng. Und deswegen kann und soll im menschlichen Geist Begriff und Anschauung, Gedanke und Bild nie getrennt sein«. (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Werke, Ab. I, B. II, 215, 216). — <sup>3)</sup> »Wenn unser ganzes Wissen auf Begriffen beruhte, so wäre keine Möglichkeit da, uns von irgend einer Realität zu überzeugen... Nichts aber ist für uns wirklich, als was uns, ohne alle Vermittelung durch Begriffe, ohne alles Bewusstsein unserer Freiheit, unmittelbar gegeben ist. Nichts aber gelangt unmittelbar zu uns anders als durch die Anschauung, und deswegen ist Anschauung das Höchste in unserem Erkenntnis«. (tamże, II, 216).



W pracy p. t.: *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) wyjaśnia Schelling, że ciągłość absolutna egzystuje tylko dla oglądu, ale nie dla refleksji. Szereg nieskończony jest ciągłym tylko dla oglądu produktywnego, a jest przerywanym i złożonym dla refleksji. Na tem przeciwieństwie między oglądem a refleksją polegają — zdaniem Schellinga, jak i Bergsona — owe paradoksy, głoszące, że ruch jest niemożliwy; paradoksy, które ogląd produktywny rozwiązuje natychmiast. Dla oglądu np. siła ciężkości działa z doskonałą ciągłością, a dla refleksji raz po raz, przy pomocy pchnięć. Wobec tego, wszystkie prawa mechaniki są właściwie prawami tylko dla refleksji. Wogóle absolutna ciągłość możliwa jest tylko tam, gdzie jest produktywność; twierdzenie to stosuje się do całej natury; takie więc zdania, jak: W naturze niema skoków; w naturze istnieje ciągłość form i t. p. ograniczają się do produktywności natury, w której musi panować ciągłość; tymczasem, z punktu widzenia refleksji, ukazuje się w naturze wszystko pooddzielane, bez ciągłości, jako obok siebie ustawione. Także i różnicę między fizyką dynamiczną, a atomistyczną upatruje Schelling w tem, że zwolennicy pierwszej zajmują stanowisko oglądu, a zwolennicy drugiej stanowisko refleksji <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> »Die ganze Untersuchung über den Gegensatz zwischen der Reflexion und der Produktivität der Anschauung dient nur, um den allgemeinen Satz daraus abzuleiten, dass in aller Produktivität, und nur in ihr, absolute Kontinuität sei, welcher Satz wichtig ist für die Betrachtung der ganzen Natur, da z. B. das Gesetz, dass in der Natur kein Sprung, dass eine Kontinuität der Formen in ihr sei u. s. w. auf die ursprüngliche Produktivität der Natur eingeschränkt wird, in welcher allerdings Kontinuität sein muss, während auf dem Standpunkte der Reflexion in der Natur alles g e s o n d e r t u n d o h n e Kontinuität, gleichsam nebeneinander gestellt, erscheinen muss; daher wir beiden Recht geben müssen, sowohl denen, welche die Kontinuität in der Natur, z. B. der organischen behaupten, als denen, welche sie leugnen, nach der Verschiedenheit des Standpunkts, auf welchem sich beide befinden, womit dann zugleich der Gegensatz zwischen dynamischer und atomistischer Physik abgeleitet ist, indem, wie sich bald zeigen wird, beide sich nur dadurch unterscheiden, dass jene auf dem Standpunkt der A n s c h a u u n g, diese auf dem der R e f l e x i o n steht«. (Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Werke, Ab. I, B. III, 286).

W *System des transcendentalen Idealismus* (1800) usiłuje on nas znowu przekonać, że ogląd intelektualny nie jest bynajmniej jakąś potęgą mistyczną; stara się wytłumaczyć, że ogląd ten odgrywa w filozofji rolę podobną do tej, jaką w geometrii odgrywa przestrzeń. Tak, jak bez oglądu przestrzennego geometria byłaby całkowicie niezrozumiałą, gdyż wszystkie jej konstrukcje, tylko w różny sposób, określają i ograniczają ów ogląd przestrzenny, tak, bez oglądu intelektualnego, byłaby niemożliwą filozofja, ponieważ jej pojęcia są tylko różnorakimi ograniczeniami produkcji jaźni, która tutaj sama dla siebie jest przedmiotem; jaźń bowiem niczem innym nie jest, jak oglądem intelektualnym, który jest absolutnie wolnym czynem<sup>1)</sup>.

Punktem wyjścia filozofji transcendentalnej nie jest więc byt, lecz wolna czynność, a taka może być tylko postulowana. Filozofja ta, już w swej zasadzie, wyklucza wszelki empiryzm. Przedmiot jej nie jest dany, lecz dopiero wytworzony. Nieinaczej — twierdzi Schelling — czyni geometria, która również wychodzi z pewnych postulatów. Pierwotna konstrukcja jest w geometrii tylko postulowana, a uczeń sam ma ją rozwinąć. W filozofji transcendentalnej należy się dobrowolnie przenieść w ów sposób myślenia, bez tego bowiem pozostanie ona na zawsze niezrozumiałą. Ponieważ filozofja transcendentalna wogóle nie zakłada żadnych obiektów, więc nie może ona przyjmować jakiegś pierwszej zasady, lecz tylko postulować ją, jako wolną konstrukcję.

Podobnie, jak pierwsza zasada, tak i cała reszta pojęć i cała wiedza ma do czynienia tylko z własnymi, wolnymi konstrukcjami<sup>2)</sup>. Jaźń schellingjańska istnieje więc tylko

---

<sup>1)</sup> »Das Ich ist nichts anderes als ein sich selbst zum Objekt werdendes Produzieren, d. h. ein intellektuelles Anschauen. Nun ist aber dieses intellektuelle Anschauen selbst ein absolut freies Handeln, diese Anschauung kann also nicht demonstriert, sie kann nur gefordert werden; aber das Ich ist selbst nur diese Anschauung, also ist das Ich, als Prinzip der Philosophie, selbst nur etwas, das postuliert wird. (System des transcendentalen Idealismus, Werke, Ab. I, B. III, 370). — <sup>2)</sup> »Ohne die transcendente Denkart schon mitzubringen, muss man sie unverständlich finden. Es ist daher notwendig, dass man sich gleich anfangs durch Freiheit in jene Denkart versetze, und

w obrębie tej konstrukcji, dla zmysłu wewnętrznego, podobnie jak linja istnieje tylko w konstrukcji geometrycznej, a poza nią egzystencji nie posiada <sup>1)</sup>). Bytu jej nieda się udowodnić, podobnie jak istnienia linji; można tylko opisać czynność, przez którą owa jaźń (podobnie jak linja) powstaje. Linja, narysowana na tablicy, nie jest przecież właściwą linją; rozpoznajemy ją, jako linję, tylko dlatego, że odpowiada ona pierwotnemu oglądowi samej linji. Nieinaczej jest z ową linją transcendentalną twórczego produkowania, która w filozofji transcendentalnej musi być pierwotnie oglądnietą, by potem móc z niej wyprowadzić wszystkie inne konstrukcje naukowe <sup>2)</sup>). Tylko w jaźni zawarta jest pierwotnie identyczność bytu i produkowania. Jaźń więc, która powstaje przez pierwotny akt oglądu intelektualnego, może też być nazwana pierwszą zasadą filozofji <sup>3)</sup>).

## ROZDZIAŁ XI

### Sztuka i natura obiektywizacją oglądu intelektualnego.

Schelling nie uniknął pytania: Jak można zobiektywizować ogląd intelektualny?

Cała filozofja Schellinga wychodzi z założenia absolutnej identyczności. Jak my jednak możemy sobie tę absolutną

---

diess geschieht mittelst des freien Akts, wodurch das Prinzip entsteht. Wenn transcendental-Philosophie ihre Objekte überhaupt nicht voraussetzt, so kann sie am wenigsten ihr erstes Objekt, das Prinzip voraussetzen, sie kann es als ein frei zu konstruierendes nur postulieren, und so wie das Prinzip ihre eigne Konstruktion ist, so sind es auch alle ihre übrigen Begriffe, und die ganze Wissenschaft hat nur mit eignen, freien Konstruktionen zu thun«. (tamże, III, 371). — <sup>1)</sup> »Aber das Produkt ist a u s s e r der Konstruktion schlechterdings nichts, es ist überhaupt nur, indem es konstruiert wird, und abstrahiert von der Konstruktion so wenig als die Linie des Geometers. Auch diese Linie ist nichts Existierendes, denn die Linie an der Tafel ist ja nicht die Linie selbst, und wird als Linie nur erkannt dadurch, dass sie an die ursprüngliche Anschauung der Linie selbst gehalten wird«. (tamże, III, 371). — <sup>2)</sup> tamże, III, 371, 372. — <sup>3)</sup> tamże, III, 372.

identyczność uswiadomić; jak zdołamy ją pojąć? Przecież jest to koniecznym warunkiem zrozumienia owej filozofji!

Oczywiście, przy pomocy pojęć nie można ująć i przedstawić tego, co jest absolutnie pojedyncze; da się to uczynić tylko przez ogląd bezpośredni, który jest, wobec tego, warunkiem wszelkiej filozofji. Ale i ten ogląd, ze swej strony, nie może być przedmiotem pojęciowego traktowania. Skoro więc istnieje taki ogląd i powołujemy się przy nim na doświadczenie bezpośrednie, to jak ten ogląd może stać się obiektywnym? Innemi słowy, skąd mamy pewność, że ogląd ten nie jest złudzeniem subiektywnem?

Pewność tę daje nam sztuka.

Z odpowiedzią tą wkracza Schelling na nowe tory filozofowania, które doprowadzić go miały do zdobycia laurów teoretyka romantyzmu. Sztuka przekonuje go, że ogląd intelektualny nie jest złudzeniem; ona daje temu oglądowi przez wszystkich ludzi uznawaną obiektywność. Filozofja od sztuki różni się jedynie kierunkiem siły produkcyjnej jaźni absolutnej. W sztuce produkcja kieruje się nazewnątrz; to, co nieświadome, uświadamia się przez produkt czynności artystycznej. W filozofji natomiast zwraca się ona nawewnątrz i ujmuje się w oglądzie intelektualnym. Wobec tego, filozofja ujęta być może jedynie przez zmysł estetyczny, a sztuka staje się prawdziwym »organonem« filozofji <sup>1)</sup>.

Ogląd estetyczny jest zatem zobiektywizowanym oglądem intelektualnym. Dzieło sztuki — mówi Schelling — uprzytomnia mi (»reflektiert mir«) ową absolutną identyczność, która już w jaźni oglądającej rozdziela się; a więc, co u filozofa,

---

<sup>1)</sup> Die Philosophie beruht also ebenso gut wie die Kunst auf dem produktiven Vermögen und der Unterschied beider bloss auf der verschiedenen Richtung der produktiven Kraft. Denn anstatt dass die Produktion in der Kunst nach aussen sich richtet, um das Unbewusste durch Produkte zu reflektieren, richtet sich die philosophische Produktion unmittelbar nach innen, um es in intellektueller Anschauung zu reflektieren. Der eigentliche Sinn, mit dem diese Art der Philosophie aufgefasst werden muss, ist also der ästhetische, und eben darum die Philosophie der Kunst das wahre Organon der Philosophie«. (tamże, III, 351).

już w pierwszym akcie świadomości, się rozdziela, to, dzięki cudowi sztuki, promieniuje napowrót z dzieła artysty.

Ale nie tylko pierwsza zasada filozofji i pierwszy ogląd, lecz także cały jej mechanizm objektywizuje się dopiero dzięki produkcji estetycznej<sup>1)</sup>. Filozofja — jak już wiemy — wpływa z nieskończonego rozdwojenia przeciwstawnych sobie czynności; produkcja estetyczna polega również na tem samem rozdwojeniu, ale dzieło sztuki owo rozdwojenie całkowicie znosi. Siła twórcza artysty sprawia, że sztuka dokonuje rzeczy napozór niemożliwej, to znaczy, znosi ona nieskończone przeciwieństwo w skończonym tworze. To bowiem, co na pierwszym stopniu nazywamy praoglądem pierwotnym, jest niczem innym, jak poetycką siłą twórczą i naodwrot, to, co nazywamy twórczą siłą poetycką jest powtarzającym się na najwyższym stopniu oglądem produktywnym. Tu i tam — wywodzi filozof — działa jedna i ta sama siła wyobraźni. To więc, co z tamtej strony świadomości jest rzeczywistością, to z tej strony świadomości zjawia się nam jako idealny świat sztuki; jedno i drugie jest jednak produktem tej samej czynności.

Jakkolwiek jedno i drugie powstaje w tych samych warunkach, to przecież, niedająca się nigdy usunąć różnica między niemi polega na tem, że jedno powstaje z tamtej strony świadomości, a drugie z tej strony świadomości<sup>2)</sup>.

Sztuka — w oczach Schellinga — zawsze na nowo zaświadcza o tem, czego filozofja nie może przedstawić zewnątrznie, a mianowicie, o owej nieświadomości w działaniu i pro-

---

<sup>1)</sup> tamże, III, 625, 626. — <sup>2)</sup> »Es ist das Dichtungsvermögen, was in der ersten Potenz die ursprüngliche Uranschauung ist, und umgekehrt, es ist nur die in der höchsten Potenz sich wiederholende produktive Anschauung, was wir Dichtungsvermögen nennen. Es ist ein und dasselbe, was in beiden thätig ist, das Einzige, wodurch wir fähig sind auch das Widersprechende zu denken und zusammenzufassen, — die Einbildungskraft. Es sind also auch Produkte einer und derselben Thätigkeit, was uns jenseits des Bewusstseins als wirkliche, diesseits des Bewusstseins als idealische, oder als Kunstwelt erscheint. Aber eben diess, dass, bei sonst ganz gleichen Bedingungen des Entstehens, der Ursprung der einen jenseits, der andern diesseits des Bewusstseins liegt, macht den ewigen und nie aufzuhebenden Unterschied zwischen beiden«. (tamże, III, 626).

dukowaniu, oraz o jej pierwotnej identyczności z tem, co świadome<sup>1)</sup>. Dlatego sztuka jest dla filozofa czemś najwyższem. Ona otwiera sanktuarjum, gdzie w wiecznym i pierwotnym zjednoczeniu płonie to, co w naturze i w historii jest oddzielone, co w życiu i w działaniu, niemniej jak w myśleniu, wiecznie nam umyka.

Pogląd, który filozof konstruuje o naturze, niejako sztucznie, jest dla sztuki pierwotnym i naturalnym. To, co nazywamy naturą, jest poematem, zawartym w tajemnych zgłoskach. Zagadkę tę, mówi Schelling, moglibyśmy odkryć, gdybyśmy odyseję ducha rozpoznali; tego ducha, który, siebie samego szukając, sam przed sobą ustawicznie ucieka; albowiem poprzez świat zmysłowy prześwieca tylko, podobnie jak sens poprzez słowa, k r a i n a f a n t a z j i, którą usiłujemy pochwycić.

Każdy wspaniały obraz, jako dzieło sztuki, powstaje, zdaniem filozofa niemieckiego, przez uchylenie tej niewidzialnej zasłony, która rozdziela świat rzeczywisty od idealnego; jest to niejako szczelina, w której ukazują się regjony świata fantazji, słabo przeświecające poprzez świat rzeczywisty. Natura, zarówno dla artysty jak i dla filozofa, jest światem idealnym, zjawiającym się w ustawicznych ograniczeniach; natura jest niedoskonałem odbiciem owego świata, który egzystuje nie poza nim, lecz w nim<sup>2)</sup>.

Tylko sztuka może więc przedstawić obiektywnie, z powszechną ważnością, to, co filozof zdoła ująć subiektywnie. Jeśli obiektywność odbierzemy sztuce, stanie się ona filozofją; dajmy obiektywność filozofji, a stanie się znowu sztuką. Należy też — według romantyka niemieckiego — oczekiwać, że filozofja, zrodzona z poezji i przez nią początkowo żywiona, w ostatecznym swym rozwoju wpłynie zpowrotem w ogólny ocean poezji, z którego wyszła<sup>3)</sup>.

Dzieło z r. 1801, p. t.: *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*, określa nam dokładniej zastosowanie oglądu intelektualnego do filozofji natury. Nacisk główny pada tu na konieczność uwolnienia się od subiektywności oglądu

---

<sup>1)</sup> tamże, III, 627, 628. — <sup>2)</sup> tamże, III, 628. — <sup>3)</sup> tamże, III, 629, 630.

intelektualnego. Należy więc abstrahować od podmiotu oglądającego, tak, aby pozostała tylko czysta obiektywność tego aktu oglądania, który równy jest nie samemu *Ja*, lecz subjekt-objektowi. Już w systemie idealizmu domagał się Schelling abstrahowania od jaźni subiektywnej, przy oglądzie intelektualnym; teraz zaś, sam zobiektywizowany ogląd rozrasta się do rozmiarów absolutu. To bowiem, co Schelling nazywa naturą, nie jest niczem innym, jak czystą obiektywnością oglądu intelektualnego, innemi słowy, czystą subjekt-objektywnością<sup>1)</sup>.

Filozof przenosi nas już tutaj całkowicie w sfery absolutu-natury. Abstrahuje on od czynności oglądania w oglądzie intelektualnym i zdaje mu się, że ujmuje on ów subjekt-objekt, w jego własnym (a zatem absolutnym) oglądzie. W momencie, w którym subjekt-objekt staje się naturą, znika całkowicie przeciwieństwo między *Ja* a naturą; wtedy natura równa się *Ja*, a *Ja* równa się naturze. Owo *Ja* jest jednym i wszystkim i w niem jest wszystko zamknięte<sup>2)</sup>.

W filozofji natury rozpatruje Schelling ów subjekt-objekt, czyli naturę, w jego t. zw. samokonstrukcji. Aby to pojąć, trzeba wznieść się do oglądu intelektualnego natury<sup>3)</sup>. Empiryk do tego oglądu intelektualnego się nie wznosi, wobec tego nie można się dziwić, że jego konstrukcja tak rzadko zgadza się z naturą. Według Schellinga, przyroda posiada samoistność i sama się konstruuje; wobec tego, nie zachodzi potrzeba przeciwstawiania natury skonstruowanej, to znaczy doświadczenia, samej naturze; natura, konstruująca się sama, nie może bowiem się mylić. Filozof natury powinien tylko baczyć, aby, przez swoje wtrącanie się, nie sprowadził natury z tej drogi. Czy stosuje on należycie tę niezawodną metodę, o tem przekonać go może tylko wynik; to znaczy, winien on sprawdzić, czy konstruująca się

---

1) Über den wahren Begriff der Naturphilosophie, Werke, Ab. I, B. IV, 87, 88, 90. — 2) tamże, IV, 91. — 3) »Ich betrachte in der Naturphilosophie jenes Subjekt-Objekt, das ich Natur nenne, allerdings in seiner Selbstkonstruktion. Man muss sich zur intellektuellen Anschauung der Natur erhoben haben, um diess zu begreifen«. (tamże, IV, 96, 97).

przed jego oczyma natura zgadza się całkowicie z konstrukcją filozoficzną, czy nie. Doświadczenie nie jest tu zatem punktem wyjścia (*terminus a quo*), lecz dopiero zadaniem końcowym (*terminus ad quem*) konstrukcji filozoficznej<sup>1)</sup>.

W napisanym w r. 1802 dialogu p. t.: *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* Schelling oddała się już bardzo od swej pierwotnej koncepcji i poddaje się coraz wyraźniej wpływowi Spinozy. W jaźni absolutnej, czyli w oglądzie intelektualnym, mamy już obecnie określone rzeczy same w sobie, ze względu na ich wieczny charakter. Jest to wiedza absolutna<sup>2)</sup>. Jedność, która jest w absolutie — dowiadujemy się z dzieła p. t.: *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802) — nie może być poznana drogą refleksji, lecz jedynie bezpośrednio, przez ogląd intelektualny<sup>3)</sup>. Mamy tu już zupełne zidentyfikowanie formy oglądu intelektualnego z absolutem. Schelling wyraził radość, że, dokonana przez niego, identyfikacja formy z istotą w oglądzie absolutnym odejmuje dualizmowi ostatnie rozdwojenie, w którym on się jeszcze utrzymywał, i gruntuje na miejscu idealizmu świata zjawisk idealizm absolutny<sup>4)</sup>.

Prawda — głosi on w *System der gesamten Philosophie* z r. 1804 — nie polega więc na zgodności wiedzy z przedmiotem, czyli na zgodzie subiektywności z obiektywnością; to bowiem zakładałoby już oddzielność podmiotu i przedmiotu. Tymczasem podmiot i przedmiot to jedno i to samo co wie i zarazem jest przez siebie pojmowane<sup>5)</sup>. To właśnie jest

---

<sup>1)</sup> »Die Erfahrung ist also für ihn freilich nicht Prinzip, wohl aber Aufgabe, nicht *terminus a quo*, wohl aber *terminus ad quem* der Konstruktion. — Wo dieser *terminus ad quem* nicht erreicht wird, kann man mit Recht schliessen, dass entweder die richtige Methode überhaupt nicht, oder dass die richtige unrichtig, oder unvollständig angewendet worden sei«. (tamże, IV, 97). — <sup>2)</sup> »In der absoluten Ichheit aber oder in der intellektuellen Anschauung werden die Dinge... dem ewigen Charakter nach, oder wie sie an sich sind, bestimmt. Es entsteht absolutes Wissen«. (*Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, Werke, Ab. I, B. IV, 326). — <sup>3)</sup> *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, Werke, Ab. I, B. IV, 348. — <sup>4)</sup> tamże, IV, 404. —

<sup>5)</sup> »Wir sagen: es gibt überall kein Subjekt als ein Subjekt, noch ein Objekt als ein Objekt, sondern es ist nur ein und dasselbe, das da



absolutem, albo Bogiem. Bóg jest zatem absolutną afirmacją, czyli bezpośredniem poznaniem siebie samego <sup>1)</sup>.

Schelling zastrzega się, że nie popada przez to w dogmatyzm, gdyż ten przyjmuje tylko pośrednie poznanie absolutu, podczas gdy jego »prawdziwa« filozofja opiera się na bezpośredniem poznaniu absolutu <sup>2)</sup>. Dla dogmatyzmu — wyjaśnia — Bóg jest czemś najwyższem, ale bynajmniej nie absolutną jednością; poza Bogiem istnieje tam jeszcze świat, którego Bóg jest najwyższą przyczyną. Tymczasem według »prawdziwej« filozofji Schellinga, Bóg nie jest czemś najwyższem, lecz jednością absolutną; nie jest on szczytem, ani ostatniem ogniwem łańcucha, lecz centrum. Niema poza nim żadnego świata, do którego on odnosiłby się jako przyczyna do skutku <sup>3)</sup>.

Cały wszechświat jest absolutną identycznością <sup>4)</sup>. Niema w nim nic, co byłoby samem ciałem, lub samą duszą. Prawdziwa istota rzeczy nie jest ani duszą, ani ciałem, lecz identycznością obu <sup>5)</sup>. Rozum jest czemś ogólnem, uniwersalnem, temsamem, co samopoznanie Boga <sup>6)</sup>; jest to całkowita, absolutna, identyczność obiektywności i subiektywności <sup>7)</sup>.

Zasadą absolutnego poznania jest ogląd intelektualny, czyli ten element duszy, przez który ona sama jest w Bogu i może tego Boga bezpośrednio widzieć. To poznanie jest wieczne, nie powstało wraz z ciałem, ani wraz z niem nie może zginąć i wogóle od niczego uwarunkowanego nie może zależeć <sup>8)</sup>. Za najwyższą szczęśliwość należy uważać oglądanie intelektualne pierwotnej piękności, czyli Boga <sup>9)</sup>.

---

weiss und das gewusst wird, und das also an sich ebensowenig subjektiv als objektiv ist«. (System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere, Werke, Ab. I, B. VI, 138). — <sup>1)</sup> tamże, VI, 148, 151. — <sup>2)</sup> tamże, VI, 151. — <sup>3)</sup> tamże, VI, 151, 152. — <sup>4)</sup> tamże, VI, 215. — <sup>5)</sup> »Das wahre Wesen der Dinge (auch im realen All) ist weder Seele noch Leib, sondern das Identische beider«. (tamże, VI, 217). — <sup>6)</sup> »Die Vernunft ist dasselbe mit dem Selbsterkennen Gottes«. (tamże, VI, 172). — <sup>7)</sup> »Die Vernunft ist totale absolute Identität des Objektiven und Subjektiven«. (tamże, VI, 495). — <sup>8)</sup> tamże, VI, 561. — <sup>9)</sup> tamże, VI, 574.

Absolut-Bóg, — wywodzi Schelling w dziele p. t.: *Philosophie und Religion* (1804) — jako absolutna idyentyczność przedmiotowości i podmiotowości, jest też idyentycznością wszelkich przeciwieństw, idyentycznością myśli i bytu, jest czemś bezwzględnie pojedynczym<sup>1)</sup>. Wobec bezpośredniego związku naszej duszy z Bogiem, filozofja ma za zadanie, nie tyle dać człowiekowi coś z zewnątrz, ile oddalić go od tych przypadłości, które sprowadziło na niego ciało, świat zjawiskowy, życie zmysłowe i t. p. Należy duszę od tego wszystkiego, o ile możności, oddzielić i sprowadzić ją do tego, co jest pierwotne i absolutne<sup>2)</sup>.

Historycy filozofji słusznie podkreślają, że system Schellinga nie jest budową jednolitą, lecz złożoną z kilku, po sobie następujących, warstw. Trzeba jednak pamiętać, że sam twórca rozróżniał jedynie dwa stadia rozwojowe swej filozofji; pierwsze: negatywne, obejmujące jego pracę myślową do systemu idyentyczności włącznie, drugie: pozytywne, dotyczące filozofji mitologii i objawienia. Nas interesowała, w powyższych rozważaniach, jedynie koncepcja oglądu intelektualnego z okresu przed ukazaniem się dzieła Gołuchowskiego (w r. 1822), a zatem z czasu t. zw. filozofji »negatywnej«. W rozwiniętych tutaj poglądach romantyka niemieckiego dadzą się, mimo ich zmian, zauważyć pewne momenty, które stale się powtarzają. Zawsze więc w oglądzie intelektualnym przedmiot oglądany jest idyentyczny z podmiotem oglądającym; zawsze w tym oglądzie dana jest bezpośrednio wiedza bezwzględnie pewna i prawdziwa. Nigdy nie zmienił też Schelling swego przekonania, że ogląd ten jest żywą produkcją, że jest on podstawą wszelkiej filozofji, że nie da się go uzasadnić ani dowieść przy pomocy konstrukcji pojęciowej, że jest on wreszcie warunkiem wszelkiej świadomości empirycznej. Ogląd intelektualny był elementem irracjonalnym, który musiało się przyjąć, chcąc wogóle skonstruować filozofję.

Na tem jednak jednolitem tle zarysowały się wyraźnie pewne, i to ważne, różnice. I tak, w dziełach: *Vom Ich als*

---

<sup>1)</sup> *Philosophie und Religion*, Werke, Ab. I, B. VI, 21 n. — <sup>2)</sup> tamże, VI, 26.

*Prinzip der Philosophie* (1795), *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795), *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1797) podkreśla on ustawicznie, że przedmiot oglądu intelektualnego nie może być żadna rzecz, i że ogląd ten nie może być zobiektywizowany. Istnieje więc tylko jaźń absolutna, absolutna produkcja, ujmująca jedynie samą siebie, a nie rzeczy (objekty). Z czystym też sumieniem mógł wówczas Schelling zarzucać Spinozie i mistykom, że weszli na błędne drogi, przez zobiektywizowanie oglądu intelektualnego, które polegało na złudzeniu, jakoby w oglądzie tym dał się ująć absolutny obiekt. Były to czasy, kiedy Schelling zostawał jeszcze pod przemożnym wpływem Fichtego.

Z chwilą jednak, gdy zajął się rozpatrywaniem natury, ta pierwotna koncepcja zaczęła się zwolna chwiać. *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) nie mogą już posługiwać się ową koncepcją oglądu intelektualnego. Zaszła potrzeba zmodyfikowania pomysłu, która znalazła wyraz w dziele z r. 1800, p. t.: *System des transcendentalen Idealismus*. Występuje tu wprawdzie jeszcze raz twierdzenie, że przedmiot oglądu intelektualnego nie może być rzecz, ale przecież zjawia się (po raz pierwszy) żądanie zobiektywizowania owego oglądu. I tutaj, według nas, zajaśniał w całej pełni genjusz oryginalnej twórczości Schellinga. Zobiektywizowaniem oglądu intelektualnego jest teraz sztuka. Dzieło sztuki nie jest rzeczą, lecz produkcją jaźni, uzewnętrzną i zobiektywizowaną, podczas gdy w oglądzie intelektualnym filozofa jest ta produkcja nieuzewnętrzną i niezobiektywizowaną. Ogląd estetyczny staje się więc zobiektywizowanym oglądem intelektualnym, a sztuka jedynie prawdziwym i wiecznym organem, a zarazem dokumentem filozofji <sup>1)</sup>.

Ale i ta koncepcja okazała się niezadługo niewystarczającą. W dziele z roku 1801, *Über den wahren Begriff*

---

<sup>1)</sup> Por.: *System des transcendentalen Idealismus*, Werke, Ab. I, B. III, 627, 628.

*der Naturphilosophie*, obiektywizacją oglądu intelektualnego jest już nie dzieło sztuki, lecz natura, pojęta jako wielkie dzieło sztuki; artysta zaś nie jest poza tem dziełem, lecz w niem. Tu spotykamy pomysł owego subjekt-objektu, który właściwie niczem innym nie jest jak dynamicznie pojętą koncepcją Spinozy: *Deus sive natura*. Różnica polega głównie na tem, że Bóg, czyli natura, u Spinozy jest wielkim mechanizmem, a subjekt-objekt Schellinga jest artystyczną siłą twórczą, jest wiecznie żywą produkcją absolutnej tożsamości, obiektywizującą się w naturze. Romantyk niemiecki odbiegł tu już daleko od swej pierwotnej koncepcji oglądu intelektualnego, musiał bowiem przyznać, że w oglądzie tym ująć możemy także rzeczy same w sobie. Po roku 1801 nie mógłby on więc wyrzucać już Spinozie, że wprowadził filozofję na fałszywe drogi, przez zobiektywizowanie oglądu intelektualnego, sam bowiem wszedł wkońcu na tę drogę.

Zobaczymy, że Gołuchowski również w tym kierunku poszedł za swoim mistrzem.

## ROZDZIAŁ XII

### Ogląd u Gołuchowskiego.

Zatrzymaliśmy się nieco dłużej nad Schellingiem dlatego, że bez dokładnej znajomości jego wywodów, dzieło Gołuchowskiego jest dla filozofa zupełnie niezrozumiałe. Autor nasz rysuje bowiem tylko kontury systemu, szkicuje zaledwie ostatnie wiązania szczytu budowli, której myślowe fundamenty, jakoteż żmudne konstrukcje architektoniczne, znajdują się całkowicie poza obrębem jego przedstawienia: w filozofji Schellinga.

I tak naprzykład, nie określił Gołuchowski nigdzie dokładnie, co rozumie pod terminami: »ogląd wieczności« (*Anschauung des Ewigen*), albo »boski ogląd« (*göttliche Anschauung*), lub wreszcie »całościowy ogląd świata« (*Totalanschauung der Welt*),

a terminami temi ustawicznie się posługuje. Ze wszystkiego jednak, co na ten temat mówi, widać, że przejmując od Schellinga koncepcję oglądu intelektualnego z czasów, kiedy natura, pojęta jako wszechjedność, miała stanowić jego obiektywizację.

Dla Gołuchowskiego, podobnie jak i dla Schellinga, ogląd wieczności jest rezultatem czynności, do której nigdy nie można człowieka przymusić<sup>1)</sup>. Z tego oglądu wypływa cała filozofja. Ale nie tylko w filozofji, bo i w każdej nauce musi być ten czynnik oglądu wewnętrznego utajony. Jest bowiem w naukach »coś, co się naśladować poprostu nie dozwala, i co się nie daje ani wymusić, zapomocą dowodów, ani uwi-docznicić, przez wymienienie części składowych. Jest niem to, co, polegając na wewnętrznym widzeniu, nie ukazuje się na-zewnątrz, do ujrzenia czego wymaga się powołania idei do życia«; jednym słowem, jest to »cała strona artystyczna, za-sadzająca się na czemś niepojętem i niewysłowionem, i którą... każdy z siebie samego wytworzyć musi«<sup>2)</sup>. Jedyne dzięki temu oglądowi zyskują nauki dla Gołuchowskiego prawdziwą wartość. Tylko to, co jawi się przed duszą badaczy za po-średnictwem oglądu wewnętrznego, »napenia ich niewymo-wną miłością i wlewa życie w ich dzieło«. Jeżeli takiego oglądu nie mają, to »znajdują się w pustce«<sup>3)</sup>. Od tego oglądu wewnętrznego zawisł wszelki »akt twórczy« w nauce i w filozofji, zajmującej się »nie prostym już przegłędem rzeczy, lecz odkryciem najskrytszej ich tajemnicy«<sup>4)</sup>. W fi-lozofji — twierdzi autor — rozum musi mieć przed sobą bo-skie oglądy, które winny nim kierować; bez nich rozum po-paśby musiał w próżnię.

Gołuchowski, podobnie jak Schelling, nie chce usunąć zu-pełnie analizy pojęciowej przy rozpatrywaniu filozoficznym świata, tylko, wraz ze swym mistrzem, uważa ją za wstęp do pracy. »Świat — mówi on — trzeba rozłożyć, ale poto jeno, by gruzy uprzętnąć i uczynić widzialnem najwznioślejsze dzieło sztuki«; tego zaś »nie można rozkładać; trzeba je oglądać

---

<sup>1)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 37. — <sup>2)</sup> tamże, 80. — <sup>3)</sup> Phi-losophie, s. 50, 51; Filozofja, s. 36. — <sup>4)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 81.

w jego całości<sup>1)</sup>. Gdy poznajemy rzeczywistość, ogląd winien kierować naszym umysłem, który wkońcu ma zanurzyć się całkowicie w praogładzie wieczności. Na tym »uzdolnieniu do zatapiania się w oglądzie i na oddalaniu się od niego, według upodobania, ale zawsze tak, żeby on pozostawał w głębi«, polega też energia działalności duchowej. Ogląd wewnętrzny, »wydobywając się z niezgruntowanej otchłani, staje przed duszą i najszybsze iskry z umysłu wyczarowuje. On to sprawia, że ten, którym się stał udziałem, czuje w sobie niepokonany pociąg do wydawania takich wytworów, które komu innemu nawet na myśl by nie przyszły«. W oglądzie mieści się »coś nieskończonego — duch ukryty, co, jak Proteusz, ulotnie tylko przejawia się w tysiącnych postaciach, a siebie samego nie ukazuje nigdy<sup>2)</sup>; on to, »prześwietlając... wszelki szczegół, po opadnięciu z niego śmiertelnej powłoki, otwiera duszy... niebios<sup>3)</sup>«.

Za przykładem Schellinga głosi filozof, że »nieme wpatrywanie się w wielkie przedmioty jest dla umysłu, wrażliwego na idee, lepszym przysposobieniem do genialnej filozofji, aniżeli najkunsztowniejsze abstrakcje. Im bardziej oddajemy się abstrakcyom, tem bardziej kurczy się świat i życie; gdy, przeciwnie, owo wpatrywanie się darzy uczuciem nieskończonem, otacza duszę niewysłowionemi pomysłami i otwiera jej oczy na to, co jest najwyższem. W oglądaniu natury, dzieł sztuki,... mieści się coś tak porywającego, że niejednym tym sposobem otrzymuje święcenie filozoficzne...<sup>4)</sup>; albowiem »nie w stanie rozłożenia na cząstki wprawiają rzeczy w niebiański zachwyty ducha, lecz wówczas, kiedy duch obejmuje je

---

<sup>1)</sup> »Freilich ist unsere Wissenschaft nicht bloss Sache des Gefühls und ohne einen kräftigen Verstand lässt sich darin nichts ausrichten; aber er muss göttliche Anschauungen vor sich haben, durch göttliche Anschauungen geleitet werden und auf göttliche Anschauungen zurückführen, sonst fällt er ganz ins Leere hinaus. Es muss wohl die Welt zerlegt werden, aber bloss um den Schutt aufzuräumen und das erhabenste Kunstwerk sichtbar zu machen. Dieses kann man nicht zerlegen, man muss es in seiner Ganzheit anschauen«. (Philosophie, s. 137; Filozofja w stosunku do życia, s. 81). — <sup>2)</sup> Philosophie, s. 140; Filozofja, s. 83. — <sup>3)</sup> Philosophie, s. 141; Filozofja, s. 84. — <sup>4)</sup> Philosophie, s. 150; Filozofja, s. 89.

w ich całości, jakiemi są naprawde; kiedy się zatapia w cuda wszechświata, a nie nad niemi mędrkuje, kiedy się przytula do otaczających je wspaniałości i nie burzy ich<sup>1)</sup>).

Żadne pojęcia i słowa nie zastąpią tego doświadczenia, które winien każdy wykonać, by zrozumieć mowę filozofji, opartej o ogląd wieczności<sup>2)</sup>). Nikomu bowiem — zaznacza Gołuchowski — nie można dać »artystycznego oka, coby w mroku natury, gdzie pospolicie widzi się śmierć tylko, mogło dojrzeć największe cudy życia«. Żadna książka i żadna mowa — czytamy dalej — nie zdoła człowiekowi dostarczyć całościowego oglądu świata (*Totalanschauung der Welt*), w którym to oglądzie »każdy szczegół sływa w boską harmonję, i w którym duch znajduje jedynie zupełne swoje ukojenie«; ów ogląd jest »rzeczą najbardziej tajemniczą i najbardziej niewysłowioną; jest on wynikiem najwybrańszych i najlepszych chwil życia; ukazuje się on człowiekowi tylko wtedy, gdy uda mu się uprzątnąć gruz ze swego umysłu«<sup>3)</sup>).

Ogląd ten jest »dziełem sztuki, w jakie przekształcić się winno całe życie, jeśli ma wziąć udział w jego boskości. Jest on światłem, opromieniającem ducha i pozwalającym mu w szczęśliwych chwilach oglądać... wspaniałości nieba. Bez niego, boskość, wszędzie człowieka otaczająca, pozostaje ukrytą, a świat całym ciężarem śmierci uciska mu serce«. Tylko dzięki owemu oglądowi całościowemu świata możliwe jest »przejście wszelkiej wiedzy ze szczegółu i skończoności w jedność i nieskończoność«, a to właśnie jest »wielką tajemnicą nauk, która się w filozofji przechowuje<sup>4)</sup>«.

Intuicjonizm Gołuchowskiego, podobnie jak u Schellinga, wiąże się najściślej z metafizycznym monizmem. Absolut Schellinga jest bezwzględną jednością i dlatego poznany być może jedynie przez ogląd bezpośredni, a nigdy za pośrednictwem pojęć. To samo mamy u Gołuchowskiego. »Przyroda... — twierdzi on — zna tylko jeden jedyny byt, byt całości. Tylko w niej i przez nią jest wszystko inne, ale też jest tam nieniszczalne«<sup>5)</sup>). Ponieważ »we wszechświecie szczegół, jako taki,

1) Filozofja w stosunku do życia, s. 82. — 2) tamże, 90. — 3) Philosophie, s. 153; Filozofja, s. 90. — 4) Philosophie, s. 154; Filozofja, s. 91.

5) Filozofja w stosunku do życia, s. 61.

nie ma bytu prawdziwego, lecz istnieje o tyle tylko, o ile tkwi w całości, wynika tedy, że ukazać się on może w prawdziwym swym świetle jedynie przez ten związek, a bez niego pozostanie ciemnym na wieki«<sup>1)</sup>). Innemi słowy, poznać możemy cośkolwiek tylko dzięki owemu całościowemu i bezpośredniemu oglądowi świata, który daje nam filozofja, a nigdy za pośrednictwem analizy pojęciowej.

Z takimi poglądami na rolę oglądu w poznaniu łączy się u Gołuchowskiego, podobnie jak i u Schellinga, krytyka poznania refleksyjnego.

Oczywiście i tutaj mamy do czynienia raczej z napomknieniami, niż naprawdę z krytyką. Jeśli ogląd jest czemś żywym, to pojęcia — poucza autor — są martwe; za ich pośrednictwem można świat żywy rozłożyć i zamienić »w pustą wewnątrz kościotrup«, niepodobna jednak ująć jego życia<sup>2)</sup>). »Maszynę składamy z poszczególnych części, które, całkiem sobie zresztą obce, przyjaźnie spoczywają obok siebie w całości; życie atoli... nie daje się złożyć przez uszeregowanie poszczególnych pojęć obok siebie, jakkolwiek bardzo wiele w niem szczegółów wyróżnić można. Najściślejsze obliczenie matematyczne, najlepsza mechanika tu nie wystarcza. Choć się zgromadzi wszystkie czynniki, nic jeszcze z tego nie wyniknie«<sup>3)</sup>).

Gdybyśmy świat ujmować mogli tylko za pośrednictwem pojęć, to znikłaby nam wszelka rzeczywistość<sup>4)</sup>). Ciągłość — powtarza Gołuchowski za Schellingiem — nie da się również przedstawić za pomocą pojęć; ci, co się posługują myśleniem dyskursywnem, »dostrzegają same przedziały, gdyż ich umysł

---

<sup>1)</sup> tamże, 78. — <sup>2)</sup> tamże, 35. — <sup>3)</sup> tamże, 73, 74. — <sup>4)</sup> »Wielu uważa — narzeka nasz autor — za dobro najwyższe we wiedzy, jeśli zdołają wszystko, aż do ostatka, rozstrząść na poszczególne pojęcia, jakby na atomy. Dążą też nieustannie ku temu, by mieć wszystko, jedno po drugim, rozciągniętem przed sobą. Ja zaś — mówi Gołuchowski — utrzymuję, że to dopiero jest największą dla umysłu pociechą, iż rozważa (refleksja) nie może wszystkiego rozstrzasnąć i rychło wyznać musi swą niemoc. Tym sposobem pozostaje przecież coś rzeczywistego, kiedy w przeciwnym razie świat musiałby się w dym zamieniać. (tamże, 81, 82).



bywa po drodze zatrzymywany przez mnóstwo innych myśli i targany w różne strony; tacy, ... co w ten sposób ubiegają się o poznanie jakiegokolwiek prawdy, nie zajdą daleko, nawet przy największym nakładzie czasu. Szeregują oni tylko myślimiatomy, jedne przy drugich, bez zachowania ciągłości; mogą więc owołdnać, co najwyżej, atomistycznym, t. j. czysto zewnętrznym i ułamkowym poznaniem prawdy, nigdy nie wnikając do wnętrza i nie ogarniając całości<sup>1)</sup>. Prawda zaś, jak od Schellinga już wiemy, polega właśnie na takim wniknięciu do wnętrza i na ogarnieniu całości.

Zasadniczą różnicę między filozofją a poszczególnymi naukami widzi nasz autor w tem, że filozofja daje owo wniknięcie do wnętrza i ogarnienie całości, a nauki odrębne, o ile posługują się zwykłymi metodami myślenia dyskursywnego, nigdy nie mogą tego dokonać. Filozofja »wysnuwa się z jedności, jako z prapoczątku, i nigdy jej z oka nie traci. Zwykły zaś pogląd wysnuwa się z nieprzejrzanego podziału na części, nie umie nic dojrzeć w całości i chce, aby mu wszystko łupano na takie właśnie kawałki, o jakich on ma pojęcie« Oczywiście, tą drogą nigdy nie dojdziemy do filozofji. Dlatego też, »kto żywi przekonanie, że wszystkie zagadnienia filozoficzne powinno się rozwiązywać ze stanowiska poglądu zwykłego, bez żadnych dalszych wymagań, niech raczej da pokój tej nauce i czasu napróżno przy niej nie traci. Na tej drodze nigdy nie znajdzie on przejścia do bieguna prawdy. Gdzie panują same sprzeczności, tam jedność istnieć nie może«<sup>2)</sup>. W żadnej tedy nauce, a już najmniej w filozofji »daleko się się nie zajdzie, jeśli się nie stanie u samego jej źródła i nie rozbudzi się w sobie owej działalności, która ją ze *swobodną koniecznością* na świat wydała«<sup>3)</sup>. »Zapomocą nieustannej szperaniny, rozkładania i składania« nigdy nie można się dostać do »jądra filozofji«<sup>4)</sup>.

Rozumowanie jest dla Gołuchowskiego »brzmieniem pustego naczynia, rzeczą lichą w sobie i przydatną tylko jako przygotowanie do czegoś lepszego. Cześć dowodowi! Ale na co się on przyda, jeżeli nie dopomaga do trwałego oglądu, jeśli

---

1) tamże, 77, 73. — 2) tamże, 79. — 3) tamże, 80. — 4) tamże, 81.

wszystko na tem się kończy, iż rzecz oto została dowiedziona, składa się ją do magazynu z tem, co dowiedzione, i tam ginie pośród innych?«<sup>1)</sup>

W zaslosowaniu do poznania natury żywej, analiza pojęciowa i metody myślenia dyskursywnego są — zdaniem Gołuchowskiego — tak samo nieprzydatne, jak do poznania dzieła sztuki. Słysząc wyraźnie echo poglądów Schellinga w twierdzeniu, że przez obliczanie i składanie znika nam zawsze urok każdego dzieła. Przy pomocy myślenia pojęciowego nie wyczerpujemy więc ani życia natury, ani dzieła sztuki; musi tam »pozostać jeszcze coś, czego żadna anatomja nie zdoła ani dojrzeć, ani najaw wyprowadzić. W każdym też klasycznym dziele jest coś, czego... żadnym rozumowaniem wyświ-drować nie można; jest to sposób patrzenia na rzeczy, będący podstawą całości i nadający jej życie właściwe. Choćbyście nie wiem jak długo dzieło takie żyłowali i piłowali i krajali, zawsze przecież pozostanie jakaś reszta, do której nigdy nie dotrzecie, a która właśnie jest rzeczą najwspanialszą«<sup>2)</sup>.

Również i w piśmie dobrem jest rzeczą najcenniejszą to, co się nie da wypowiedzieć poszczególnem słowem. »Jak duch niewidzialny unosi się to nad całością i wybłyska tylko z zestawienia wszystkich części. Trzeba właściwego usposobienia, by to spostrzec, jak potrzeba było właściwego usposobienia, by to natchnąć«<sup>3)</sup>. »Uderzaniem, naciskaniem, śrubowaniem i kręceniem — wyraża się obrazowo nasz autor — nie da się nic genialnego wydusić z umysłu. Jeśli chcecie doświadczyć jego pełni, zbierzcie rozproszone promienie swego ducha, uwolnijcie się od panowania szczegółu,... ożywcie w sobie idee, zatopcie się we własną swą otchłań,... zagłębcie się w ową noc, gdzie gaśnie wszelki szczegół, w ów wewnętrzny chaos, w którym spoczywają zarodki wszechświata,... poddajcie się władzy swoich własnych pra-sił, ...natenczas, po takim skupieniu się, otworzą się głębie waszego umysłu i wstaną z nich myśli olbrzymie...« Najlepszymi bowiem myślami są

---

<sup>1)</sup> Philosophie, s. 139; Filozofja, s. 82. — <sup>2)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 87, 88. — <sup>3)</sup> tamże, 86.

te, »które duch z nieprzeniknionego mroku swej otchłani wybuchowo rzuca świadomości; naodwrot te, które powstały na jego powierzchni przez kombinację, abstrakcję i tym podobne sztuczki, nie przenikają nikogo i noszą piętno jałowości, jeśli się na tamtych nie opierają«<sup>1)</sup>.

Taką to drogą powstają, według Gołuchowskiego, największe dzieła myśli ludzkiej. Główną więc rolę odgrywają i tutaj, podobnie jak przy twórczości artystycznej, czynniki irracjonalne. Wielka tajemnica wszelkiej twórczości polega na związku między oglądem a refleksją; sama refleksja, oddzielnie wzięta, »spowszednia i zabija wszystko«<sup>2)</sup>; ale też i siła twórcza tylko wtedy wyda dzieło trwałe, jeśli da się ująć w formę refleksji.

Filozofja, w przekonaniu naszego autora, jest tworem podobnym do dzieła sztuki. I tutaj wielkie poglądy powstają »nie zapomocą mozolnego a starannego składania, lecz... winny, jakby na czarodziejskie zaklęcie, stanąć przed duszą...« »Genjalny pogląd na świat to punkt najwspanialszy, do jakiego wznieść się może duch ludzki; lecz dlatego właśnie wydaje się niepodobienstwem wyrobić go sobie w umyśle bez pewnego natchnienia, bo samo szeregowanie pojęć wcale tu nie wystarcza«<sup>3)</sup>. Ten sam więc ogląd, który leży u podłoża dzieła sztuki i stanowi jego istotę, jest fundamentem i istotą filozofji; co więcej, w myśl wywodów filozofji identyczności Schellinga, w oglądzie tym dany jest pra-wzór świata. Dlatego też, wielcy mistrze filozofji ten pra-wzór muszą mieć w swym umyśle. »Im tylko dano wysnuwać cieniutkie nici, nie zrywając ich i nie drobiąc na kawałki; bo oni w nich mieszkają i trzymają je w garści. Za ich pomocą dostają się w najodleglejsze okolice i z równą łatwością wracają do wspólnego punktu wyjścia, nigdy z oczu nie tracąc całości. A jeśli potem przyjdą inni, którzy, zgoła nie mając boskiego oglądu, zechcą sobie z tych nici ukreślić pogląd na świat, to, przy całej staranności i całym mozole, splatają grube jeno pstronki i niemi następnie krępują tylko ducha świata«<sup>4)</sup>. Bez owego

---

<sup>1)</sup> tamże, 104. — <sup>2)</sup> Philosophie, s. 179; Filozofja, s. 105. — <sup>3)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 88. — <sup>4)</sup> Philosophie, s. 149; Filozofja, s. 88.

»boskiego oglądu« znika więc całkowicie »ów tkliwy stosunek, z którego wypływa najserdeczniejsze zrozumienie, owo uczucie powinowactwa, owo przepływanie ducha w świat i owo wświechtanie się świata w ducha«, co w filozofji jest rzeczą istotną. Samo »szeregowanie pojęć wcale tu nie wystarczy. Pojęciami oderwanymi można świat tylko podziurawić, ale niepodobna go ująć w całej jego pełni«<sup>1)</sup>.

## ROZDZIAŁ XIII

### Trudność filozofji.

Już Schelling zwracał uwagę na to, że filozofja, na oglądzie intelektualnym oparta, jest o wiele trudniejsza i mniej dostępna niż każda inna. W *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1797) wspomina, że, jeśli idzie o rozdzielenie dla celów spekulacji tego, co w rzeczywistości jest nierozdzielne, rozumiemy to z łatwością; kiedy jednak trzeba połączyć napowrót, co się rozdzieliło, sprawa jest znacznie trudniejsza<sup>2)</sup>. Filozofja nie jest też, według niego, wiedzą, która mogłaby stać się udziałem wszystkich. Romantyk niemiecki podkreśla, że jego filozofja, nie posługująca się schematem dedukcji logicznej, nie zdoła trafić do umysłów, przywykłych do sposobów myślenia dawnej filozofji szkolnej, lecz dostępna jest tylko dla tych, co potrafią wznieść się na pewne wyżyny ducha. Postulaty matematyki posiadają — jego zdaniem — moc przekonania wszystkich, a to dlatego, że można je przedstawić w oglądzie zewnętrznym; tymczasem postulaty filozofji wymagają konstrukcji, dostępnej tylko dla zmysłu wewnętrznego, i uzyskać mogą siłę przekonania dopiero w związku z kategorycznymi wymaganiami moralnymi<sup>3)</sup>. Odpowiadając w r. 1796 na zarzuty recenzentów, zaznaczył Schelling, że chciał wykazać, iż praw-

<sup>1)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 88. — <sup>2)</sup> Werke, Ab. I, B. I, 360. — <sup>3)</sup> tamże, I, 416. —

dziwa filozofja zaczynać się może tylko od wolnego działania, i że założenia abstrakcyjne umieszczane na czele tej umiejętności, są jej śmiercią. Człowiek stworzony jest do działania, a nie do spekulacji; wobec tego i w filozofji pierwszy krok ma być objawem wolnego działania<sup>1)</sup>.

Takiemu pogładowi pozostał Schelling i później wierny. W swych wykładach w Erlangen, z lat 1821—1825, których słuchał przez pewien czas i Gołuchowski, mówił, że filozofja nie jest bynajmniej wiedzą, polegającą na dowodach, lecz wolnym czynem ducha ludzkiego<sup>2)</sup>. Dlatego też, wszelka filozofja esoteryczna, którą natura zachowała dla wybranych, nie może być wyuczona, ani przejęta przez drugih; jest ona niejako symbolem związku duchów wolnych, po którym mogą się one poznawać, którego nie potrzebują ukrywać, który tylko dla nich jest zrozumiały, a dla innych musi pozostać wieczną tajemnicą<sup>3)</sup>.

Podobnie przedstawiał sobie tę sprawę Gołuchowski: »Najdoskonalsza rzecz w filozofji musi być przedmiotem oglądu — w tem właśnie trudność. Dopóki istota filozofji polega na działalności, do której nikogo nie można przymusić, nie stanie się ona, na stopniu swym najwyższym, nigdy powszechnie i całkowicie zrozumiałą, lecz zawsze ukazywać się będzie tylko w poszczególnych jednostkach«<sup>4)</sup>. W innych naukach — głosi on — »jest zawsze coś, co można udzielić każdemu, ba, do czego można każdego zmusić i za włosy go, iż tak powiem, przyciągnąć. Jest to ich maszynerja, która, polegając na samej grze pojęć, da się zupełnie namacalnie złożyć. Łatwo bowiem uzdolnić każdego, co ma jakie takie zastranowienie, do tworzenia tych samych pojęć, jeśli mu się da zupełnie te same ich składniki«<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Intelligenzblatt, Werke, Ab. I, B. I, 242, 243. Porównaj: Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797). »Sie ist durchaus ein Werk der Freiheit. Sie ist jedem nur das, wozu er sie selbst gemacht hat«. (Werke, Ab. I, B. II, 11). — <sup>2)</sup> »Aber Philosophie ist nicht demonstrative Wissenschaft, Philosophie ist, um es mit einem Wort auszusprechen, freie Geistes that«; (Erlangen Vorträge, 1821—1825, Werke, Ab. I, B. IX, 228).

<sup>3)</sup> Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus, Werke, Ab. I, B. I, 341. — <sup>4)</sup> Philosophie, s. 154; Filozofja, s. 91. — <sup>5)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 80.

Nic podobnego niema w filozofji.

Nikt tu nie potrafi przymusić człowieka do oglądu wieczności, bo ten zależy wyłącznie »od własnej jego czynności«. Dlatego filozofja pozostanie zawsze »sztuką tajemniczą, którą każda jednostka musi wynajdować wciąż na nowo, jeśli chce doznać jej czaru«. Za Schellingiem powtarza dalej autor, że do należytej oceny twierdzeń filozofji »potrzeba mieć niejaki doświadczenie wewnętrzne, jakiego nie znaleźć zazwyczaj w świadomości powszechnej; ale przecie wszędzie to, co jest najwyższem, polega tylko na wewnętrznem doświadczeniu, dającym się jeno napomknąć, ale nie wyłożyć«<sup>1)</sup>.

Aby pojąć taką filozofję, trzeba »posiadać ową wielką wrażliwość duszy, co to chwyta szmery najlżejsze, co to odczuwa, czego żadnem słowem wyrazić nie można, co to najtajniejsze myśli przyrody zapomocą cudownego powinowactwa odgaduje i najskrytsze skrytości świata w przeczuciu przynajmniej dostrzega. Ale nie przyda się tutaj wcale owa tężyzna, która, niezdolna czuć delikatności, wymaga jeno rzeczy dotykalnych i namacalnych i nie pojmuje zgoła tej subtelnej i niewidzialnej atmosfery, jaką wytwarza koło siebie każde głębsze słowo, nie mogąc ogarnąć wszystkiego«<sup>2)</sup>. »Filozofja, — czytamy dalej — dająca się wyłożyć bez uczestnictwa całej pełni ducha, niewątpliwie dostępną jest dla większego tłumu. Ale filozofja, wypływająca z głębi najwewnętrzniejszej, tym jedynie może się udzielić, co, niezadowoleni powierzchownością i łatwością, czują pociąg do rzeczy trudnych i pragną uczestniczyć w tem, co na wieki tajemnicą ma pozostać dla spólstwa«. By zrozumieć systemat takiej filozofji, — zauważa Gołuchowski — »trzeba dać się porwać nurtowi powszechnego ducha wszechświata, który uniósł z sobą ową jednostkę, co taki systemat wygłosiła. Trzeba umysł swój zanurzyć całkowicie w głębiach tego nurtu i starać się zgoła zatopić w jego oglądaniu, by z jego łona wykwitła... nowa, przezeń po brzegi wypełniona świadomość«<sup>3)</sup>. Krótko mó-

---

<sup>1)</sup> tamże, 37. — <sup>2)</sup> tamże, 68. — <sup>3)</sup> tamże, 77. —

wiąc, do zrozumienia filozofji potrzeba »tyleż prawie mieć geniuszu, jak, ażeby ją stworzyć samemu«<sup>1)</sup>.

Autor nasz zwraca uwagę na to, że przyczyną, utrudniającą zrozumienie filozofji intuicyjnej, jest także nieudolność mowy. Słowa, które mają łączyć między sobą poszczególne duchy ludzkie, są, do pewnego stopnia, nawet przeszkodą w tej komunikacji. Mowa bowiem nie zdoła »wziąć w siebie całego ducha i takim, jakim jest, wetchnąć go w inne duchy«. Słowa — to niezgrabne trzymadła myśli, które nas zawodzą, gdy idzie o wypowiedzenie myśli najgłębszej. Najdelikatniejsze i najsubtelniejsze myśli dadzą się przez mowę zaledwie napomknąć, czytelnik zaś sam musi się ich głębi doszukać<sup>2)</sup>.

Przekonanie to dzielili z filozofami poeci romantyczni. Wszak i w *Dziadach*

»Język kłamie głosowi, a głos myślom kłamie,  
Myśl z duszy leci bystro nim się w słowach złamie,  
A słowa myśl pochłona i tak drżą nad myślą,  
Jak ziemia nad połkniętą, niewidzialną rzeką;  
Z drżenia ziemi czyż ludzie głąb nurtów docieka,  
Gdzie pędzi czy się domyśla?...«

Odczuwamy to — mówi Gołuchowski — najdokładniej w filozofji; w mowie bowiem odłączyły się pojęcia od rzeczy i niema bezpośredniego przejścia od tamtych do tych; tymczasem filozofja musi »zstąpić w najgłębszą otchłań, gdzie wszystko jest jeszcze razem, i sama brać udział w rodzeniu się rzeczy. Musi najprzód mieć z nimi najtajniejszą rozmowę i zamknąć się w najskrytszym warsztacie ducha, zanim się jej powiedzie odgadnąć ich znaczenie«. Potem, filozofja, wydobywszy rzeczy z owych warsztatów ducha, odziewa je mową. Ale ta mowa pozostanie na zawsze niezrozumiałą dla tych, co nigdy nie schodzą w głąb, »by się przypatrzeć cudom, jakie się ukrywają pod ową pokrywą«<sup>3)</sup>.

Gołuchowski, wraz z Schellingiem, jest więc zwolennikiem filozofji esoterycznej, dostępnej jedynie dla »duchów wyższych«. Nawet względy na życiową doniosłość tej filo-

---

1) tamże, 93. — 2) tamże, 89, 90. — 3) tamże, 90.

zofji nie mogą — według niego — wpłynąć na obniżenie jej lotu. »Choćby nauka nasza — czytamy — nie wiem jak obowiązana była mieć na względzie życie powszednie, by je jużto podnieść w górę, jużto wzmocnić i najwyższe prawdy udostępnić ludziom: to nie wolno rozciągać tych wymagań tak daleko, żeby jej zadanie ograniczać do uprzątnienia cudzej nieporadności i do podawania na stół tego tylko, co mogą znieść wszyscy. Jeśli się ona zastosuje całkowicie do ograniczoności tłumu i przybierze manierę powszechnie zrozumiałą, to już po niej. Ona nie może stać się zupełnie popularną, ponieważ nie wszyscy dla niej stworzeni«<sup>1)</sup>.

Taki punkt widzenia był oczywiście w Polsce zupełną nowością. Powiedzieć, że filozofja zajmuje się czemś, co na wieki ma pozostać tajemnicą dla gminu, że nie można jej wyłożyć przy pomocy jasno określonych pojęć, w dokładnie sformułowanych sądach, było dla przedstawicieli wieku oświeconego, dla krzewicieli »filozofji popularnej«, lub filozofji »zdrowego rozsądku«, dla zwolenników zasady jasności i wyrazistości myślenia — największą obrazą.

Jakżeż oburzać się musiał na takie poglądy Jan Śniadecki!

Gołuchowski zdawał sobie dobrze sprawę z tego, że dla Polski jest on heroldem nowego pojmowania filozofji; wiedział, że broni kierunku, okrzyczanego za filozofję niezrozumiałą, bałamutną i ciemną, to też jeden z rozdziałów swej pracy poświęcił odpowiedzi na pytanie, »skąd pochodzi jej niezrozumiałość, na którą skarżą się tak powszechnie«? Odpowiedź ta streszcza się w słowach, że nowa filozofja jest wolną konstrukcją oglądu wewnętrznego.

Wyznawcy racjonalizmu i empiryzmu przyzwyczaili się kroczyć zupełnie innemi drogami, niż wskazywał Gołuchowski. Punktem wyjścia były dla nich albo »oczywiste« obserwacje i doświadczenia, albo też »oczywiste« założenia. Często, jak np. u Jana Śniadeckiego, oba te rodzaje »oczywistości« występowały razem, w zgodnej harmonji, i stanowiły nienaruszalny fundament gmachu wiedzy, w którym wszystko miało być pewne i zgodne z rzeczywistością.

---

<sup>1)</sup> tamże, 79.



Filozofja, którą w Polsce chciał ugruntować Gołuchowski, obracała się w zupełnie odmiennej sferze. Zaczynała nie od obserwacyj i założeń, lecz od postulatu. Takim postulatem była u Schellinga jaźń absolutna, dana w oglądzie intelektualnym. Takim postulatem jest też u Gołuchowskiego Bóg-absolut, dany w oglądzie wieczności. Są to postulaty wszelkiej filozofji teoretycznej i praktycznej zarazem; postulaty wszelkiej wiedzy i życia. Nie potrzeba dodawać, że koncepcja taka zrodzić się mogła dopiero po *Krytyce czystego* i po *Krytyce praktycznego rozumu* Kanta.

Zmieniwszy punkt wyjścia, filozofja ta zmieniła także i metody. Racjonalizm i empiryzm posługiwał się metodą pośrednią rozumowania; filozofja Schellinga i Gołuchowskiego używała natomiast metody bezpośredniego oglądu. Empiryzm i racjonalizm chciał nam dać w swych systemach obraz świata, zgodny z rzeczywistością, filozofja oglądu usiłowała zaś ująć samą rzeczywistość. W systemie identyczności Schellinga, jak również i u Gołuchowskiego, znikła różnica między przedmiotem poznawanym a podmiotem poznającym. W tej »jedynie prawdziwej filozofji«, będącej bezpośredniem widzeniem, rzeczywistość ujmuje się sama przez siebie.

Uznawał to już pierwszy w Polsce schellingjanin, J. K. Szaniawski, gdy twierdził, że »świat realny nie jest niczem więcej, jak tylko *środkiem objawy* świata idealnego, w którym on znajduje się wzniesionym do stopnia owej dzielniejszej siły, gdzie sam dla siebie staje się *przedmiotem*«<sup>1)</sup>. Prawdy takiej filozofji są, wobec tego, prawdami bezwzględными, absolutnymi. Filozofja ta miała być przejawem absolutu, bezpośrednim wyrazem najgłębszego nurtu życia, istotnego bytu. W oglądzie intelektualnym Schellinga i w oglądzie wieczności Gołuchowskiego zatracać się mają wszystkie czynniki indywidualne, zmienne i skończone, a pozostaje tylko sama, bezwzględna, ponadosobowa nieskończoność. Znika tu przedział między podmiotem a przedmiotem, między nauką a rzeczywistością, między filozofją a życiem. Miejsce sprzeczności

---

<sup>1)</sup> O naturze i przeznaczeniu urzędowań, s. 4.

i rozdziwienia zajmuje idealna harmonja i jedność. Dzięki niej — jak pisał już Szaniawski — »niknie i walka między umysłem, sercem i uczuciami; wraca błogi pokój dla duszy, która, przestając być obcą względem natury, z jednej strony ogarnia wszystko w uszczęśliwiającem czuciu miłości i harmonji, z drugiej, przez dzielniejszy zachwyt, wznosi dążenie swoje ku daleko wspanialszej i najwyższej wszech Ideów źródłowej Jednoci. Gdzie dawniej nieprzekroczone między jednym i drugim światem przepaść osamotniała strwożoną myśl, wznosi się teraz przyjemne dla niej stanowisko stopniowanego przechodu, a człowiek, oswobodzony od znikomej mary *czczych form*, równie jako i od okropnego towarzystwa *martwych odrzutów* i *szczątków* natury, na każdym odtąd punkcie bytu swojego używa życia w całej jego pełności«<sup>1)</sup>.

Do uzyskania tej pełni życia dążył też głównie Gołuchowski.

## ROZDZIAŁ XIV

### Stosunek filozofji do państwa.

Jak filozofja wtedy tylko zasługuje na to miano, gdy utożsamia się z wiedzą bezwzględną i absolutną, tak i państwo tylko wtedy spełnia swe zadanie, gdy realizuje bezwzględną i absolutną ideę państwa. Oczywiście jest rzeczą, że państwo, którego duszą jest filozofja, nie może być państwem, danem w doświadczeniu życia codziennego. Jest ono ideą bezwzględną i absolutną, do której każde państwo, spotykane w doświadczeniu, musi się zbliżyć, jeśli chce osiągnąć doskonałość. Gołuchowski pragnie właśnie wykazać, że koniecznym warunkiem owej doskonałości jest dążenie do tego, by filozofja stała się duszą państwa.

Podobnie pojmował stosunek państwa empirycznego do idealnego J. K. Szaniawski. »Jeden więc tylko jest krajo-  
stan — pisze on — tak, jak jedna tylko *ludzkość*; mozem

<sup>1)</sup> tamże, 5, 6.

go nazwać *nadczesnym*. Każdy empiryjny, widzialny, czasowy krajostan, jako objawa nadczesnego, albo też, jako czasowe onego rozwinięcie, musi się tyle zbliżać do jego idei, ile dozwalają szczególne (miejscowe i czasowe) stosunki<sup>1)</sup>.

To państwo idealne, lub »samo w sobie« jest — jak mówi Gołuchowski za Schellingiem — »nauką, która stała się życiem«<sup>2)</sup>. Innemi słowy, państwo doskonałe musi ożywiać nauka, względnie filozofja, jako tej nauki najwyższy wyraz.

Jak w poprzednich rozważaniach starał się nas Gołuchowski przekonać, że prawdziwa filozofja różni się ogromnie od tych wyobrażeń, jakie o niej ma większość uczonych, tak i tutaj pragnie nam wyłożyć, że państwo nie jest tem, za co je uważa tłum przeciętnych obywateli. Ci bowiem, co w państwie pragną popierać wyłącznie rolnictwo, przemysł, handel, ci, co dążą przedewszystkiem do pomnożenia bogactwa narodowego, a zajęcia czysto naukowe uważają za zbytek niepotrzebny, nie wiedzą, »że przeznaczeniem państwa nie jest stać się tem lub owem zjawiskiem, służyć tym lub owym celom; lecz, że wiekuista jego idea wymaga, by rozwinęło wszystkie zarodki życia i wyczerpało wszystkie jego formy. Jest ono ciałem ludzkości. Czego jednostka osiągnąć nie mogła, to ono osiągnąć powinno. Ma ono zatem dążność nieskonczoną«<sup>3)</sup>. Przeciętni obywatele nie wiedzą też, że przedmiotem zabiegów państwa winno być nie tylko to, co się nadaje do osiągnięcia jakiegoś szczegółowego celu, »ale wogóle wszystko, co służy ludzkości do posuwania się naprzód, wszystko, bez względu na swój rodzaj, zarówno nauki, jak rękodziela, zarówno rzeczy ziemskie, jak niebieskie. Wtedy dopiero znajdzie się ono w stanie doskonałym, kiedy się we wszystkich kierunkach rozwinie«<sup>4)</sup>.

Tak pojmował też państwo i jego zadanie, przed Gołuchowskim, Szaniawski, głosząc, że »krajostan... jest żywym

---

<sup>1)</sup> tamże, 117, 118. — <sup>2)</sup> Chmielowski tłumaczy tu tekst niemiecki: »nauką wcieloną w życie« (Filozofja, s. 18). Oryginał brzmi: »Zwar ist der Staat, als die höchste Organisation... schon an sich ohne alles wissenschaftliche Streben nicht möglich, — denn er ist die zum Leben gewordene Wissenschaft...« (Philosophie, s. 18). — <sup>3)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 18. — <sup>4)</sup> tamże, 19.

kunsztotworem, w którym się bez przeszkody rozwijają treściowe siły ludzkości; jest organizmem, w którym idea tejże ludzkości dochodzi do własnego samej siebie rozpoznania». W tym krajostanie »znajdować się... muszą wszystkie siły i stopnie *realnej i idealnej* objawy. Prawda, Dobro i Pięknota muszą wyrażać się we wszelkich formach *umiejętnego, religijnego i harmonijnego* w nim życia. On jest *objektową* stroną ludzkości, tak, jak taż ludzkość ukazuje *subjektową* stronę człowieka, w idei uważanego. Piętno *rozumności*, znamię *ideów*, musi ukazywać się jako dzielny żywiol, nawskrós tę całość przenikający«<sup>1)</sup>.

Państwo, — uczy też Gołuchowski — chcąc naprawdę żyć, nie może poprzestać na tem, co tłum pospolicie nazywa życiem; dla tłumowi bowiem żyć, to znaczy: »być wesołym i zadowolonym, utrzymywać stosunki towarzyskie... przepychać się w świecie, grać w nim znośną rolę i zaopatrzyć się... w dobra zewnętrzne, bez których okręt nasz musiałby wkrótce zatonać«<sup>2)</sup>. Jeśli poszczególne jednostki tak pojmują życie, — to można się z tem pogodzić; nie sposób jednak patrzeć obojętnie, jeśli państwo zaczyna hołdować ograniczonemu pogładowi na życie i mierzyć wszystko poziomemi względami doraźnej użyteczności. »Jeżeli w jednostce — czytamy — było to poprostu pospolitością, to w państwie nazwać trzeba ohydą«<sup>3)</sup>.

Nie z taką może siłą, ale niemniej wyraźnie, myśli analogiczne rozwijał twórca *Rad przyjacielskich*. I on przecie utrzymywał, że im społeczność narodowa »mniej w swojej teorii uznaje zewnętrzne swego istnienia cele (jakiemi są np. *ubezpieczenie* wzajemnych praw indywidualnych, *handel*, *zdobycze* i t. d.) tem rzeczywiście wyobraża sobie *stanowczą, bezwarunkową instytucję*; tem doskonalszą przedstawia *całość*; tem pewniej w swem, drogą moralnej uprawy, dążeniu uchronić się zdoła wszelkich *jednostronnych* wyboczeń; tem niezawodniej łączyć wszystkie żywioly, w których istnieje ludzkość;

---

<sup>1)</sup> O naturze i przeznaczeniu urzędowań, s. 117. — <sup>2)</sup> Philosophie, s. 15; Filozofja, s. 16. — <sup>3)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 18. —

tem nieomylniej krzepić niemi prawdziwą czerstwość publicznego życia«<sup>1</sup>).

Państwu — utrzymuje Gołuchowski — nie wolno zatem nigdy hamować rozwoju, idącego w jakim bądź kierunku, a już najmniej »winno nakładać uzdy na jakikolwiek polot i uważać go za nieużyteczny; owszem, obowiązkiem jego jest pozostawić niczem nieograniczoną swobodę wszelkim dążeniom w górę«<sup>2</sup>). Odnosi się to w pierwszym rzędzie do nauk; należy je uprawiać dla nich samych, bez oglądania się na użytek doraźny. Państwo bowiem »nie jest dowolnie wymyśloną fuszerką, lecz kolejnym porodem najwyższych idei ludzkości, wraz z nią równocześnie tu na ziemi zagnieżdżonym. Jest ono najwznioślejszą organizacją, kształtującą się z najgłębszych głębin narodu, bezpośrednio z nim daną i wytworzoną, nie zaś dopiero zewnętrznie przyczepioną. Doskonałe jego rozwinięcie jest celem wszelkich dziejów«<sup>3</sup>). By cel ten był osiągnięty, muszą się rozwinąć wszystkie idee, istniejące w narodzie. To zaś jest niemożliwe bez filozofji; jest ona więc »konieczną potrzebą narodu, aby za jej pomocą mógł sobie uświadomić najwyższe idee swoje i wedle nich się uszlachetnić, aby wszystko, co wielkiego i wybornego w niej złożono, coraz się bardziej rozszerzało i... kierując obyczajami publicznymi, niepostrzeżenie przechodziło także w życie narodu«<sup>4</sup>). Naród ma przecie być najdoskonalszem rozwinięciem idei życia, a życie, któremu zbraknie najwspanialszego czynnika, życie, które ugrzęźnie wśród form pospolitych, nie będzie zdolne do najsilniejszego wzlotu.

Filozofja dla narodu to wieczne ognisko, przy którym może się ogrzać w dniach chłodu. Dużo rzeczy pożytecznych jest dla państwa, ale »największy pożytek przynosi mu to, co podbudza samą jego podstawę życiową i siłę jego pomnaża«. To pomnożenie sił występuje wówczas, »jeśli jedyna jedyna wola nie tylko zewnętrznie, zapomocą przymusu, wszystkich ogarnia, lecz jeśli i wewnętrznie, jako wolność, ich przenika«. Siłę zyskuje państwo, »gdy wśród obywateli

---

<sup>1</sup>) O naturze i przeznaczeniu urzędowań, s. 110. — <sup>2</sup>) Filozofja w stosunku do życia, s. 19. — <sup>3</sup>) tamże, 41, 42. — <sup>4</sup>) tamże, 42.

coraz się bardziej szerzy duch wspólny i ześrodkowuje ich w jedno ciało«<sup>1)</sup>.

Niepodobna osiągnąć tego bez filozofji. Ona bowiem wyprowadza jednostkę z życia samolubnego do ogólnego i w ten sposób rozwija to, na czem wszelka sława, wielkość i istnienie państw spoczywa. Nie na bogactwie zatem zasadza się prawdziwa wielkość narodów; — głosi nasz romantyk — ale »jedynie na duchowym jego polocie, na zamiłowaniu wielkich przedsięwzięć, na charakterze wytrwałym i zdolnym do wielkich poświęceń«. Jeżeli tego braknie narodowi, »to niewiele po nim spodziewać się można«<sup>2)</sup>. Dlatego też państwo, rozumiejące prawdziwy swój interes, będzie popierać rozwój religji, sztuki, umiejętności, »gdyż przez to pójdą idee w obieg«<sup>3)</sup>. Innemi słowy, »nie same... tylko potrzeby wielkiego tłumu uwzględniać należy, gdyż najwznioślejsze potrzeby narodu, tak jak najwznioślejsze jego myśli, wypowiedane bywają przez małą jeno garstkę... O tych przedewszystkiem troszczyć się winno państwo i dla ich wykształcenia wprowadzać zakłady, nawet, gdyby nie miało wydobyć z nich żadnej bezpośredniej korzyści, owszem, ofiary dla nich ponosić musiało«<sup>4)</sup>.

Energja państwa — wywodzi filozof — polega całkowicie na energii życia idei; jeśli te zamrą, wyschnie źródło energii państwa. Dlatego też, »idee powinny być wszelkimi sposobami wśród narodu obudzane i rozszerzane«. Bez nich, »życie narodu jest dzikim wrzaskiem, ogniem pożerającym, który wkońcu trawi sam siebie«. Nie wolno więc uważać filozofji za próżniaczą i nieużyteczną spekulację, bo »zanurza ona człowieka w samo prazródło życia i wyposaża każdego, co się z nią zaprzyjaźnił, nieocenionym kapitałem życia«. Państwo, pobudzające swych obywateli nadzieją osobistych zysków lub obawą, nosi w sobie zarodek śmierci, bo »na cnocie jeno i bezinteresowności oprzeć się może wiekuiste trwanie; z samolubstwa powstaje życie pozorne tylko«<sup>5)</sup>.

---

1) Myśl ta przypomina nieco pogląd młodzieńczej rozprawki Gołuchowskiego p. t.: Gemeingeist. — 2) Filozofja w stosunku do życia, s. 43. — 3) tamże, 44. — 4) tamże, 55. — 5) tamże, 44.

Rozwój bogactwa narodowego ma wartość jedynie jako dźwignia rozwoju dóbr idealnych. »W naszych przemysłowych czasach, odkąd pieniądz stał się głównym nerwem wszystkich działań państwowych, chcieliby prawie ostateczny cel państwa osadzić na bogactwie i w niem jedynie szukać największego szczęścia. Wedle takiego poglądu, nie miałoby państwo nic pilniejszego do roboty, jak zaprawiać wszystkich obywateli do zajęć zyskowych i popierać to tylko, co pomnaża bogactwo narodowe. Ale któż, przy dokładniejszym rozpatrzeniu się, — pyta autor — nie dostrzeże, że bogactwo ma wartość jedynie, jako dźwignia wyższego rozwoju i że najwyższe dobro państwa ostatecznie polega na panowaniu zasady idealnej«. Dobroczynnym — tłumaczy dalej — jest dla kraju przedsiębiorczy duch handlarzy, dzięki któremu okręty krążą po morzach i zwożą do ojczyzny bogactwa, lecz jeszcze dobroczynniejszą jest rzeczą, »kiedy wielkie idee przepływają przez wszystkie warstwy narodu i wprowadzają w nie swobodnie i bez przeszkody polot życiowy«. To dopiero udziela państwu prawdziwej potęgi, niczem nie dającej się złamać.

Gdyby rząd doprowadził do tego, by panowanie idei stało się powszechnem, to — według naszego filozofa — spełniłby najwyższe zadanie państwa <sup>1)</sup>. Jeśli bowiem jednostkami nie kieruje żaden cel bezwzględny, jeśli całkowita względność i znikomość wyparła z nich wszystko, co wieczne, to wtedy rządzenie jest zadaniem arcytrudnem. Na nic się wówczas nie zdadzą wysiłki najmędrszych ustawodawców, bo państwo nie będzie mogło zaufać swym urzędnikom; będzie ono obmyślać sztuczne sposoby utrzymania w równowadze namiętności ludzkich; te wszystkie jednak środki mechaniki nie zdołają zapewnić państwu trwałego życia <sup>2)</sup>. Zbawienia bowiem ludzkości niepodobna oczekiwać »od mechaniki politycznej, w której wszystko jest względne i przemienne, nie posiadając bytu absolutnego« <sup>3)</sup>.

Chcąc zbawić ludzkość, utrwalić siłę narodów i państw, trzeba w życie zbiorowe wprowadzić elementy ponadczasowe,

---

1) tamże, 45. — 2) tamże, 46. — 3) tamże, 47.

bezwzględne, wieczne; trzeba w życie zbiorowe wszczepić kult idei. »Doskonałość państwa — uczy filozof — nie spoczywa na marnych sztuczkach, lecz na powszechnem osiedleniu się idei wśród ludzi, na przewadze rozumu i światła nad ciemnością, na boskim związku miłości. Tym jeno sposobem można sprowadzić napowrót wiek złoty, co od nas uleciał. Jeżeli boski pierwiastek nabierze w ludziach siły dostatecznej, to łatwo już będzie spętać zło. Wówczas pocznie się Królestwo Boże, królestwo pokoju i błogości«<sup>1)</sup>). Jest to jedyna dla życia państw zbawienna droga.

I znowu żywo przypomina się Szaniawski, według którego również »wszelkie inne teorie, obłąkujące się zazwyczaj w pojedynczych celach, zamieniają krajostan w *mechaniczną całość* i w skutkach znoszą jej prawdziwy *organizm*. Wszystko tam ukazuje *mechanizmowe* tylko *sprężyny*; wszystko podgarnionem zostaje pod żelazne berło *musu*; wszędzie mnożą się drobne *granice*, *przegrody* i *odznaczenia*; a w chaotycznym odmęcie ścierających się nawzajem jednostronności, napróżno szuka rozum *ożywczej zasady*, któraby wszystkim harmonijne i nawzajem pomocne nadawała dążenie, a tem samem uczerstiwała życie narodu«<sup>2)</sup>).

Przykładem narodu, który wielkość swą zawdzięczał filozofji, jest dla Gołuchowskiego, jak i dla Schellinga<sup>3)</sup>), Grecja. »Dopóki żyły idee w narodzie greckim, był on wielkim i niepokonanym; skoro one w nim zamarły, umarł i on także. Tak będzie wszędy i po wszystkie czasy«<sup>4)</sup>). Za przykładem Platona domaga się też nasz autor, podobnie jak i Szaniawski, by naczelnicy państw przejęli się duchem filozofji, bez której niema życia idei<sup>5)</sup>). O wielkości męża stanu decyduje — jego zdaniem — tylko wielkość charakteru, »wypływająca jedynie z idei«<sup>6)</sup>).

Filozof nasz zarzuca życiu współczesnemu, w przeciwstawieniu do starożytnego, zbytne zagrzebanie się w drobiazgach i szczegółach; za szczegółami uganiamy się w przemy-

<sup>1)</sup> tamże, 48. — <sup>2)</sup> O naturze i przeznaczeniu urzędowań, s. 110. —

<sup>3)</sup> Por.: Werke, Ab. I, B. I, 418. — <sup>4)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 49.

<sup>5)</sup> tamże, 48, 49. Por.: O naturze i przeznaczeniu urzędowań, s. 34, 35. —

<sup>6)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 50.



śle, w sztuce i w nauce, natomiast brak nam śmiałych zarysów, rozległych boskich intuicji i prawdziwej wielkości życia; brak nam też wielkich charakterów; cechuje nas przebiegłość i samolubstwo; »żyjemy niby spokojnie razem w państwie, lecz jesteśmy w niem tak mniejwięcej przy sobie, jak ziarnka w kupie piasku, bez rzetelnego zespolenia, bez prawdziwego udziału w życiu całości... Jak pijawki — ubolewa autor — ssą obywatela państwo i kosztem dobra powszechnego pragną własne pomnożyć«<sup>1)</sup>.

Niepodobna jednak — według niego — wykształcić w społeczeństwie wielkich charakterów zapomocą czczych rozumowań. Tylko taka filozofja, jaką on nam naszkicował, filozofja, oparta o bezpośredni ogląd wieczności, może dzieła tego dokonać. »*Nie zapomocą sylogizmów — czytamy — wykształcili się wielkie charaktery i nie za pośrednictwem szkolarskich podręczników zapalał się duch ludzki do wielkich rzeczy! Tylko wspaniała filozofja może nas wybawić od tej drobnostkowości duchowej.* Szperanina do pewnego punktu daje życie; poza nim śmierć«<sup>2)</sup>. Zatem tylko filozofja intuicyjna, wnikażąca w samo życie, będąca bezpośrednim tego życia wyrazem, może być czynnikiem, posuwającym życie naprzód.

Wobec tego, państwo, rozumiejące dobrze swój interes, winno taką filozofję poprzeć. Ale jakże ma ją ono popierać, jeśli znajdują się ludzie uczeni, którzy nie potrafią jej ocenić należycie. Z goryczą też mówi Gołuchowski, może pod adresem Jana Śniadeckiego, o tych uczonych, co »osławiają najwyższy wzlot filozofji, jako bezużyteczny, ostrzegają przed nią młodzież, jako przed szkodliwą, a przynajmniej marnującą czas szperaniną, zachwalają złotą mierność, zezwalają na wznoszenie się wgórę tylko do pewnego punktu i nie pozwalają duchowi swobodnie i śmiało na Nieskończoności sił swych próbować«<sup>3)</sup>. Nikt przecież w Polsce nie ostrzegał młodzieży tak stanowczo przed swobodnem bujaniem po oceanie nieskończoności, nikt tak zdecydowanie nie ograniczał jej »do pewnego punktu« — jak rektor wileński. Takich, jak on, pozyskać i przekonać pragnął niewątpliwie w pierw-

---

1) tamże, 51. — 2) tamże, 52. — 3) tamże, 56.

szym rzędzie Gołuchowski; bolesną bowiem jest rzeczą — mówi — »gdy się widzi potępionym nawet przez lepszych w narodzie«<sup>1)</sup>. Przestrzega więc uczonych, którzy chcieliby wystawić mur chiński przeciwko wwozowi wszelkiej głębszej spekulacji i zwraca im uwagę na to, że jeśli zmuszą prawdziwych filozofów do milczenia, to pojawią się wówczas »rzekomi filozofowie«, niedouczeni, lub marzyciele i wyzyskiwacze, a wtedy zło urojone stanie się złem rzeczywistem<sup>2)</sup>; »obliczyć niepodobna — pisze — jak straszne spustoszenia sprawia płytka filozofja i do jakiego stopnia hamuje polot, zarówno w życiu, jak i w nauce. A będzie ona płytką, boć przecie zawsze jakaś filozofja istnieć musi, dopóki państwo nie będzie jej publicznie uprawiać i do tej uprawy zachęcać głów najlepszych, a dalej, dopóki, zezwoliwszy na jej publiczne nauczanie, nie pozostawi jej własnemu rozwojowi, lecz zechce nią targać w tę i ową stronę, wedle celów, obmyślanych samowolnie«.

Gołuchowski ma bardzo wysokie o prawdziwych filozofach mniemanie: »Święty zapal winien nimi kierować, a właściwe natchnienie ich uświęcać«; są to bezinteresowni kapłani prawdy, gdyż filozofja wymaga od człowieka »zupełnej bezinteresowności i zupełnego poświęcenia się służbie prawdy«<sup>3)</sup>. Przyroda tylko nielicznym użyczyła daru zgłębiania filozofji<sup>4)</sup>. Wystarczy jednak, by tacy nieliczni znaleźli się w narodzie; do tego bowiem, »ażeby wniosłe idee przeszły w życie narodu, wystarcza, jeśli przylgną do tych, co mają przeznaczenie być duszą wielu innych, i jeśli przez nich w różny sposób nabiorą rozpędu«. Nielada też jest przeznaczenie filozofa! Oto ma on stać się »czystą świadomością swego narodu«. Natomiast nauczyciel filozofji »zapuszcza przedewszystkiem korzenie w samym narodzie i winien przedstawiać... jego świadomość *empiryczną*«; on ma uświadomić narodowi to wszystko, »co w nim jest wspaniałego«; ma »stać w ognisku jego życia, by promieniami tegoż się oświecić, swoje życie jednostkowe całkiem w jego życiu zanurzyć, przejąć się jego myślami we wszystkich ruchach i popędach,

1) tamże, 57, 58. — 2) tamże, 58. — 3) tamże, 59. — 4) tamże, 62.

tak, iżby on rozumiał i pojmował swój naród, a naród — jego<sup>1)</sup> Nauczyciel filozofji, nie biorący udziału w życiu swego narodu, pozostanie, według Gołuchowskiego, na wieki obcym mu i z pośrodku jego wykluczonym; »przybył on do niego jako wtřet cudzy, a nie wyrósł z niego organicznie<sup>2)</sup>.

Myśl tę wyraził u nas już, kilkanaście lat przedtem, J. K. Szaniawski; i on twierdził, że filozof winien znać dobrze stan i ducha literatury narodowej, bez tego bowiem trudno byłoby mu przykładać się czynnie i skutecznie do szerzenia światła na ojczystej ziemi; można bowiem »być bardzo światłym cudzoziemskimi promieńmi, ale, jeżeli te nie wmieszają się niejako w masę narodowego światła, jeżeli nie służą do rozpościerania i upłodniania narodowej genialności w umysłach spółrodaków«, to pozostają równie bez płodu, jak roślina cudzoziemska, przeniesiona w obcy klimat<sup>3)</sup>.

Gdyby współcześni, nie mogąc za filozofem podążyć, powstali przeciw niemu, to — zdaniem Gołuchowskiego — *»winien on dać się spokojnie rozplatać; bo cała wieczność radować się nim będzie i przyjdzie chwila, kiedy ten sam naród, co nim wzgardził, całować będzie jego prochy dla sławy, przezeń pozyskanej«.*

Tak więc — konkluduje autor — trzeba w państwie nauczać filozofji koniecznie; ona bowiem należy »do jego żywiołu«. Wprawdzie filozofja nie stanie się nigdy własnością ogółu, jednak wykład jej, »jako podniecenie i pokrzepienie ducha, wywiera wpływ, obliczyć się nie dający...; z jej świątyni wyrastają nieskończone ideały, które, chociaż dla wielu ukazują się w odległej dali i mrokiem osłonięte, kiedy niekiedy przecież nawet najsłabszych i najbardziej zaniedbanych

---

1) tamże, 63. — 2) tamże, 64. — 3) Szaniawski, Rady przyjacielskie, s. XIV. Podobny pogląd na związek filozofji z życiem narodowym spotykamy i u Mochnackiego, który pisze: *»Czas wezwać filozofji z głębi ducha naszego i wysnać ją z isłoty naszego jestestwa, żeby upłodniła, ożywiła myśl, żeby wzbudziła zapał do częstszego pisania i gruntowniejszych rozumowań w rzeczach, dotyczących umiejętności przyrodzonych. Niechaj się umiejętność polska z rodowitych nasion własną rozkrzewi dzielnnością, własnem rozzieleni liściem i zakwitnie szeroko, bujnie wielkimi pomysłami«.* (O literaturze polskiej XIX wieku, s. 61).

budzą ze snu«. Jej więc trzeba uczyć koniecznie, by ziemia »otworzyła swe głębie i olbrzymów swoich na światło dzienne wysłała«<sup>1)</sup>.

Ogół nie uznaje jednak tej roli filozofji w życiu narodu. Nie uznaje zaś dlatego, że filozofja »zmierza ku celowi, tak wysoko położonemu, że dla większości jest on prawie całkowicie niedostrzegalny i wydaje się niczem nie związany z życiem narodowym: ależ ten cel właśnie, — głosi autor — jeżeli zostanie osiągnięty, najsilniej oddziaływa na wszystkie życia kierunki, ponieważ tym, co do niego wreszcie dotarli, udziela on zapala i polotu, przenikającego całe ich działanie«<sup>2)</sup>.

Cóż wobec tego ma się stać z religją, która jest też wyrazem związku człowieka z absolutem i która równie — jak tego sam Gołuchowski żąda — winna przenikać czyny ludzkie? Autor nasz zastanawia się i nad tą kwestją pokrótce. Według niego, jak i według opinji Schellinga, wyłożonej w *Philosophie und Religion*, między prawdziwą filozofją a prawdziwą religją musi panować idealna harmonja. »Filozofja — mówi Gołuchowski — na niczem innym się nie kończy, jak na religji«; ale ta nie czyni filozofji zbyteczną. Różnica między jedną a drugą polega na tem, że religja »z istoty swojej jest odpoczywaniem ducha w Bogu«, a filozofja jest »wyszukiwaniem Boskości, gdziekolwiek ta się znajduje, upędzaniem się ducha poprzez wszystkie przestrzenie i czasy, by wspaniałość boską oglądać i dojść do przekonania, że Bóg rzeczywiście jest wszędzie«<sup>3)</sup>. Obie stanowią ze sobą »jedność najzupełniejszą«, obie bowiem mówią o tem, co wieczne, »tylko, że innym organem i innym językiem«; niepodobna też — zdaniem Gołuchowskiego — wynaleźć ani jednego rozumnego powodu, by dla pomnożenia pobożności usunąć filozofję; ci zaś, co obwiniają tę ostatnią o marzycielstwo religijne, ci, co porwani »szalem płytkiego oświecicielstwa« mniemają, że bardzo przysłuży się ludzkości, jeśli wyrwą z niej wszelką niepojętość i głębie, przywłaszczają sobie nieprawnie miano filozofów i w błąd tylko wprowadzają ogół, nieświadomy, czem właściwie filozofja się zajmuje. Autor nasz, gdyby

---

<sup>1)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 64. — <sup>2)</sup> tamże, 49, 50. — <sup>3)</sup> tamże, 38.

musiał wybierać z dwojga złego, oświadczyłby się raczej za zabobonnością, aniżeli ze niewiarą, pustoszącą całkowicie duszę<sup>1)</sup>. Jest on, jak już wiemy, wyznawcą filozofji religijnej, upatrującej w Bogu »pra-źródło wszelkiego bytu«<sup>2)</sup>. Tylko taka filozofja może być — według niego — prawdziwą i tylko taka oddziaływać może na życie. Religja sama nie wystarczy państwu; są bowiem objawy życia państwowego, o których z religijnego punktu widzenia nie stanowić nie można. Religji musi więc przyjść w pomoc filozofja. Ona jest »punktem ogniskowym«<sup>3)</sup> wyższego życia duchowego<sup>3)</sup>.

Cały ten wywód o skuteczności filozofji intuicyjnej w życiu zbiorowem, jakkolwiek w szczegółach oryginalny, oparty jest w zasadzie na poglądach Schellinga. Wprawdzie, według romantyka niemieckiego, nie godzi się mówić o użyteczności filozofji<sup>4)</sup>, ale też i autor polski nie pytał o doraźną użyteczność tej nauki. O jej użyteczności zaś, widzianej niejako pod kątem wieczności, wspominał wyraźnie także i Schelling, który był głęboko przekonany, że tylko taka filozofja, jaką sam konstruował, może dodatnio wpływać na życie. Obawa przed spekulacją, — wykladał on — zwracanie się od czystej teorii do praktyki, musi sprowadzić w życiu podobne obniżenie, jak i w nauce; natomiast studjum ściśle teoretycznej filozofji spoufala nas bezpośrednio z ideami, a tylko one nadają walor i znaczenie moralne naszemu działaniu<sup>5)</sup>. Bez fi-

---

<sup>1)</sup> tamże, 40. — <sup>2)</sup> tamże, 38. — <sup>3)</sup> tamże, 48. — <sup>4)</sup> »Von dem Nutzen der Philosophie zu reden, achte ich unter der Würde dieser Wissenschaft. Wer nur überhaupt darnach fragen kann, ist sicher noch nicht einmal fähig ihre Idee zu haben. Sie ist durch sich selbst von der Nützlichkeitsbeziehung frei gesprochen. Sie ist nur um ihrer selbst willen; um eines andern willen zu sein, würde unmittelbar ihr Wesen selbst aufheben«. (Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, Werke, Ab. I, B. V, 256). — <sup>5)</sup> Die Sittlichkeit, nachdem der Begriff derselben lange genug bloss negativ gewesen, in ihren positiven Formen zu offenbaren, wird ein Werk der Philosophie sein. Die Scheu vor der Spekulation, das angebliche Fortteilen vom bloss Theoretischen zum Praktischen, bewirkt im Handeln notwendig die gleiche Flachheit wie im Wissen. Das Studium einer streng theoretischen Philosophie macht uns am unmittelbarsten mit Ideen vertraut, und nur Ideen geben dem Handeln Nachdruck und sittliche Bedeutung«. (tamże, V, 277).

lozofji teoretycznej niema moralności; tylko bowiem z dziedziny intelektualnej moralność wziąć może materiał do swego działania. Ten więc, kto nie doprowadził swej duszy do bezpośredniego udziału w prawiedzy, ten nie doszedł do najwyższego stopnia udoskonalenia moralnego. To, co czyste, bezwzględnie powszechne, jest jeszcze dla tego człowieka czemś zewnętrznem; on sam tkwi jeszcze w tem, co nieczyste, szczegółowe i dane w doświadczeniu <sup>1)</sup>). Tylko taka filozofja — twierdzi Schelling — mogłaby jakiś naród uczynić wielkim, która tkwiłaby całkowicie w ideach i głosiła pogardę śmierci. Nigdy nie dokonałaby tego filozofja, rozprawiająca o użyteczności, uznająca za pierwszy bodziec działania miłość życia i analizująca psychologicznie cnoty wielkich charakterów <sup>2)</sup>).

Gołuchowski był najzupełniej wierny tym poglądom Schellinga. Mówiąc zatem, że potrzeba uczyć filozofji, by ziemia olbrzymów na światło dzienne wydała, powtarzał tylko myśli swego mistrza z Erlangen.

## ROZDZIAŁ XV

### Filozofja a życie jednostki.

Życie codzienne, ze wszystkimi jego podłościami i drobnostkami, wywołuje u autora naszego uczucie odrazy. »Jeśli

---

<sup>1)</sup> »Die Sittlichkeit, welche vom Intellektualen sich trennt, ist notwendig leer, denn nur aus diesem nimmt sie den Stoff ihres Handelns. Derjenige also, der nicht seine Seele bis zur Teilnahme an dem Urwissen geläutert hat, ist auch nicht zur letzten sittlichen Vollendung gelangt. Das Reine, schlechthin Allgemeine ist für ihn ein Ausser-ihm; er selbst demnach steckt noch in dem Unreinen, und ist im Besonderen und Empirischen befangen«. (Über das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, Werke, Ab. I, B. V, 123). —

<sup>2)</sup> »Wenn Philosophie eine Nation gross machen könnte, so wäre es eine solche, die ganz in Ideen ist, die nicht über den Genuss grübelte oder die Liebe zum Leben als erste Triebfeder obenansetzte, sondern

się życia takiego nie podniesie zapomocą religji, sztuki, nauki, jeśli go się nie uczyni wielkiem za pośrednictwem wzniosłej filozofji, to ledwie się można obronić od wstretu ku niemu<sup>1)</sup>. Życie bowiem nasze »jest właściwie wojną wszystkich przeciw wszystkim«<sup>2)</sup>; dla wielu jest ono zagłuszaniem męczarni nudów. Gołuchowski widzi w niem, na każdym kroku, nędzę, oziębłość, cierpienia; »wszędzie tylko smutek, wyuzdana wesołość, albo otepienie«<sup>3)</sup>; wszędzie »sama pycha, próżność, zawisć, obmowa, zausznictwo; ani śladu wspaniałej duszy! Nikczemny widok!« Przedewszystkiem zaś razi go brak miłości prawdziwej; nie widzi jej w życiu rodzinnem, a cóż dopiero mówić o miłości między ludźmi! »Jeden gryzie drugiego; zawisć nikomu spocząć nie daje, a nienawiść rozpętuje wszystkie wiedźmy«<sup>4)</sup>. Zdrada wśród najzaufańszych przyjaciół, haniebna niewdzięczność należą do codziennych niemal objawów. »Nieprzyjaźń obok nieprzyjaźni i paląca żądza zemsty! Jeden drugiemu stara się szkodzić i dalsze powodzenie, o ile można, utrudnić. Ani śladu sprawiedliwości; już oddawna wygnano ją z ziemi«<sup>5)</sup>. Jeśli jacyś ludzie nie zdołali jeszcze wejść sobie w drogę, to żyją obok siebie obojętnie. Stan taki uważa Gołuchowski za atomistykę, w życie wcieloną: »Nigdzie serdecznego współdziałania, tylko odosobnione jaźnie, które przypadek w różne strony obok siebie posuwa; a przyszledszy w ich pobliże, czuje się odrazu chłód, kostnieniem przejmujący. Życie wyodrębnione, cząstkowe, nie chcące zrosnąć się w całość. Tylko chciwość, próżność, pycha i owa armja samolubnych namiętności zdoła te jaźnie utrzymać w kupie; lecz poznać łatwo, że w tym kłębku nie mieszka miłość i że każdy tam o sobie jeno myśli«<sup>6)</sup>.

Jedynym czynnikiem, który zdołałby zapobiec temu rozproszkowaniu życia zbiorowego na atomy, jest, według filozofa, miłość. Miłość tylko potrafi te rozbite cząsteczki spojć napowrót w jednolity organizm. »Przez miłość dopiero

---

die Verachtung des Todes lehrte und nicht die Tugenden grosser Charaktere psychologisch zergliederte«. (Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums, Werke, Ab. I, B. V, 260).

<sup>1)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 111. — <sup>2)</sup> tamże, 97. — <sup>3)</sup> tamże, 110. — <sup>4)</sup> tamże, 114. — <sup>5)</sup> tamże, 116. — <sup>6)</sup> tamże, 117.

staje się ludzkość całością, gdyż miłość jest jej słońcem, które ożywia wszystko, tajemni więzami spaja i chroni od rozpadnięcia«<sup>1)</sup>.

Na pytanie zaś, skąd rodzi się miłość, odpowiada filozof, że wzbudza ją wewnętrznym oglądem, który, »wydobywając się z niezgruntowanej otchłani, staje przed duszą i najskrytsze myśli z genjuszu wyczarowuje«<sup>2)</sup>. Filozofja, na tym oglądzie oparta, przyczyniać się więc musi do obudzenia w nas miłości, która promieniami swemi ma objąć całą ludzkość. Ukazując bowiem w przyrodzie wszędzie ślady Boga i wywołując miłość dla wszystkich rzeczy, daje nam poznać i w ludziach »ukryte bóstwo«, przez co »coraz silniej zaciśka tkliwe więzy miłości«<sup>3)</sup>. W ten sposób filozofja staje się decydującym czynnikiem życia.

Jak widzimy, stosunek filozofji do życia jednostki zarysował się u Gołuchowskiego zupełnie inaczej, niż u racjonalistów i empiryków z doby wieku oświeconego, którzy, oddzieliwszy filozofję teoretyczną od praktycznej, mniemali, że ta ostatnia ma wyjaśniać fakty życia moralnego, dawać przepisy postępowania i wpływać na ukształtowanie czynów. Autor nasz jest wręcz odmiennego zapatrywania. Przewszystkiem, w myśl poglądów Fichtego i Schellinga, głosi, że jest największą niedorzecznością, jeśli »niektórzy ograniczają pożytek filozofji tylko do tak zwanej części praktycznej, całą zaś teoretyczną, a jeszcze bardziej wszelką spekulację albo okrzykują za nieużyteczną zgoła, albo też o tyle jeno ją cenią, o ile się przydaje do wyjaśnienia rzeczy praktycznych«. Tymczasem właśnie ta spekulacja teoretyczna, owa wyklinana metafizyka posiada w oczach Gołuchowskiego wartość życiową, ona bowiem nie tylko uzasadnia etykę, opartą na wolności woli, jak to wywodził jeszcze Czacki Michał, ale, co ważniejsze, ona wywiera bezpośredni wpływ na czyny człowieka. Jest więc użyteczna nie przez to, że »daje przepisy, boć nie sztuka to wcale wiedzieć, co trzeba robić, a czego nie trzeba,... lecz przez to, że *udziela człowie-*

---

<sup>1)</sup> tamże, 118. — <sup>2)</sup> Philosophie, s. 140; Filozofja, s. 83. — <sup>3)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 123.



*kowi* «*całościowego poglądu na świat i stawia go w sam środek wszelkiego życia*»; jest użyteczna przez to, że ona »*rzeczywiście wywołuje czyny dobre*« i wykonanie ich ułatwia <sup>1)</sup>.

W stosunku do człowieka ma ona jedno, główne zadanie, mianowicie: przygotować go do tego, »*by wszędzie widział pierwiastek wieczny*« <sup>2)</sup>. Jeśli tego dokona, to »*nietylko całkowicie wypełni się pustka życia ludzkiego, ale też wejdzie w nie połot niesłychany. Człowiek otrzymuje wówczas święte namaszczenie. Co jeno spotkać go może, ginie w tym jednym oglądzie, a każdy czyn jego pełen będzie wieczności, tak jak umysł jego jest jej pełny. Wyjaśniają mu się wszystkie jego ziemskie sprawy; wszystkie jego cierpienia doznają ulgi w tym pra-zdroju, wszystkie jego szlachetne żądze znajdują tu zaspokojenie, a złe — śmierć*« <sup>3)</sup>.

Oczywiście słowa Gołuchowskiego odnosić się mogą tylko do takiej filozofji, która wypływa bezpośrednio z najgłębszych tajni bytu bezwzględnego i uświadamia się człowiekowi w jego własnych przeżyciach wewnętrznych. Mylą się więc — powiada autor — ci, co mniemają, że wystarczy martwą filozofję »*przesypać*« z zewnątrz do naszego wnętrza, by z niej korzyść osiągnąć.

Jeśli człowiek chce z filozofji »*ssać życie, to winien całą istotę swoją ku niej w górę dociągnąć*« <sup>4)</sup>, winien ją sam z siebie zrodzić <sup>5)</sup>, winien się z nią całkowicie zjednoczyć. Pierwiastek boski tkwi w każdym, »*lecz każdemu tyle jeno o nim wiadomo, ile go sam z siebie wydobędzie na jaw*« <sup>6)</sup>. A więc filozofji, która ma oddziaływać na życie, nie można się wyuczyć, trzeba ją samemu wytworzyć, samemu przeżyć; trzeba stać się artystą, natchnionym niewymowną wielkością jej przedmiotu. Gdy taka filozofja porwie na skrzydłach swych człowieka z jego ograniczoności, wtedy i w nim zakiełkuje nieskończoność: »*Poczuje on w sobie pociąg do urzeczywistnienia życia wspaniałego, wzniosłego, nieskończonego*...« <sup>7)</sup>.

Martwa filozofja racjonalistyczna nie dokona tego nigdy. Ona bowiem »*obchodzi ...życie wkółko, ale nigdy się do jego*

---

<sup>1)</sup> tamże, 72. — <sup>2)</sup> tamże, 72, 73. — <sup>3)</sup> Philosophie, s. 121; Filozofja, s. 73. — <sup>4)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 66. — <sup>5)</sup> tamże, 66, 67. — <sup>6)</sup> tamże, 75. — <sup>7)</sup> tamże, 66.

śródką nie dostaje<sup>1)</sup>. Pozostanie ona zawsze nazewnątrz życia, »choćby nie wiem jak dużo rozprawiała o sposobie życia i nie wiem ile przepisów nań dawała. Może się ona stać kodeksem, poskramiającym i tamującym popędy, ...ale nie zdoła wzbudzić niewymownej miłości i zapału, które stanowią rozpedową siłę życia, które podniecają do wszelkich cnotliwych i wspaniałych czynów — te płyną jedynie z oglądu<sup>2)</sup>; dzięki niemu »rozszerza się człowiek aż w nieskończoność<sup>3)</sup>; on jest źródłem »wszechenergji działalności duchowej<sup>4)</sup>.

Nic »tak silnie nie budzi działalności duchowej, jak szeroki widnokrąg«. Filozofja, odsłaniająca te widnokręgi, »odświeża życie, rozszerza jego zakres, w moc go naszą bardziej poddaje, wyswobadza ducha z jego więzów, usuwa jego działalność z pod panowania przypadku i porucza ją wolności»; ona wypełnia umysł wielkimi myślami, »składa w pierś ludzką świat potężny, tak, że już w niej na nic pospolitego miejsca niema<sup>5)</sup>; ona nie pozwala człowiekowi wśród drobiazgów zapominać o głębokiej treści życia; ona wreszcie »daje mu władzę nad samym sobą i nad zachciankami losu; zaprowadza w jego czynności i myślenie... rozumną prawidłowość, wyciskając na nich cechę wieczności; odwodzi go od występku i zapala do cnoty, podnosi go ku Bogu i wiedzie na łono religji; darzy go poletem i natchnieniem, siłą i wytrwałością, charakterem i energją, spokojem i wypoczynkiem<sup>6)</sup>.

Filozofja, oparta o ogląd wieczności, jest też balsamem życia, źródłem szczęścia. »Błogie to chwile, — woła zachwycony romantyk — kiedy milknie walka przeciwieństw i nastaje pokój wieczny! kiedy dusza może zrozumieć harmonję niebiańską i wszystko jasno przeziierać, kiedy słyszy szmer gwiazd, podśluchuje przyrodę, czuje duchy zgasłych bohaterów w swoim pobliżu, widzi otwarte przed sobą czasy minione i zapuszcza przeczuciowy wzrok poza przyszłości zasłonę!«. Nie każde jednak położenie sprzyja takiemu nastrojowi; albowiem »tylko w ciszy samotności, w stanie najwyż-

---

<sup>1)</sup> tamże, 73. — <sup>2)</sup> Philosophie, s. 121, 122; Filozofja, s. 73. — <sup>3)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 75. — <sup>4)</sup> tamże, 83. — <sup>5)</sup> tamże, 106. — <sup>6)</sup> tamże, 106, 107.

szego skupienia w sobie, duch przeziara wszystko nawskróś; a kiedy się rozproszy wśród hałasu świata, wszystko mu się mąci i staje się nieprzejrzyście». Gołuchowski radzi więc uciekać od towarzystwa ludzkiego na łono natury; »obcowanie z przyrodą nie zawodzi nigdy w podniesieniu umysłu i głębokiem jego wstrząśnięciu«, gdy natomiast z towarzystwa ludzi wynosimy tylko rój »pustych myśli i drobnych uczuć«.

Zastrzega się jednak filozof, że nie chce bronić przez to stanowiska antyspołecznego. Owszem; życie jednostkowe winno zapuszczać swe korzenie w życie społeczne. Odosobnienie zaleca on tylko na to, by człowiek nabrał sił do życia społecznego. »Trzeba życie porzucać na czas jakiś, by do niego tem silniejszym powrócić«<sup>1)</sup>; trzeba na czas pewien usunąć się od szumu świata i skupić się, by usłyszeć głos wewnętrzny, co człowieka »do rzeczy lepszych zagrzeje«<sup>2)</sup>. Tylko tak przygotowani nie zginą w wirach życia<sup>3)</sup>.

Jak filozofja nie powinna odrywać człowieka od życia społecznego, tak nie powinna też obrzydzać mu zajęć drobiazgowych, do których jest zmuszony; przeciwnie; ona uczy wnosić w nie podniosły nastrój i zachowywać go nawet wśród najblahszych szczegółików. Nie sztuka bowiem trzymać się ideału w pracowni naukowej, ale sztuka być mu posłusznym w każdym drgnieniu życia. Nad tem też pracuje filozofja, dając życiu trwały punkt oparcia, z którego rozwija się ono ze »swobodną koniecznością«<sup>4)</sup>. Potrafi więc ona przetworzyć nasze życie, nadać mu wartość, wlać sens w każdy, choćby najdrobniejszy, jego przejaw.

Wszystko to jednak byłoby jeszcze mało, gdyby filozofja nie miała również mocy przewyciężania cierpienia. Katuszy cierpienia — czytamy — doświadczył każdy, lecz nie każdy odkrył w nich źródło radości niebiańskiej. Wielu uznało marność tego życia, wielu skarżyło się na wszechwładzę śmierci, niewielu jednak dojrzało wielkość życia, niewielu, przez rozważanie śmierci, wzniosło się do ujrzania »życia nieskończonego«<sup>5)</sup>.

---

1) tamże, 107, — 2) tamże, 108. — 3) tamże, 109. — 4) tamże, 121. — 5) tamże, 128.

Gołuchowski nie przeczy, że każdy człowiek usiłuje pozbyć się dolegliwości i cierpień. Twierdzi jednak, że nie należy uciekać trwożnie przed wszelką burzą, lecz dzielnie jej czoło stawić. Nie w biernym unikaniu nieszczęść, nie w rozkoszach trzeba szukać szczęścia, lecz raczej w wytrwałem znoszeniu cierpień, w mężnej walce z losem; raczej w bohaterskim zgonie, niż w zniewieściałem trwaniu. Człowiek winien wejść w życie »z tragicznem usposobieniem«, z postanowieniem wcielenia w czyn idei nieskończonej, jaką jest przejęty. Trzeba raczej poświęcić wszystkie korzyści, a nawet siebie, niż zaprzeczyć się idei. Tak więc, przeznaczeniem człowieka jest walka, częstokroć zagłada tu na ziemi, lecz zawsze zwycięstwo w wieczności, bo »triumfem dusz wielkich jest zgon bohaterski«. To też »wielki umysł znajduje w uczuciach tragicznych najlepszą karm swoją«. Natomiast wśród uczuć rzewnych, rozplywających się, gasną zazwyczaj uczucia bohaterskie <sup>1)</sup>).

To samo odnosi się i do całych narodów; »narod, — głosi Gołuchowski — w którym tragedia już nie żyje, przestał już w idei istnieć i jest tylko czczem zjawiskiem. Jego dzieje już się skończyły, jego życie jest igraszką... Narod zaś, zdolny do polotu tragicznego, zginąć nie może; jego życie tli nawet pod popiołem« <sup>2)</sup>).

Wszelka małostkowość i tchórzliwość — wywodzi autor — pochodzi z egoizmu. Roztkliwiając się nad sobą, człowiek żadnej nie dozna ulgi. Chcąc więc opanować swój ból, trzeba wrócić »do życia powszechnego, skąd wszelka błogość wytryska. Jeśli się wam uda zatonać — woła filozof — w ludzkości, przy pomocy dziejów, albo przejąć z przyrody tchnienie ducha nieskończonego, albo wzlecieć na gwiazdy, lub w jakibądź inny sposób zatopić się w oglądzie świata, to już po waszych męczarniach, gdyż porzuciliście ciemną i ciasną jaskinię, a zaczynacie spóżyć z życiem całego wszechogromu« <sup>3)</sup>).

Filozofja może zatem pocieszyć człowieka cierpiącego,

---

<sup>1)</sup> tamże, 125. — <sup>2)</sup> tamże, 125, 126. — <sup>3)</sup> Philosophie, s. 215; Filozofja, s. 126.

gdyż dąży ona do tego, aby jego indywidualność »wpleść, z najzupełniej rozwiniętą świadomością, we wszechświat, gdzie większość tkwi za ledwie z połowiczną świadomością; tym bowiem sposobem człowiek uczestniczy w jego wspaniałości, a przez jego nieskończoność sam się staje nieskończonym«. Komu więc uda się z tego padolu »wyjrzeć w wieczność«, tego ból nawet słodkim będzie <sup>1)</sup>.

Niech więc sobie — pozwala im to Gołuchowski — »praktycy jak chcą występują przeciw spekulacji, to przecież rzetelny pogląd na życie i doskonały tryb życia może zrodzić się jedynie z rzetelnego i wzniosłego poglądu na świat«. Życie zależy zatem od filozofji, a nie naodwrot, jak chcieliby pragmatyści.

Filozof, wychodząc z założenia, że kto nie umie wznieść się do oglądu wieczności, ten jest kaleką duchowym i nie wzniosłego nie dojrzy <sup>2)</sup>, domaga się, by już w nauce szkolnem zwracano uwagę na rozwój zdolności intuicyjnych. Nauczyciel nie powinien więc zatrzymywać się przy szczegółach i poprzestawać na pojęciowej analizie wykładanej kwestji, lecz poprzez »śmiertelną powłokę« odosobnionych faktów ma on odsłaniać uczniom ich »treść wieczystą«. Im bardziej bowiem wykład jakiejś nauki trzyma się pojęć abstrakcyjnych i ogólników, tem mniejszy wpływ wywiera na życie. Winę tego np. że historia przestała być czynnikiem życia, przypisuje on głównie tej okoliczności, że traktuje się ją jako rzecz pamięci i erudycji, a nie jako obraz pewnego całokształtu. Do oglądu historycznego ten jednak tylko wznieść się potrafi, komu »pierwiastek wieczny w historii albo wyraźnie się ukazał, albo przynajmniej nawija się w tajemnym przeczuciu« <sup>3)</sup>. Oczywiście, w pierwszym rzędzie zdolny do tego będzie filozof, mający »wieczność za przedmiot ustawicznego rozważania« <sup>4)</sup>. Tak więc, ogląd wieczności, będący dla Gołuchowskiego fundamentem i źródłem filozofji, winien przenikać nietylko nauki i czyny, lecz i nauczanie, jeśli chcemy przez nie oddziaływać na życie.

---

<sup>1)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 127. — <sup>2)</sup> tamże, 75. — <sup>3)</sup> tamże, 84. — <sup>4)</sup> tamże, 85.

## ROZDZIAŁ XVI

### Uwagi o dziele Gołuchowskiego z r. 1822.

Zapewne niewiele jest w literaturze filozoficznej dzieł, mówiących tak pięknie o znaczeniu filozofji w życiu, jakkolwiek wiele razy temat ten poruszano i wiele podobnych wygłaszano myśli<sup>1)</sup>.

1) Dość wspomnieć, że, znany Gołuchowskiemu, Garve w analogiczny sposób ujmuje stosunek filozofji do życia: »...Jetzt kann uns die Philosophie... durch unser ganzes Leben hindurch, als ein nützlicher und unterhaltender Freund, begleiten. Wir können zu ihr, bei allen Auftritten dieses unsers Lebens, bei unsern Amtsgeschäften und bei unsern gesellschaftlichen Zeitvertreiben, im Ernste und beim Scherze, im Innern unsers Hauses und auf dem Schauplatze der Welt, zurückkehren, und in ihr immer eine Nahrung unsers Geistes und eine Veranlassung zu angenehmer Thätigkeit finden... Die Philosophie... erhält, wenn sie von rechter Art ist, den Menschen in der beständigen Gewohnheit, auf alle Verhältnisse der Dinge zugleich zu sein, und besonders ihre moralischen zum Massstabe der übrigen zu machen... Die Philosophie gibt nicht ein hohes Freudenleben. Aber sie macht die Seele nüchtern, wachsam, lebendig, gleichsam bei sich selbst wohnend, und immer bereit, zu handeln, wo etwas gutes zu thun, nachzudenken, wo etwas zu lernen ist, zu empfinden, wo Schönheit oder Erhabenheit sich zeigt, kurz, keine sich öffnende Quelle der Glückseligkeit ungenutzt vorbeizulassen. Durch ihre Hülfe ist der Mensch in gleicher Masse darauf vorbereitet, sowohl dann, wenn Gesundheit, Glück, Menschengunst, Reichthum und Ehre die Sphäre seiner äussern Wirksamkeit erweitern, sich auf die nützlichste Art ändern mitzuteilen, und von den Gütern der Welt den angenehmsten Gebrauch zu machen, als auch, wenn Krankheit, Unglück, Verachtung oder Dürftigkeit ihm den Zufluss äusserer Vergnügungen, oder den noch reizendern Einfluss auf andere versagt, sich in sich selbst zurückzuziehen, und mit den eignen Schätzen seines Geistes, und den unabhängigen Freuden des Nachdenkens hauszuhalten. — Indem sie, durch die Meditation, dem Menschen einen Genuss möglich macht, der unter allen am meisten und am längsten in seiner Gewalt steht: gibt sie ihm auch ein Gegengewicht, gegen das Verführerische sinnlicher Reitze, und ein Hülfsmittel gegen die Schläge des Schicksals. In dieser Rücksicht verdient sie die wahre Kunst zu leben zu heissen. (Lob der Wissenschaften, Werke, V, 269—273).

Chociaż o wpływie filozofji na życie jednostki tyle już przed Gołuchowskim rozprawiano, to jednak nie wielu może było, co tak wszechstronnie omówili znaczenie filozofji dla życia n a r o d u. Trzeba tylko dodać, że Gołuchowski mówił wyłącznie o znaczeniu życiowem filozofji, podobnej do tej, jaką współcześnie tworzył Schelling, filozofji, odsłaniającej przed naszym wzrokiem harmonję organiczną jednolitej całości wszechogromu świata fizycznego i duchowego, i wykazującej związek bezpośredni jednostki z absolutem.

Dzieło Gołuchowskiego, zbudowane na fundamencie myśli Schellinga, nie jest tworem oryginalnym. Mimo to jednak, nosi ono wyraźne piętno swego twórcy. Autor filozofję swego mistrza przeżył i przemyślał. Dzięki temu, mógł rozwijać jego myśli z taką swobodą i łatwością, mógł tchnąć w nie tyle prawdziwego uczucia i zapału. Tu i ówdzie jest może za dużo niepotrzebnego patosu, ale niema nigdzie obłudy i nie-szczerości. Ołóż ta prawda przeżycia wewnętrznego jest fundamentem trwałej wartości dzieła Gołuchowskiego. Pozostanie też ono na zawsze jednym z dokumentów, stwierdzających, że filozofja Schellinga nie była martwą spekulacją, lecz miała moc poruszania do głębi życiem duchowem ówczesnej epoki.

Jakkolwiek w zakresie teorii poznania i metafizyki nie powiedział Gołuchowski nic, czegoby przedtem lepiej, gruntowniej i głębiej nie wyłożył Schelling, to jednak był on pierwszym, i bodaj czy nie jedynym, w Polsce człowiekiem, który potrafił wartość życiową filozofji Schellinga należycie ocenić i określić. W Polsce znaczenie dzieła Gołuchowskiego polega na tem, że ono w całej pełni rozpoczyna w dziejach naszej myśli filozoficznej nową epokę idealizmu romantycznego. Wprawdzie Józef Kalasanty Szaniawski pierwszy próbował torować drogę pokantowskiej spekulacji niemieckiej, i pierwszy korzystał z pomysłów romantycznego filozofa natury, ale przecież nie on, tylko Gołuchowski wprowadził Schellinga do Polski. Nie Szaniawski, lecz Gołuchowski wyjaśnił dokładnie, na czem polega nowość tej filozofji i dla-czego trzeba z nią koniecznie zapoznać się w Polsce.

Jego rozprawa jest też ważnem ogniwem w łańcuchu

usiłowań, dążących do wyrwania życia z pęt materializmu i sceptycyzmu.

O cóż walczy Gołuchowski?

Oto o pogłębienie i rozszerzenie życia, o nadanie mu wartości bezwzględnej; szuka on ożywczych źródeł, skąd można zaczerpnąć sił do rozwijania i potęgowania zasobów duchowych; szuka sposobów, by powstrzymać bieg tego życia na drodze do zupełnego zbanalizowania i rozproszkowania na atomy najdrobniejszych interesów egoistycznych. Idzie mu nie o małą rzecz, bo o dźwignięcie kultury duchowej, co więcej, o znalezienie siły, zdolnej stale tę kulturę posuwać ku wyżynom moralnego rozwoju. Źródło ożywcze, moment siły twórczej, znalazł we »wspaniałej«, jak się wyraża, filozofji, w metafizycznym poglądzie na świat. Że ma to być równocześnie pogląd religijny i artystyczny, niema dwóch zdań. Filozofja ta winna przenikać wszystkie wielkie przejawy prawdziwej nauki i sztuki. Ona ma rodzić wielkie czyny, wywołując je i wykonanie ich ułatwiając. Z tego punktu widzenia, staje się ona siłą, ożywiającą życie zbiorowe i indywidualne, staje się czynnikiem w życiu najbardziej użytecznym. Opierając się na tem przekonaniu, bronił Gołuchowski gorąco prawa do samodzielnego, względami doraźnej użyteczności niekrępowanego rozwoju nauki i sztuki. Przypominał państwu, że jego prawdziwa potęga i wielkość tylko na tym fundamencie twórczości ducha ludzkiego trwale ugruntowaną być może. Ta obrona kultury duchowej przed grożącym jej zewsząd zalewem jednostronnej kultury materialnej, obrona wartości, niedających się zmierzyć kryterjami utylitaryzmu, sprawia, że Gołuchowskiego musimy uznać za jednego z wybitniejszych w Polsce filozofów-moralistów. Znaczenie wysiłków, jakie na tem polu rozwiniął, przewyższa też o wiele ciasne ramy pewnej tylko epoki historycznej; myśli bowiem, wyłożone przez niego, noszą na sobie znamiona prawd, które od wieków żłobiły sobie drogę w głębiach sumień ludzkich i będą stanowić zawsze jeden z zasadniczych nurtów pracy duchowej człowieka.

Gołuchowskiego spotkać jednak może niewątpliwie zarzut, że jego pięknym i szlachetnym pomysłem nie towarzy-



szy nigdzie ścisła i dokładna argumentacja. Gdyby ta argumentacja była, wartość filozoficzna dzieła wzrosłaby zapewne znacznie. Adam Mahrburg był jednak stanowczo zbyt jednostronny, gdy mówił, że książka Gołuchowskiego nie potrafi nikogo przekonać. Można bowiem tylko powiedzieć, że nie potrafi ona przekonać racjonalisty. Ale też nie leżało to zupełnie w granicach zamierzeń, ani Schellinga, ani Gołuchowskiego. Autor nasz chciał pozyskać dla swych wywodów nie sam intelekt czytelnika, ale także, powiedzmy: przede wszystkim, jego uczucie i wolę. Dlatego też, na samym wstępie zastrzegł się, że obrał sobie swobodny sposób przedstawiania rzeczy, który ściśle dowodowym bynajmniej nie jest. Sposób ten traktowania przedmiotu pozostaje także w związku z całą metodą filozofji, opartej o bezpośredni »ogląd wieczności«.

Nie możemy wobec tego poddawać krytyce dowodów Gołuchowskiego, skoro ich, w jego dziele, prawie że niema. Trudno również czynić mu zarzuty z tego, że nie podaje dowodów tam, gdzie możność wszelkiego dowodzenia została zgóry wykluczona. Mimo to, jest jednak w tem wszystkim, co filozof mówi, jeden punkt, w którym nic go nie może uwolnić od obowiązku dowodzenia, a mianowicie, kiedy twierdzi, że wielka i wspaniała metafizyka wywołuje także wielkie i wspaniałe czyny. Czyn bowiem leży już w obrębie tej rzeczywistości, którą ujmujemy za pośrednictwem oglądu zmysłowego, a nie intelektualnego, za pośrednictwem oglądu, który, jakto zresztą sam Schelling pouczał, wiąże się najściślej z metodami myślenia dyskursywnego. Z chwilą więc, gdy mówimy o przedmiocie oglądu zmysłowego, musimy posługiwać się koniecznie konstrukcją dowodu. Tego jednak dowodu Gołuchowski na swe twierdzenie nie dał i, zamiast wykazać, że z wielkiej filozofji muszą się zrodzić wielkie czyny, poprzestał tylko na gołosłownych zapewnieniach. Przejście od wzniosłego poglądu na świat do wzniosłego czynu jest w jego rozprawie całkowicie niejasne. W tem miejscu piękny obraz zasunął się w nieprzejrzystą mgłę, chociaż tu właśnie jest punkt ciężkości całej walki o znaczenie życiowe filozofji.

Gołuchowski, mniemając, że wielkie widnokregi myśli, któremi się sam tak zachwycił, zdołają ludzi-karłów przemienić w olbrzymów, zapomniał o tem, o czem dobrze pamiętał empiryk Śniadecki, gdy mówił, że człowiek nie doskonał się inaczej, jak tylko nałogiem, i że trzeba od młodości naginać jego wolę do dobrego <sup>1)</sup>. Otóż o tem naginaniu woli głucho u naszego romantyka. Miejsce kształcenia woli zajął u niego nastrój, jako zasadnicza podstawa życia etycznego człowieka.

Przez tę uczuciowość, jak również przez swój aprioryzm i intuicjonizm, dzieło Gołuchowskiego z r. 1822 przeciwstawiło się już zdecydowanie epoce oświecenia, która w życiu kierowała się rozsądkiem, a w nauce i filozofji holdowała empiryzmowi i racjonalizmowi; dlatego też należy już ono całkowicie do okresu romantycznego.

Dla dzisiejszego czytelnika poglądy Gołuchowskiego nabierają jeszcze swoistego znaczenia, dzięki niewątpliwej analogji z filozofją Bergsona i Euckena. Ponieważ szczegółowe rozpatrywanie tych analogij wymagałoby obszernego studjum, więc nie będziemy się nad tą kwestją tutaj dłużej zatrzymywać. Zaznaczamy tylko mimochodem, że wszystkie podobieństwa między Schellingiem a Bergsonem wypływają ze wspólnego im obu krytycznego stanowiska wobec metod poznania dyskursywnego, jak niemniej, ze wspólnej im dążności do ugruntowania nowej metody bezpośredniego ujęcia rzeczywistości. Ponieważ w tych kwestjach myśl Gołuchowskiego jest tylko echem Schellinga, więc oczywiście nie trudno wskazać, co do tych punktów, analogję między nim a Bergsonem. Podobieństwo zaś z Euckenem występuje tam, gdzie autor nasz mówi o życiowem zastosowaniu filozofji tożsamości Schellinga. Gołuchowski i Eucken to niewątpliwie indywidualności, pod niejednym względem, pokrewne. Przedewszystkiem obu myślicieli łączy wspólna dążność do pogłębienia i rozszerzenia życia, przez związanie go z absolutem. Obaj szukają wartości i sensu życia w świetle absolutnej

---

<sup>1)</sup> Dzieła, III, 179, 180.

konstrukcji metafizyczno-religijnej. Obaj zwalczają materjalizm i eudajmonizm w życiu.

Nieuzasadnione wydaje nam się natomiast zestawianie (tak, jak to uczynił Horodyski) Gołuchowskiego z Jamesem. Ten ostatni odrzuca przecież koncepcję prawdy bezwzględnej i jedynej, odrzuca wszelki absolutny monizm. Jeżeli więc za cechy pragmatyzmu uważać będziemy relatywizm i pluralizm, to bezwzględna i monistyczna filozofja Gołuchowskiego z r. 1822 nigdy nie może być uważana za filozofję pragmatyczną.

## ROZDZIAŁ XVII

### Odczyty Gołuchowskiego.

W związku ideowym i czasowym z wyżej omówionem dziełem Gołuchowskiego pozostają jeszcze dwa odczyty uniwersyteckie filozofa, ogłoszone w czasopismach. Jest to: *Otwarcie kursu filozofji w Wilnie*, wydrukowane w *Bibliotece Warszawskiej* w r. 1842 (t. II, s. 225—258)<sup>1)</sup>, oraz odczyt *O znaczeniu cierpień w życiu ludzkim*, ogłoszony w *Noworoczniku literackim* ks. Adama Stan. Krasieńskiego (Petersburg 1838), powtórzony w *Kronice Rodzinnej* z r. 1890, jako część wykładu wstępnego, ze zmianami i przestawieniami<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> W tytule podano mylnie datę 1822/3 r., gdyż wykład odbył się dnia 15/27 paźdz. 1823 r. W rękopisie Bibl. Jagiell. Nr. 5114 znajduje się tekst tej mowy; jestto jednak tylko odpis z jakiegoś innego rękopisu, lub też może z druku, pisany ręką nieznaną. W nagłówku rękopisu podano, że jest to mowa Ignacego Gołuchowskiego. Różnice między rękopisem a drukiem w *Bibliotece Warszawskiej* (z r. 1842) są nieznaczne. W skróceniu, p. t.: Czem nie jest i czem jest filozofja, ukazał się ten odczyt w *Noworoczniku literackim* X. Ad. Stan. Krasieńskiego w r. 1843 (s. 160—174), a potem przedrukowano go w *Kronice Rodzinnej* (Warszawa, 1890. s. 387 n.). — <sup>2)</sup> Na skutek jakiegoś nieporozumienia redakcyjnego *Kronika Rodzinna* ogłosiła pierwszą część wykładu wstępnego i ostatnią część odczytu o cierpieniach pod nagłówkiem: *Prelekcja wstępna*, a pierwszą część odczytu o cierpieniach i końcową część wykładu wstępnego pod tytułem: *Zamknięcie wykładu rocznego*. Błędu tego redakcja nie sprostowała.

Oba te odczyty wydrukowano bez wiedzy i woli autora, to też, w tejże *Bibliotece Warszawskiej* (z r. 1842. T. II, s. 716), zaprotestował on przeciwko nadużyciu i stwierdził, że w ogłoszonej prelekcji wstępnej jest dużo błędów i niedokładności. Tak samo w liście do Wojciecha Morawskiego (z d. 3/III. 1841 r.) skarżył się, że mowę o cierpieniach, której zresztą nie mógł wygłosić w Wilnie na zakończenie roku szkolnego jak zamierzał<sup>1)</sup>, wydrukowano niedokładnie i z opuszczeniem wstępu<sup>2)</sup>.

Mimo takich zastrzeżeń samego autora, trudno te artykuły pominąć milczeniem, tem więcej, że zawierają one pewne

---

1) Zastąpił Gołuchowskiego Daniłowicz rozprawą o Cyganach (por.: Straszewski, *Dzieje filoz. myśli polskiej*, I, 417). — 2) »Wydrukowano ją — pisze Gołuchowski w liście do Morawskiego — bez mojej wiedzy i pomimo mojej woli w Petersburgu. Nie jest zupełnie dokładna, a to przez opuszczenie wstępu, z którego byłoby się wykazało, iż to właściwie była mowa do młodzieży wileńskiej, napisana na uroczyste posiedzenie Uniwersytetu Wileńskiego, na zakończenie roku szkolnego 1824. Do mówienia jednak tej mowy nie przyszło, gdyż sam przedmiot: O cierpieniach (niepodobno bowiem było o co innego zahaczyć) uznano za niebezpieczny. Z tego względu ci, co ją wydrukowali, cały wstęp opuścili, ażeby zatrzeć ślad pochodzenia i powód, dla którego była pisana, a jednak naprzeciw publiczności uczonej, mianowicie wielkopolskiej, potrzebną byłoby rzeczą, ażeby wiedziano, z jakiego stanowiska autor wychodził i dlaczego w ten sposób rzecz traktował, i żeby zatem więcej nie żądano, jak od mowy żądać się godzi. Pod względem bowiem nie popularnym, ale filozoficznym byłoby jeszcze wiele do żądania«. (Korespondencja filozoficzna, podał Chłapowski, s. 17, 18). Rękopis powyższej mowy o cierpieniach odnalazł Lucjan Uziębło; tytuł rękopisu brzmi: »Mowa na publicznem posiedzeniu Ces. wileńskiego Uniwersytetu, dnia 30 Junii 1824 przez Wgo Gołuchowskiego, profesora tegoż Uniwersytetu miana«. Uziębło nie mówi jednak, czy jest to rękopis samego Gołuchowskiego, czy też jakiś odpis. Stwierdza tylko, że w Noworoczniku literackim z r. 1838 podano część tego rękopisu, opuszczając 155 wierszy początkowych. Wydawca, ks. Adam Stan. Krasziński zmienił też tu i owdzie tekst (por.: L. Uziębło, *Józef Gołuchowski, Album biograficzne Polaków i Polek XIX w.*, I, 295). W *Bibliotece Jagiellońskiej* znajduje się również rękopis tej mowy [kodeks 5114] pod tytułem: »O cierpieniach w tem życiu. Mowa na publicznem posiedzeniu Ces. Wileńskiego Uniwersytetu miana dnia 12 Julii 1824 r. przez Józefa Gołuchowskiego, profesora filozofji«. Manuskrypt, pisany ręką tą samą, co rękopis p. t.: *Otwarcie kursu filozofji w Uniwersytecie*

wskazówki, co do rozwoju myśli naszego filozofa. Jakkolwiek wykład inauguracyjny, w tej formie, jak go podała *Biblioteka Warszawska*, powtarza wiele poglądów, znanych nam już z pracy o *Filozofji w stosunku do życia*, to jednak, w kilku ważnych kwestiach, różni się on od nich dość znacznie.

Mówi tu Gołuchowski, że filozofja nie może, jak matematyka, zaczynać od definicyj i snuć z nich wszystko; w matematyce »umysł sam tworzy sobie przedmiot...», więc też łatwo potrafi opisać go zaraz zgóry dokładnie; tymczasem filozofja ma »zdać sprawę ze świata zmysłowego i nadzmysłowego, którego nie stworzyła sobie, lecz który jest jej już dany; ma ona śledzić prawa jego, których nie dała mu, ale które weń przez niewiadomą włożone są rękę«. Filozofja zatem na definicyjach się kończy, a nie od nich zaczyna<sup>1)</sup>.

Gołuchowski w swej prelekcji wstępnej, nie mogąc odpowiedzieć na pytanie: Co jest filozofja?, pragnie tylko wskazać do czego ona dąży. Istota tego dążenia tkwi, według niego, (podobnie głosił w r. 1822.) w tem, »by wszystko do Boga odnosić, we wszystkiem ślady jego widzieć, ciągle w nim żyć, by wyższe człowieka przeznaczenie i całego rodu ludzkiego wysledzić, jego życie uszlachetnić, wreszcie całego świata związek poznać«. Przedmiotem filozofji ma być Bóg, nieśmiertelność duszy, cnota, przeznaczenie człowieka i świat; ma ona »wysledzić i wykazać system, jaki Twórca wszechmocny w całym uniwersum ukrył i do czego człowieka powołał«<sup>2)</sup>. Pojęcie Boga, jako Stwórcy wszechmocnego, jest

---

Wileńskim (patrz wyżej). Pierwszych 228<sup>1/2</sup> wiersza rękopisu O cierpieniach w druku jest opuszczone (por.: Noworocznik literacki ks. A. S. Krasińskiego, Petersburg, 1838. s. 107). Strata ta jest jednak znikomo mała, bo ustęp pominięty jest nudnym wstępem, pozbawionym najważniejszej treści. Pozatem, między tekstem drukowanym a rękopisem spotykamy liczne, choć mało znaczne, różnice.

Podobny odpis rękopisu znajduje się w Bibliotece Uniwersyteckiej w Wilnie. Notatkę o nim podał Ludwik Czarkowski, który przedrukował ów ustęp, opuszczony w Noworoczniku literackim. (Por. *Ateneum Wileńskie*, Wilno, 1923. Nr. 3—4, s. 533—539).

<sup>1)</sup> Otwarcie kursu filozofji w Wilnie, *Biblioteka Warszawska*, 1842. II, 229. — <sup>2)</sup> tamże, 230.

w tym artykule nowością, nieznaną jeszcze rozprawie z Erlangen.

Dążność do zgłębiania tajemnicy wszechświata — wyjaśnia Gołuchowski, zgodnie z poprzednimi wywodami, — jest człowiekowi wrodzona i nie tak o boskim jego początku i o wyższym przeznaczeniu nie przekonywa, jak spotkanie w dziejach ludzkości genjuszów, którzy do tego najwyższego w umiejętnościach szczytu się wspinali. Śmiesznymi też wydają się naszemu romantykowi ci, co dowolnie naznaczają filozofji granice i wzbraniają je innym przekraczać, dlatego tylko, że sami dalej już iść nie mogą<sup>1)</sup>. W stosunku do innych nauk, filozofja — podobnie jak już w rozprawie z r. 1822 czytaliśmy — jest nauką centralną, »w której promienie wszystkich innych się schodzą, do której wszystkie inne grawitują; jest ona podstawą i szczytem ich wszystkich. Stąd też pochodzi, iż każda, jakkolwiek niezawisłą zdawać się może, skoro tylko głębiej się zapuszcza, koniecznie na pole filozofji wpaść musi«. Ona jest »duszą wszystkich nauk, ona im nadaje życie, głębsze znaczenie, prawdziwą godność; bez niej one stają się coraz płytszemi, aż się nakoniec w proste rzemiosła... zamieniają. Ona je doprowadza do religji i do Boga, kiedy bez niej gubią się zupełnie w szczegółach«<sup>2)</sup>.

Tu jednak rysuje się nowa różnica z dziełem poprzedniem. Kiedy bowiem w rozprawie z r. 1822 pojmował autor religję, jako odpoczywanie w Bogu-absolucie, to tutaj jest ona dla niego już wyłącznie religją objawioną. Filozofów, odwracających się od religji objawionej, nazywa Gołuchowski teraz krótko »bandą lotrów«, która, pod płaszczykiem filozofji, ośmieliła się targnąć na religję, t. j. na to, co dla człowieka jest najdroższe. Tacy to, rzekomi, filozofowie sprawili, że »nastąpiły potem nieszczęśliwe czasy oddalenia się ludów od Boga, od monarchów, a w miejscu hymnów dał się słyszeć ryk ponury materjalizmu i dzikie krzyki rewolucjonistów«<sup>3)</sup>.

Materjalizm i rewolucjonizm jest najlepszym dla Gołuchowskiego przykładem, jak nikczemnieje rozum ludzki, skoro

---

1) tamże, 231. — 2) tamże, 235. — 3) tamże, 238.

od religji się odwróci. Za najniedoleźniejszy twór filozofji uważa on też *Dictionnaire Philosophique* Voltaire'a. Probierzem zaś prawdziwej filozofji jest dla niego stosunek jej do Boga i do życia. »Prawdziwa filozofja — czytamy — do Najwyższego prowadzi, i która tego nie czyni, nie jest filozofją. Nie jest także filozofja czczą abstrakcją i prózną szperaniną, ale owszem najwyższem życiem, samem źródłem życia«<sup>1)</sup>. Wpływa ona na życie i jest, podobnie jak u Fichtego, owocem całego życia. Jest ona wypadkową wszystkich dróg, przez które opatrność człowieka prowadziła, »wszystkich radości i niedoli, jakich doznał, wszystkich nauk, do jakich się przykładał, różnych położeń, w jakich się znajdował«<sup>2)</sup>. W filozofji — poucza autor — nie można zatrzymywać się w połowie drogi, przy wyobrażeniach popularnych, lecz trzeba koniecznie dojść do jej szczytu; kiedy ten szczebel ostatni filozofja osiągnie, »zupełnie się z religją łączy i zupełnie się na tem, co i religja kończy«<sup>3)</sup>.

Na możliwy zarzut, że stanowisko takie trąci mistycyzmem, odpowiada Gołuchowski, że, kto w filozofji »nigdy nic wyższego nie czuł, kto się na ten tylko świat, tak jak ów patrzy, któremuby wszystko, co jest wyniosłem, z piersi było wyjęte; którego ten widok nigdy nie wprawił w jakieś zachwycenie, dla tego niejedno słowo, niejedno wyrażenie, niejedyn sposób tłumaczenia się będzie mistycznym«<sup>4)</sup>. Filozof nasz nie chce więc uchodzić za mistyka i, słusznie zresztą, stwierdza, że jego zachwyty nad nieskończonością nie uprawniają jeszcze nikogo do nadawania mu tego miana.

Otwarcie przyznawał się tylko do tego, że jest zdecydowanym wrogiem materjalizmu i empiryzmu. Empiryzm uważa on za prostą drogę do materjalizmu;... »bo cóż nam doświadczenie zewnętrzne pokazuje?«... Wszak »same tylko cienie ideałów, nic stałego, nic wiecznego,... tylko ciągle wędrowanie materji przez wszystkie formy«. Jako wierny uczeń platonizującego Schellinga, głosi dalej młody profesor, że, podobnie »jak cały świat empiryczny jest zni-

1) tamże, 239. — 2) tamże, 242, 243. — 3) tamże, 243. — 4) tamże, 244.

komy i przemijający, tak też i wszelkie przezeń podania są próżne i wiecznego znaczenia nie mające<sup>1)</sup>. Poza światem empirycznym istnieje »idealna kraina«, świat niéznikomy i nieprzemijający, który jest jedynym przedmiotem »prawdziwej« filozofji. W tej to, »idealnej, krainie są wieczne prawa, których bezkarnie przestąpić niepodobna«; tylko »krecim oczom« są one niewidome<sup>2)</sup>. Wpływ Schellinga, z okresu, kiedy pisał dialog p. t.: *Bruno*, aż nadto chyba w tych poglądach widoczny.

Gołuchowski, romantyk, wstępując na katedrę wileńską, obiecywał więc sobie i słuchaczom, że nad martwym wzleci światem w rajską dziedzinę żywej rzeczywistości; odwróciwszy się od racjonalizmu i empiryzmu doby oświecenia — nowości potrząsał kwiatem i nadzieje w złote oblekał malowidła; sięgnąć pragnął wzrokiem poza obręb świata, jaki tępemi można zakreślić oczyma. Wierzył, że możemy »najwyższe przedmioty« poznawać, lecz innym sposobem, niż poznajemy przedmioty zmysłowe. Zdaniem jego, »o Bogu, o nieśmiertelności duszy, o cnocie i t. d. koniecznie mieć musimy jakieś poznanie, bo to są najwyższe, i do naszego życia niezbędnie potrzebne przedmioty. Na cóżby nam się przydały, gdyby nam zupełnie były niedostępne?« Nie można wprawdzie o tych przedmiotach »matematycznej mieć pewności«, ale filozof pociesza się przeświadczeniem, że »matematyczną pewność o tem tylko mieć można, co jest forma, nie zaś istota«. W tych zaś sprawach idzie o »najwyższą realność«, a więc o istotę, nie o formę<sup>3)</sup>. Ani poznanie matematyczne, ani zmysłowe nie może doprowadzić nas do poznania owych realności. Jak bowiem przedmioty nadzmysłowe w rzeczy samej wyglądają, »to każdy sam z siebie uczuć musi, wlać tego nikomu niepodobna. Przekonanie zupełne o Bogu, o nieśmiertelności duszy, o wyższem przeznaczeniu rodu ludzkiego... nie jest tak wypadkiem szczególnego szyku i następstwa pojedynczych myśli w dowodach, któremi te przedmioty uchwycić usiłowano, jak raczej owocem całego sposobu myślenia

---

1) tamże, 245. — 2) tamże, 245, 246. — 3) tamże, 246.



i uczucia, ciągłej wprawy całego życia i oczyszczenia duszy z wszelkich przywar, które jej wzrok odejmują«<sup>1)</sup>).

Naszukowana tu droga poznania owych »przedmiotów wyższych« posuwa się po tej samej linii, jaką wyznaczył filozof w swej rozprawie niemieckiej. I tu źródłem filozofji jest bezpośrednio doświadczenie wewnętrzne. Gołuchowski nie odrzuca więc doświadczenia wogóle, lecz tylko pewien jego rodzaj. »Jeżeli na doświadczenie powstaje, — wyjaśnia — to na ten gruby empiryzm i prostacki, bo prawdziwe doświadczenie jest początkiem wszystkiego...«<sup>2)</sup>). Owszem, wszystko na doświadczeniu oprzeć należy, jeżeli pod tem nazwiskiem »nietylko to obejmujemy, co widzieć, słyszeć, namacać i t. d. można, lecz i to wszystko, czego w najskrytszej głębi duszy naszej doznajemy«. W takim razie, »niema żadnego wątpienia, iż wszystkie nasze poznania na doświadczeniu stoją«<sup>3)</sup>). Filozof nie lekceważy też zupełnie doświadczenia zewnętrznego: »obalenie świata widzialnego, ażeby dojść do... niewidzialnego« prowadzić może tylko na błędne drogi. Świat widzialny jest przecież księgą objawienia Boskiego. »Nie potrzeba bynajmniej z niego uciekać, ażeby dojść do prawd wiecznych, trzeba go tylko dobrze zrozumieć, trzeba starać się zupełnie go zgłębić, a nietylko na powierzchownej masie onego przestawać«<sup>4)</sup>). Filozofja zatem nie tem grzeszy, że od spostrzeżeń zmysłowych zaczyna, lecz tem, że na nich kończy<sup>5)</sup>).

Nauki przyrodnicze — głosi profesor — są też potrzebne, ale tylko... do wywołania odpowiedniego nastroju. Dla filozofa »szczególniej dlatego są ważne, ponieważ w najwyższym stopniu człowieka rozrzewnić, do czego wyższego pobudzić, a mianowicie do Boga unieść zdolne«. Trudno nawet zrozumieć Gołuchowskiemu, dlaczego one u niektórych przyrodników »prawie przeciwny skutek sprawują i do najgrubszego materializmu ich prowadzą«. Tłumaczy to sobie w iście dziecinny i naiwny sposób, iż »to zapewne stąd tylko pochodzi, że bez ducha filozoficznego do nich się

---

<sup>1)</sup> tamże, 247. — <sup>2)</sup> tamże, 248. — <sup>3)</sup> tamże, 248, 249. — <sup>4)</sup> tamże, 249. — <sup>5)</sup> tamże, 250.

przykładają: zaczem idzie jakieś przytępienie, odrętwienie, nakoniec skostnienie ich umysłu. W takim stanie nikną im wszystkie głębsze myśli, wszystkie świętsze namysły, które właśnie sam widok płodów natury nasuwa i pobudza«<sup>1)</sup>. Każę nam też zapoznawać się z matematyką, z astronomją, które to nauki »pierś naszą rozszerzają uczuciem nieskończoności«; zaleca gruntowne studjum literatury klasycznej, zwłaszcza greckiej, historii, wreszcie poezji i sztuk plastycznych. One to bowiem »trudnią się samem oddaniem ideałów, przysposabiają umysł i zaostwiają oko jego do krainy ideów, na których cała filozofja stoi«<sup>2)</sup>.

Do zajmowania się filozofją niezbędny jest — zdaniem Gołuchowskiego — wysoki poziom rozwoju moralnego, jak niemniej i »namaszczenie religijne«. Religja jest dla niego najwyższem światłem, podporą w nieszczęściu, pociechą, najlepszą towarzyszką w życiu całym, od dzieciństwa do starości<sup>3)</sup>. Największą zaś korzyść filozofji upatruje w tem, że, »wykorzeniając sceptycyzm, wielu z obłąkania naukowego do Boga i religji nawróci«<sup>4)</sup>. Podobnie jak w pracy z r. 1822, tak i tutaj zaznacza autor, że ani religja filozofji, ani filozofja religji zastąpić nie zdola i »nikt, choćby najuczepszy, bez religji obejść się nie może«<sup>5)</sup>.

W zakresie etyki najwyższą instancją jest dla Gołuchowskiego teraz ewangelja. Jej przepis: Miłuj Boga nade wszystko, a bliźniego, jako siebie samego, jest, według niego, najwyższą zasadą wszelkiej nauki moralnej. Można — przyznaje on — w etyce zasadę tę wyrazić innemi słowami, ale istoty jej zmieniać nie wolno.

Jakżeż daleko odbiegł tu Gołuchowski od naczelnej zasady moralnej Schellinga, która w imperatywie: Bądź identycznym z samym sobą, nakazywała człowiekowi dążyć do zidentyfikowania się z absolutem!

Jeśli przypomnimy sobie, naszkicowany w I-ej części niniejszej pracy, program etyki Gołuchowskiego, to wyrażony w odczycie inauguracyjnym pogląd na najwyższą zasadę mo-

---

<sup>1)</sup> tamże, 251. — <sup>2)</sup> tamże, 252. — <sup>3)</sup> tamże, 253, 254. — <sup>4)</sup> tamże, 254. — <sup>5)</sup> tamże, 258.

ralną nie będzie nas dziwił. Oto filozof pragnął być w zupełnej zgodzie z ewangelją. Ta chęć zgody odbiła się też wyraźnie na całokształcie poglądów omawianego odczytu, który, jakkolwiek na pozór bardzo podobny do rozprawy z Erlangen, w gruncie rzeczy różni się od niej zasadniczo, przez zmianę poglądu na Boga i religję.

Dzieło o *Filozofji w stosunku do życia* kryje w sobie metafizykę panteistycznego monizmu. W wykładzie zaś wstępnym mamy już wyraźnie zarysowany dualizm Boga Stwórcy i świata stworzonego. Religja, pojęta tam jako wyraz bezpośredniego związku ograniczonej istoty myślącej z Bogiem-absolutem, tutaj jest wyrazem stosunku człowieka stworzonego do Stwórcy. Jeśli dodamy do tego silnie podkreślony w prelekcji autorytet ewangelji, będziemy mieć wyraźnie zarysowany obraz poglądów Gołuchowskiego, dążącego do pogodzenia swego stanowiska filozoficznego z dogmatem religijnym.

Ta sama tendencja ugodowa przejawia się też w pracy *O cierpieniach ludzkich*<sup>1)</sup>. Maluje tu Gołuchowski w ponurych barwach ogrom nieszczęść, jakie, na każdym niemal kroku, czyhają na człowieka. W tych wszystkich dolegliwościach widzi filozof najsilniejszy »dowód bytności Boga, opatrności, dobroci Jego, wyższego człowieka przeznaczenia i do prawdziwej szczęśliwości powołania«<sup>2)</sup>. Wykazanie tej prawdy jest głównem zadaniem wspomnianej rozprawy.

Przedewszystkiem, nie pozwala nam Gołuchowski obwiniać Boga za nieszczęścia, które wynikają z naszej winy. Na pytanie zaś, czemu Bóg odrazu nie zbawił człowieka, tylko kazał mu w takich walkach do niego zmierzać, słyszemy odpowiedź, że w świecie moralnym »wszystko musi być przez własne dopiero wysilenie nabytem, zasłużonem, przez własne działanie stworzonem«. Bóg dopomaga tylko człowiekowi swą łaską. Bóg musiał pozostawić człowiekowi możność grzeszenia, bo bez niej, nie posiadałby on wolności ani zasługi; człowiek stałby się wtedy maszyną, pozbawioną

---

<sup>1)</sup> Noworocznik literacki, wyd. przez ks. Ad. Stan. Krasińskiego, Petersburg, 1838. s. 107—144. — <sup>2)</sup> tamże, 124.

własnej wartości wewnętrznej. A przecież istota, rozumem i wolą wolną obdarzona, jest szczytem stworzenia <sup>1)</sup>). Wniosek stąd, że nie można obwiniać Boga o te cierpienia, które z naszej własnej winy pochodzą <sup>2)</sup>).

Trudniejszą zagadkę stanowią cierpienia, niezawinione przez człowieka. Ale i te nie są — w mniemaniu Gołuchowskiego — argumentem przeciwko istnieniu opatrności, bo wszystkie one mają swe znaczenie i wartość w porządku moralnym świata, choć najczęściej nie potrafimy swym ograniczonym rozumem tego wykazać <sup>3)</sup>).

Przedewszystkiem cierpienia takie przyczyniają się do prawdziwego dobra człowieka, o ile reaguje na nie rozumnie; one ratują go nieraz od upadku moralnego; »pod moralnym względem — uczy Gołuchowski — niema lepszej szkoły dla człowieka nad cierpienia, czyto dla pozbycia się przywar,.., czyto dla nabycia cnót nowych« <sup>4)</sup>). Cierpienia też wskazują nam, że cel ostateczny naszego życia nie jest tu, na ziemi, lecz w wieczności <sup>5)</sup>). Zresztą i na ziemi, wszyscy prawdziwie wielcy ludzie przeszli przez szkołę cierpienia.

Największy atoli pożytek z cierpień upatruje filozof w tem, że »nas ku Bogu kierują, przez co są one najoczywistszym bytności jego dowodem«. Tylko w Bogu znaleźć możemy szczęśliwość zupełną <sup>6)</sup>). »Gdyby inaczej było — czytamy — wówczasym zupełnie przeświadczył się, że niema Boga, niema opatrności, niema nieśmiertelności i człowiek nie ma żadnego wyższego przeznaczenia« <sup>7)</sup>). Zresztą, aby się przekonać o rzeczywistych rządach opatrności, »nie dosyć zimnego użyć myślenia, trzeba jeszcze czystego i wdzięczności nie zamkniętego serca, trzeba szczerzej i dobrej woli, trzeba

---

<sup>1)</sup> tamże, 126. — <sup>2)</sup> tamże, 127. — <sup>3)</sup> tamże, 134 n. — <sup>4)</sup> tamże, 136. — <sup>5)</sup> tamże, 137. — <sup>6)</sup> tamże, 139. — <sup>7)</sup> tamże, 140, 141. Jak silnie i głęboko wierzył Gołuchowski w życie wieczne człowieka świadczy, między innymi, także i jego mowa, wygłoszona na pogrzebie Zielonkowej w Warszawie r. 1827. Życie doczesne nazywa tu filozof »snem«. »Szukamy życia — mówi on — gdzie jest śmierć, a boimy się śmierci, gdzie jest prawdziwe życie... Śmierć dla cnotliwego i bogobojnego człowieka nie może być jak tylko przejściem do lepszego życia. Ta prawda, której nas rozum i religja naucza, byłaby dla nas

głębokiego w siebie wejścia. Sam jej każdy w sobie doświadczyć, sam ją każdy we własnym sercu spostrzec musi; zewnętrznie jej palcem nikomu pokazać nie można<sup>1)</sup>.

Przez to odwołanie się do doświadczenia wewnętrznego, stwierdzić chciał filozof, że istnienia rządów opatrności u d o w o d n i ć się nie da. »Przez dowody — bowiem — tak daleko tylko można kogoś doprowadzić, żeby szukał w sobie opatrności, ale tego szukania żaden nie zastąpi dowód. Kto oczy zamknie, temu napróżno, że jest światło, dowodzić będziemy«. Na ujrzenie rzeczy nadzmysłowych »nadzmysłowe mamy oko, i takim jest dusza nasza cała. Wydobądźmy ją tylko z gruzów zmysłowości, z nawału namiętności, nie zamykajmy jej dobrowolnie, a zupełnie nas przeniknie pewność wszechmocnej opieki«<sup>2)</sup>.

Gdyby jednak, mimo to wszystko, ktoś twierdził, że cały szereg faktów, wziętych z życia, nie da się pogodzić z rządami opatrności, w takim razie i Gołuchowski wyznaje swą bezsilność. Z tego wszakże nie pozwala wyprowadzać wniosku, że niema rządów opatrności. Człowiek bowiem jest za słaby, by mógł rozwiązać te wszystkie trudności. Tylko wtedy zdołalibyśmy to uczynić, »gdybyśmy się na tak wysokie mogli wynieść stanowisko, iżby każdego w szczególności człowieka i całego rodzaju naszego życie, i to, co się stało, i coby się stać mogło, i początek, i koniec wszystkiego przejrzeć można«<sup>3)</sup>. A to jest, oczywiście, w doczesnym życiu ludzkim niemożliwe.

Rozprawka Gołuchowskiego, w której są ustępy, jak-gdyby natchnione podniosłym duchem ascetyzmu, otwiera przed nami perspektywy nowych zagadnień. Zjawia się tu mianowicie, po raz pierwszy u Gołuchowskiego, usiłowanie pogodzenia istnienia zła moralnego i fizycznego z istnieniem

---

zawsze jasną, gdyby właśnie ten sen doczesnego życia i jego marzenia, nie émił nam widoku wyższych rzeczy — widoku, który się jednak każdemu, choć tylko w szczęśliwych chwilach natchnienia, w swojej świetności otwiera«. (Głos żałobny nad grobem... Zielonkowej, Warszawa, 1827. s. 7, 8).

<sup>1)</sup> O cierpieniach, Noworocznik literacki, j. w., s. 130, 131. —

<sup>2)</sup> tamże, 132. — <sup>3)</sup> tamże, 133.

Boga; problem, który będzie stanowił poważny zrąb rozważań w *Dumaniach*. Praca nad tem dziełem była już zresztą w tym czasie rozpoczęta. Na razie, filozof stoi wobec poruszonego zagadnienia bezradny. Wierzy w rządy opatrności, jednak przyznaje, że nie ma argumentów, by drugich o tem przekonać. Rатуje go chwilowo odwołanie się do doświadczenia wewnętrznego; zdaje on sobie jednak sprawę z tego, że łatwiej było wykazać konieczność przyjęcia istnienia jaźni absolutnej, niż istnienia opatrności. Przy pomocy odpowiednio skonstruowanej koncepcji oglądu intelektualnego dała się uzasadnić konieczność przyjęcia owej jaźni, jako niezbędnego postulatu nauki i życia; tutaj zaś, gdy szło o wykazanie istnienia opatrności, koncepcja oglądu intelektualnego już nie mogła wystarczyć. Trzeba zatem było odwołać się do wiary religijnej.

Rozpatrzeć stosunek rozumu do wiary, stosunek Boga do świata i do człowieka, odpowiedzieć na pytanie: skąd wzięło się zło i jak pogodzić jego istnienie z istnieniem najwyższego dobra, oto tematy dalszych rozważań Gołuchowskiego; zajęty niemi będzie filozof w *Dumaniach*.

## CZĘŚĆ III

# PROBLEM SPOŁECZNY

### ROZDZIAŁ I

#### List do Ziemięckiej.

Nie zaraz mógł filozof przystąpić do gruntownego przemyślenia nowych problemów metafizycznych. Życie narzuciło mu bowiem do rozwiązania zagadnienie inne, niecierpiące zwłoki: zagadnienie społeczne.

Już w r. 1831, kiedy, wraz z wybuchem powstania narodowego, zaczęły pojawiać się w Polsce zapowiedzi i hasła walki społecznej, Józef Gołuchowski — jak o tem w części pierwszej niniejszej pracy wspominaliśmy — wystąpił w swych odczytach do walki z prądami, zmierzającymi do rozluźnienia więzów skomplikowanej budowy towarzyskiej. Rozwijał on wówczas przed słuchaczami pogląd organiczny i atomistyczny na świat i stosunki społeczne, i dowodził, że wszelkie teorie rozkładu społecznego dadzą się sprowadzić do atomistycznego ujmowania bytu. Przeciwnie zaś, ujęcie organiczne świata prowadzi do zrozumienia form współzycia towarzyskiego i panującego w nim ładu. Gołuchowski mówił dalej o potrzebie władzy i hierarchji, o konieczności zaniechania mrzonek o bezwzględnej równości; wywodził, że każdy ustrój polityczny opierać się musi na podstawie moralnej, że prawem, wiążącym wszystkie istoty duchowe, jest prawo miłości<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Paweł Popiel, Józef Gołuchowski, Kraków, 1860. s. 13, 14. Por.: Część I niniejszej pracy, Rozdz. VIII.

Rok 1846 i 1848 odsionił przed nim jeszcze raz, tylko bez porównania wyraźniej, całą grozę kwestji społecznej w Europie i w Polsce<sup>1)</sup>.

W liście do Ziemięckiej, pisanym w lutym 1849 r., wspomina o okresie poczynającego się wstrząśnienia całej budowy towarzyskiej, który to okres przyszło mu przeżywać. Gotował on się »na wspaniały widok wulkanicznego wybuchu, który, jakkolwiek straszny, jednak wielkością swoją zdolny jest umysł z gruntu poruszyć«. Przy obserwowaniu tak potężnego kataklizmu, »jakaś niepojęta radość przejmuję nas, mimo tylu słusznych powodów do trwogi, bo nam się zdaje, że się znowu otwierają podwoje nieskończoności, która zrodziła skończoność, i że tajemnicza zasłona, która nam przyszłość zakrywa, znowu się na czas jakiś uchyla«. W takich momentach mamy przed sobą wielką grę życia »i zdaje nam się, że jesteśmy obecni aktowi twórczemu wszechrzeczy, obecni rozwinięciu się nowego, życia, którego drgania przez duszę naszą przechodzą... Bo cóż jest w gruncie życie, — pyta filozof — jeżeli nie wyłączenie się z ogółu, jeżeli nie skupienie się do odrębnego i każdemu jestestwu właściwego punktu środkowego?«

Życia niema bez pewnych ograniczeń. »Życie i wszystko,

---

<sup>1)</sup> Doniosłość tych zagadnień dla filozofji trafnie ocenia Ludwik Stein. Pisze on mianowicie: »Das Problem der menschlichen Gesellschaft ist in ein akutes Stadium getreten. Es pocht an jede Tür und weckt auch den verschlafensten spekulativen Träumer aus seinen Phantasien. Man harret ungeduldig auf Antwort. Die Philosophie darf nicht zaudern, will sie nicht Gefahr laufen, in Zukunft überhaupt nicht mehr gefragt zu werden. Und so bildet sie sich zu Beginn unseres Jahrhunderts offensichtlich um. Die sozialen Probleme rücken in den Vordergrund. Der Mensch ist endlich wieder nach zwei Jahrtausenden bei sich selbst angelangt, zur philosophischen Erforschung, Beleuchtung und streng wissenschaftlichen — nicht rein religiösen, auch nicht bloss ethischen — Formulierung seiner Beziehungen zur sozialen Umwelt, zu seinen Mitmenschen zurückgekehrt. Wir erleben augenblicklich eine Renaissance des Antropozentrismus. Nur steht der heutigen Philosophie der Mensch nicht mehr, wie der früheren anthropozentrischen Weltanschauung, im Mittelpunkt des Universums, sondern nur im Mittelpunkt des philosophischen Interesses«. (Philosophische Strömungen der Gegenwart, Stuttgart, 1908. s. 340).



co nam się w świecie przedstawia, ujęte jest w pewne karby, w pewne ograniczenia, wzajemnie się wyłączające. Te karby, te ograniczenia warunkiem są wszelkiego bytu, wszelkiego porządku, wszelkiego towarzyskiego i fizycznego istnienia; bez nich niema nic, tylko chaos,... z którego póty nic rozwinąć się nie może, póki do ograniczenia, do stałych form nie przyjdzie«. Początkowo, — pisze autor — nikt tego ograniczenia nie uważa za jarzmo. Zczasem jednak, poczucie ograniczenia staje się coraz bardziej świadome. Jeden drugiemu zaczyna zawadzać. »Jakaś nieskończona wola, jakieś dążenie bez granic zdaje się w każdej istocie być zamknięte«. To jest przyczyną, że ustalony porządek rzeczy, jeżeli długo trwa, staje się trudnym do zniesienia. Ograniczenia, na których polega porządek społeczny, odczuwa się zczasem coraz boleśniej. Zresztą — zapytuje filozof — czy jest porządek rzeczy, zwłaszcza w towarzystwach ludzkich, »któryby na wszystkie strony nie mieścił w sobie pełnego ucisku, niesprawiedliwości, krzywdy? któryby w fundamentach swoich, jakby w podziemnych więzieniach, nie trzymał mnóstwa ofiar, obowiązanych dla niego się poświęcać i dla niego pracować?«

Nic dziwnego, że uciskani usiłują, w pewnym momencie, obalić uciskającą ich władzę i sądzą, że już przez to wypędzą zło. Jest to jednak iluzja, bo nędza życia nie pochodzi wyłącznie z nadużycia władzy, nie może też być przez jej obalenie usunięta. »Życie ludzkie — głosi filozof — samo w sobie jest nędzne i, jako takie, przez żaden polityczny mechanizm, przez żaden rząd od tej nędzy wybawione być nie może. Dlatego ani trony, ani zgromadzenia narodowe, ani bagnety, ani ludy go nie wybawią, bo przyczyną nędzy życia ludzkiego ostateczną jest z jednej strony wysokie jego przeznaczenie, poza obręb chwały i rozkoszy tego świata sięgające, jednym słowem do Boga wzdychające, a z drugiej strony towarzyszy mu ciągle uczucie braku, niedostatku, zepsucia, zwichnięcia, a zatem upadku«.

Jedyny ratunek widzi Gołuchowski w religji; ona tylko, »i wypływająca z niej moralność może ludy zbawić, bo jak cały świat zewnętrzny, bez Boga, pozbawionyby był jedności i przez to by runął w straszny nieład, tak, tem bardziej jeszcze,

wszelkie towarzystwo polityczne, bez religji, a zatem bez Boga, zamienić się musi w chaos«. Przewroty społeczne umieją tylko rozprężyć i niszczyć, a nie potrafią budować i organizować. Panowanie miłości, bez której niema zharmonizowanego świata dusz, »zdaje się coraz więcej od nas oddalać; religja zachwiana, a najnowsza teoria uszczęśliwienia ludu nie może się wyżej podnieść, jak do teorii zaborów, do teorii obdzierania jednych, aby dać drugim. Droga pracy, przemysłu, oszczędności, wstrzeźliwości, cnoty, szanowania cudzej własności, która prosto do dobra wszystkich prowadzi i którą Bóg wskazał, już do tego nie służy, bo jest za długa. Prawo fundamentalne świata moralnego, prawo miłości, w ten sposób jest tłumaczone, że tych, co więcej mają, należy, bez dalszego łamania sobie głowy, obdrzeć dla miłości tych, co mniej mają, a sprawiedliwość ma odtąd na tem polegać, aby biedniejszym wiecznie okazywać bogatszych, jako ich ciemięzców, nienawistnych nieprzyjaciół i jako wysysające ich pijawki«. Wobec takiego stanu rzeczy, nie ma Gołuchowski zaufania do tego ruchu politycznego, który się zaczął w r. 1848; doprowadzić on bowiem może albo do ucisku despotycznego, albo do rewolucji socjalnej, która całą budowę dotychczasowej cywilizacji do gruntu zniesie. »Dlatego czarną tylko przed sobą widzę przyszłość, a nad moim narodem głęboko wzdycham...«<sup>1)</sup>.

Gdy Gołuchowski pisał te słowa do Ziemięckiej, był już autorem rozprawy *O chłopach* i o *Kwestji włościańskiej w Polsce*, a przygotowywał obszerne dzieło p. t.: *Rozbiór kwestji włościańskiej w Polsce i w Rosji*, w którym miał ostatecznie rozprawić się z teorjami, zagrażającemi porządkowi społecznemu, kulturze i istnieniu narodu polskiego. Temi teorjami zgubnemi to socjalizm i komunizm.

Dlaczegoż jednak kwestja włościańska zajęła tak żywo naszego autora? Dlaczego, zamiast przystąpić wprost do analizy tych stosunków społecznych, które wywołały teorje socjalizmu i komunizmu, i zamiast poddać je wyczerpującej kry-

---

<sup>1)</sup> List Gołuchowskiego do Ziemięckiej, *Przegląd Filozoficzny*, 1903. s. 298—302.

tyce, zabrał się do rozpatrzenia sprawy uwłaszczenia włościan? Odpowiedź znajdujemy w ostatniem z wymienionych dzieł Gołuchowskiego; uczynił to mianowicie dlatego, że »co na zachodzie jest socjalizm, to u nas, w Słowiańszczyźnie, jest kwestja włościańska«<sup>1)</sup>.

Nie wszyscy w Polsce podzielali widocznie ten pogląd, skoro w r. 1849 pisał nieznanemu autor artykułu *O filozofach i ekonomistach socjalnych we Francji*, że »wojna społeczna na zachodzie mało obchodzi Polskę, obraną z przemysłu i bogactwa, leżącą jako Łazarz, pełen ran bolesnych«<sup>2)</sup>. Gołuchowski miał jednak zupełną rację. Wojna społeczna na zachodzie żywo obchodziła Polskę. Kwestja socjalna bowiem, która tam zarysowała się na tle stosunków przemysłowo-fabrycznych, u nas miała podkład wybitnie agrarny<sup>3)</sup>.

Gołuchowskiemu idzie też nie tyle o kwestję samego uwłaszczenia, ile głównie o to, by uszlachetnić życie zbiorowe, by oprzeć je na takich fundamentach, aby wytworzyły się warunki dla zgodnego i harmonijnego współistnienia wszystkich jednostek, czy też warstw społecznych; idzie mu o to, aby życie zbiorowe niesło na swych falach ustawiczny postęp kultury, a nie zmierzało do jej unicestwienia.

Myśli Gołuchowskiego, rzucone w liście do Ziemięckiej, wskazują nam kierunek jego pracy; mogą też doskonale służyć za wstęp do rozpatrywania poglądów na kwestję włościańską, bo te będą ich rozwinięciem i uzasadnieniem, jak niemniej dalszym ciągiem nauk z r. 1831.

---

<sup>1)</sup> Rozbiór kwestji włościańskiej, s. 175. — <sup>2)</sup> Przegląd Poznański, 1849. VIII, 636. — <sup>3)</sup> Przyznaje to nawet ów, wspomniany już, autor artykułu *O filozofach i ekonomistach socjalnych we Francji*: »Wojna socjalna ukazała się w Europie pod dwojakim kształtem: na wschodzie, t. j.: w Węgrzech, Słowiańszczyźnie i Rumunji jest rolniczą, we Francji zaś, Włoszech i Niemczech jest przemysłową«. (tamże, VIII, 635).

## ROZDZIAŁ II

### Kwestja włościańska przed rokiem 1847.

Aby ocenić należycie stanowisko, zajęte przez naszego filozofa, należy uprzytomnić sobie te sprawy życiowe, które wywołały rozpatrywane przez niego zagadnienia. A więc przedewszystkiem pamiętać musimy, że Polska wieku XVIII to »typowy obraz gospodarstwa pańszczyźnianego i stosunków poddańczych na wsi. W ciągu poprzednich stuleci — pisze Grabski Władysław — odbywała się stopniowo ewolucja, która zakończyła się zniwelowaniem całej prawie ludności, pracującej na roli, do stanowiska narzędzi produkcji, będących w usługach jedynie posiadłości folwarcznej«<sup>1)</sup>. Ilość dni pańszczyźnianych w wieku XVIII wzrosła znacznie od wieku XVI, a norma robocizny zależała wyłącznie od właściciela ziemskiego. Chłop nie mógł dokonać żadnej czynności prawnej, nie mógł opuścić wsi, żenić się, bez pozwolenia właściciela, który nawet miał prawo karania go śmiercią. Włościanin był zatem »stworzeniem, pozbawionem wszelkich praw społecznych i ludzkich, narzędziem produkcji większej własności«<sup>2)</sup>.

W drugiej połowie wieku XVIII, dzięki prądom oświecenia, płynącym z zachodu, zaczęto coraz bardziej ograniczać władzę właściciela nad chłopem. W r. 1768 odebrano szlachcie prawo życia i śmierci nad włościanami. Prawo z r. 1776 — jak mówi Rostworowski — po raz pierwszy okazało wyraźną tendencję polepszenia doli chłopca. Głosiło ono, że chłop, porzucający samowolnie rolę, mógł być ścigany przez właściciela, ale tylko drogą sądową, przyczem należało badać, czy powodem ucieczki nie była srogość pana. Był to znaczny postęp, wobec tego, że dawniej całkowitą jurysdykcję nad chłopem sprawował właściciel i on też zastępował włościan przed

---

<sup>1)</sup> Władysław Grabski, *Historja Towarzystwa Rolniczego*, Warszawa, 1904. I, 1. — <sup>2)</sup> tamże, II, 3.

sądem<sup>1)</sup>. W tym samym mniej więcej czasie, niektórzy panowie polscy zaczęli dobrowolnie nadawać chłopom wolność osobistą, zamieniać pańszczyznę na czynsze, a wielu znosiło zupełnie poddaństwo.

Konstytucja z r. 1791 brała całą ludność włościańską pod opiekę prawa i nadała moc obowiązującą nowym układom dobrowolnym, zawartym między panami a chłopami. Znosząc jurysdykcję pana nad chłopem, przywracała włościanom poczucie samoistnej osobowości prawnej; chłop mógł teraz sam stawać w sądzie, co chroniło go niewątpliwie od nadużyć ze strony właściciela<sup>2)</sup>.

Uniwersał Kościuszki z r. 1794 był nowym krokiem naprzód; przynosił włościanom wolność przenoszenia się z miejsca na miejsce, ograniczał robociznę o  $\frac{1}{3}$  i zabezpieczał posiadanie zagrod i ról, których właściciel nie mógł chłopu samowolnie odjąć.

Patent Józefa II z r. 1782 znosił poddaństwo włościan na całym obszarze ziem, należących do Austrii, a zatem i w Galicji. Rozporządzenie z r. 1796, patenty cesarskie z r. 1799 i 1803, zabezpieczyły ostatecznie posiadanie gruntów włościanom, ograniczyły pańszczyznę i wprowadzały sądownictwo apelacyjne dla chłopów. Opieka rządu pruskiego nad włościanami, którzy po rozbiorach Polski dostali się pod jego panowanie, ograniczała się do ochrony chłopów przed samowolą właścicieli ziemskich; chłop nie posiadał jednak wolności osobistej, a jurysdykcja nad nim należała do pana<sup>3)</sup>. Po wprowadzeniu t. zw. *Landrechtu*, »stanowisko ludności wiejskiej — czytamy w dziele Kutrzeby — nieco... się poprawiło; zasadniczych jednak zmian ta epoka nie przyniosła. Były to wszystko jeszcze tylko zarządzenia połowiczne, dużo wtyle zostające n. p. za temi, które w tym czasie przeprowadzono już w Galicji«<sup>4)</sup>.

Ustawa konstytucyjna Księstwa Warszawskiego z r. 1807 bynajmniej nie posunęła naprzód sprawy włościańskiej. W tej

---

<sup>1)</sup> Rostworowski, Die Entwicklung der bäuerlichen Verhältnisse im Königreich Polen, im XIX Jahrhundert, Jena, 1896. s. 8. — <sup>2)</sup> tamże, 9.

<sup>3)</sup> tamże, 11. — <sup>4)</sup> Kutrzeba, Historia ustroju Polski, Lwów, 1917. III, 28.

konstytucji, — jak twierdzi Grabski — »wraz z wprowadzeniem ducha swobody i światła Zachodu, spełniono u nas ostateczny akt wywłaszczenia włościan, zakończający, na razie, długoletni, ponury proces dziejowy. Spokojne posiadanie roli, przy zachowaniu pewnych warunków, ogłosił był włościanom uniwersał Kościuszki, zabezpieczały prawa austriackie i pruskie; konstytucja Księstwa Warszawskiego, wspólnie z przepisami wykonawczymi, podała je w wątpliwość«<sup>1)</sup>.

Rozwiązanie sprawy włościańskiej przez tę konstytucję — pisze znowu Kutrzeba — »było dla włościan bardzo niekorzystne. Prawo dziedziczne włościan do gruntu (t. zw. emfiteutyczne) uznawano nawet bez wyraźnej umowy w dawnej Polsce w królewskich, ekonomiach i dobrach duchownych, uznawane było i za czasów pruskich, kiedy ograniczano możliwość rugów włościan; Komisja rządząca wogóle wszystkim włościanom przyznawała emfiteuzę. Wobec brzmienia dekretów, przeważna ilość włościan, bo z wyjątkiem bardzo nielicznych, mogących się wykazać umowami, mogła być dowolnie przez pana wsi usunięta«<sup>2)</sup>.

Prawodawstwo cywilne Księstwa przystosowano zupełnie do interesów klasowych właścicieli dóbr; »pominięto zaś prawo włościan, które im już w końcu XVIII w. przyznano, i wszczepiono w nasze społeczeństwo nowy jad uprzedzeń społecznych, tem bardziej trujący, że posiadał on pozory postępu i cywilizacji zachodniej«<sup>3)</sup>. To też — zdaniem Grabskiego — prawo z r. 1807 »uznać należy nie za krok naprzód, lecz za krok w tył w regulacji stosunków włościańskich. Regulacja pańszczyzny, zapowiadająca się w końcu istnienia Rzeczypospolitej, uniwersałem Kościuszki rozpoczęta, patentami Józefa II i *Landrechtem* i porządkami pruskimi utwierdzona, za Księstwa Warszawskiego utraciła grunt prawny«<sup>4)</sup>.

Tak więc interesy stanowe wielkiej własności wzięły stanowczo górę nad interesami ogólnymi. »Całe... zło, będące jedną z głównych przyczyn słabości wewnętrznej dawnej Rze-

---

<sup>1)</sup> Grabski, Historia Towarzystwa Rolniczego, Warszawa, 1904. I, 13, 14. — <sup>2)</sup> Kutrzeba, j. w., III, 58. — <sup>3)</sup> Grabski, j. w., I, 22. — <sup>4)</sup> tamże, I, 25.

czypospolitej, to bezprawne pod względem majątkowym, ekonomicznym, położenie włościan, gorsze niż ich osobiste poddaństwo, przekazane zostało przez prawodawstwo Księstwa w pełni następującym pokoleniom, nietylko nie złagodzone, lecz raczej jeszcze zaostrzone, bo nadanie osobistej swobody rolnikowi, czującemu się pokrzywdzonym, zmuszało go do tem głębszego odczuwania krzywdy«<sup>1)</sup>.

Przy powstawaniu Królestwa Kongresowego, zaczęto energiczniej myśleć o uregulowaniu spraw włościańskich. List Kościuszki do Aleksandra I z r. 1814 wskazuje uwłaszczenie włościan, jako pierwsze zadanie rządu w Polsce. Istotnie, ministerjum spraw wewnętrznych zażądało odpowiednich projektów.

Znaczna ilość pism, które pojawiły się na ten temat w r. 1814 i 1815, dowodzi, jak żywo poruszała ta sprawa opinię publiczną. Rezultatu jednak widocznego nie było. »Chęć bowiem przemiany stosunków pańszczyńnianych, ze strony rządu widoczna, napotkała na opór szlachty, która swoje opinie wyraziła na posiedzeniach rad powiatowych zaznaczyła«<sup>2)</sup>. Ukazują się w tym czasie broszury takie, jak Markowskiego: *Rozprawa o ludu polskim* (Warszawa 1820), która odmawia włościanom prawa do gruntów i broni pańszczyzny<sup>3)</sup>.

Nie brakło jednakże głosów, domagających się reform. W licznych broszurach proponowano zastąpić pańszczyznę dzierżawą długoletnią lub wieczystą; niektórzy domagali się wprost uwłaszczenia, ale głosy te — jak zauważył Potocki Tomasz (Krzyżtopor) — ginęły wśród ogólnej apatji i niechęci do wejrzenia w rzeczywisty stan rzeczy<sup>4)</sup>. Zresztą, większość autorów, piszących wówczas o włościanach, stała na gruncie kodeksu cywilnego i, widząc w chłopach klasę, pozbawioną

---

1) tamże, I, 26, 27. — 2) tamże, I, 29. — 3) Markowski, *Rozprawa o ludu polskim*, Warszawa, 1820. Mówi on n. p.: »zareczyć można, że z wszystkich obowiązków, przyjęty zwyczaj w naszym kraju odrobków, jest jednym z najzyskowniejszych dla biednego ludu, a dla właściciela tyle tylko w zysku, że pewność, nie co do pieniędzy, lecz co do potrzeb i obchodu ma wyrachowaną« (s. 17). — 4) Krzyżtopor, *O urządzeniu stosunków rolniczych w Polsce*, Poznań, 1851. s. 333. Por. wyd. 2-gie, Poznań, 1859. s. 346.

prawa własności, proponowała jedynie reformę stosunku pańszczyźnianego. Mało zaś który z piszących dostrzegął zło w samym kodeksie cywilnym, lub w pańszczyźnie. Tacy, jak Benjamin Flatt, domagający się zupełnego uwłaszczenia chłopów, należeli do wyjątków<sup>1)</sup>. Również do wyjątków należał Kościuszko i Staszyc, którzy w swych dobrach przeprowadzili zupełne uwłaszczenie włościan.

Poza inicjatywą prywatną, nie uczyniono między rokiem 1815 a 1830 nic dla polepszenia doli włościan. Naogół, »nawet w gronie postępowych osobistości owej epoki, nie uznawano faktycznie prawa włościan do niezależności ekonomicznej, pomimo, że im przyznano ogólnie i zasadniczo niezależność osobowo-prawną«<sup>2)</sup>. W tym czasie, — stwierdza dalej Grabski — »prąd opinii publicznej, dążności sejmu i tendencje rządu, ogół zatem sił społecznych kraju, zgodne były, by los i byt włościan pozostawić najzupełniej grze osobistych interesów większych właścicieli«<sup>3)</sup>.

Że, w tym wypadku, nie wszystko było pod względem etycznym w zupełnym porządku, to, zdaje się, nie wielu interesowało. A przecież odzywały się głosy, które i z tego punktu widzenia ujmowały tę sprawę; n. p. nieznany bliżej X. G. G. z Warszawy, w *Gazecie Wiejskiej* z r. 1818, pisał: »Wieśniacy polscy, w długiej wieków kolei, razem ze szlachtą zabezpieczali ojczyznę od napadów nieprzyjaciela. Równy udział w prawach obywatelskich nie będzie dla nich dostateczną nagrodą, jeżeli właściciele ziemi tak dalece o prawach moralności zapomną, że odmówią im stałej siedziby na swoich włościach. Z postępowania tych dziedziców wynika działanie, sporne z dobrem powszechnem, które nazywam niepatrijotycznym«<sup>4)</sup>. To jednakowoż postępowanie, nieetyczne i niepatrijotyczne, zgodne było wówczas z prawem i z interesem wielkiej własności.

Cały postęp rolniczy, jaki dokonywał się w Królestwie między r. 1825 a 1830, to znaczy: regulacja dóbr, rozszerzenie uprawy kartofli, rozwój gorzelnictwa i owczarstwa wpłynął

---

<sup>1)</sup> Według Grabskiego, *Hist. Tow. Rol.*, I, 32, 33. — <sup>2)</sup> tamże, I, 41.  
<sup>3)</sup> tamże, I, 70. — <sup>4)</sup> tamże, I, 81, 82.



na pogorszenie losu włościan. »Wszystkie te czynniki — przyznaje Grabski — wspierały się wzajemnie, by wywołać wzrost uciążliwości pańszczyzny, rozpicie się ludności wiejskiej, rugi i wytworzenie proletariatu rolnego, jednym słowem, zadatki przesilenia społecznego, zwanego kwestją włościańską«<sup>1)</sup>.

Powyższe czynniki ekonomiczne miały jedną wspólną podstawę, a mianowicie: »ewolucję kapitalistyczną, opartą na uganianiu się indywiduów za zyskiem... Na tle ewolucji kapitalistycznej powstawał postęp rolniczy z jednej, i nędza ludu wiejskiego z drugiej strony, a gorsze jeszcze od nędzy poczucie krzywdy, jakiej ta ludność doznawała«<sup>2)</sup>.

Rugi włościan, dla celów t. zw. regulacji dóbr, wytworzyły stałą i liczną klasę proletariatu wiejskiego. Obudziło się też, nieznane dawniej, uczucie nienawiści klasowej, które po roku 1830 znacznie wzrosło. Około tego roku ucichły głosy, domagające się poprawy doli włościan, tak liczne jeszcze w roku 1815.

Jeden tylko — jak zauważył Grabski — Jan Ludwik Żukowski domagał się w tym czasie zniesienia pańszczyzny i ustanowienia czynszu. Wywodzi on, że pańszczyzna jest niesprawiedliwością wobec chłopa, że przynosi szkodę krajowi, zarówno pod względem ekonomicznym, jak i moralnym. Zwraca się więc do obywateli, którzy dbają o rozkrzewienie przemysłu, by »wiedzieli, że pańszczyzna, ten czasów gockich zabytek, ubliża ich usiłowaniom. Oby przeto, powodowani tą samą życzliwością dla ogólnego dobra, która ich do wzniesienia tylu pięknych dla przemysłu pomników skłoniła, zwalili nakoniec bałwana, tak przeciwnego ich zamiarom. Nic w tej mierze nie stoi na przeszkodzie. Wszystko od właścicieli gruntów zawisło. Trzeba tylko mieć odwagę i ośmielić się na urządzenie innym sposobem rolnego gospodarstwa; tej ofiary tylko dobro ogółu od nich wymaga«<sup>3)</sup>.

Większość jednak obywateli — pisze Grabski — hołdowała opinji Ign. Stawiarskiego, który, w liście do Moraw-

---

<sup>1)</sup> tamże, I, 87. — <sup>2)</sup> tamże, I, 88. — <sup>3)</sup> Żukowski J. L., O pańszczyźnie, z dołączeniem uwag nad moralnym i fizycznym stanem ludu naszego, Warszawa, 1830. s. 150, 151.

skiego z r. 1831, wywodził, że pańszczyzna jest konieczna w kraju słabo zaludnionym, a jej zniesienie równałoby się grabieży publicznej<sup>1)</sup>.

Po roku 1840 ukazuje się znowu w Królestwie liczny szereg rozpraw, zwalczających egoizm stanowy właścicieli ziemskich i domagających się poprawy losu włościan, w imię zarówno interesu krajowego, jak i sprawiedliwości. Coraz głośniejszemu mówiono o konieczności oczynszowania włościan, w czym widziano pierwszy krok do zupełnego ich usamowolnienia<sup>2)</sup>. Jeszcze dalej posunął się n. p. Paweł Łubieński, twierdząc, że ziemia, zлана potem włościanina, winna być świadkiem jego zupełnej emancypacji; »prawa zatem włościanina do własności gruntowej są rzeczywiste i bez rozlewu krwi niktby mu ich wydrzeć nie zdołał«<sup>3)</sup>. »Włościanin jest wolny, lecz — pyta Łubieński — czemże jest ta wolność bez własności?« Teraźniejszy stan opuszczenia włościan w Polsce — mówi dalej — »nie jest rzeczą małej wagi; jest to zbrodnia, popełniana przeciwko małoletnim synom tej ziemi, która w karze przyniesie za sobą ubóstwo kraju i długą ciemnotę«<sup>4)</sup>.

Przeciwko podobnym głosom zerwała się jednak gwałtowna burza, ze strony obrońców dawnego porządku. Mimo to, myśl o potrzebie uwłaszczenia torowała sobie dalej drogę. W r. 1846 podjął ją znowu Pluciński w *Gazecie Handlowej*, podając projekt przeprowadzenia uwłaszczenia, przy pomocy listów kredytowych i płacenia procentów od nich, wraz z amortyzacją, przez chłopów<sup>5)</sup>.

W tym samym roku 1846 wyszedł, ważny dla rozwoju sprawy włościańskiej w Królestwie Polskiem, ukaz z dnia 26 maja (7 czerwca). Artykuł I tego ukazu głosi: »Rolnicy, po miastach i wsiach prywatnych osiadli, przynajmniej trzy morgi gruntu dla siebie odrabiający, dopóki obowiązki, do

---

<sup>1)</sup> Grabski, j. w., I, 94. — <sup>2)</sup> Oczynszowanie włościan przeprowadzano w tym czasie coraz częściej w dobrach prywatnych. (Grabski, j. w., I, 122 n.). — <sup>3)</sup> Bezimiennie: O uregulowaniu stosunków włościańskich w Księstwie Poznańskiem i o potrzebie zastosowania tegoż do Królestwa Polskiego, Lipsk, 1843. s. 11. — <sup>4)</sup> tamże, 94. — <sup>5)</sup> Gazeta Handlowa, 1846. Nr. 56. »Uwagi z powodu oczynszowania włościan«.

nich przywiązane, należycie wykonywać będą, używać mają na przyszłość obecnie zajmowane grunta i inne dogodności, a właściciele dóbr nie mogą ich samowolnie rugować, ani odejmować i uszczuplać ich posiadłości, ani podwyższać ich obowiązków. Rolnicy zaś mogą się przenosić z jednych dóbr do drugich, byleby istniejące w tej mierze przepisy policyjne zachowywali i opowiadali się właścicielowi, na trzy miesiące, przed nastąpieniem roku gospodarskiego«. Artykuł II zabraniał wcielać do gruntów folwarcznych osad, opróżnionych po włościanach. Artykuł III dotyczył zniesienia darmocho i najmów przymusowych, nie opartych na tytułach prawnych. Artykuł V obiecywał udzielać pomocy i opieki tym właścicielom, którzy mieliby zamiar zawierać z włościanami umowy o oczynszowanie <sup>1)</sup>.

Nowe to prawo dotyczyło jednak nie wszystkich włościan, lecz tylko rolników, i to takich, którzy mieli przynajmniej po trzy morgi gruntu; poza regulacją pozostali włościanie-rolnicy, którzy siedzieli na mniejszych gruntach niż trzymorgowe, oraz włościanie, nie będący rolnikami, jak: karczmarze, młynarze, leśnicy, służba dworska i t. p., choćby mieli i ponad trzy morgi gruntu <sup>2)</sup>.

Ukaz ten — mówi Grabski — nie rozróżniał »rozmaitych podstaw, na jakich oparte było użytkowanie ziem przez włościan, nie stanowił reguł do pogodzenia tych zasad z dobrem zarówno włościan, jak postępowaniem ekonomicznym folwarków; tylko ryczałtem określał, że każdy, kto grunt posiada, ma prawo trzymać się na nim, czyli uważać go za swą własność użytkową, o ile spełnia obowiązki, do niego przywiązane. Ukaz był czynem sprawiedliwości, jakiej w r. 1807 włościanie nie doznali, choć im się już wtenczas należała. Ale przychodził on o całe pół wieku za późno i nie był w stanie uregulować i na lepsze pchnąć tory stosunków, przez pół wieku coraz bardziej się wikłających« <sup>3)</sup>. Ustawa z r. 1846 — czytamy w dziele Kutrzeby — zagwarantowała włościanom prawo do

---

<sup>1)</sup> Grabski, j. w., I, 137—138. — <sup>2)</sup> Kutrzeba, Hist. Ustroju Polski, Lwów, 1917. III, 154. — <sup>3)</sup> Grabski, j. w., I, 143.

ziemi i ulżyła w ciężarach; »kwestji włościańskiej jednak nie rozwiązywała; nosiła na sobie charakter tymczasowości«<sup>1)</sup>).

Jak widzimy, od XVIII w. nie wiele sprawę posunięto na przód. Chłop pozostawał nadal narzędziem w ręku właściciela ziemskiego, uprawiał pańszczyznę i nie miał ziemi na własność. Wszystkie korzyści, uzyskane przed r. 1847, dotyczyły jedynie ochrony chłopą przed samowolą panów, którym nie wolno już było nakładać na włościan ciężarów, prawem nieprzewidzianych, ani też rugować ich z ziemi. Pan stał się teraz, w oczach ludu, tylko ciemiężcą; dawne stosunki patryarchalne między dworem a ludem, które w wielu wypadkach łagodziły przykry dla włościan stan prawny, zaczęły zanikać i ustępować miejsca stosunkowi wzajemnej nieufności i niechęci. Jeśli uwzględnimy przytem, że istniał już wówczas w Polsce liczny zastęp proletariatu bezrolnego, to z łatwością możemy sobie uprzytomnić, jak wiele nagromadziło się materiału palnego, który, lada chwila, mógł spowodować wybuch nienawiści stanowej.

Zużytkować go postanowiły radykalne partje polityczne, które po r. 1831 poczęły knuć na emigracji plany dalszych walk o niepodległość; tak n. p. Józef Zaliwski chciał wezwać chłopów do walki z zaborcami, pod hasłem wolności i równości. Przedsięwzięcie to otrzymać miało nazwę »Zemsty ludu«. Okazało się jednak, że chłop polski był jeszcze głuchy na te hasła demokratyczne. Trzeba go było dopiero odpowiednio obrobić. Pracę tę postanowiło podjąć założone w r. 1832 Towarzystwo Demokratyczne, głoszące hasło rewolucji społecznej. Jednym z celów Towarzystwa było zniwelowanie klas społecznych; dowodzono, że chłopci byli pierwotnie właścicielami gruntów, lecz szlachta złupiła ich, przywiązała do gleby i zmusiła do odrabiania pańszczyzny. Szlachta winna więc oddać to, co zagabiła przemocą; chłopci mają prawo użyć gwałtu, w celu odzyskania własności i wolności.

Propagatorem hasel rewolucyjnych był też Komitet Centralny Poznański. Nie na wiele przydały się wysiłki stronnictwa konserwatywnego, które stało na gruncie uwłaszcze-

---

<sup>1)</sup> Kutrzeba, j. w., III, 155.

nia chłopów, lecz odrzucało rewolucję społeczną i pragnęło powolnej ewolucji stosunków. Ruchliwsze stronnictwa radykalne uzyskały większy wpływ na gruncie rodzimym. Pod ich egidą, ks. Piotr Ściegienny knuł w Lubelskiem spisek, w celu wypędzenia Rosjan i zbudowania Rzeczypospolitej Polskiej chłopskiej. Podburzał on lud do walki przeciwko rządowi i przeciwko właścicielom ziemskim. Powstanie Mięrosławskiego z r. 1846 liczyło również na masowy ruch chłopów, którym obiecano przyznać ziemię na własność, znieść pańszczyznę i czynsze, nadać zupełną wolność i równość obywatelską. Powstanie częściowo powiodło się w Krakowie, gdzie Edward Dembowski ogłosił konieczność zagłady szlachty.

Jak wiadomo, chłopci galicyjscy ruszyli przeciw szlachcie, lecz nie w myśl życzeń demokratów polskich, tylko w myśl intencji rządu austriackiego. Rząd ten umiał z jednej strony uciskać chłopów, i to za pośrednictwem szlachty, z drugiej strony brać ich w obronę przed szlachtą. Urzędnikom austriackim udało się wmówić w chłopów, że powstańcy polscy, dążąc do przywrócenia rządów polskich, chcą wprowadzić niewolę ludu.

Rezultatem tej gry była rzeź galicyjska.

### ROZDZIAŁ III

#### Rozprawa o chłopach.

Tak rzeczy się miały, gdy ukazała się rozprawa Gołuchowskiego *O chłopach*, wydana bezimiennie w r. 1847<sup>1)</sup>. Autor ubolewa nad upadkiem kmiecia polskiego, który, będąc niegdyś wolnym i niepodległym, utracił w ciągu kilku wieków swe prawa, co stało się źródłem wielu klęsk<sup>2)</sup>. Chcąc spłacić dług, ciążący na obywatelach z przeszłości, należy

---

1) *O chłopach* \*\*\*, Wydanie I. N. Bobrowicza, Lipsk, Nakładem księgarni zagranicznej, 1847. — 2) *O chłopach*, 29.

nadać chłopom »wolność prawą, aby się nie pokusili o nieprawą«<sup>1)</sup>.

Gołuchowski wie, że stosunek dziedzica do włościan, w znacznej części kraju, przestał być ojcowskim. Rzeź galicyjska nie powinna jednak wykopywać przepaści między dwiema warstwami: »niechaj smutne ciosy, jakie nas w części kraju nawiedziły, serc nie odwracają od nieszczęśliwych, którzy służyli za narzędzia obcym namiętnościom. Umiejmy wielkomyślnie darować, a dobrodziejstwy nowemi skarbić wreszcie serca tego ludu, jako najszacowniejsze dziedzictwo po przodkach«<sup>2)</sup>.

Jakkolwiek wielu właścicieli okazuje im daleko idącą życzliwość, przez ograniczanie znaczne ich powinności, to jednak — ubolewa Gołuchowski — wielu, wiedząc o przywiązaniu chłopca do ziemi rodzinnej, nakłada na nich coraz większe ciężary, bez obawy utracenia ich. »Owa miłość nieprzeparta włościanina polskiego do wioski rodzinnej, przywiązanie do rodziny, krewnych,... sprawia, że wszelkie gotów przyjąć warunki, pod jakimi go dziedzic chce umieścić«<sup>3)</sup>.

Taki stan rzeczy nie jest sprawiedliwy. Z jednej bowiem strony jest »moc prawa, przewaga własności, kapitału, oświaty, z drugiej strony jest niemożność uchylenia się od przyjęcia tych warunków, bez opuszczenia wioski rodzinnej, nade wszystko kochanej, bez gwałtownego wydarcia się z łona rodu«<sup>4)</sup>.

Gołuchowski grozi ziemianom, wyzyskującym chłopca, »niezmierną moralną odpowiedzialnością« za przysparzanie nędzy ludzkiej, a do obowiązków moralnych właściciela zalicza troskę o sługi i o włościan. »Pan najmajętniejszy... nie może dzieciom droższego zostawić skarbu, jak błogosławieństwo i przywiązanie sług i włościan... Nigdybym nie śmiał — wyznaje autor — i słówka przemówić za panami niegodnymi, co, nadużywając naturalnego przywiązania sług, nie umiejąc się z nimi po ojcowsku obchodzić i o codziennem polepszeniu ich bytu nie pomni, pragnęliby wszystkie generacje w ciągle

---

1) tamże, s. V, VI. — 2) tamże, s. VI. — 3) tamże, 31. — 4) tamże, 32.

równej utrzymywać zawisłości; nie; stosunki prawne i towarzyskie się modyfikują czasem, lecz przywiązanie wzajemne dziedzica do czeladzi i sług jego, wszędzie równe pozostać winno«<sup>1)</sup>. »Nie można sobie — poucza Gołuchowski — dosyć powtarzać, że czeladników poczytywać wypada jako za członków swej rodziny; w tej myśli działając, nigdy się zadosyć dla ich moralnego dobra uczynić nie zdoła«<sup>2)</sup>.

Ważną też rolę w ukształtowaniu stosunków na wsi przypisuje autor wpływowi, jaki wywiera właściciel na moralność i religijność włościan<sup>3)</sup>.

Fakt istnienia w Polsce licznej klasy chłopów bezrolnych napędza go poważną obawą. Proletariat jest bowiem zawsze groźny. »Chorobliwe utopje komunizmu i socjalizmu niebezpieczne by nam być mogły, gdybyśmy wcześniej zaradczych nie rozważać mieli środków. Nie jest to bynajmniej rzecz, nad którąby można się uspokajać, że jakoś tam będzie. Obowiązek obywatela nie ogranicza się bynajmniej na poświęceniach, w chwili czynu, atoli wzywa go zarazem do wczesnej rozważki i uwzględniania wszelkich problemów socjalnych, gdyż złe nawet zasady, jakimbyśmy krążyć i rozpościerać się dozwolali w naszym kraju, nie walcząc z niemi duchowną bronią dyskusyj, oraz zdrowych instytucyj, nader szybko ogarnąćby mogły«<sup>4)</sup>.

Negacje wszelkie rozszerzają się nadszpodziewanie szybko. Zło rozwija się prędzej, niż dobro; »nasienie dobrego długiego czasu potrzebuje, aby wzrosło, gdyż, prócz walki człowieka z samym sobą i wykorzenieniem zarodków złego, ugruntować się nie może, bez przyczynienia łaski. Złe zaś rozwija się o tyle szybciej, o ile więcej obudza nadziei, a mniej kosztuje ofiary zaprzeczenia się siebie«<sup>5)</sup>.

Takiem złem jest komunizm; chcąc go uniknąć, trzeba poprawić przede wszystkim los chłopów nieposiadających. I tutaj, »główną rzeczą jest zastąpienie kapitałem moralnym tego, co towarzystwo udzielić nie może w kapitale materialnym większej części swych członków«<sup>6)</sup>. Własność ziemska

---

<sup>1)</sup> tamże, 86. — <sup>2)</sup> tamże, 91. — <sup>3)</sup> tamże, 87. — <sup>4)</sup> tamże, 60, 61. — <sup>5)</sup> tamże, 61. — <sup>6)</sup> tamże, 62.

może przybrać taki »prawdziwie moralny« charakter wtenczas, »kiedy się stawa warsztatem zarobkowania dla wielu, kiedy się staje środkiem z bogacenia dla wielkiej masy ludu«<sup>1)</sup>. Wszyscy majątni właściciele ziemscy mają też — według Gołuchowskiego — obowiązek moralny dawać sposobność zarobku mieszkańcom swych włości; każdy bowiem człowiek zdrowy ma niezaprzeczone prawo żądać od społeczeństwa, aby używało jego pracy i dostatecznie ją wynagradzało<sup>2)</sup>.

W tym poglądzie odzywa się niewątpliwie i zupełnie wyraźnie wpływ francuskich teoryj socjalistycznych. Przecież »prawo do pracy« to formuła, którą po raz pierwszy wysunął Fourier, a rozwijał Considérant, twierdząc, że jest to konieczny równoważnik prawa własności; za swoją uważał ją także Ludwik Blanc.

Pisząc w r. 1847 o prawie do pracy ludu bezrolnego, nie przeczuwał autor, że Proudhon nazwie je, ni mniej ni więcej, tylko »prawdziwą i jedyną formułą rewolucji lutowej« i zawoła, naśladując może Archimedesesa: »Dajcie mi prawo do pracy, a zostawię wam własność!«<sup>3)</sup>; nie przewidywał, że robotnicy francuscy urzeczywistnienie tego prawa będą uważali za pierwszy obowiązek rządu prowizorycznego i że istotnie, dnia 25 lutego, pod ich naciskiem, rząd będzie musiał to prawo uznać. Wydany wówczas dekret, zredagowany przez Ludwika Blanca, głosił na wstępie: »Rząd tymczasowy Republiki francuskiej zobowiązuje się zapewnić egzystencję robotnika, przez dostarczenie pracy. Zobowiązuje się zapewnić pracę wszystkim obywatelom«<sup>4)</sup>.

Jest niezaprzeczoną zasługą Gołuchowskiego, że myśl tę przeszczepił na grunt polski i prawo do pracy przyznał włościanom. »Przemysł więc przedsiębiorczy — mówi autor — najświętszym jest obowiązkiem każdego dziedzica, a gdyby

---

<sup>1)</sup> tamże, 62, 63. — <sup>2)</sup> Na innem miejscu formułuje Gołuchowski z a s a d e, »że ludzie ubodzy i pracowici mają prawo do zarobku, potrzebnego na ich utrzymanie« (tamże, 99). — <sup>3)</sup> Le droit au travail et le droit de propriété, Paris, 1848, s. 5, 58. Por.: Gide-Rist, Historia doktryn ekonomicznych, tłumaczenie Malinowskiego, I, 380. — <sup>4)</sup> Gide-Rist, j. w., s. 380; por.: tamże, 320.



tego obowiązku nie dopełniał, wystawiałby się sprawiedliwie na to, żeby majątek jego w obce przechodził ręce<sup>1)</sup>. Innemi słowy, — podobnie jak u Considéranta — bez prawa do pracy, niema prawa własności. Różnica między socjalistami a Gołuchowskim polega na tem, że tamci domagają się od państwa uznania prawa do pracy i żądają, by państwo zobowiązało się dostarczyć obywatelom pracy; on tymczasem obowiązek ten nakłada na społeczeństwo, względnie na ogół właścicieli ziemskich. Różnica ta nie jest jednak istotną, i wynika stąd, że w naszych warunkach, funkcje rządu przejąć musiało, w wielu wypadkach, społeczeństwo. W każdym razie, był on pod tym względem o wiele bardziej postępowy, niż np. Krzyżtopor (Tomasz Potocki), który wspomniane prawo do pracy uważa za pomięszanie i zwichnięcie pojęć, a jego przeprowadzenie praktyczne poczytuje za niemożliwe i prowadzące prosto do absurdu<sup>2)</sup>.

Właściciel nie może jednak dać pracy najemnikowi, jeśli nie wzniosł się na odpowiedni stopień uprzemysłowienia; stąd znowu wniosek, że »przemysł... i praca obowiązkiem jest dla dziedzica, a czem bardziej go Bóg uposażył, tem więcej zobowiązanym jest dostarczać zarobku dla swych ludzi«. Fabryki cukru i inne, podobne zakłady przemysłowe, są więc nie dlatego dobre, że wzbogacają majątnych, lecz dlatego, że dostarczają zarobku ubogim. »Lecz biada tym panom, u którychby takowe zakłady obracały się na większe uciemżenie ludu!«<sup>3)</sup>.

Chcąc temu zapobiec, trzeba oprzeć stosunki między pracodawcami a pracownikami na fundamentach etyki. Właściciel troszczyć się musi o lud, a lud o właściciela; gospodarstwo bowiem »zawsze głównie polegać będzie na przywiązaniu ludzi do pana i ich staranności o jego dobro«<sup>4)</sup>.

Filozof nasz nigdy nie przestaje podkreślać owego czynnika duchowego, przy rozpatrywaniu zagadnień gospodarczo-społecznych; wie, że żadne środki natury mechaniczno-

---

<sup>1)</sup> O chłopach, s. 63. — <sup>2)</sup> Krzyżtopor, O urządzeniu stosunków rolniczych w Polsce, Poznań, 1851. Wydanie 2gie, 1859. s. 46—49. —

<sup>3)</sup> O chłopach, 100. — <sup>4)</sup> tamże, 104, 105.

prawnej, bez przeniknięcia całej istoty duchowej człowieka, nie potrafią zaradzić złemu. Tam, w głębi moralnej natury człowieka, szuka on źródeł polepszenia stosunków społecznych. »Najbezpieczniejszą podstawą polepszenia bytu włościan — głosi — może być najlepsze stanowisko pana i dziedzica do tychże włościan«; »dobry byt włościan — czytamy dalej — zależy od ducha poświęcenia i obowiązku, panującego między obywatelami«<sup>1)</sup>.

Żaden przymus, idący z zewnątrz, zgóry, czy zdołu, sprawy nie polepszy, bo »podstawa... jedyna stosunków dziedzica do włościan, w naszym kraju, jest moralna i religijna«<sup>2)</sup>. A więc, wszystko, co uczynić należy dla włościan, »uczyni się z uczucia obowiązku, nie z przymusu; co włościanin uzyska, przyjmuje z wdzięcznością, nie zaś jako prawo wydarte, ani jako fawor władzy«<sup>3)</sup>.

Mimo to, autor daleki jest od myśli, jakoby kwestję polepszenia bytu włościan można pozostawić wyłącznie indywidualnemu poczuciu obowiązku, lub inicjatywie prywatnej; przeciwnie; domaga on się ustawodawczej ingerencji państwa. Ulgi, wprowadzone przez rząd, jak również nadanie chłopom prawa wolności osobistej, uważa za niewystarczające. Jedynie przyznanie włościanom prawa własności może, według niego, przyczynić się do uzdrowienia stosunków i przynieść najwyższe korzyści moralne i materialne dla kraju<sup>4)</sup>. Błogich skutków możnaby się spodziewać tylko tam, »gdzieby emancypacja osoby połączona była z emancypacją majątków«<sup>5)</sup>.

Nie należy jednak wszędzie zaczynać od nadawania chłopom własności; są przecież okolice — wywodzi autor — o niskim stanie kultury umysłowej, bez dróg komunikacyjnych, gdzie trudno spieniężać produkty, trudno znaleźć zarobek; w takich okolicach powinno się stosować formy przejściowe<sup>6)</sup>. W zasadzie jednakże, trzeba wszędzie do uwłaszczenia chłopów dążyć, trzeba przewyciężyć obawę straty, jaką, rzekomo, ma ponieść warstwa posiadaczy. Obawy te są próżne, bo — zdaniem Gołuchowskiego — uwłaszczenie chłopów przyczyni

---

1) tamże, 119. — 2) tamże, 120. — 3) tamże, 120, 121. — 4) tamże, 29. — 5) tamże, 36. — 6) tamże, 153.

się tylko do ogólnego wzbogacenia kraju. »Nadając własność włościanom,... stwarzamy masę pracowitych producentów, oszczędnych, drobnych kapitalistów i poczynamy ożywić przemysł, gromadzić prawdziwe bogactwo narodowe. Kraj, w którym tylko mała liczba właścicieli interesowana jest do stałego podwyższania produkcji, nie zdoła tego uczynić; pozostanie ubogim i szczupłe kapitały pozostaną w ręku przebieglejszych a niepożytecznych pośredników«.

Brak własności — rozumuje on dalej — sprawia, że chłop nie oszczędza pieniędzy, bo nie ma co za nie kupić; nie mając własności, nie umie jej szanować u drugich, jest opieszły, leniwy i skłonny do pijaństwa<sup>1)</sup>. Nadanie własności uczyni z nich ludzi prawych i pożytecznych, obudzi w nich moralne poczucie godności osobistej<sup>2)</sup>. Chcąc podnieść kraj, trzeba przecież powiększyć jego produkcję i ożywić handel; rezultat ten osiągniemy szybciej, jeśli większą ilość mieszkańców do tego ruchu przemysłowego wciągniemy. Chłop, będący właścicielem, nie tylko sprodukuje więcej pszenicy, ale i pańską prędej powiezie na dalekie targi; rozwinie on też przemysł drzewny, który dotąd był w zastoju<sup>3)</sup>.

Zresztą jest to jedyny środek zaradczy przeciwko grożącym niebezpieczeństwom socjalnym.

Na świecie toczą się bowiem dwie główne sprawy: jedna duchowa, t. j. sprawa wiary religijnej, która kieruje myślami i uczynkami ludzkiemi, druga sprawa interesów materialnych, t. j. »rozległa walka, walka mających przeciw niemającym, walka kapitału z pracą; walka, grożąca w wszelkich sferach, i pod najrozmaitszemi kształtami się pojawiająca«<sup>4)</sup>. Polityka światła nakazuje zapobiec jej, przez usunięcie powodów; można to osiągnąć, pomnażając liczbę właścicieli ziemskich, to znaczy, uwłaszczając chłopów. »Czas więc nagli; — woła Gołuchowski — trzeba się ubezpieczyć przeciw temu ruchowi antitowarzyskiemu, który, pod barwą zmiany własności, całe

---

<sup>1)</sup> tamże, 181. — <sup>2)</sup> tamże, 183. Zupełnie podobnie zapatrywał się na korzyści uwłaszczenia Potocki (Krzyżtopor Adam), O urządzeniu stosunków rolniczych, Poznań, 1859. (wyd. 2gie) s. 514. — <sup>3)</sup> O chłopach, s. 184. — <sup>4)</sup> tamże, 188.

towarzystwo z posad wyrugować się zamierza, a zaiste, nadanie własności włościanom najdokładniej temu zapobieży«<sup>1)</sup>.

Za koniecznością uwłaszczenia przemawia — w mniemaniu naszego autora — także i ten взгляд, że tylko uwłaszczenie może chłopów zaspokoić; wszelkie inne półśrodki pozostawiają niezadowolenie, zaród choroby, która toczyć będzie społeczeństwo; »dzisiaj regulowanie włościańskich stosunków koniecznie do nadania własności doprowadzić musi. Oby się tylko zbyt nie opóźniono, ani, opóźniwszy się, zbyt gwałtownie nie zaprowadzono kiedyś tej zmiany, do której tyle potrzeba rozwagi«<sup>2)</sup>.

Trzy zatem względy nakazują przeprowadzenie uwłaszczenia: взгляд moralny, ekonomiczny i historyczny; moralny dlatego, że tylko człowiek, który posiada pełne prawa własności może mieć poczucie godności osobistej i może rozwinać cnotę pracowitości i oszczędności; взгляд ekonomiczny, bo tylko wielka ilość właścicieli może dźwignąć przemysł i handel, a tem samem podnieść bogactwo kraju; wreszcie, взгляд historyczny, ponieważ rozwój wypadków doszedł tak daleko, że chłop nie da się już niczem innym zaspokoić, jak tylko uwłaszczeniem. Jeśliby więc, nie nadano mu ziemi na własność, to, nietylko poczuciu moralnemu nie stałoby się zadość, ale także powstrzymanoby rozwój ekonomiczny kraju, a co najgorsze, przyspieszono wybuch rewolucji społecznej.

W rozprawie swej porusza Gołuchowski wiele jeszcze kwestyj szczegółowych; mówi o różnych kategorjach włościan, zamieszkujących nasze ziemie, a więc o t. zw. emfiteutach, o *glebae adscripti*, o posiadaczach kontraktowych, o komornikach, czeladnikach, wyrobnikach, najemnikach; wspomina ogólnie o środkach polepszenia bytu włościan, a więc o ustaleniu t. zw. inwentarzy, o separacji, regulacji; sam jednak nigdzie nie rozwija szczegółowego planu, jak należy tę regulację przeprowadzić, by uczynić zadość postulatom etyki, ekonomji i historii.

Sprawie tej poświęci on dzieła następne, gdzie będzie

---

<sup>1)</sup> tamże, 189. — <sup>2)</sup> tamże, 190, 191.

się starał oświetlić problem społeczny z wyżyn filozoficznego poglądu na świat i życie <sup>1)</sup>).

## ROZDZIAŁ IV

### **Kwestja włościańska. Dwie drogi.**

W bezimiennie ogłoszonej pracy p. t.: *Kwestja włościańska w Polsce, podług właściwych swoich pierwiastków przed sąd opinji publicznej wytoczona...* (Lipsk, 1849) stwierdza Gołuchowski z naciskiem, że najważniejszym zadaniem rządu jest »niższe i tak liczne masy narodu podnieść i one do coraz lepszego bytu doprowadzić« <sup>2)</sup>. Do tego celu zmierza religja chrześcijańska, cywilizacja europejska i wszelka zdrowa polityka.

Idzie tylko o wybór dróg. Polepszyć byt materialny włościanina można w sposób dwojaki: albo jednemu wziąć, a drugiemu dać, albo też, w ten sposób tego drugiego wykształcić, by sam stworzył sobie źródła bogactwa, przez pracowitość, oszczędność, przemysł i naukę.

Pierwsza droga jest bardzo łatwa i modna; głoszą ją też wszyscy trybunowie ludu <sup>3)</sup>. Prowadzi ona jednak do rewolucji socjalnej i do komunizmu, »którego najprawdopodobniejszym owocem zapewne by było zburzenie całego to-

---

<sup>1)</sup> Zaznaczyć tu należy, że nie mamy z zupełnej pewności, czy istotnie rozprawę O chłopach napisał Gołuchowski. Bibliografja Estreichera nie wymienia go jako autora tej pracy. Grabski Wład. mówi o autorstwie Gołuchowskiego bez jakichkolwiek zastrzeżeń. (Historja Tow. Rol., I, 156, 157). Zdaniem naszym, nic nie stoi na przeszkodzie, by pracę tę uznać za rzecz Gołuchowskiego; zarówno styl, jak i tok myśli przemawiają za tem. Za pracę Gołuchowskiego uważał ją też słusznie Seweryn Uruski, który pisał: »Gruntowna i sumienna praca rodaka, przywiązanego do kraju, dowodzi wszędzie o praktycznych znajomościach autora Kwestji włościańskiej«. (Uruski, Sprawa włościańska, Warszawa, 1858. I, 104). — <sup>2)</sup> Kwestja włościańska, s. 3. — <sup>3)</sup> tamże, 4.

warzyskiego porządku i zubożenie całego ludu«<sup>1)</sup>. W myśl teorii: jednemu wziąć, a drugiemu dać, można tylko chwilowo tego i owego wzbogacić, wkońcu wszyscy muszą dojść do zupełnego ubóstwa. Łatwo bowiem obudzić w masach żądze uspione, trudno je jednak zaspokoić i nasycić<sup>2)</sup>.

U innych narodów, gdzie oświata wyższa i bardziej rozpowszechniona, gdzie religja głębiej pojmwana, gdzie pracowitość i oszczędność zaszczipione, uczucie honoru obudzone, teorie podobne są mniej zgubne, »bo się rozbijają o te zachowawcze potęgi idealnego świata, które, choć w niewidomy sposób, jednak swój wpływ na rozhuwane umysły wywierają«. Inaczej w Polsce, gdzie chłop nie ma oświaty prawie zupełnie i »bynajmniej się na to nie zanosi, ażeby się nadal rozwinęła«, gdzie u chłopca religja jest tylko powierzchowna i dlatego mało owoców wydaje, a moralność prawie żadna<sup>3)</sup>; uczuć honoru chłop polski również — według autora — nie posiada, a lenistwo jego przechodzi wszelkie wyobrażenie; zato jest on niezmiernie chciwy i żądny wzbogacenia się kosztem drugiego<sup>4)</sup>; po zbiorach marnuje plony, objada się, używa na zabawach i weselach, a na przednowku zawsze głoduje<sup>5)</sup>.

Gołuchowski drwi sobie z tych »poetycznych filantropów«, którzy, znając chłopca z teatru (np. z Wesela w Ojcowie), otaczają go »urokiem nieszczęśliwej ofiary«<sup>6)</sup>. Za jedynie praktyczną filantropję uważa on: chłopcu ani darmo, ani na dług, nic nie dawać, »ale wszelakiego rodzaju zarobki mu otwierać, regularnie go płacić i wszelkimi drogami w jego zawodzie rolniczym lub przemysłowym go oświecać«<sup>7)</sup>.

Wobec takich stosunków, metoda polepszenia bytu włościan, przez odebranie ziemi panom, łatwo przyjęłaby się w Polsce, prowadząc szybko do zupełnego zaniku poczucia prawa własności<sup>8)</sup>.

---

<sup>1)</sup> tamże, 5. — <sup>2)</sup> tamże, 6. — <sup>3)</sup> tamże, 7. — <sup>4)</sup> tamże, 8. — <sup>5)</sup> O wiele korzystniej przedstawił Gołuchowski chłopca polskiego w artykule z r 1817 p. t.: Krakau und seine Umgebung. (Wanderer, Wien, 1817. Nr. 87. s. 248 n.). — <sup>6)</sup> Kwestja włościańska, s. 9, 12. — <sup>7)</sup> tamże, 13, 14. — <sup>8)</sup> tamże, 17.

Autor oburza się na rządy pruskie i austriackie za to, że ośmieliły się ziemię pańską przydzielić chłopom <sup>1)</sup>; zwłaszcza rząd austriacki »otworzył bramę furjom piekielnym komunizmu, przez co sobie na wszystkie wieki przyszłe rewolucję socjalną zaszczerpił, której zarodków nie tak łatwo się pozbędzie« <sup>2)</sup>. Rządowi tym — twierdzi Gołuchowski — szło oczywiście nie tyle o poprawienie doli chłopów, ile o wynarodowienie szczepu słowiańskiego.

Narodowość bowiem, jako potęga duchowa, ma »swoje główne siedlisko w oświecenijszej i zamożniejszej klasie każdego narodu, względem której lud zajmuje miejsce materji«. Wprawdzie duch w świecie widowym nie może działać bez materji, ale, jak o tem z *Dumań* dokładniej się dowiemy, »materja jeszcze mniej znaczy bez ducha«. Duch jest nieśmiertelny i wywiera wpływ »mistyczny« na materję. Dlatego też, »kto ma w jakim narodzie oświeconą klasę za sobą, ma cały naród za sobą« <sup>3)</sup>.

Podobnie zapatrywał się na stosunek szlachty do ludu i twórca *Psalmu miłości*:

Bo Lud martwy sam — to mało:  
Ogrom leży, a bez czucia —  
Jeszcze trzeba iskry z nieba,  
A nie z ziemi, do rozkucia  
Marzącego w śnie olbrzyma —  
I bez Szlachty Ludu niema <sup>4)</sup>.

Bez szlachty — wywodzi dalej Gołuchowski — nie ma też lud żadnych zalet; cnoty jego występują na jaw tylko wtedy, gdy pozostaje on »w harmonji z panem« <sup>5)</sup>; skoro ten węzeł się rozluźni, »zaraz się z niego wyradza jakaś piekielna poczwara. I w tem jest zupełnie odmienny od włościan innych narodów« <sup>5)</sup>. Pan jest duszą włościanina, a on jego ciałem. Pan za niego myśli, a on na pana i na siebie pracuje. Tu widzi nasz autor ową harmonję idealną, albowiem: »jest

---

<sup>1)</sup> tamże, 15 n. — <sup>2)</sup> tamże, 19. — <sup>3)</sup> tamże, 20. — <sup>4)</sup> Pod wpływem Krasińskiego, pisał także i Trentowski o szlachcie, jako głowie i sercu narodu. (Przedburza, s. 31). — <sup>5)</sup> Kwestja włościańska, s. 31.

duch z ciałem, jest normalne życie, jest miłość, jest siła do dokonania wielkich rzeczy«<sup>1)</sup>.

Zupełnie, jakbyśmy słyszeli słowa poety:

Jeden tylko, jeden cud:  
Z Szlachtą polską, polski Lud;  
Dusza żywa z żywym ciałem  
Zespojone świętym szalem.  
Z tego ślubu jeden Duch,  
Wielki naród polski sam.  
Jedna woła, jeden ruch —  
O! zbawienie tylko — tam!

A zatem nie lud, ale panowie »najwięcej narodowość polską, germanizmowi obrzydłą, przechowują«<sup>2)</sup>, i dlatego rządy zaborcze zrobiły zamach na ich mienie. Ale ten sojusz rządu z chłopami, zwłaszcza w zaborze austriackim, jest zhańbieniem majestatu tronu i korony, »którą tylko cześć, blask i chwała otaczać powinny«<sup>3)</sup>.

Przestrzega Gołuchowski rządy, by nie liczyły na wdzięczność mas, obdarowanych przez nie, bo przywiązanie ich jest bardzo zmienne<sup>4)</sup>; na wdzięczność zaś chłopą żadną już miarą liczyć nie można. Czyn rządu austriackiego — czytamy dalej — pchnął też panów polskich, a nawet całą Słowiańszczyznę w objęcia Rosji i, raz na zawsze, odwrócił ich od Niemców austriackich. W ten sposób »położony został przez Austrię, mimowolnie, węgielny kamień do idealnego przynajmniej zrośnięcia się wszystkich słowiańskich ludów, które zapewne kiedyś i w rzeczywistości nastąpi«.

Autor nasz, podobnie jak Mickiewicz i Wroński, wierzy, że »przyszłość historii należeć będzie do słowiańskich ludów«<sup>5)</sup>; przestrzega tylko Rosję, by nie szła za przykładem

---

<sup>1)</sup> tamże, 31. — <sup>2)</sup> tamże, 24. Poglądowi temu pozostał Gołuchowski wierny i w późniejszym Rozbiorze kwestji włościańskiej. »Właściciele ziemscy — mówi on — powinni się uważać za głównych depozytariuszów życia narodowego i jego świętości. Arka przymierza, w której złożona religja, cywilizacja, domowe i publiczne cnoty, głównie im powierzona« (s. 395). — <sup>3)</sup> Kwestja włościańska, s. 29. — <sup>4)</sup> tamże, 20. — <sup>5)</sup> tamże, 34.



Prus i Austrii i nie ośmieliła się targnąć na własność panów. Rozbudzona bowiem nienawiść do właścicieli ziemskich zwróci się szybko przeciw samemu rządowi<sup>1)</sup>. Ruch, zaszczerpiiony w Polsce, przeniósłby się niechybnie i do Rosji, a wtedy runęłaby jej wielkość, »a z nią i wielkość całej Słowiańszczyzny, nie na korzyść żadnego systematu politycznego, ale na korzyść najbrudniejszych interesów«<sup>2)</sup>. »Niech Rosja pamięta, że cała nadzieja licznych jej nieprzyjaciół oparta jest właśnie na tej nadziei podburzenia chłopów przeciwko panom... Niech więc... tego raka politycznego sama sobie nie zaszczerpia w Polsce«<sup>3)</sup>.

Od panów niczego złego nie potrzebuje się Rosja obawiać; pocóż więc na ich dobro ma czyhać? Rewolucja nie może przecież być dziełem właścicieli ziemskich. »Własność ziemska, owszem, jest największym hamulcem od brania udziału w zaburzeniach politycznych, bo one najwięcej jej kosztem tylko odbywać się mogą. Kto się do tego śliskiego zawodu bierze, temu trzeba być wolnym, jak ptak i... przynajmniej własności ziemskiej nie mieć, bo ta stanowi dyby, które ruch niezmiernie utrudzają«<sup>4)</sup>.

Takimi to argumentami usiłował Gołuchowski przekonać Rosję, by panom polskim nie zabierała ziemi; chciał trafić do rozumu, poruszyć poczucie własnego interesu, a wszystko poto tylko, by uratować własność ziemską szlachty!

Wywody Gołuchowskiego zmierzały do konkluzji, że droga, wiodąca do poprawy bytu włościan pod hasłem: jednym wziąć, drugim dać — jest zgubną. Nie pozostaje więc nic innego, jak obrać drogę zgodnego współdziałania z właścicielami, którzy — według Gołuchowskiego — byli zawsze skłonni do przeprowadzenia, z własnej inicjatywy, najliberalniejszych reform na korzyść ludu<sup>5)</sup>. Ta harmonja pana z chłopem jest też »węgielnym kamieniem wielkiej polityki słowiańskiej, od której właśnie cała przyszłość Słowiańszczyzny zależeć będzie«<sup>6)</sup>.

Poprawę położenia włościan należy zatem przeprowa-

---

<sup>1)</sup> tamże, 75. — <sup>2)</sup> tamże, 77. — <sup>3)</sup> tamże, 78. — <sup>4)</sup> tamże, 56, 57. —

<sup>5)</sup> tamże, 54, 55. — <sup>6)</sup> tamże, 52.

dzić, przy pełnem poszanowaniu prawa własności. Żaden rząd nie może naruszać tego kardynalnego prawa, bo na niem wspiera się wszelka cywilizacja i wszelki porządek towarzyski. Różnica majątkowa nie powinna nikogo gorszyć, bo rozległość posiadanej własności wynika z różnorodności indywidualnej pracy ludzkiej, energii, zdolności, woli i t. d. <sup>1)</sup>). W wyższym porządku rzeczy idzie tylko o to, by każdy posiadał »takie samo prawo nabycia i mienia własności« <sup>2)</sup>).

Prawo własności ma w sobie dwa przeciwne pierwiastki: jeden egoistyczny, według którego »człowiek zagarnuje wolą, żądzą swoją, coś wyłącznie dla siebie, przywłaszcza sobie i używa« <sup>3)</sup>); drugi natury społecznej; »podług tego, człowiek się wynosi nad ciasny obręb swego egoizmu, i takie samo prawo... do jakiego sobie tytuł rości, wszystkim innym osobom przyznaje i takowe szanuje... Tym sposobem zjawia się towarzyski porządek, który ludzi w mniejszą lub większą całość zlewa, każdej osobistości indywidualną sferę nietkniętą zostawia, jako najsilniejszy bodziec i zarzewie jej działania« <sup>4)</sup>).

Owe dwa przeciwne pierwiastki związane są w prawie własności w nierozdzielną jedność. Abstrakcja tylko »może tę jedność rozedrzyć i czyni to najczęściej. Stąd też to, owe ustawiczne, między rozumującymi, spory, bo elementy rozartej jedności, różnicą swoją oderwaną walczą przeciwko sobie, jak nieprzyjazne potęgi. Tak np. duch i ciało, materja i forma, byt i myślenie, rzecz i wyobrażenie jej, wolność i konieczność, szczegół i ogół, osobistość i powszechność. Ale w naturze i w życiu inaczej jest. Tam, każde z osobna, a wszystko razem w jeden uplot połączone. I to stanowi największy cud stworzenia, a zarazem jest najtrudnijszem do rozwikłania zadaniem, dla myślącego człowieka« <sup>5)</sup>).

Pierworodnym synem prawa własności jest majątek. Jakkolwiek jest on warunkiem niezbędnym cywilizacji, to jednak nie może być jej celem, bo skierowanie wszystkich sił tylko ku zdobyciu majątku musi »nędzę moralną sprowadzić«. Majątek »jest to możność zaspokojenia różnych potrzeb,

---

<sup>1)</sup> tamże, 59. — <sup>2)</sup> tamże, 61. — <sup>3)</sup> tamże, 60. — <sup>4)</sup> tamże, 61. — <sup>5)</sup> tamże, 61, 62.

a obudzone chęci zaspokojenia różnych potrzeb są najsilniejszą pobudką do robienia majątku«<sup>1)</sup>.

Otóż, jeżeli tej chęci używania towarzyszy równie silna chęć do pracy, która ma dostarczyć środków do zaspokojenia potrzeb, to wówczas staje się ona silnym motorem cywilizacji. Jeżeli jednak, chęć używania wyprzedzi możliwość zaspokojenia, wtedy, z samego dążenia do majątku rodzi się ubóstwo, to znaczy stan, w którym człowiek »więcej chęci ma obudzonych, aniżeli środków do ich zaspokojenia«. Takie ubóstwo może mieć miejsce w każdej skali majątkowej. Dlatego, kultura, »w duchu uprzyjemnienia bytu człowieka zbyt bezwzględnie się posuwająca, i do majątku, ażeby mieć środki zaspokojenia nowych potrzeb, stymulująca, prowadzi zamiast do bogactwa, przeciwnie, do ubóstwa; — zamiast do cywilizacji, przeciwnie, do barbarzyństwa, bo barbarzyństwo nic innego nie jest, tylko wyczerpięcie wszelkich sił człowieka na zaspokojenie jedynie zmysłowych potrzeb jego życia«. Ale, — zdaniem autora — istnieje także i »barbarzyństwo... cywilizowane«, które od zwykłego tem się różni, »że na pierwszych potrzebach życia nie przestaje i nowych potrzeb tyle budzi, że braknie środków do ich zaspokojenia«<sup>2)</sup>. Cywilizacja europejska »w różnych punktach dobija już do tych krańców, w których się zamienia w takie cywilizowane barbarzyństwo i bogate ubóstwo«<sup>3)</sup>.

Jeśli dzisiaj, — wywodzi autor — ubóstwo trapi klasy wyższe, pomimo znacznego majątku, to dawniej, u klas niższych, u ludu, panowało »ujemne bogactwo«, to znaczy, przestawanie na małym<sup>4)</sup>.

Można zatem z dwu powodów na cudzy majątek »krzywem okiem patrzeć«. Albo, odmawiając majątkowi tej godności, »iżby go na czele spraw ludzkich stawiać i onemu wszystkie względy poddać«, albo też, »można, owszem, majątek i rozkosze, z jego posiadania wynikające, uznać za najwyższe dobro i gorszyć się tem, że go masy ludu, w takim stopniu, nie posiadają«. Do pierwszego rodzaju nienawiści przyznaje się filozof; ale ta nienawiść nie dąży do za-

---

1) tamże, 63. — 2) tamże, 64. — 3) tamże, 65. — 4) tamże, 66.

brania nikomu majątku; jej staraniem jest, raczej, »odebrać ludzi majątkom, usiłując odwieść ich od wyłącznych zabiegów majątkowych i skierować ich wysilenia do szlachetniejszych celów«<sup>1)</sup>. Ten pogląd szanuje prawo własności, ale chroni od jego nadużyć; jest czynnikiem dla kultury dodatnim »i prowadzi narody do wszelkiego rodzaju wielkości, materjalnej i intelektualnej, fizycznej i moralnej, prywatnej i publicznej«.

Natomiast pogląd, upatrujący w rozkoszach zmysłowych dobro najwyższe, głosi emancypację ciała »i płacze nad niedolą nieszczęśliwego ludu, że pozbawiony jest tych rozkoszy«; pogląd ten obala prawo własności; każe działać na korzyść ludu, w myśl zasady: jednym wzięć, a drugim dać i, pod pozorem filantropji, szerzy żądze nieprawe wśród ludzi<sup>2)</sup>.

Filozof nasz jest zwolennikiem poprawy losu włościan, ale w ten sposób, aby »im nic nie przyszło darmo, ani z cudzą krzywdą, ale, iżby na to zarobili w pocie własnego czoła, przy pomocy jednak panów i rządu, roztropnie kierowanej i dobrze uorganizowanej«<sup>3)</sup>. Metoda ta — przyznaje Gołuchowski — jest trudniejsza od poprzedniej, ale zato owoce jej błogie.

## ROZDZIAŁ V

### Projekt realizacji.

Stajemy teraz przed zagadnieniem, co trzeba czynić, aby przeprowadzić uwłaszczenie chłopów, bez naruszenia prawa własności dotychczasowych właścicieli ziemskich.

Rozwiązanie tego problemu nie należy oczywiście do filozofji i dlatego zamierzamy jedynie nawiasowo o niem wspomnieć, nie wdając się ani w analizę, ani w ocenę pomysłów Gołuchowskiego; pominąć ich jednak zupełnie nie

---

1) tamże, 73. — 2) tamże, 73, 74. — 3) tamże, 81.

chcemy, by nie uszczuplać obrazu pracy myślowej naszego autora.

Kwestja zrealizowania uwłaszczenia, bez naruszania praw dziedziców, była w Polsce przedmiotem licznych rozpraw<sup>1)</sup>. Wszystkie pomysły zgodne były w tem, że chłop powoli, drogą częściowego spłacania właścicieli, ma dojść do własności ziemskiej; na pytanie, skąd weźmie on potrzebne na to środki, odpowiadano jednomyślnie: z pracy swoich rąk; praca ma być źródłem jego bogactwa. Różnice projektów dotyczyły tylko sposobów obliczania wartości i zabezpieczania właścicieli od strat.

Projekt Gołuchowskiego tak mniej więcej się przedstawia: Na wzór istniejącego już Towarzystwa Kredytowego właścicieli ziemskich, należy założyć stowarzyszenie wszystkich włościan-rolników, na zagrodach osadzonych, którzy muszą być solidarnie między sobą odpowiedzialni. Wszystkie, odrabiane przez nich powinności, przeliczone na wartość pieniędzy, przedstawiać będą czynsz roczny, należący się od nich właścicielom ziemskim. Ten czynsz, pomnożony przez pewną ilość lat, np. 20 (stosownie do wartości gruntu), da sumę kapitału, którą chłop winien będzie właścicielowi ziemskiemu, za posiadany grunt.

By uzyskać pieniądze na spłacenie tego długu, proponuje autor wystawić listy kredytowe włościańskie, podobne do istniejących już listów zastawnych ziemskich. Posiadacz pobierałby od tych listów kredytowych 4<sup>o</sup>/<sub>o</sub>, a dłużnik opłacałby 6<sup>o</sup>/<sub>o</sub>. Z nadwyżki 2<sup>o</sup>/<sub>o</sub> ma być utworzony fundusz amortyzacyjny, służący do spłacania perjodycznie wylosowanych listów kredytowych, aż do zupełnego ich umorzenia, w ciągu lat 28. W ten sposób, właściciel ziemski byłby w zupełności spłacony przez chłopą; ten, zwolniony od pańszczyzny, stawałby się dłużnikiem Towarzystwa Kredytowego włościańskiego, któremu, przez ten czas, musiałby opłacać po 6<sup>o</sup>/<sub>o</sub> od

---

<sup>1)</sup> Por.: Marassé Mieczysław, Przegląd polskiej literatury ekonomicznej, Kraków, 1864, a zwłaszcza Uruski Seweryn, Sprawa włościańska, wyjątki z nowożytnych polskich ekonomistów, Warszawa, 1858, 1860.

kastę nielitościwych arystokratów, z ucisku ludu tylko żyjących«<sup>1)</sup>).

Autor ubolewa mocno, że do tego »niecnego przedsięwzięcia« przykładają rękę, dostarczając wrogom argumentów, niektórzy ziomkowie, uniesieni zgubną namiętnością stronniczą. Gołuchowski przyznaje, że może w przeszłości odległej dopuszczono się u nas niejednego bezprawia wobec chłopów, że ich uciskano i ciemężono; dodaje atoli, że z pewnością nie bardziej ich gnębiono, jak gdzieindziej, a zwłaszcza w Niemczech<sup>2)</sup>); ale od czasów konstytucji 3 maja, od czasu powstania Księstwa Warszawskiego i Królestwa Kongresowego stosunki między panem a chłopem znacznie się zmieniły. Główną ich podstawą jest obecnie »dobrowolna umowa między włościaninem a właścicielem ziemskim, tudzież wolność osobista dla włościan, zapewniona prawem przenoszenia się, dokąd im się podoba, aby tylko dobrowolnie na siebie przyjętym obowiązkom zadosyć uczynili«<sup>3)</sup>).

Niepodobna więc uważać pańszczyzny za niewolę, i »nie w niej więcej nie upatrywać, tylko ciemężenie. Musi... w niej być coś koniecznego, coś potęgę rozumu mającego, coś dobroczynnego, chociaż niedoskonałego, kiedy najcywilizowanejsze narody europejskie przez nią przechodziły«<sup>4)</sup>).

W każdym narodzie, w którym brak kapitałów, brak przemysłu, handlu, ludności, w każdym kraju, gdzie trudno spieniężyć produkty, gdzie większość stanowią ubodzy, a tylko mniejszość zamożni, »pańszczyzna... jest konieczną, a przeto i dobroczynną instytucją dla stron obydwóch«. Dzięki niej, chłop może spłacać pracą swych rąk ziemię, od pana nabytą, i dochodzić czasem do bogactwa<sup>5)</sup>). Dla właściciela zaś ziemskiego, jest to jedyna droga do uzyskania robotnika. Nając go bowiem, jak w Anglii, Francji, Niemczech, niepodobna, bo niema w Polsce ludzi, poszukujących roboty i zarobku<sup>6)</sup>). »U nas, w Polsce, nie mamy dotąd tego szczęścia posiadania milionów ludzi, nic nieposiadających i ciągłym głodem prawie zagrożonych, którychby ręce na każde zawołanie były do

---

<sup>1)</sup> tamże, 123. — <sup>2)</sup> tamże, 126. — <sup>3)</sup> tamże, 127. — <sup>4)</sup> tamże, 131, 132. — <sup>5)</sup> tamże, 132. — <sup>6)</sup> tamże, 136.

użycia«<sup>1)</sup>. W Polsce rozległej, ludność nieliczna łatwo się wyżywi, »a stąd mnóstwo się przedstawia kryjówek, w których lenistwo schować się może, przed owym nieubłagany m włodarzem, głód zwanym, co to w tamtych krajach tak dzielnie gospodaruje i do porządku się przyczynia«<sup>2)</sup>. Gdyby więc, — czytamy dalej — właściciele ziemscy chcieli iść za radą filantropów i trzymali się systemu najmu, to »większa część pól musiałaby leżeć odłogiem i taka indywidualna strata stałaby się stratą całego kraju, prawdziwym jego zubożeniem«<sup>3)</sup>.

Że te wywody o szczęściu posiadania głodnych i o lenistwie, jako przyczynie braku najemnika, nie wytrzymują krytyki, z ekonomicznego punktu widzenia, to wykazał już wybitny ekonomista, Feliks Zieliński, zaraz po ukazaniu się owej książki<sup>4)</sup>. Do jego słusznych uwag trzeba jeszcze dodać, że wywody te nie są także konsekwentne, bo sam Gołuchowski twierdził, że im więcej proletariatu głodnego, tem większe niebezpieczeństwo socjalizmu i komunizmu; teraz zaś mówi, że im większa ilość proletariatu, tem łatwiej o robotnika, tem łatwiej system pańszczyźniany zastąpić systemem pracy najemnej. Jeśli tak, to należałoby dążyć do utrzymania stanu głodnych proletariatu, aby ułatwić zniesienie pańszczyzny, a zmierzać do jego usunięcia, aby zapobiec komunizmowi. Ponieważ zniesienie pańszczyzny ma być środkiem w walce przeciw komunizmowi, więc trudno uchronić autora od zarzutu, że popełnia tu niekonsekwencję.

Zauważa dalej Gołuchowski, że z trzech klas ludzi, pracujących na roli, t. j.: chłopów pańszczyźnianych, chłopów służących i wyrobników, ci pierwsi są najkorzystniej sytuowani; dlatego chłopci najchętniej ten rodzaj pracy obierają i każdy »najchętniej na zagrodę idzie«<sup>5)</sup>. Pańszczyzna należy zatem do spraw, »co na scenie wydają się okropne, a w rzeczywistości tak nie są«<sup>6)</sup>. W oczach ludu »położenie rolnika pańszczyźnianego, na zagrodzie osadzonego,... wydaje... się ro-

---

<sup>1)</sup> tamże, 136, 137. — <sup>2)</sup> tamże, 137. — <sup>3)</sup> tamże, 139. — <sup>4)</sup> Ekonomia polityczna i stan jej w naszym kraju. (Bibl. Warsz., 1850. I, 100—115). — <sup>5)</sup> Kwestja włościańska, s. 147. — <sup>6)</sup> tamże, 149, 150.

dzajem raju, do którego ciągle wzdycha. Wprawdzie jest on ubogi, nie ma prawie nic, ale widzi... że do tego raju, podobnie, jak i do tamtego, w niebie, i bez pieniędzy dostać się można; — tam przez cnotę, tu, aby tylko miał ręce i wolę użycia ich<sup>1)</sup>.

Porównanie raju pańszczyźnianego z niebieskim uzasadnia Gołuchowski tem, że pan postawi chłopu chałupę i stodołę, drzewo mu da, w chorobie go poratuje, wesprze w potrzebie i t. p. Gdyby jeszcze kto nie chciał wierzyć, że dobrze było chłopom pańszczyźnianym w Polsce, niech sobie odczyta str. 150 i następne omawianego dzieła, a dowie się, ile to usług i dobrodziejstw niezliczonych wyświadczyli chłopom panowie polscy, zupełnie za darmo, wyłącznie z dobrego serca. Zdawałoby się, czytając te karty, że pan kochał chłopą, nieomal jak swego rodzzonego syna, że o nic mu tak nie szło, jak o jego dobro i szczęście.

Gołuchowski żałuje tylko, że o tych dobrodziejstwach »żadna gazeta nie donosi, ani żaden pamflecista... nie wspomni, chociaż cała Polska, zwłaszcza w nowszych czasach, onych jest pełna«<sup>2)</sup>. Przedstawia on sprawę w ten sposób, że chłopci wprost dopraszali się o to, aby mogli być do kategorii pańszczyźnianych zaliczonymi, a panowie, godząc się na to, z własnym uszczerbkiem, to dobrodziejstwo im wyświadcza. Właściciel ziemski — czytamy — »zmuszony jest, wbrew swojej woli i wbrew swoim rachubom, zaprowadzić u siebie ów okrzyczany systemat pańszczyźniany, aby tylko do siebie ludzi ściągnąć«<sup>3)</sup>. Włościanie zaś, pewni będąc pomocy pana, coraz więcej lenistwu się oddają, co sprowadza na nich ubóstwo; »ubóstwo to jest widocznie owocem naszej opieki«<sup>4)</sup>.

Autor za błąd poczytuje Austrii, że ustawą zmusiła panów galicyjskich do udzielania różnych zapomóg chłopom. Przez to bowiem usunięto »nawet cień wszelkiej moralnej zależności i wdzięczności włościanina względem pana«, a po drugie: »jest to największy cios, zamożności publicznej zadany, który, przez źle zrozumianą opiekę, na wieczne ubóstwo

---

1) tamże, 142. — 2) tamże, 151. — 3) tamże, 158. — 4) tamże, 159, 160.



skazuje chłopą, bo samorodne tylko bogactwo, z niego samego wydobyte, prawdziwie z bogacić go może«<sup>1)</sup>).

## ROZDZIAŁ VII

### Pańszczyzna a polityka.

Gołuchowski ubolewa, że kwestją pańszczyzny zajmują się prawie wyłącznie politycy, prawnicy, filantropi i literaci, a więc ludzie najmniej do tego powołani; tymczasem »pańszczyzna nie z politycznego, nie z prawnego, nie z moralnego stanowiska wyłącznie powinna być uważana i rozbierana, gdyż, właściwie mówiąc, mało ma z temi stanowiskami do czynienia. Pańszczyzna — czytamy dalej — z każdą polityką, z każdym prawem i moralnością da się pogodzić, więc względem tych potęg, gdyby nic więcej przeciwko niej nie mówiło, zachowałyby się obojętnie«<sup>2)</sup>).

Ten pogląd zdumiewa nas. Słusznie mówi autor, że »na to niełatwo ci przystaną, którzy utrzymują, że, pod względem politycznym, pańszczyzna jest niewolą, czyniącą lud na los ojczyzny obojętnym, — pod względem prawnym, że jest uciskiem, przez przemoc wymuszonym, — a pod względem moralnym, niegodziwością«; słusznie przypuszcza, że ci, co tak twierdzą, podniosą na niego... »powszechny krzyk potępienia«<sup>3)</sup>).

Ten okrzyk potępienia jest jednak — w mniemaniu Gołuchowskiego — niesprawiedliwy. Przedewszystkiem bowiem, nieprawdą jest, że pańszczyźniany chłop polski na los ojczyzny jest obojętny, albowiem: »jeżeli o przywiązanie dla kraju idzie, któż może być bardziej do niego przywiązany, jak nasz chłopek«. Dalej: »jest w całej Europie rzeczą powszechnie uznaną, ... że żołnierz polski liczy się do najbitniejszych i do najwytrwalszych, do najzgrabniejszych i do najzręczniejszych

---

<sup>1)</sup> tamże, 160. — <sup>2)</sup> tamże, 175. — <sup>3)</sup> tamże, 175, 176.

szych<sup>1)</sup>. Żołnierzem tym jest przecie głównie chłop. Z dumą pisze też autor, jak za czasów Księstwa Warszawskiego i w r. 1831 chłop pańszczyźniany szedł ochoczo pod sztandary, podczas kiedy we Francji chłop wolny nie zerwał się w r. 1814, by bronić owoców rewolucji przed nieprzyjaciółmi narodu<sup>2)</sup>.

Stąd wniosek, że stosunek chłopu do ojczyzny nie poprawiłby się, gdyby otrzymał on ziemię; własność byłaby raczej przeszkodą do rzemiosła wojennego, niż zachętą, gdyż, posiadając ziemię, trudniej »przychodzi rozstać się z domową nalepą i szukać niebezpieczeństw wojennych wypraw<sup>3)</sup>. Czy autor byłby skłonny zastosować to ciekawe rozumowanie także i do szlachty i powiedzieć, że lepiejby się ona biła za ojczyznę, gdyby nie miała ziemi i nie potrzebowała rozstawać się »z domową nalepą« — należy wątpić.

W odniesieniu jednak do chłopów, argument ten bynajmniej go nie raził; owszem, zdawał się tylko utwierdzać go w przekonaniu, że kwestji uwłaszczenia nie można rozpatrywać z innego, jak tylko gospodarczego punktu widzenia, że więc, należy »zepchnąć kwestję włościańską ze stanowiska politycznego, na które niewłaściwie wniesioną została, i sprowadzić ją na odpowiednie jej pole<sup>4)</sup>. Polityka bowiem »jest popędliwa, doraźna, niecierpliwa, nie lubi długo czekać, chciałaby zbierać, zanim zasieje i spożywać owoc rodzajnego drzewa, zanim go zasadzi<sup>5)</sup>. Wraz z nią, zjawia się »ze swojemi podszeptami rewolucja socjalna, aby ją kusić, jak drugi szatan, i podsuwa szybkie sposoby, na pozór wprost do celu prowadzące, za pomocą teorii zaboru<sup>6)</sup>. Powstają szybko hasła mordy i rzezi<sup>7)</sup>; tymczasem, na normalne uregulowanie sprawy »potrzeba czasu, cierpliwości, wielkiego mozolu głowy<sup>8)</sup>.

Gołuchowski, podobnie jak Krasiński, przeklina tych, co usiłują

...nęcić polski Lud,  
By niósł Szlachcie polskiej mord.

---

<sup>1)</sup> tamże, 178. — <sup>2)</sup> tamże, 180. — <sup>3)</sup> tamże, 179. — <sup>4)</sup> tamże, 182. —  
<sup>5)</sup> tamże, 183. — <sup>6)</sup> tamże, 183, 184. — <sup>7)</sup> tamże, 186. — <sup>8)</sup> tamże, 183.

Obawia się, by młodzież nie uznała tych hasel rewolucyjnych za swoje; gdyby je w czyn wprowadzono, »wówczas nie zmartwychwstałby naród polski, ale i owszem umarłby drugą śmiercią, na wieczne czasy, bo śmiercią, nie obcą ręką zadaną, lecz z własnych wnętrzności czerpaną i dlatego głębiej zniszczenie swoje posuwającą, aniżeli wszelkie ciosy zewnętrznych nieprzyjaciół posunąć go były w stanie«<sup>1)</sup>.

Błaga więc, jak i poeta:

Hajdamackie rzućcie noże,  
Bo gdy miną fale godzin,  
Będzie Polska zmartwychwstała  
Wszystkich zbójców przeklinała!  
— Tamci lepsi — i mniej śmieli —  
Skradli ziemię — czci nie tknęli,  
Sławy wieków nie zatarli...

Gołuchowski obawia się rewolucji społecznej dla tych samych powodów, co i Krasieński: Gdyby »kiedykolwiek, jaka gwiazda szczęśliwa życie polityczne przywrócić nam miała, odwróciłoby się ono od nas, jeżeliby podobne usposobienie wówczas między nami przemagać miało«; zginęlibyśmy na nowo, »boby się wszystko w anarchję wyrodziło, własnym nieładem by runęło«<sup>2)</sup>. Sprawa narodu polskiego — głosi filozof, podobnie jak i Krasieński — »jest duchowej natury i tak święta, iż jej żadna materialna potęga zabić nie może. Na jej potępienie nie można żadnych argumentów znaleźć w niebie; muszą ich więc szukać w piekle«. Dlatego to, oszczercy oskarżają Polaków o ciemnienie ludu i przedstawiają ich za barbarzyńców, z którymi każdy środek walki jest dobry<sup>3)</sup>.

Państwa zaborcze napróżno jednak używają wszystkich środków przemocy i gwałtu, by Polskę zgniebić; napróżno podały rękę demagogom zaślepionym. Ludzą się one wszystkie, bo naród to potęga niezniszczalna. »Jakże słabe są najpotężniejsze fizycznie rządy, w zatargach swoich z intelektualnymi potęgami uciemnionego Polskiego Narodu!... Zapominają, że w walce z duchem wszelka siła fizyczna nic nie znaczy, bo

---

<sup>1)</sup> tamże, 187. — <sup>2)</sup> tamże, 187, 188. — <sup>3)</sup> tamże, 193.

go osiągnąć nie jest w stanie«<sup>1)</sup>. A ten »duch narodowy, jako duch, nieśmiertelny jest, póki tylko naród w moralną zgniliznę nie przejdzie«<sup>2)</sup>. Otóż tę zgniliznę moralną usiłują zaszczyć w narodzie zaborcy. I gdy »wszystkie środki okazały się płonne, chwyciły się rządy, zwłaszcza niemieckie, ostatecznego środka, arszeniku rewolucji socjalnej«<sup>3)</sup>.

Tej trucizny obawiał się też i Krasiński:

...Niewola sączy jad,  
Co rozkłada Duchów skład!  
Niczem Sybir — niczem knuty  
I cielesnych tortur król —  
Lecz narodu duch otruty  
To dopiero bólów ból!

Państwa zaborcze sączą ten jad do Polski, pod pozorem filantropji, a liberalna opinja zachodu przyklaskuje tej akcji zbrodniczej, ponieważ podsycanie żądz jest cechą znamionną cywilizacji współczesnej<sup>4)</sup>. Pod wpływem tej pozornej filantropji, »tłumy z zazdrością i nienawiścią patrzą na owych, w rajach rozkoszujących, i wyrzucić ich z niego usiłują. Taki jest ogólny charakter ruchu, w ludach, przez cywilizację, w najnowszych czasach wywołanego«<sup>5)</sup>.

Nienawiść potrafi jednak tylko burzyć; siłą zaś budującą i twórczą może być jedynie miłość. Bo:

Nie jest czynem rzeź dziecinna,  
Nie jest czynem wyniszczenie,  
Jedna prawda boska czynna,  
To przez miłość przemienienie!

»Miłość jedynie — przekonuje nas filozof — ...coś stworzyć jest zdolna, bo do miłości tylko przywiązany jest święty przywilej twórczości, gdy nienawiść, nie tylko niszczyć, tylko zabijać umie«<sup>6)</sup>. Jeśli więc rodzajowi ludzkiemu na pomoc »nie zstąpią z nieba jakie wyższego rzędu potęgi,... to zagrożeni jesteśmy w przyszłości... wielką katastrofą, rodzajem konflagracji jeneralnej, która powszechnem spustoszeniem i zburzeniem całej dotychczasowej budowy grozi«<sup>7)</sup>.

---

<sup>1)</sup> tamże, 298. — <sup>2)</sup> tamże, 299. — <sup>3)</sup> tamże, 296. — <sup>4)</sup> tamże, 208. —  
<sup>5)</sup> tamże, 209. — <sup>6)</sup> tamże, 210. — <sup>7)</sup> tamże, 209.

Gołuchowski widzi zbliżanie się wielkiej rewolucji socjalnej i pragnie Europę, a zwłaszcza Słowiańszczyznę, od tej burzy uchronić. Jeśli rewolucja socjalna wybuchnie, to »runie Polska, runie Rosja, a na ich miejsce otworzy się wulkan, którego wybuch toczyć będzie niszczącą lawę na Austrię, Niemcy i resztę Europy. Nowy ten wandalizm zwali się, jak kiedyś pochód narodów z północy, na zamożniejsze kraje i zgasi może na kilka wieków piękne światło cywilizacji«<sup>1)</sup>. »Może te czarne przewidywania — pociesza się autor — są przesadzone, może zupełnie płonne i daj Boże, żeby tak było; ale, jeżeli kiedy, w przyszłości, te złowrogie śluzę się otworzą i ruszy się ten straszny potok, który powszechną zagładę cywilizacji, całej Słowiańszczyźnie przyniesie, to te słowa na to są pisane, ażeby u swoich i u ościennych nie czyniono zarzutu, iż nie było głosów w narodzie, któreby się zawczasu odzywały i o grożącym niebezpieczeństwie ostrzegaly«<sup>2)</sup>.

Gołuchowskiemu nasuwa się uwaga, »że tak smutnej kolei, jaka w przyszłości całą Słowiańszczyznę czeka,... właściwie rozbiór Polski jest przyczyną«<sup>3)</sup>. Rozbiory bowiem zachwiały ostatecznie tą podstawą »całej duchowej budowy«<sup>4)</sup>, jaką jest chrześcijański zakon miłości. To był moment, w którym ustąpiło panowanie sprawiedliwości, a zaczęło się panowanie nienawiści i gwałtu. A może — pyta on — rewolucja socjalna, obracając swe ostrze przeciw zaborcom, będzie ową »Nemezys - mścicielką Narodu Polskiego?«<sup>5)</sup>. »Bodajbym był fałszywym prorokiem — woła — ale zdaje mi się, że Rosję czekają z tego źródła wielkie niebezpieczeństwa w przyszłości, na przypadek jakiej kolizji z sąsiadami. Wątpić można, czyli jej nieprzyjaciele wówczas będą mieli takie skrupuły, jak niegdyś Napoleon. Wszystko każe się domyślać, że nie pogardzą pomocą, jaką im zasady rewolucji socjalnej nastreczyć mogą, tem bardziej, że niema żadnej nadziei, ażeby w otwartym boju mogli Rosję inaczej pokonać«<sup>6)</sup>.

Słowa prorocze Gołuchowskiego sprawdziły się w naszych oczach. Rosja padła, pokonana od wewnątrz rewolu-

---

1) tamże, 295. — 2) tamże, 256, 257. — 3) tamże, 258. — 4) tamże, 210. — 5) tamże, 211. — 6) tamże, 215.

cją socjalną, roznieconą pod osłoną skrzydeł opiekuńczych jej chwilowych wrogów zewnętrznych.

## ROZDZIAŁ VIII

### Pańszczyzna a prawo. Filantropja.

Wykazawszy, na jakie manowce sprowadzić może kwestję włościańską polityka, usiłuje Gołuchowski przekonać nas, że systemowi pańszczyźnianemu z prawnego punktu widzenia nic zarzucić nie można.

Pańszczyzna bowiem to zupełnie legalna »umowa o dzierżawę, której czynsz płaci się nie pieniędzmi, ... ale roboczną w naturze«<sup>1)</sup>. Gołuchowski dziwi się niepomiernie, że są zagranicą prawnicy, którzy mogą stawiać jakieś zarzuty pańszczyźnie. I tak n. p. na ich argument, »że nasi włościanie przez to nabyli tytułu własności do gruntów, przez nich posiadanych, iż je w pocie czoła swojego od kilkuset lat obrabiają«<sup>2)</sup>, odpowiada on, że jest to nadużycie w rozumowaniu, bo ci włościanie, którzy teraz pańszczyznę odrabiają, nie uprawiali tej ziemi od wieków. Wszak są to nowi ludzie, często nawet nie potomkowie tych, co na owym gruncie dawniej siedzieli i t. p. Uprawianie ziemi od wieków jest więc tylko abstrakcją, nie uprawniającą do nabycia ziemi na własność.

I znowu mamy ochotę zapytać, czy argument ten zechciałby autor zastosować i do szlachty, która, usprawiedliwiając swe prawa wyjątkowe, powoływała się ustawicznie na zasługi swych przodków; w tym wypadku również nie ci sami ludzie się zasługiwali, którzy potem z przywilejów korzystali; często nawet nie byli oni potomkami tamtych. Z pewnością jednak nie powiedziała by Gołuchowski szlachcie tego, co z łatwością wyrzekł pod adresem chłopów, a mianowicie, że »każdy zaczyna tytuł swojego posiadania na nowo, a nie

---

<sup>1)</sup> tamże, 218. — <sup>2)</sup> tamże, 219.

w dalszej kontynuacji swojego poprzednika, z którym, najczęściej, najmniejszej styczności nie ma i z którym go jedynie dowolna abstrakcja, różnice umyślnie pomijająca, w jedną, nierozłączną całość zlać może, której prawo przyznaje, jak gdyby to była osoba istotnie żyjąca<sup>1)</sup>. Dla chłopów związek wiekowy jest więc »abstrakcją«; każdy ma zaczynać swe zasługi na nowo i jakiegokolwiek pretensje do ziemi, na tej zasadzie, że się ją od wieków uprawia, nie mają racji.

Dalej. Pańszczyzna zgadza się z k o d e k s e m Napoleona. Co prawda, Napoleon o pańszczyźnie wyraźnie nic nie wspomina, jednak, nie sprzeciwia się jej, bo umowa o pańszczyznę da się podciągnąć pod kategorię wszelkich umów<sup>2)</sup>. Krótko mówiąc, instytucja pańszczyzny nie jest w sprzeczności z prawem<sup>3)</sup>.

Co się tyczy filantropji, to i z tego punktu widzenia da się — zdaniem Gołuchowskiego — o pańszczyźnie powiedzieć tyle za, co i przeciw<sup>4)</sup>. Pańszczyzna nie jest dla chłopu ciężarem, »ale raczej ułatwieniem, nie jest właściwie niewolą, ale owszem, środkiem wyjścia z niewoli ubóstwa, ...boć nic niemającemu dany jest środek w ręce zrobienia sobie jakiegoś majątku, a następnie przejścia do wyższego stanu«<sup>5)</sup>. Zresztą, »filantropją gospodarować niepodobna« i, chociaż »należy się wszędzie widoki ludzkości mieć na względzie, ale, niestety, w życiu praktycznym wiele miesza się przeszkód, na których zwalczenie serce nie wystarcza«. Filantropja, oderwana od kwestyj praktycznych, nie powinna więc czynić panom zarzutów z tego, czego oni wykonać nie mogą<sup>6)</sup>.

## ROZDZIAŁ IX

### Pańszczyzna a gospodarstwo.

Usunąwszy na bok względy polityki, prawa i filantropji, postanawia Gołuchowski rozpatrzeć kwestję włościańską na

<sup>1)</sup> tamże, 220. — <sup>2)</sup> tamże, 228. — <sup>3)</sup> tamże, 229. — <sup>4)</sup> tamże, 243. — <sup>5)</sup> tamże, 232. — <sup>6)</sup> tamże, 241.

jedynie właściwym gruncie, t. j. gospodarskim; na tem polu »głównie rozstrzygniętą być musi, jeżeli w najtrafniejszy sposób rozstrzygniętą być ma«<sup>1)</sup>).

Jakkolwiek »nic gruntownego« nie da się jej zarzucić z punktu widzenia polityki, prawa i moralności<sup>2)</sup>, to jednak, »pod względem gospodarskim« nie wytrzymuje ona krytyki. Po pierwsze, pańszczyzna, zastępując pieniądź, na opłacenie dzierżawy, jest bardzo niepewnym i lichym środkiem płatniczym; po drugie, jest ona źródłem ciągłych sporów między chłopstwem a panami<sup>3)</sup>; wreszcie, »ma w sobie coś usypiającego, co na rozwinięcie kultury krajowej bardzo niekorzystnie wpływa«<sup>4)</sup>.

Gołuchowski nie chce rozstrzygać kwestji, czy pańszczyzna powoduje zastój przemysłu, czy też, naodwrot, zastój przemysłu spowodował pańszczyznę; »tak za jednym, jak za drugim zdaniem, da się coś powiedzieć«<sup>5)</sup>. To tylko dla niego pewne, że, pomimo tych wad, »pańszczyzna jest punktem przechodnim w cywilizacji narodów«<sup>6)</sup>, że więc, w pewnym okresie rozwojowym, musi mieć ona zastosowanie.

Ludzkość przeżyła już czasy niewolnictwa, poddaństwa i przywiązania chłopca do ziemi; obecnie kończy okres pańszczyzny i przechodzi, zwolna, przez oczynszowanie, do zupełnego uwłaszczenia włościan<sup>7)</sup>. Autor, uwzględniając ówczesne warunki życia gospodarczego, nie był zwolennikiem oczynszowania chłopów, tem więcej, że, jak wiemy, i tak — jego zdaniem — nie zapobiegłoby ono rewolucji socjalnej.

W omówionem dziełku dadzą się wyróżnić dwie sprawy główne, składające się na jego treść, a mianowicie: 1) wykazanie konieczności uwłaszczenia chłopów i 2) obrona pańszczyzny.

Powiedzieć należy odrazu, że Gołuchowski nie wykonał swojego zadania konsekwentnie. Założeniem dzieła było bowiem twierdzenie, że pańszczyż nie nic nie można zarzucić z punktu widzenia polityki, prawa i moralności, że natomiast, nie wytrzymuje ona krytyki ze względów gospodar-

---

1) tamże, 174. — 2) tamże, 244. — 3) tamże, 245, 246. — 4) tamże, 247. — 5) tamże, 249. — 6) tamże, 247. — 7) tamże, 249—253.



czych. Należało się zatem spodziewać, że autor będzie bronić pańszczyzny przed zarzutami moralistów, polityków i prawników, a konieczność uwłaszczenia uzasadni na podstawie analizy stosunków gospodarczych.

Nic podobnego się nie stało.

Gołuchowski nie wykazał, że pod względem politycznym i etycznym jest tu wszystko w porządku; (łatwo sobie poradził z prawem); natomiast starał się wykazać, że pańszczyzna jest niezbędnym czynnikiem w gospodarstwie. »Tak jest; — mówi on — niedoskonałość, to jest prawdziwy przymiot, to jest właściwe wyrażenie o pańszczyźnie, nie zaś niegodziwość, lub bezprawność, jak się to częstokroć słyszeć daje. Powiedziałbym, że to jest złe, ale nie moralne, tylko fizyczne, o które nikogo obwiniać nie można, a jako takie, jest konieczne w danych okolicznościach«<sup>1)</sup>.

Pokazało się zatem w rezultacie rozważań, że pańszczyzna jest czemś koniecznym w gospodarstwie, lecz niepodobna jej utrzymać ze względów politycznych. Stąd wniosek, że przeczona polityka musi dążyć do uwłaszczenia, by zapobiec rewolucji.

Inaczej nieco było w rozprawie z r. 1847. Tam nie wahał się Gołuchowski podnieść przeciwko pańszczyźnie zarzutów, jako moralista. Mówił wyraźnie, że skutkiem pańszczyzny chłopci są nieoszczędni, leniwi i skłonni do pijaństwa; że dopiero uwłaszczenie może obudzić w nich poczucie moralne godności osobistej. Widział więc ujemne, pod względem moralnym, strony pańszczyzny.

Teraz, kwestję tę pomiął milczeniem. Na plan pierwszy wysunęły się względy natury politycznej, i te, w oczach Gołuchowskiego, rozstrzygnęły ostatecznie o losach pańszczyzny.

---

<sup>1)</sup> tamże, 246.

## ROZDZIAŁ X

### Rozbiór kwestji włościańskiej. Stosunek pana do chłopca.

Trzeciem dziełem, poświęconem problemowi społecznemu, był *Rozbiór kwestji włościańskiej w Polsce i w Rosji w r. 1850.* (Poznań, 1851). Podobnie, jak dwie prace poprzednie, wyszło ono bezimiennie<sup>1)</sup>.

Głównym celem tego dzieła było już nie tyle omówienie samej kwestji włościańskiej, ile walka z temi pomysłami reformatorskiemi, które otwierały wrota rewolucji socjalnej. Rok 1848 był dla filozofa groźnem *memento*; wydawało mu się, że w roku tym zaczęły się już na dobre sprawdzać jego przepowiednie o zbliżającym się przesileniu. Czuł, że niema chwili do stracenia; czuł, że trzeba za wszelką cenę obronić to, co jest, i zniszczyć zarody tego, co miało przyjść.

Aby walkę wygrać, postanowił użyć wszystkich możliwych argumentów. Nie zatrzymał się na granicy świata zjawisk i objawów, lecz sięgnął w najgłębszą istotę bytu i stamtąd starał się wydobyć broń, która miała cios śmiertelny zadać hydrze materjalizmu, idącego, wraz z komunizmem i socjalizmem, na zagładę świata ducha.

Rewolucja bowiem w polityce, to tyle co materjalizm w etyce. Rewolucja — czytamy — »to polityczny materjalizm, wszelkiej wyższej idealności pozbawiony, — bezecna kałuża, w której wszystkie wyższe namiętności zamieniają się

---

<sup>1)</sup> Wstęp jest tak zredagowany, by się mogło wydawać, że *Rozbioru* nie napisał autor *Kwestji włościańskiej*. Gołuchowski bawi się tu w życzliwego krytyka i recenzenta swej książki z r. 1847; zapewnia, »że ją napisał ktoś, co z tą materją dokładnie i praktycznie jest obeznany«; że owa książka, wyjęta z życia, »rozszerza z siebie woń świeżości, która mimowolnie przemawia do umysłu i porywa uwagę czytelnika«; że jej autor »chorobę dokładnie poznał... i jego dowodzeniom oprzeć się niepodobna«. Dowiadujemy się też, »że czytanie tej książki po wszystkich krajach polskich nadzwyczaj się upowszechniło«, i że ona dała »nowy popęd do głębszych badań«. (*Rozbiór kwestji włościańskiej*, s. 2—4).

w proste tarzanie się trzody w błocie, i wygryzanie się wzajemne od napełnionego koryta«<sup>1)</sup>).

Autor stara się wykazać, że rządy zachodnie, swemi pomysłami reformatorskimi, osłabiającymi poczucie własności, tę rewolucję przygotowują. I tak n. p. zamiar rządu pruskiego, by wydzielić komornikom grunty, na tak dogodnych warunkach, jak to czyniono dla chłopów, osiadłych na zagrodzie, uważa on za komunizm, o tyle gorszy od zwykłego, rewolucyjnego, że został ulegalizowany przez rząd. Taki zaś komunizm, »lukrem jakiejś prawości polukrowany,... jest wolną trucizną, która właśnie dlatego, że wolna i nie zaraz postrzeżona, tem jest niebezpieczniejsza, bo się po całym ciele towarzyskiem tem łatwiej rozchodzi, wszystkie jego organa zaraża, a nie dając się już w żaden sposób wykorzenić, potem nierównie silniej działa«.

Gdyby w Polsce przyszło do wydzielenia gruntów komornikom, byłby to, zdaniem Gołuchowskiego, ni mniej ni więcej, tylko nowy podział Polski!<sup>2)</sup> Obawia on się, że, po komornikach, przyjdzie kolej na obdarzanie ziemią proletariuszy, a wtedy biedni właściciele ziemscy »zostaną tylko li przy czeladzi, bo komorników, ani proletariuszów nie będzie, — tej, tak nieodzownej dla wszystkich, co robotnika potrzebują, ...klasy«<sup>3)</sup>. Właściciele będą musieli czekać, »żeby się znowu jacy proletariusze urodzili, którzyby nic nie mieli, a tem samym zarobku potrzebowali; — ale prócz tego, którzyby przez żadną tradycję z poprzednią generacją w związku nie byli, tylko dosyć cierpliwości mieli, patrzeć na cudze majątki, a nie pożądać ich, t. j. zupełnie przeciwnie jak ich ojcowie czynili«<sup>4)</sup>.

Gołuchowski stał się teraz zwolennikiem krańcowo po-

---

<sup>1)</sup> tamże, 18. — <sup>2)</sup> tamże, 33. Gołuchowski mówi tak, jakby chłopów - komorników nie uważał za Polaków: »Polsko nieszczęśliwa! — woła — czyś na to skazana, abyś wiecznie była dzielona? — pókiś była wielkiem ciałem politycznym, dokonano na tobie, z największym okrucieństwem, kilku, co mówię, dotąd może już kilkunastu podziałów. Kiedyś zgasła, jako Polska polityczna, i już nie istniejesz tylko jako Polska prywatna, raz po raz przez Niemców rąbana jesteś w majątkach właścicieli ziemskich... i rzucana gminowi, z wszelkiej wyższej dążności wyzutemu...« (tamże). — <sup>3)</sup> tamże, 34, 35. — <sup>4)</sup> tamże, 35, 36.

jętej zasady wolnej konkurencji. Nie pozwala więc rządowi mieszać się w stosunki między właścicielami a chłopami, korzystniej bowiem »jest zostawić wszystko wolnemu ruchowi i walce stron, podobnie, jak we wszelkiej innej umowie. Niech będzie wolna konkurencja, niech się strony układają jak chcą, niech od siebie wymagają co mogą; aby tylko była wolność rozrządzenia swoją osobą, jak się komu podoba, to się na wszystko samo z siebie znajdzie lekarstwo«<sup>1)</sup>. To, że przy takich »umowach« chłop może być wyzyskany i pokrzywdzony, nie jest dla Gołuchowskiego żadnym argumentem. »Prawda,—przyznaje on—że są niektórzy właściciele i więksi dzierżawcy, którzy lud wiejski srodze uciemniają, i krew się w żyłach gotuje, gdy się na to wspomni; ale, z drugiej strony, ileż to jest dobrych panów, co przez sług i włóścian swoich są ciemnieni, na wszystkie strony krzywdzeni«. Tak więc, plusy i minusy po obu stronach się równoważą, a nawet plusy przechylają się na stronę... oczywiście chłopów, bo »gdybyśmy na jednej szali położyli właściciele i większych dzierżawców, którzy ciemniają, a z drugiej strony tych, przez których inni z nich są krzywdzeni, niechybnie by się szala na stronę ostatnich przechyliła«<sup>2)</sup>. Innemi słowy, ciemnieni są w Polsce nie chłopci, lecz właściciele ziemscy.

Autor nie szczędzi słów, by w najczarniejszych barwach przedstawić oplakany los panów polskich. Opisuje szeroko i długo, ile trosk, trudów, kłopotów i zawodów spada na barki tej nieszczęśliwej warstwy społecznej, która przechodzić musi »realne stany męki«<sup>3)</sup>. Ponoszą oni bowiem wszystkie ciężary majątkowe i uginają się pod naporem egzekucyj podatkowych; oni »jęczą w... jarzmie niewoli egipskiej«<sup>4)</sup> kłopotów finansowych, oni są wyzyskiwani przez rządy, oszukiwani przez chłopów. Pracować muszą tak samo jak chłopci, a cierpieć więcej od nich: »Rzeczywisty stan ten jest, że obydwu w pocie czoła pracować muszą, obydwu ciężarami przywaleni, tylko z tą różnicą, że chłop nie ma jeszcze uczucia swojej biedy, do tego stopnia obudzonego, jak pan«<sup>5)</sup>.

---

<sup>1)</sup> tamże, 65, 66. — <sup>2)</sup> tamże, 66. — <sup>3)</sup> tamże, 88. — <sup>4)</sup> tamże, 94.  
<sup>5)</sup> tamże, 98.

Właściciele ziemscy walczyć muszą ustawicznie na dwie strony: z rządem i z opinią demokratycznej publiczności; jedni i drudzy sprzysięgli się na zgubę tej nieszczęsnej warstwy społecznej. »Biurokracja nas wysysa, liberalna opinja publiczna nas na rzeź przeznaczą. Burzą ludy i trony przeciwko nam. Naszym kosztem ma się odbywać wojna ludów przeciwko tronom, i wojna tronów przeciwko ludom«<sup>1)</sup>).

Autor tak ubolewa i jęczy nad nędzą wszystkich właścicieli ziemskich w Polsce, tak, do znudzenia, przytacza wkółko te, niby w nieskończoność ciągnące się kłeski, które od ludzi i całej natury na tych biedaków się wała, że wprost wierzyć się nie chce, by słowa podobne wyjść mogły z pod pióra filozofa; bo i któż uwierzy, że właściciela ziemskiego nie stać było wówczas na to, by dzieci dobrze wychować i wykształcić, i że nie miał on za co kupić ...kawalka mięsa. Gołuchowski, w swych mało budujących jeremjadach, posuwa się tak daleko, że porównuje właściciela ziemskiego w Polsce,—darujcie mu ten grzech!—...do postaci św. Sebastjana, przebitego niezliczonymi strzałami: »Odejmijcie mu tylko koronę świętości, a będzie to istny portret właściciela większego gospodarstwa ziemskiego w Polsce... Człowiek do drzewa przywiązany, a zatem z miejsca się ruszyć nie mogący, i dokoła nieprzyjaciółmi otoczony, i jadowitemi strzałami z ich ręki wskrós przeszywany, a jeszcze znaki życia dający. Oto istny obraz właściciela ziemskiego w Polsce, zwłaszcza też w teraźniejszych czasach«<sup>2)</sup>).

Jeśli tak źle mają się panowie polscy, jakżeż zato dobrze dzieje się chłopom! Przecież »ten pan, ta pani są to słudzy sług, opiekunowie sierot, dobroczyńcy ubóstwa. Aniołowie stróżowie włóścian swoich, którzy się tulą pod ich skrzydła, w każdej niedoli. Oni ich zasłaniają od wszelkiej napaści. Oni im pokazują drogę do lepszego bytu i sterują im na niej. Oni nauczają, jak praca i cnota do dobrego mienia jedynie doprowadzić są zdolne, jak zabory wszystkich zubożą. Oni im otwierają w przemyśle nowe źródła bogactwa i pierwsze początki tego przemysłu im przyswajają. Oni im

---

1) tamże, 105. — 2) tamże, 134.

podają rękę w nieszczęściu, ale ich też napominają do pracy w lenistwie... Dla tego biednego ludu dwory są dobroczynnym światłem,... które ciemnotę jego rozpędza i drogi jego oświeca«<sup>1)</sup>.

Dobroć dworu dla chłopca jest, w opisach Gołuchowskiego, isticie rozrzewniająca! dwór najczulej opiekuje się chłopem w chorobie, posyła mu zasiłki, dzieli z nim radość w szczęściu, smuci się i płacze z nim w nieszczęściu; jednym słowem, dwór to »opatrzność, w ludzkiej postaci do niego się zbliżająca«<sup>2)</sup>. Chłopi mają więc idealnych opiekunów, a właściciele ziemscy samych tylko wrogów. Cóż więc dziwnego, że pierwszym tak dobrze, a drugim tak źle w Polsce było!

Lud ten jest wprawdzie biedny, ale przyczyną tego nie jest bynajmniej pańszczyzna, lecz »nierząd, rozpusta i lenistwo w pierwszej linii«<sup>3)</sup>. Wobec lenistwa i zuchwałości chłopca, zasada »nierugowalności« włościan, przyjęta w ukazie z roku 1846, wydała się Gołuchowskiemu za daleko idącą. Jego zdaniem, »nierugowalność... powinnyby tylko zbiorowo być uważana, to jest, że ogół gruntów włościańskich powinien zostać nietknięty, ale nie pojedynczy włościanie, którzy mogą być niezdolni, zuchwali... i t. p.«<sup>4)</sup>. Takich należałoby rugować.

Że w tych wszystkich wynurzeniach, na temat stosunku pana do chłopca, odezwały się u Gołuchowskiego raczej zadawnione przesady szlacheckie, niż poglądy moralisty, hołdującego wzniosłej etyce miłości, nie może być dwóch zdań.

## ROZDZIAŁ XI

### Rosja a Polska.

Zrażony do prądów społecznych, płynących z zachodu, z tem większem zainteresowaniem zwrócił Gołuchowski uwagę na wschód. »Teraz, — pisze on — gdy się wskutek najnowszych wypadków jawnie wykryło, że na zachodzie interesy socjalne, pomimo ciągłego faworyzowania włościan i ciągłego

---

<sup>1)</sup> tamże, 136. — <sup>2)</sup> tamże, 137. — <sup>3)</sup> tamże, 178. — <sup>4)</sup> tamże, 75.

nastawiania na szkodę właścicieli,... nietylko źle stoją, ale cały towarzyski porządek bankrutem jest zagrożony,... teraz nie godzi nam się li tylko w te zachodnie wzory oczy nasze wlepić«<sup>1)</sup>). Należy zwrócić je także i na wschód.

Pouczy nas to, że układ stosunków społecznych nie jest wynikiem złej woli silniejszych, lecz, przede wszystkim, wypadkową naturalnych warunków życia. Wobec tego, niesłuszne są głosy, nawołujące do przewrotów gwałtownych. »U nas i w Rosji,... przy głębszym rozbiorze, najdobitniej się okazuje, że instytucje, jakie stosunkami, między właścicielami a włościanami zachodzącymi, rządzą, same z siebie i z okoliczności wyrastają; że wola ludzka nie jest ostatecznym ich źródłem, ale przychodzi do gotowej poniekąd rzeczy, ręką konieczności, mniej lub więcej odległej, wiedziona. Wola ludzka może... różne modyfikacje wprowadzać, ale nie może nigdy warunków rozwinięcia naturalnego przeskoczyć, jeżeli nie ma spowodzić upadku wyższych interesów«. Zostaje ona »pod prawami wyższego rzędu konieczności, a poznanie tych praw nie jest tak łatwe, namiętności zaś zgoła nieprzystępne...«; wola ludzka jest więc skrepowana zawsze naturalnymi warunkami bytu; one też sprawiły, że w Rosji musi być poddaństwo chłopów, a w Polsce pańszczyzna.

Autor nasz, przedstawiając stosunki rosyjskie, powołuje się na dzieło Augusta Haxthausena, p. t.: *Studien über die inneren Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands*. (Hanower 1847)<sup>2)</sup>. Opierając się na niem, wykazuje, że chłopom rosyjskim nie dzieje się krzywda, bo niewola tamtejsza »jest tylko imienna, w rzeczy samej zaś da się z nią pogodzić wielka swoboda i zamożność«. Położenie chłopu rosyjskiego, w porównaniu z zachodem, »tak bardzo wiele do życzenia nie zostawia«<sup>3)</sup>. Jedyne tylko »nowi panowie«, rekrutujący się z drobnej szlachty, lub urzędników, którzy dla spekulacji ziemię nabywają, dręczą chłopu, przywiązano do ziemi. Tacy są też i w Polsce najgorsi<sup>4)</sup>.

Wskazuje dalej autor, że ustrój gmin włościańskich w Rosji zdradza nietylko wszystkie cechy republikanizmu, lecz nawet

---

<sup>1)</sup> tamże, 204, 205. — <sup>2)</sup> tamże, 205, 206. — <sup>3)</sup> tamże, 221. — <sup>4)</sup> tamże, 236.

»socjalizmem trąci«<sup>1)</sup>. Ma tu Gołuchowski na myśli samorząd gmin i, zachowany gdzieś, zwyczaj równego podziału ziemi między chłopów. Z porównania stosunków polskich z rosyjskimi, wyprowadza on wniosek, że »w Polsce absolutyzm był u dołu, a republikanizm u góry; przeciwnie w Rosji republikanizm jest u dołu, a absolutyzm u góry«<sup>2)</sup>.

Gminy włościańskie, z zasadą równego podziału gruntów, mogą mieć jednak zastosowanie wyłącznie w Rosji, w państwie o olbrzymich obszarach, a niewielkiem zaludnieniu; przeszczepienie ich na zachód Europy, choćby tylko do Polski, byłoby nonsensem i pociągnęłoby za sobą katastrofę ekonomiczną kraju<sup>3)</sup>. Zresztą, nie gmina rosyjska chroni to państwo od nędzy i proletariatu, lecz »niewola poddaństwa«<sup>4)</sup>.

Autor nie uważa jednak stosunków włościańskich w Rosji za dobre; wie, że i tam, tylko na drodze całkowitego usamowolnienia i uwłaszczenia, da się osiągnąć stanowczą poprawę, oczywiście pod warunkiem, że dokona się to bez naruszenia czyichkolwiek praw własności; w tym celu obmyślił on dla Rosji, analogicznie jak i dla Polski, plany powolnego splacania dotychczasowych posiadaczy.

Przechodząc do omówienia stosunków między Polską a Rosją, Gołuchowski — podobnie, jak i w dziełach poprzednich — nawołuje do obopólnej zgody i harmonji. Ostatnie bowiem wypadki »dowodły, że Polska ani od Niemców, ani od Francuzów, ani od obcego monarchizmu, ani od liberalizmu, ani nawet od samego republikanizmu niczego dla siebie spodziewać się nie może«. Doświadczenie z Austryakami, »takim rozlewem krwi okupione, zdolne jest osłabić nienawiść Polaków do Rosji, co niedawno zdawało się niepodobną rzeczą... Już teraz serca Polaków w znacznej części ująć sobie można... Póki Rosja serc polskich nie zdobędzie, napróżno kraj polski zdobyła«<sup>5)</sup>.

Ciekawe, że żądanie zrzeczenia się przez właścicieli części ziemi, za wynagrodzeniem, na rzecz chłopów bezrolnych, Polaków, uważał Gołuchowski za zbrodnię, wołającą o pom-

---

<sup>1)</sup> tamże, 228. — <sup>2)</sup> tamże, 253. — <sup>3)</sup> tamże, 281 n.—<sup>4)</sup> tamże, 283.  
<sup>5)</sup> tamże, 289.



stę do nieba, za nowy rozbiór Polski; ale oddania serc polskich Rosji nie pocztywał ani za zbrodnię, ani za zagładę Polski. Dlaczego? Bo wierzył niezachwianie, że tylko Rosja potrafiłaby ocalić właścicieli ziemskich w Polsce od idących z zachodu prądów liberalnych, wierzył, że tylko ona mogłaby skutecznie bronić interesów wielkiej własności, co się u Gołuchowskiego nazywało pięknie i wzniosłe: obroną porządku społecznego. Stąd to miłość i umizgi do Rosji, stąd dąsy i nienawiść do Austrii, Prus i Francji.

Jakżeż jednak nisko leżały te motywy sympatji Gołuchowskiego dla Rosji, jakżeż daleko odbiegały od motywów Mickiewicza lub Hoene Wrońskiego!

## ROZDZIAŁ XII

### Rady i przestrogi.

Gołuchowski nie wierzył, by się udało powstrzymać rozwój wypadków, zdążających do radykalnej przemiany stosunków.

Przepowiadał, że rewolucja nie skończy się pogromem właścicieli ziemskich i podziałem ich ziemi, gdyż tłum rzuci się na wszystkich, co będą więcej mieli. Przyjdzie więc kolej i na bankierów, i na kupców, i na kapitalistów<sup>1)</sup>. »Piszmy testament; — woła autor z patosem — nasza rola w historii, zdaje się, że do końca zmierza. Gotujmy się na śmierć, a przynajmniej na zagładę majątków naszych... Idzie na nas oblawa powszechna. Dokoła jesteście obsaczeni. Niema już dla nas ratunku!«<sup>2)</sup>

Jedno tylko pozostanie tej warstwie, skazanej, rzekomo, na wydziedziczenie, a mianowicie: wyższa kultura. »Schrońmy się — radzi Gołuchowski — w duchową sferę. Wynieśmy, na barkach naszych, z tej palącej się Troi społecznego porządku penaty cywilizacji, ogłady obyczajów, wy-

---

<sup>1)</sup> tamże, 333. — <sup>2)</sup> tamże, 337.

kształcenia, jakieśmy, przez majątek, nabyli i te wszystkie powaby życia, jakie kultura daje! Ratujmy je przed nacierającą ze wszech stron brutalnością. Zakładajmy kolonje duchowe. Rozkrzewiajmy w nich oświatę, naukę, cnotę. Oprzyjmy się o religję, stawiajmy naprzeciwko nienawiści miłość, naprzeciwko wściekłości łagodność, naprzeciwko zazdrości poświęcenie. Rozwijajmy naprzeciwko brudnego egoizmu... charakter, działający dla dobra ogólnego. Stawiajmy naprzeciwko komunizmu majątków wyższy komunizm cnot, świętych obcowanie,... naprzeciwko dążeń indywidualizmu wielkość narodu<sup>1)</sup>. Niewątpliwie piękne to zadanie.

Niemniej szlachetne cele wskazuje Gołuchowski właścicielom ziemskim, w stosunku do chłopów: »Wylewajmy — brzmia jego słowa—wszystkie dary serca dla tego ludu, który przeciw nam burzą; ratujmy go w każdej niedoli, chociaż on na zgubę naszą czyha; nie możemy nad nim władać siłą, to władajmyż nim miłością<sup>2)</sup>.

Już z pracy: *Filozofja w stosunku do życia* wiemy, jak ważną rolę w życiu zbiorowem winna odgrywać miłość; wszak ona jest boskiem prawem duchów. Wszelka władza, pochodząca od Boga, ma też podług tego prawa boskiego rządzić. Prawem fizycznym jest konieczność, »przymus, niecierpiący żadnego oporu«. Władza, o ile jest »fizyczną stroną towarzyskiego porządku«, musi być ostra i twarda; miłość tymczasem to węzeł wewnętrzny, spajający serca. »Władza gniecie, miłość przyciąga. Władza w niewoli trzyma, miłość do serca przytula«. Władza, należąc do fizycznej strony natury, »siebie ma na głównym względzie«; ona też wszystko »na swój użytek obraca«. Miłość natomiast, będąc duchową stroną natury, »jest czułą matką, przytulającą do łona swojego wszystkie dzieci;... miłość żywi, karmi«.

W całej naturze odsłania się oczom Gołuchowskiego »przerażający ..widok, jak jedne istoty pożerają drugie<sup>3)</sup>. W świecie organicznym mocniejszy utrzymuje swe życie kosztem słabszego. Śmierć jest kresem istnień indywidualnych. Samo nawet życie »ciągnie za sobą śmierć i, jak z jednej

---

<sup>1)</sup> tamże, 337, 338. — <sup>2)</sup> tamże, 338. — <sup>3)</sup> tamże, 339.

strony jest ciąglem rodzeniem się, tak z drugiej, niemniej jest ciąglem umieraniem«. W takim świecie zjawił się człowiek; ale nie po to, aby, naśladowując walkę silniejszego ze słabszym, »godził jeden na zgubę drugiego, zamożniejszy żywił się kosztem uboższego, i wyższy o tyle tylko mógł być wyższym, o ile depcze kark niższego«<sup>1)</sup>. A jednak, niestety, — przyznaje filozof — tak dzieje się w życiu;... »prawo mocniejszego zdaje się być prawem całego świata«<sup>2)</sup>.

Gdzież w takim razie Bóg? Ze zwątpienia ratuje autora myśl o zwycięstwie, jakie nad światem odniósł Chrystus. Nie przyniósł On na świat nic z tego, co zwyczajną rzeczy koleją triumf zapewnia. »Przyniósł tylko miłość z sobą, której nie było, i wstawił ją w świat, który jej nie znał. A gdy to słońce duchów raz weszło, boską ręką w nasze życie rzucone, już go nic potem zaćmić nie zdołało«<sup>3)</sup>. Jak zaś spragniony był ród ludzki tej miłości, dowód widzi Gołuchowski w tem, że tyle narodów zakonowi Chrystusa się poddało. W miejsce dotychczasowej władzy fizycznej, chrześcijaństwo postawiło nad światem duchów władzę miłości. Odtąd wszelka władza tylko wtedy mieć będzie na sobie piętno Boga, gdy będzie służebnicą miłości. »Każda władza musi się usprawiedliwić przed miłością z każdego swego kroku;... słabszego nie może uciemiezać, wyłącznie dla swoich widoków«. Gołuchowski pragnąłby, aby w Polsce władza nad chłopem pozostała przy właścicielach ziemskich. »Ale błagam u nich miłości dla włościan, bo im się z prawa boskiego należy«.

I tu, po raz pierwszy, bije się autor w piersi za całą tę warstwę społeczną, w której obronie tak gorąco walczył. »Krzyczymy na wyższych władców i krytykujemy ich, ale wejdźmy też wprzód w siebie, i zapytajmy się, czyli my też władzy naszej, jaką nam jeszcze położenie nasze w rękę zostawia, nie nadużywamy, i czyli, obok własnego interesu, i interes ludu naszego mamy także na pieczy«<sup>4)</sup>. Nie szczędzi ostrych słów marnotrawcom majątków i rozpustnikom. Maluje w dosadnych słowach zepsucie obyczajów złotej młodzieży, ze sfer ziemiańskich;... »pamiętajcie, — napomina ich — ile kropli

1) tamże, 341. — 2) tamże, 342. — 3) tamże, 343. — 4) tamże, 344.

potu waszych włościan do każdego grosza jest przywiązane<sup>1)</sup>. Przestrzega ich, że postępowanie takie zużyje proletarjat, jako doskonały argument w walce przeciw całej warstwie posiadających. »Narażacie nie tylko siebie, ale i nas wszystkich<sup>2)</sup>. Nawołuje ziemian, by poprzesławiali na małym, unikali zbytków i przepychu, ograniczali swą służbę, pilnowali gospodarstwa, oszczędzali, dzieci dobrze wychowywali i t. p.<sup>3)</sup>. Narzeka, że w Polsce, we wszystkich stanach, mało poważa się ciężką pracę rąk, że poczytuje się ją nawet za coś krzywdzącego<sup>4)</sup>.

Gołuchowski zastrzega się uroczyście, że, broniąc własności prywatnej, nie ujmuje się bynajmniej za jedną tylko warstwą społeczną. »Jeżeli się za wami, właściciele ziemscy, ujmuję, to nie za waszemi zbytkami, nie za waszą rozpustą, jeżeli gdzie jaka ma miejsce, nie za waszą możliwością uciemienia włościan, jeżeli kto do tego podłą ma chętkę, tylko bronię całości waszych majątków w nierównie wyższych celach, bo całości narodu, całości wszystkich majątków<sup>5)</sup>. Również, odpierając pretensje niesłuszne chłopów i odkrywając ich wady, nie czyni tego ani z nienawiści, ani z nieprzyjaźni ku nim, lecz jedynie dlatego, że liczy się ze stosunkami rzeczywistości. Nie chciałby on uchodzić za nieprzyjaciela ludu; przeciwnie; zdaniem jego, »dobro ludu jest najwyższem zadaniem sztuki rządzenia, najwyższym celem towarzyskiego porządku<sup>6)</sup>.

Aby cel ten osiągnąć, trzeba rozwinąć opiekę nad oświatą ludową. Autor domaga się rozpowszechnienia szkół wiejskich, widząc w tem, słusznie, ważny środek poprawienia bytu włościan<sup>7)</sup>. Podobnie jak August Cieszkowski, proponuje zakładać ochronki dla małych dzieci, na tę porę roku, w której rodzice, pracami w polu zajęci, nie mogą się zająć wychowaniem dziatwy<sup>8)</sup>. Żąda dalej założenia szkółek dla starszych analfabetów; w większych miastach powstać

---

1) tamże, 352. — 2) tamże, 353. — 3) W wychowaniu dziewcząt przewodniczyć mają wprawdzie nadal Gracje i Muzy, ale oprócz tego kształcić je należy na dobre gospodynie i matki. (tamże, 368). — 4) tamże, 365. — 5) tamże, 684. — 6) tamże, 697. — 7) tamże, 399. — 8) tamże, 405. Porównaj: Cieszkowski, O ochronach wiejskich, Biblioteka Warszawska, 1842. I, 367—412 i osobno, Lwów, 1845.

winny szkoły rzemieślnicze niedzielne, a w mniejszych miasteczkach i wsiach szkoły elementarne<sup>1)</sup>.

Gołuchowski obmyśla też sposoby zdobycia pieniędzy na te szkoły, przyczem, niestety, lwiał część każe zapłacić chłopom, jako rekompensatę za darowanie im różnych powinności przez panów<sup>2)</sup>. Zastanawia się również nad planem nauczania w szkółkach wiejskich i proponuje obok religji, czytania, pisania i rachunków uczyć jeszcze zasad dobrego gospodarstwa wiejskiego<sup>3)</sup>. Przytem radzi pilnować, by młodzież wiejska, po ukończeniu szkoły, nie opuszczała wsi, lecz wracała do pracy na roli. Nauczycielom takich szkół każe dać należyte wykształcenie »agronomiczno-technologiczne«<sup>4)</sup>.

## ROZDZIAŁ XIII

### Zło i dobro.

Filozof nasz niejednokrotnie w dziełach swoich zapowiadał nadejście zła rewolucji socjalnej, która miała pograć świat w odmętach ciemnoty i barbarzyństwa. Idzie teraz o to, jak pogodzić to zbliżanie się triumfu złego z wiarą w rządy opatrności nad światem, z tą wiarą, którą już w wykładach wileńskich uznawał Gołuchowski za podstawę poglądu na życie?

Szerzej uzasadnioną próbę odpowiedzi na to pytanie dadzą nam dopiero *Dumania*. Narazie, stwierdza jedynie autor, że człowiek posiada wolność; a zatem kierunkowi Boga może on poddać się tylko dobrowolnie, bez żadnego przymusu. Skoro więc Bóg nie zmusza człowieka do niczego, niema rady, »tylko zło, które odrębny byt i na własny rachunek, przeciw woli boskiej, chce prowadzić,... musi mieć wolność do świadczenia własnych sił, aby się jak ogień samo... strawiło, i nicość swoją jawnie okazało«<sup>5)</sup>. W myśl bowiem poglądów

<sup>1)</sup> Rozbiór kwestji włościańskiej, s. 406. — <sup>2)</sup> tamże, 408. — <sup>3)</sup> tamże, 415. — <sup>4)</sup> tamże, 417. — <sup>5)</sup> tamże, 533.

historjozoficznych Gołuchowskiego, »złe, gdy ze zniszczenia do zniszczenia kroczy, wkońcu siebie wywraca, a na ruinach jego przemijającego panowania wznosi się napowrót świątynia Boża, świetniejsza jak poprzednio«<sup>1)</sup>. Zło nie ma więc znaczenia bezwzględnego, lecz, podobnie jak u św. Augustyna i Leibniza, spełnia jedynie, zgóry wyznaczone, zadanie powiększania ogólnej sumy dobra. Chociaż tak często triumfuje ono nad światem, to jednak, »zapatrując się na świat z duchowego, z religijnego stanowiska, z tą pociechą od zgłębiania dziejów odchodzimy, że złe, jakkolwiek wszystko burzy, ciągle jednak i na własną ruinę pracuje«.

A nawet wtedy, kiedy triumfuje, nie zdoła ono znaleźć w sobie samem żadnej siły twórczej, lecz przybrać musi maskę dobrego; musi głosić, że występuje przeciw krzyczącym zbrodniom i że pragnie zbawić świat od złego<sup>2)</sup>. Dlatego też, od początku historii nikt nie miał śmiałości sięgnąć po władzę w imieniu zbrodni, lecz zawsze tylko dla uszczęśliwienia rodu ludzkiego. Tak więc i »szatan, czyli *principium* złego, w ekonomice boskiego zarządu ma swoje wielkie znaczenie«; musi on »pracować na triumf dobrego, przez wywołanie wszelkich złych skłonności do życia i przez okazanie światu, do czego prowadzi«<sup>3)</sup>. Oczywiście, indywidualia w tej walce dobrego ze złem nieraz giną, bo to wszystko ich kosztem się odbywa; toteż, zawsze trzeba być przygotowanym na jakąś katastrofę.

Wynikałoby z tych rozważań, że niema się co zbytnio socjalizmu i komunizmu obawiać, skoro ostatecznie i tak zwyciężyć musi dobro. »Jeżeli socjalizm i komunizm — pisze autor — zechce na siebie, w społecznym porządku, przyjąć rolę szatana, czyhającego na zgubę tego, co jest, i przez to wykrywającego każdą słabą stronę życia społecznego, nie mamy nic przeciwko niemu... Chcemy go zatem cierpieć, tak, jak Bóg cierpi w świecie szatańskie *principium* i dozwala mu działania, z którego triumf dobrego wywołuje«<sup>4)</sup>. Mimo to jednak, nie chciał filozof tego *principium* szatańskiego ścierpieć i wypowiedział mu walkę na śmierć i życie.

---

1) tamże, 533, 534. — 2) tamże, 534. — 3) tamże, 535. — 4) tamże, 536.

## ROZDZIAŁ XIV

### Socjalizm ruiną Polski.

Pozostała teraz Gołuchowskiemu najważniejsza część programu do wykonania, a mianowicie: przeprowadzenie walki z socjalizmem i komunizmem.

Mówi on zawsze o tych teoriach tak, jakby były dopiero owocem nowej, zrewolucjonizowanej Europy zachodniej. Tymczasem, jak powszechnie wiadomo, komunizm jest conajmniej tak stary jak filozofja, a prawdopodobnie, jeszcze znacznie starszy. W VI wieku przed Chrystusem istniały bowiem faktyczne organizacje komunistyczno-państwowe w Europie<sup>1)</sup>, uważane przez niektórych socjologów za przeżytki przedhistorycznych organizacyj społecznych<sup>2)</sup>. Również i teorje komunistyczne dźwigają na sobie spory ciężar wieków i nie są nowością. Zarys takiej teorji podał, bodaj czy nie pierwszy w Europie, Faleas z Chalcedonu, który, jak w *Politei* Arystoteles podaje, domagał się równości majątkowej wszystkich obywateli<sup>3)</sup>.

Gołuchowski, mając na oku wyłącznie aktualne cele polemiczne, mógł śmiało pominąć milczeniem te reminiscencje historyczne, tem więcej, że istotnie pierwszym nowożytnym systematykiem socjalizmu<sup>4)</sup> był Saint-Simon, a komunizm współczesny ujrzał światło dzienne w dobie wielkiej

---

<sup>1)</sup> Porównaj: Pöhlmann Robert, *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus*, München, 1893. I, 46 n. Jest tu mowa o urządzeniach komunistycznych na wyspach Liparyjskich. — <sup>2)</sup> Por.: Ludwik Stein, *Die Soziale Frage im Lichte der Philosophie*, Stuttgart, 1903 (wydanie 2), s. 146 n. — <sup>3)</sup> Pöhlmann, j. w., I, 264—269. — <sup>4)</sup> Wyraz pochodzi, według wszelkiego prawdopodobieństwa, od Piotra Leroux, który go użył po raz pierwszy w r. 1832. (Gide-Rist, *Historja doktryn ekonomicznych*. Tłum. Malinowskiego, I, 331). Do spopularyzowania tego wyrazu przyczynił się, znany Gołuchowskiemu, Louis Reybaud, w swych *Etudes sur les réformateurs ou socialistes modernes*. Por.: Ludwik Stein, *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*, Stuttgart, 1903 (wyd. 2), s. 2 przyp.

rewolucji. Komunizm ten miał już za czasów Gołuchowskiego wielu zwolenników w Polsce, zwłaszcza wśród młodzieży. »Ta poczciwa i szlachetnych dążeń pełna młodzież — ubolewa autor — upatruje w nim nowego Mesjasza, od którego zbawienia Polski się spodziewa«<sup>1)</sup>.

Terenem, na który przedewszystkiem usiłowano przeczepić u nas ów wykwit kultury zachodnio-europejskiej była, jak słusznie zauważył Gołuchowski, kwestja włościańska<sup>2)</sup>. Na tém polu chciano zacząć próby i eksperymenty, które, zdaniem jego, musiałyby doprowadzić do ruiny Polski. Być może, — mówi trafnie autor — że we Francji, Anglii, Niemczech, system wolnej konkurencji, któremu kraje te zawdzięczają cuda swej cywilizacji, doszedł już do ostateczności; że masa robotników, nie mogących znaleźć pracy, strącona została przez ten system w przepaść. Ale gdyby nawet, dla krajów zachodnich socjalizm i komunizm był potrzebny i użyteczny, to i tak dla Polski byłby on zgubny. U nas bowiem — zauważył Gołuchowski — nie roboty dla robotników, lecz robotników dla roboty brakuje, a więc niema żadnych racyj dla wprowadzenia socjalizmu, czy komunizmu!

Nim przejdziemy do dalszych form ustroju socjalnego, musimy — zdaniem autora — rozwinąć najpierw ten system konkurencji, który tak bardzo się przyczynił do wzrostu państw zachodnich i który tak bardzo potrzebny jest u nas, dla obudzenia przemysłu z letargu. »Zgubilibyśmy kraj, — wywodzi filozof — gdybyśmy ten stopień, do rozwinięcia cywilizacji niezbędny, przekroczyli i, bez najmniejszej potrzeby, w otchłań socjalizmu i komunizmu skoczyli«<sup>3)</sup>. We współczesnem położeniu, »przyniosłby on nam tylko śmierć polityczną i panowanie barbarzyństwa. Bo inna rzecz jest, czyli naród jaki przyszedł do nowej formy swego bytu, po wyczerpieniu wszystkiego dobrego, co w dawniejszych formach było,... a inna rzecz, narodowi, który jeszcze o dużą odległość jest w tyle i który jeszcze bynajmniej nie wyssał wszystkich

<sup>1)</sup> Rozbiór kwestji włościańskiej, s. 499. — <sup>2)</sup> »...Co na zachodzie pod nazwaniem socjalizmu i komunizmu publicznie wykładają, to u nas dzieje się pod niewinnym tytułem kwestji włościańskiej« (tamże, 186).

<sup>3)</sup> tamże, 566.



pożywnych soków, na poprzednim stanowisku mu się nasuwających, przeskoczyć dobroczynne szczeble swego rozwinięcia i, po awanturniczemu, rzucić się w kształty, na które u niego może dopiero po kilkuset, a przynajmniej po kilkudziesiąt latach naturalna kolej przyjdzie<sup>1)</sup>.

Słowa te, niewątpliwie trafne, nie pochodzą, tym razem, od upartego konserwatysty, lecz od rozumnego ewolucjonisty. Gołuchowski przyznaje bowiem, że »wszystko w świecie zostaje pod prawem pewnej miary i... wszystko ma swój kres, do którego gdy dojdzie, wpada w nowego rodzaju proces,... wpada w stan, poprzedniemu przeciwny, i nietylko z nim niezgodny, ale zupełnie mu nieraz szkodliwy<sup>2)</sup>. Prawo to stosuje się nietylko do zjawisk fizycznych, ale i do społecznych, a zatem i do stosunków, z kwestją włościańską związanych. W swoim czasie, poddaństwo i *glebae adscriptio* było formą konieczną i użyteczną; w innym, pańszczyzna i oczynszowanie włościan. Te formy z wolna zanikają i ustępują miejsca nowym.

Podobny los czeka, w mniemaniu Gołuchowskiego, także i zasadę wolnej konkurencji pracy, albowiem, »wszystko jest dobre o tyle, o ile istnieją warunki, pod którymi jest dobre. Gdy te się wyczerpną, dobre przestaje być dobrem, a często-kroć zamienia się w złe<sup>3)</sup>. Nadmierne wytworzenie się proletariatu zagraża, oczywiście, porządkowi społecznemu i »na to się zanosi, że cały kierunek najnowszej historii ma przejść pod panowanie proletariatu<sup>4)</sup>. Zwycięstwo jednak socjalizmu sprowadzić musi upadek przemysłu i handlu, czego owocem byłoby, »że nietylko ta nędza, jaka teraz jest, nie ustałaby, ale i owszem, stokroć większa nędza by do tej jeszcze przybyła<sup>5)</sup>.

Gołuchowski nie chce się wdawać w rozpoznawanie rozmaitych odcieni tych nowych nauk, »mających zbawić ród ludzkości«. Za wspólną im wszystkim dążność uważa podkopanie prawa własności indywidualnej i zaprowadzenie własności zbiorowej całego towarzystwa, w której każdy poje-

---

<sup>1)</sup> tamże, 188. — <sup>2)</sup> tamże, 189. — <sup>3)</sup> tamże, 194. — <sup>4)</sup> tamże, 196.

<sup>5)</sup> tamże, 197.

dynczy człowiek powinien mieć udział, podług różnych zasad<sup>1)</sup>. Uzasadnienie prawa własności indywidualnej jest więc główną bronią, jaka mu pozostała, »bo przeciwko fizycznej walce, jeżeli się masy, błędem opanowane, ruszą, i my nie nie potrafimy«<sup>2)</sup>.

## ROZDZIAŁ XV

### Związek komunizmu z materjalizmem.

Gołuchowski wie, że te nowe doktryny mają na celu uszczęśliwienie rodu ludzkiego. »Uszczęśliwienie ludzi — pisze on — jest istotnie najwyższem zadaniem, a razem najpopularniejszem. Całe życie ludzkie jest tylko pragnieniem szczęśliwości; wszystkie jego wyteżenia tylko do tego zmierzają, ażeby to osiągnąć, w czym kto swoje szczęście upatruje«<sup>3)</sup>. Ale tego celu wspaniałego, na drodze, wskazanej przez socjalizm i komunizm, osiągnąć się nie da<sup>4)</sup>.

Sprawiedliwość każe Gołuchowskiemu przyznać, że nie wszystko w socjaliźmie i komunizmie jest złe; »bo gdyby tylko samo złe w nim było, na chwilę ostałby się i nikogoby zwieść nie mogło«<sup>5)</sup>. Zła jest jednak i z gruntu fałszywa »cała zasada« socjalizmu i komunizmu. Tą zasadą jest filozofja materjalistyczna.

Ciekawą jest rzeczą, że Gołuchowski uznał materjalizm za fundament nowych doktryn ekonomiczno-społecznych. Autor nasz nie znał przecież jeszcze materjalistycznej filozofji dziejów, na której oparł się Marx i cała szkoła socjalistów niemieckich, a znał natomiast socjalizm francuski Saint-Simona i jego następców, w których czynniki idealistyczne decydującą odgrywały rolę.

Jeżeli materjalistyczny socjalizm niemiecki wystąpił do walki z religją i chrześcijaństwem, to socjalizm francuski, przeciwnie, na zasadach zreformowanej religji, na podsta-

---

<sup>1)</sup> tamże, 497, 498. — <sup>2)</sup> tamże, 499. — <sup>3)</sup> tamże, 567. — <sup>4)</sup> tamże, 568. — <sup>5)</sup> tamże, 537.

wach »nowego chrześcijaństwa« usiłował zbudować nowy porządek ekonomiczno-społeczny. Saint-Simoniści kładli ustawicznie nacisk na konieczność podniesienia, przy pomocy religji, poziomu etycznego człowieka w nowym społeczeństwie industrialnem, i wiele energii zużyli na propagandę »nowego chrześcijaństwa«<sup>1)</sup>.

Gołuchowski trafnie jednak przewidywał, że wojujący komunizm i socjalizm pójdzie do ostatecznego zwycięstwa jedynie pod znakiem materjalizmu; wszak idzie tym doktrynom o równy podział dóbr materjalnych, o równomierne zaspokojenie żądy posiadania i używania u wszystkich ludzi. Żądza ta, skierowana ku równomiernemu podziałowi ziemi i pieniędzy, ku zaspokojeniu potrzeb materjalnych człowieka, musi posługiwać się materjalistycznym poglądem na świat i życie; konsekwentna zaś teoria takiego socjalizmu i komunizmu musi również wychodzić z założeń filozofji materjalistycznej.

Tu jednak tkwi — zdaniem Gołuchowskiego — sprzeczność wewnętrzna nowych doktryn i nieziszczalność ich zamierzeń. Komunizm bowiem dałby się pomyśleć bez sprzeczności i w pełni zrealizować jedynie na gruncie religji chrześcijańskiej i filozofji spirytualistycznej. Niedosyć więc jest nie zwalczać tych kierunków myśli, jak to czyni Cabet, w przeciwnieństwie do wojującego z chrześcijaństwem Babeufa, lecz trzeba jąć się ich z największą gorliwością<sup>2)</sup>. »Tylko w duchowej sferze, — twierdzi filozof — tylko w religijnem uniesieniu do Boga i w prawdziwej moralności mogą ludzie stanowić jedność i jedni drugim nie zawadzać«; tylko bowiem skarby duchowe »są tej natury, że przeznaczeniem ich jest stać się wspólnymi... Ta sama cnota, ta sama nauka, to samo zanurzenie się w miłości Boga może i powinno się stać udziałem wszystkich... Tu wszyscy jesteśmy do równości powołani, do równego działu wezwani, każdego z nas jest obowiązkiem starać się wyrównać w cnocie najświętszemu, wszyscy jesteśmy zarówno do zbawienia wezwani, wszyscy jesteśmy przed Bo-

<sup>1)</sup> Por.: Janet Paul, Saint-Simon et le Saint-Simonisme, Paris, 1878. s. 57 n. — <sup>2)</sup> Rozbiór kwestji włościańskiej, s. 560.

giem równi, t. j. wszelkie nasze wzajemne się nad siebie wynoszenia przed nim giną«<sup>1)</sup>.

Otóż, tę wielką ideę równości wykradł komunizm materialistyczny światu duchowemu i przeniósł ją w sferę świata materialnego, gdzie nie może ona mieć żadnego zastosowania; bo kiedy w świecie ducha »równość jest najwyższą prerogatywą doskonałego życia, i nietylko punktem wyjścia, ale ostatecznym celem przeznaczenia, do którego moralno-religijne usiłowanie zmierzać powinno, to, przeciwnie, w świecie materialnym przez wszystkie szczeble życia, jak w organicznej naturze, a nawet i w nieorganicznej, przez wszystkie kategorie bytu różnica jest przemagająca«<sup>2)</sup>.

W świecie materji niema zatem równości, bo nawet i atomy, napozór niczem się nie różniące, różnią się bodaj położeniem w przestrzeni. Dobra materialne są ograniczone i o tyle dla każdego przystępne, o ile są podzielne; nie można z nich brać do nieskończoności, bo łatwo się wyczerpują. »Jeżeli więc, — rozumuje filozof — w ludzkim społeczeństwie do używania dóbr materialnych wprowadzicie ideę równości, jeżeli we wszystkich zarówno obudzicie żądzę korzystania z nich i skierujecie ją u wszystkich na te same przedmioty, o których im się poprzednio może nie śniło, jakże chcecie, żeby się to zmysłowe używanie zawsze spokojnie i zgodnie odbyło, kiedy ono nosi w sobie wszelkie zarody niezgody...«<sup>3)</sup>.

W przekonaniu, że materializm jest alfą i omegą nowego komunizmu, utwierdza naszego autora dzieło Karola Biedermann'a: *Vorlesungen über Sozialismus und soziale Fragen* (Leipzig 1847), które wykazuje, że socjalizm niemiecki przedstawia obraz fanatycznego niedowiarstwa i ateizmu. Za źródło wiadomości o nowych doktrynach służy nadto Gołuchowskiemu dzieło L. Reybaud'a: *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes* (Paris 1842), oraz Lorenza Steina: *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs* (Leipzig 1842)<sup>4)</sup>.

---

1) tamże, 561. — 2) tamże, 562. — 3) tamże, 563. — 4) tamże, 507, 509, 510.

Autor nasz rozróżnia dwa rodzaje komunistów: t. zw. komunistów równości, którzy domagają się równego podziału majątków, ale też i równej liczby godzin pracy, i t. zw. komunistów wolności, którzy odrzucają wszelki przymus i pozwalają każdemu tyle robić i używać, ile mu się podoba. Do pierwszych zalicza, między innymi, Cabet'a, Babeuf'a, Buonarotti'ego, a mówiąc o drugich wspomina Villegardelle'a<sup>1)</sup>. Na innem znowu miejscu, za głównych apostołów równego podziału majątków uważa Ad. Blanqui'ego, Barbès'a i Martin'a Bernard'a<sup>2)</sup>.

Najbardziej umiarkowanym komunistą jest w jego oczach Cabet, który zostawia na uboczu kwestję familji, religji, spirytualizmu i materjalizmu, a dąży jedynie do osiągnięcia równości majątków i to nie na drodze siły i gwałtu<sup>3)</sup>. Najkonsekwentniejszym zaś wydaje się autorowi system Babeuf'a, według którego należy wymordować warstwę posiadaczy, znieść wszelką własność prywatną, zerwać z tradycją i historją, obalić rząd, kościół, państwo, miasta zburzyć, sztukę unicestwić, wszelkie wyższe wykształcenie uniemożliwić, znieść piśmienictwo, usunąć indywidualne wychowanie i t. p. »Komunizm dopiero Babeuf'a — czytamy — wyczerpnął do dna wszystkie konsekwencje, jakie w tej nauce leżą, i nad doskonałość, przez niego w tym zawodzie osiągniętą, nikt się już wynieść nie zdołał...«

Gołuchowski trafnie zauważył, że taki komunizm skrajny znajdzie grunt najpodatniejszy w masach nieoświeconych i stąd »najprędzej zdolny jest przyjąć się u nas i w Rosji, skoro wyobrażenia prawa własności raz w masach zatarte będą«<sup>4)</sup>.

Według tych nowych doktryn, wszystkie pragnienia człowieka »mają się ograniczać do tej ziemi i nie sięgać dalej, jak to doczesne życie«. Człowiek ma zrezygnować z nieśmiertelności, a »religja prawdziwej miłości, religja chrześcijańska, ma być odprawiona, jako niepotrzebna«<sup>5)</sup>. W komunizmie i socjalizmie ginie — zdaniem Gołuchowskiego — cała du-

---

<sup>1)</sup> tamże, 540. — <sup>2)</sup> tamże, 547. — <sup>3)</sup> tamże, 558, 559. — <sup>4)</sup> tamże, 516. — <sup>5)</sup> tamże, 503.

chowa strona życia, bo »używanie doczesne u niej stanowi najwyższy cel życia«.

Wolność, według komunizmu, to nieuleganie żadnemu przymusowi, to otwarta droga dla wszystkich żądz i popędów. Jedynym regulatorem ma być miłość dobra ogólnego. »Miejsce Boga osobistego i religii ma zastąpić fanatyzm do jakiegoś ogólnika ślepego, do jakiejś abstrakcji bezosobistej, t. j. właśnie do tego dobra ogólnego i utopionego w nim interesu własnego«<sup>1)</sup>. Zatonięcie indywidualności w ogóle stało się teraz »najwyższym przeznaczeniem człowieka«. Wobec tego, nic nie stoi na przeszkodzie, aby dla swej rozkoszy rwała ona »z ogólnego dobra dla siebie, co jej się zdawać będzie, i używała, póki jest indywidualnością«<sup>2)</sup>.

Cała kultura współczesna, w przekonaniu Gołuchowskiego, przyczynia się do rozwoju doktryn komunistycznych. Cywilizacja skierowana jest bowiem prawie wyłącznie ku dogadzaniu, w najwyższy sposób, zmysłom naszym, co nazywa się uprzyjemnieniem życia. Apoteoza materjalizmu odbywa się na wszystkich krańcach, tylko w odmienny sposób. Bogactwa, które winny być jedynie środkiem, ułatwiającym pracę nad moralnym i intelektualnym wydoskonaleniem człowieka, stały się najwyższym celem jego dążeń<sup>3)</sup>. We współczesnej kulturze dostrzega Gołuchowski dwa rodzaje materjalizmu: jeden, używający i rozkoszujący, drugi, dążący dopiero do używania i rozkoszy. Drugi jest naturalną konsekwencją pierwszego. Oba pracują na zgubę porządku społecznego, na zgubę kultury.

Do tego kataklizmu ludzkość zbliża się nieuchronnie, a to »dla braku, a przynajmniej dla lekceważenia prawdziwych moralnych podpór, o które się szczerze mało kto kusi«<sup>4)</sup>; »...w epoce powszechnego wstrząśnienia zasad i powstającego stąd moralnego zamieszania, wszyscy, w swem zaślepieniu, na triumf zgubnych teoryj pracują«. Choroba materjalizmu, którą zarażeni jesteśmy, sprawia, »że socjalizm i komunizm, skoro się raz w uczoną togę ubrał, u przyjaciół i nieprzyjaciół taką imponującą powagę zyskał«<sup>5)</sup>.

---

1) tamże, 504. — 2) tamże, 505. — 3) tamże, 523. — 4) tamże, 532.  
5) tamże, 531.

Te rozumowania są dalszym niejako ciągiem poglądów, rozwiniętych w pracy: *Filozofja w stosunku do życia*. Już w r. 1822 zwalczał Gołuchowski jednostronność kultury materialnej i wykazywał wartość życiową idei, wartość życiową filozofji, odsłaniającej przed nami nieskończony świat absolutnej rzeczywistości. Tutaj czyni to samo; przybywa mu tylko nowy argument: oto komunizm i socjalizm okazuje nam, że kultura materialistyczna sama w sobie nosi zaród śmierci. Komunizm bowiem, jako jej konsekwentny wytwór, głosi otwarcie hasło jej całkowitej zagłady.

Jedna myśl zjawia się jednak nowa, obca rozprawie z r. 1822, a mianowicie, przeświadczenie o konieczności obrony indywidualności; zjawia się potrzeba obalenia każdej teorii, głoszącej niwelację indywidualności, potrzeba walki nie tylko z materializmem, ale i z panteizmem. W socjalizmie i komunizmie ukazało się bowiem nowe bóstwo: t. zw. dobro ogólne. Jak w panteizmie metafizycznym jednostka traci swój byt indywidualny na rzecz absolutu, tak i w tym, nowym, panteizmie społecznym traci ona prawo do indywidualnego dobrobytu, na rzecz dobrobytu ogólnego.

Obrona własności indywidualnej idzie więc ściśle w parze z obroną indywidualności wogóle.

## ROZDZIAŁ XVI

### **Duch i materja.**

W dotychczasowych rozważaniach podkreślał Gołuchowski związek socjalizmu i komunizmu z filozofją i kulturą materialistyczną, nie starał się jednak nas przekonać, że materializm jest teorią błędną.

Aby to nowe zadanie wykonać, rozwija on przed nami zarys swej metafizyki. Jest to metafizyka dualistyczna, przyjmująca istnienie materji i ducha. »Niezbadanym wyrokiem, dwa światy postawione są naprzeciwko siebie, napozór z gruntu

sobie przeciwne: — Duch i Materja. Na te dwie odnogi rozdarty jest cały ogrom tego wszystkiego, co istnieje. Jednak jedno i drugie wzajemnie na siebie wskazują, wzajemnie się do siebie odnoszą, wzajemnie się szukają«. Wszędzie duch nasz »uwikłany jest z materją; ...ona zdaje się warunkiem jego energii i zarazem przedmiotem jej działania. Nawzajem materja w całej naturze, nawet martwej, wskrósł jest prześląknięta duchem«. Wszędzie bowiem znajdują się ślady jakiejś myśli, »która te masy urządziła, wszędzie stosunki, kształty, połączenia, wzajemne na siebie działania, które tylko na duchowej drodze pojęte przez nas, zrozumiane i innym wytłumaczone być mogą«.

W naturze organicznej, gdzie panuje życie, w różnych stopniach rozwinięcia, »materja prawie nic nie znaczy«<sup>1)</sup>, a w nieorganicznej materja tylko pozornie ponad myślą, w niej ukrytą, góruje. I tutaj bowiem, »gdy ten duch do jej rozbioru przystąpi, wszystko się zamienia w język stosunków, w działanie sił, własności, w grę praw powszechnych, w sieć wyobrażeń, myśli, co wszystko niczem nie jest, tylko przeniesieniem materjalnej natury w duchową sferę, zamienieniem materji w rzecz jej wprost przeciwną, — w myśl«<sup>2)</sup>. Materja to właściwie negacja, zaprzeczenie ducha, to jego granica; materja »to jakieś pasmo, naokoło sfery ducha się snujące, które pomimo to, że jego jest zaprzeczeniem, do jego tkaniny niezbędnie jest potrzebnem«.

Istnieje zatem przeciwieństwo między temi dwiema istotami, t. j. między materją i duchem. Jest jednak między niemi i jedność, t. j. »punkt jakiś zrośnięcia się, który się mieści w tajemnicy boskiego przeznaczenia, jakie Bóg światu nadał, gdy go w takim składzie w byt rzucił«.

Człowiek nie zdoła, oczywiście, odgadnąć tajemnicy stworzenia w całej rozciągłości i nie może przewidzieć przyszłych losów świata. Świat bowiem i wszystko, co się w nim dzieje, to »historja boskiego myślenia, przed naszemi oczyma się rozwijająca«; my jesteśmy w stanie tylko się jej przypatrywać, »ale nic naprzód w jej szczegółach rozwinąć, odgadnąć

---

1) tamże, 569. — 2) tamże, 570.



nie możemy«. Tyle jednak jest dla rozumu naszego jawne, że materja, będąca w postaci doczesnej świata »punktem wyjścia dla ducha, początkową jego kolebką, następnie sferą jego działania«, przeznaczona jest na to, by »wszędzie przejść pod panowanie ducha, a zatem, nie panować nad nim, tylko służyć mu, gdyż wszystko wskazuje, że na duchowym krańcu mieści się ostateczne rozwiązanie zagadki całego stworzenia, a zatem i naszego życia«<sup>1)</sup>. »Przeznaczenie nasze właściwie jest — czytamy gdzieindziej — nie wytepić materji, ale zwalczyć ją i poddać pod panowanie ducha«<sup>2)</sup>.

Do tego przeświadczenia prowadzi naszego filozofa religja i »głębsza nauka«<sup>3)</sup>. Wyprowadza on stąd wniosek, że we wszystkich sprawach ludzkich »do spirytualizmu należy naczelny kierunek«, a nie do materjalizmu. Pierwszy bowiem ma na celu potrzeby duszy, a drugi dba głównie o potrzeby ciała. Oczywiście jest zatem rzeczą, »że, jak w całej naturze materja jest tylko narzędziem ducha, a nie duch narzędziem bezwładnej materji, tak też i w sprawach ludzkich, tak wielkiej jeszcze wagi, jak są sprawy społeczne, materjalizm nie powinien się cisnąć do steru, ale we wszystkim powinien się poddać pod dowództwo oświeconego spirytualizmu, bo w nim jedynie leży ostateczne rozwiązanie zagadki życia«<sup>4)</sup>.

## ROZDZIAŁ XVII

### Zagadnienie szczęśliwości.

Gołuchowski stwierdza fakt, że w każdym człowieku tkwi pragnienie szczęścia, i że każdy musi dążyć do jego zaspokojenia. Ale zarówno szczęścia indywidualnego, jak i zbiorowego, nie można szukać na drodze, wskazywanej przez materjalizm, albowiem pragnienie szczęścia jest »duchowej... natury« i »sięga aż do nieskończoności«<sup>5)</sup>.

---

<sup>1)</sup> tamże, 571. — <sup>2)</sup> tamże, 542. — <sup>3)</sup> tamże, 571. — <sup>4)</sup> tamże, 572. — <sup>5)</sup> tamże, 573.

Socjalizm zamyka oczy na te wyższe potrzeby ducha ludzkiego i dąży tylko do zaspokojenia potrzeb materialnych<sup>1)</sup>. »Nie ma on najmniejszego wyobrażenia, jak wysoko szczyty rodu ludzkiego sięgają, i w jakie głębie trzeba się zapuścić, aby fundamenty szczęścia ludzkiego zakładać; inaczej nie byłby materializmu za najwyższą doskonałość ogłosił, nie byłby spirytualizmu potępił, a przez to Boga i religii usunął«<sup>2)</sup>. »Wy... nie znacie... — zwraca się do socjalistów — tej kolosalnej boleści, jaka duszę opanuje, gdy sobie na chwilę świat bez Boga wystawi, albo sobie go tylko, jako ślepe prawo, bez osobistości wyobrazi, i świat cały w pułstynię zamieni... Nie znacie też tej niewypowiedzianej radości, jaka z tajnej rozmowy duszy z Bogiem wynika. Nie znacie tego wewnętrznego spokoju, jaki staje się udziałem człowieka, kiedy jego rozum już przyszedł do tego przekonania, że nad niego jest najwyższy rozum...«<sup>3)</sup>.

Ostatecznym rezultatem materializmu w życiu jest też jedynie rozpacz<sup>4)</sup>. Ta boleść, rodząca się z niemożności zaspokojenia serca ludzkiego, jest dla naszego filozofa wskazówką, że człowiekowi brakuje Boga, jako dobra najwyższego; jest ona »kluczem, otwierającym nam wejście do najwyższego szczytu świata duchowego,... jest najsilniejszym wypchnięciem człowieka ze zmysłowości, a popchnięciem go ku najwyższemu celowi jego przeznaczenia, t. j. ku Bogu«<sup>5)</sup>.

Bóg jest centrum świata duchowego. Jak w świecie materialnym obowiązują prawa fizyczne, tak w świecie duchowym, moralnym, na wolności opartym, obowiązuje zasadnicze prawo miłości Boga. »To jest owa siła przyciągająca, wszystko łącząca«. Siłę odśrodkową stanowi natomiast wolna wola, stwarzająca własną sferę działania każdego osobnika. Ona też wytwarza »zewnątrz Boga« różnobarwną tkaninę życia prywatnego i publicznego, i sprawia, że duchy mogą dążyć do zupełnego oddalenia się od Boga<sup>6)</sup>. To oddalenie całkowite przyszyłoby niewątpliwie do skutku, gdyby nie boleść, nieda-

1) tamże, 577. — 2) tamże, 579. — 3) tamże, 543. — 4) tamże, 580. — 5) tamże, 581. — 6) tamże, 582.

jącego się zmysłowością zaspokoić serca, które przypomina, że znajdujemy się na manowcach <sup>1)</sup>.

Wydawałoby się, że wola, która wynosi człowieka ponad wszystkie istoty świata widomego, również wzniesić go potrafi ponad wszelką niedolę istot ograniczonych. Tymczasem tak nie jest. Wola bowiem »własnodzielna« jest »głównem i najobfitszem źródłem zmartwienia« <sup>2)</sup>. Ona zmusza człowieka ustawicznie do wykonywania aktu twórczego, do stawiania sobie coraz to nowych celów. Zawsze jednak człowiek znajduje się od tego celu daleko. Jeśli zaś uda mu się cel zamierzony osiągnąć, to zrazu opanowuje go radość wielka, szybko ona jednak znika i znowu dręczyć go zaczyna nuda, płynąca z bezczynności. Tworzymy więc sobie nowe cele, »i tak wciąż, bez końca, póki nam tylko tchu stanie« <sup>3)</sup>. Życie ludzkie kołysze się więc ustawicznie między niezaspokojeniem dążeniem a nudą.

Filozof nasz, według wszelkiego prawdopodobieństwa, nie znał Schopenhauera. Nie trudno jednak dostrzec, jak bardzo zbliża się w tych poglądach na cierpienia ludzkie do pesymisty niemieckiego. U obu myślicieli sprawczynią cierpienia jest wola, dążąca ustawicznie i napróżno do coraz nowych celów. Zarówno zdeterminowana i ślepa wola Schopenhauera, jak i wolna wola Gołuchowskiego są jednako bezsilne wobec przeciwności.

Podobnie jak filozof niemiecki, maluje i Gołuchowski grozę istnienia: »Kto zdolny jest opisać konwulsje woli ludzkiej, w które jest wprawiana, jeżeli się rzuci na różne przedsięwzięcia, trudnościami najeżone! Miotają one duszą naszą... rzucają nami, jak burza słabym okrętem o nieprzełamaną skałę... Kto bez łez może patrzeć na tę wolną mękę pojedynczych nieszczęśliwych, którzy tu i ówdzie jęczą, i ani celu, którym się przebili, zaniechać nie są w stanie, ani go dopiąć? Kto się może uchronić od najgłębszego wzruszenia, gdy się patrzy na taką mękę całych narodów i jęk milionów słyszy, których dążenie woli jest nadaremne, a którym zaniechanie tej woli jest także niepodobne?« <sup>4)</sup>.

---

<sup>1)</sup> tamże, 583. — <sup>2)</sup> tamże, 590. — <sup>3)</sup> tamże, 592. — <sup>4)</sup> tamże, 593, 594.

Natura ma swoje cele samoistne i nie troszczy się zupełnie o to, czy działanie jej obala plany nasze, czy też im przypadkiem sprzyja; »...los szydzić się zdaje z naszego płaczu, albo obojętnym jest na naszą mękę«<sup>1)</sup>.

Dla Schopenhauera zabicie tej ślepej i złej woli jest też jedynym wyjściem z niekończącego się kręgu nieszczęść. Inaczej Gołuchowski. U niego wybawieniem z cierpienia jest poddanie się absolutnej woli bożej. Jeżeli bowiem człowiek własną wolę będzie stawiał ponad wszystko, w takim razie powiększy tylko swą mękę i dojdzie do rozpacz. Główną zatem przyczyną cierpienia jest przede wszystkim to, »że wola nasza chce być absolutną i, poza obrębem Boga, chce sobie zupełnie oddzielny świat stworzyć, w którym to tylko, co ona chce, ma być prawem«. Tymczasem, wola powinna ciągle odnosić się do »najwyższej woli«, która, jako opatrzność, wszystkim rządzi i ma swoje cele absolutne, dla nas niezawsze do odgadnięcia możliwe<sup>2)</sup>. Tak więc, niema innego wyjścia, tylko albo rozpacz, albo poddanie się woli Boga.

Pozorny pesymizm Gołuchowskiego ustępuje zatem miejscu zupełnemu optymizmowi. »Jak bez Boga,—wywodzi autor—wszystko jest złe i nikczemne na tym świecie, tak, przeciwnie, odniesione do Boga, wszystko jest dobrem, bo, coby istotnie złego było, nie ostoi się przed nim«<sup>3)</sup>. »Cośmy więc poprzednio śpiewali psalm żalu, psalm głębokiego smutku nad życiem ludzkim i nad uciezką wszelkiej radości z niego o ile było bez Boga, to teraz możemy śpiewać hymn wesela, bośmy skryli człowieka na łonie boskiej miłości, przed goniącą za nim rozpaczą«<sup>4)</sup>.

Jak idea Boga rozwiązuje »wszystkie trudności teoretyczne,... wszystkie zawiłości usuwa«, tak, na polu praktycznym, miłość Boga wprowadza harmonję w działania ludzkie<sup>5)</sup>. Ona winna wnikać we wszystkie czyny człowieka, uszlachetnić je i podnieść do siebie; ona też, jedynie, zdoła »połączyć narody, a nawet cały ród ludzki, w jedną, zgodną całość«<sup>6)</sup>. Podobnie, jak to już w r. 1822 głosił autor, ma ona »nie

1) tamże, 595. — 2) tamże, 596. — 3) tamże, 599. — 4) tamże, 604. — 5) tamże, 600. — 6) tamże, 605.

obojętność wnieść do spraw tego świata, co by się śmierci równało, ale nowe i wyższe życie, z najczystsze go i najwyższego źródła czerpane, po nich rozlać«<sup>1)</sup>. Bardzo często — mówi Gołuchowski — widzimy, jak działanie ludzkie, »pod wpływem miłości Boga i, wypływającej z niej, miłości bliźniego, zdolne jest prawdziwy raj sprowadzić na tę ziemię, nędzę zmniejszyć, albo nawet zupełnie usunąć, trudów pracującym ująć, a wszystkim brzemie ń tego życia lżejszem uczynić i im pobyt na tej ziemi coraz więcej uprzyjemnić«<sup>2)</sup>. Jeśli człowiek utrzymuje ciągły związek z Bogiem, to »cała postać świata się zmienia i wszystko w nierównie świetniejszym blasku nam się okazuje; życie nowego uroku dla nas nabywa«<sup>3)</sup>.

Jeśli komunizm i socjalizm tę ideę Boga ruguje i za alfę i omegę swych poglądów uważa filozofję materja listyczną, to celu swego: uszczęśliwienia ludzkości nigdy nie osiągnie.

Gołuchowski mniema, że udało mu się w ten sposób podkopać fundamenty nowych doktryn społecznych. Z dumą też mówi, że jeśli jego wywód, »jako gruntujący się na najgłębszych, a jednak oczywistych podstawach umysłu ludzkiego, zdolny jest bezstronne przekonanie przeciagna ń na swoją stronę,... już przez to samo nauka socjalizmu i komunizmu, o ile się to na drodze rozumowania da uskutecznić, jest pokonana, gdyż fundamentalna jej zasada została wywrócona«<sup>4)</sup>.

## ROZDZIAŁ XVIII

### Zasada równości.

Filozof nie poprzestał na podkopaniu fundamentów socjalizmu, lecz postanowił okazać, »że fałsz wszystkimi jej oknami wygląda«<sup>5)</sup>.

---

1) tamże, 598, 599. — 2) tamże, 601. — 3) tamże, 604. — 4) tamże, 607. — 5) tamże, 607.

Przedewszystkiem, poddał krytyce zasadę równości. Myśl tę — jak to już od Gołuchowskiego wiemy — wziął socjalizm ze świata idealnego, z religii chrześcijańskiej, która głosi od wieków, że wszyscy jesteśmy równi przed Bogiem. Różnice między ludźmi wypływają jedynie ze sfery świata materialnego, z owej »głównej kwatery materializmu«<sup>1)</sup>.

Idea równości, przeniesiona później na pole polityczne, sięgnęła niemniej głęboko w sferę idealną. Dla polityki bowiem, narody są wielkimi całościami społecznymi, a »całość społeczna nie może być inaczej, tylko utworem duchowym, skojarzeniem woli ludzkiej, odrębnie w indywidualach obok siebie, bez obawy wzajemnej zagłady, istnieć nie mogącej«<sup>2)</sup>. Skojarzenia takie możliwe są dzięki temu, że prawa regulują stosunki między jednostkami (prawo prywatne, prawo publiczne), względnie między narodami (prawo narodów).

Wszystkie prawa — utrzymuje autor — są wypływem woli ludzkiej, a zatem są dziełem ducha. W obliczu prawa ludzie są równi. Ale ta równość nie jest równością materialną, lecz idealną; odnosi się ona »tylko do formy praw, ale nie co do istoty, formę wypełniającej«<sup>3)</sup>. Znaczy to np., że wszyscy mają narówni prawo do posiadania majątku, nie wynika jednak z tego, by wszyscy mieli mieć majątki równe.

Poglądy te wiąże filozof ze swą koncepcją narodu, jako organizmu. Dwa są — jego zdaniem — sposoby zapatrywania się na naród: atomistyczny i organiczny. Według pierwszego, naród jest zbiorem pewnej ilości pojedynczych atomów, zupełnie sobie równych, czemś w rodzaju »kupy piasku«; według poglądu drugiego, naród to ciało organiczne, z różnych części złożone<sup>4)</sup>.

W świetle teorii atomistycznej, ludzie niczem się od siebie nie różnią; a więc żadna nie dzieje im się krzywda, jeżeli kto całe to zbiorowisko przewraca i dowolnie przerabia. Teoria organiczna głosi natomiast, że »naród« jest ciałem żyjącem, w którym znajduje się mnóstwo części pojedynczych, ale ich wzajemnego względem siebie położenia nie można

---

<sup>1)</sup> tamże, 611. — <sup>2)</sup> tamże, 612. — <sup>3)</sup> tamże, 615, 616. — <sup>4)</sup> tamże, 620, 621.

dowolnie zmieniać, ani przewracać, bez narażenia na szwank życia całości<sup>1)</sup>. Organizm bowiem »jest to nieprzerwany łańcuch podległości i zawisłości jednych od drugich, a wszystkich razem od całości, i całości od pojedynczych części«<sup>2)</sup>.

Nie może więc tu być mowy o takiej równości abstrakcyjnej, jak w systemie poprzednim. Mimo to jednak, i tu istnieje pewna równość, bo los i powodzenie każdej części pojedynczej narówni obchodzi całość; każda część jest dla całości jednako ważną i jednakie ma prawo do starania o jej dobry byt<sup>3)</sup>. Ta jednak równość części pojedynczych ma tylko o tyle miejsce, o ile należą one do składu całości; równość istnieje zatem jedynie na zasadzie całości.

Socjalizm i komunizm, stojąc na gruncie poglądu atomistycznego na społeczeństwo, przyjmują równość matematyczną, lub »mechaniczną« pojedynczych jednostek; znaczy to, »że im się świat i ród ludzki rozpada na same pojedyncze indywidua, i że tylko indywidualizm, jak jest absolutną granicą, tak też dla nich absolutną jest prawdą wszelkiego bytu. Skoro zaś indywidualizm wyniesiony jest na tron absolutności, niema żadnego powodu, ażeby jednemu indywidualizmowi więcej przyznawać, jak drugiemu, i stąd wynika absolutna równość, nieuznająca żadnej różnicy«<sup>4)</sup>.

Idzie teraz o to, czy takie pojmowanie społeczeństwa jest słuszne, czy nie. Autor nasz nie waha się w odpowiedzi. Przyznaje, że cały ruch w naturze zmierza »ku wydaniu na świat indywiduałości«, ale, mimo to, »żadna pojedyncza istota... absolutnego bytu nie ma, tylko wpleciona jest w jakąś całość, od której zawisła, w której tkwi, i bez której istnieć nie może«. Pogląd ten, znany nam już z rozprawy o *Filozofji w stosunku do życia*, sięga swemi korzeniami jeszcze w filozofję Schellinga.

Szczegóły nie istnieją zatem nigdy oddzielnie; »tylko abstrakcja, od życia oderwana,... mogła wpaść na stanowisko atomistyczne, dla którego tylko szczegół istnieje«<sup>5)</sup>. Z drugiej jednak strony, energia życiowa każdego narodu »przywiązana

---

<sup>1)</sup> tamże, 621. — <sup>2)</sup> tamże, 622. — <sup>3)</sup> tamże, 623. — <sup>4)</sup> tamże, 624. —

<sup>5)</sup> tamże, 625.

i powierzona jest osobistości i przez osobistość się tylko objawia«. »To prawda, — zgadza się na to autor — że ogólny, społeczny byt jest wyższy nad byt indywidualny,... ale ogólny byt, bez indywidualnego, także nic nie znaczy i zamienia się tylko w czczą abstrakcję«.

Na pytanie, stawiane często przez filozofję historii, czy jednostka, czy też ogół decyduje o losach narodów, odpowiada Gołuchowski, »że we wszystkich sprawach, tak publicznych, jak prywatnych, wkońcu osobistość wszystko decyduje«<sup>1)</sup>. Jej polecane jest wykonanie wielkich zamiarów stworzenia; »bez niej, wszystko się zamienia w jakiś mglisty ogólnik, do żadnego wyraźnego życia przyjść nie mogący«<sup>2)</sup>; przez nią dopiero objawia się do reszty to, co leżało w umyśle boskim. Fakt, że istnieją osobowości, to znaczy duchy, wiedzące o sobie i o świecie, należy — zdaniem Gołuchowskiego — do wielkich tajemnic stworzenia, »których wielkość czuć, ale których odgadnąć nie jesteśmy w stanie, tylko je jako fakty, przez wyższą rękę podane, przyjmując musimy«<sup>3)</sup>.

W każdym organizmie związane są nierozdzielnie trzy rzeczy, pozornie się wyłączające: byt indywidualny, z którym »osobistość graniczy«, byt ogólny, tamtemu przeciwny, i wreszcie: »łącząca te obydwie sprzeczności całość, która ani jest bytem indywidualnym, ani ogólnym, ale jednością, łączącą je obydwa, a zatem i jednym i drugim«<sup>4)</sup>.

Choroba każdego organizmu polega — według Gołuchowskiego — na tem, że pojedynczy organ »odrywa się od całości, chce żyć na wyłączny swój rachunek, odwraca siły całego organizmu od ich przeznaczenia, i na swój oddzielny użytek zagarnuje«. Tak więc, choroba »w egoizmie natury swój bierze początek«<sup>5)</sup>.

Różnica między organizmem fizycznym, a duchowo-społecznym, polega głównie na tem, że w organizmach fizycznych ruch życia zamknięty jest raz na zawsze w pewnych stałych i niezmiennych granicach, to znaczy, że z żadnej części ciała nie może rozwinąć się inna; tymczasem w organizmie spo-

<sup>1)</sup> tamże, 642. — <sup>2)</sup> tamże, 643. — <sup>3)</sup> tamże, 644. — <sup>4)</sup> tamże, 673. — <sup>5)</sup> tamże, 674.



lęcznym ta możliwość zachodzi, bo żołnierz może zostać marszałkiem. W tem widzi autor rozumną wolność i równość wszystkich <sup>1)</sup>).

Ta koncepcja społeczeństwa-organizmu, znana już w najogólniejszych zarysach Meneniuszowi Agryppie, miała bezpośrednio przed Gołuchowskim swego zwolennika w Szaniawskim. W dziełku: *O naturze i przeznaczeniu urzędowań w społeczności* (Warszawa 1808) wywodzi on, że »niedocieczona i własnowolna siła *Ideów...* ożywia, organizuje i łączy wszelkie indywiduum w jedną, powszechną całość, w jeden harmonijny, społeczny porządek, zostawiając jednak każdemu wolne krążenie około oddzielnych w społeczeństwie punktów grawitacji, równie jak i około własnej swej indywidualności« <sup>2)</sup>. Organizm idealny odpowiada — według Szaniawskiego — najzupełniej organizmowi realnemu; oba »służą sobie nawzajem za symboliczny wyraz, a tem samym jawne składają świadectwo za jednością światów, w ludzkim pojmowaniu odróżnionych. Kiedy w jednych *idea natury*, tedy w drugich indywidualizuje się *idea ludzkości*: ta zaś, równie jako i tamta, wszystkimi... punktami składu swego stykają się między sobą i schodzą w nierozdzielną jedność, z twórczej wysłą mądrości«. Wszędzie indywidua winny utrzymywać i rozwijać swój byt doczesny, bo w nich »objawia się wszech-całość; ale też wszędzie toż indywiduum, w czasie trwania swego, służyć musi do wzmacniania i posuwania całości, w którą zlewa się naodwrot, po odbyciu przypadłej na siebie kolei« <sup>3)</sup>. Indywidua służą gatunkom, gatunki rodzajom wyższym i t. d., »aby, w nieprzerwanie ciągłej organizacji ogromu, nic nie wyosobniało się z pod ogółu, związanego twórczą Mądrością owej *wszechźródłowej Jednoty*« <sup>4)</sup>.

Tym poglądom, w których przebijają się najwyraźniej wpływ Schellinga, hołdował także Gołuchowski. Z takiego pojmowania społeczeństwa wynika dla niego wnioski, że nie wolno jednej klasy poświęcać dla drugiej, oraz, że trzeba po-

---

<sup>1)</sup> tamże, 677. — <sup>2)</sup> *O naturze i przeznaczeniu urzędowań w społeczności*, s. 7, 8. — <sup>3)</sup> tamże, 8. — <sup>4)</sup> tamże, 8, 9.

rzucić pomysł szalony o zupełnej »równości atomistycznej«<sup>1)</sup>. W organizmie społecznym powinna być jedna tylko równość, t. j. równość możliwości rozwoju każdej jednostki;... »porządek społeczny powinien być tak urządzony, iżby wszelkiemu talentowi,... wszelkiej uczciwej pracy i cnocie, została i zapewniona była, bez narażenia współzawodnictwa, wszelka równość rozwijania«<sup>2)</sup>. Jedynie taka równość może być czynnikiem rozwoju cywilizacji, »który tylko przez kolejne po sobie postępowanie i przez rozumną subordynację... da się uskuteczyć, nie zaś przez zmieszanie wszystkich szeregów, wszystkich stopni, wszystkich położeń towarzyskich, wszystkich majątków w jedną, nieforemną, chociaż równą masę«<sup>3)</sup>.

Komunizm i socjalizm, odrzucając koncepcję społeczeństwa-organizmu, a przyjmując pogląd atomistyczny, musi — zdaniem Gołuchowskiego — popaść w szereg sprzeczności. Pierwszą taką sprzeczność widzi nasz autor w krzyżowaniu się indywidualizmu z kultem powszechności: socjalizm i komunizm głosi mianowicie apoteozę osobistości; dla ratowania bowiem indywidualuów pojedynczych, burzy dotychczasowy zbiorowy porządek społeczny; przytem, równocześnie, przejęty on jest nawskróś dążnością »panteistyczną«, przeniesioną z metafizyki w stosunki majątkowe, bo znosi prawo własności osobistej i zaprowadza na jej miejsce własność wspólną<sup>4)</sup>. Druga sprzeczność pochodzi — w mniemaniu filozofa — stąd, że socjalizm i komunizm zapowiada panowanie nieograniczonej wolności indywidualnej, a faktycznie przygotowuje despotyzm najsroższy, oddając wszystko wyłącznie w ręce rządu<sup>5)</sup>. Trzecią wreszcie niekonsekwencją jest to, że, uznając prawo każdego do osobistej egzystencji i osobistego szczęścia, usuwa komunizm równocześnie prawo własności indywidualnej, które — jak twierdzi Gołuchowski — wpływa konsekwentnie z pojęcia osobowości<sup>6)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Rozbiór kwestji włościańskiej, s. 675. — <sup>2)</sup> tamże, 677. — <sup>3)</sup> tamże, 678. — <sup>4)</sup> tamże, 626. — <sup>5)</sup> tamże, 627. — <sup>6)</sup> tamże, 631.

## ROZDZIAŁ XIX

### Zagadnienie własności indywidualnej.

Broniąc osobowości przeciwko zakusom panteizmu, bronił filozof, w swem przekonaniu, także prawa własności indywidualnej. »Ponieważ — rozumuje on — mam prawo osobno być, osobno myśleć, osobno czuć, osobno chcieć, więc też muszę mieć prawo osobno mieć«. »Prawo własności indywidualnej nic innego nie jest, tylko przedłużeniem ducha indywidualnego, mianowicie zaś najcelniejszej jego funkcji, t. j. woli, czyli chcenia, w indywidualną materję, czyli w majątek«<sup>1)</sup>.

Skoro ciałem rządzi duch, więc władza ducha rozprzestrzenia się i na majątek. Dzięki temu, majątek jest ważnym czynnikiem kultury, niezbędnym dla postępu cywilizacji narodów. Dopóki duch panuje nad ciałem i nad majątkiem, zachowany jest właściwy porządek i majątek nikogo razić nie może. Z chwilą jednak, kiedy ciało opanuje ducha, a majątek stanie się środkiem do zaspokojenia żądz, daje on powód do słusznego zgorznienia<sup>2)</sup>. Usprawiedliwia zaś mienie praca, która »jest osobistym wysileniem i ponoszeniem trudów, aby coś mieć«<sup>3)</sup>. Owocem jej jest majątek.

Cóż jednak począć z majątkami odziedziczonemi? Czy znieść je, jak tego domagał się konsekwentnie Saint-Amand Bazard i inni zwolennicy Saint-Simona? Autor nasz daleki jest od wyprowadzenia tej konkluzji. Według niego, prawo sukcesji stanowi naturalną konsekwencję familji<sup>4)</sup>. Jeżeli rodzice mogą przelać swe życie w życie dzieci, jeżeli mogą przenieść całą swoją naturę fizyczną i duchową na potomstwo, »dlaczegóżby — pyta Gołuchowski — także nie powinni przenieść na nie i majątku swego, który także, jakeśmy widzieli, niczem innym nie jest, tylko przedłużeniem ich samych«.

---

<sup>1)</sup> tamże, 631. — <sup>2)</sup> tamże, 632. — <sup>3)</sup> tamże, 631. — <sup>4)</sup> tamże, 633.

Gołuchowski.

Znosząc sukcesję, — twierdzi Gołuchowski — nic nie zyskuje się dla biednych, a tylko rozstraja się ustrój rodzinny i szerzy demoralizację, bo rodzice, nie mogąc przekazać majątku dzieciom, będą go trwonić. Sukcesja zgadza się zupełnie — czytamy dalej — z prawem natury i z prawem samego rozumu, bo »właśnie podług prawa, naturze naznaczonego, przez wszystkie wieki jest sukcesja życia i familja jest tym środkiem przelewania go«<sup>1)</sup>. Zniesienie sukcesji byłoby aktem tyranji, okrucieństwa i despotyzmu; »bo tym, którzy w domu zamożnych rodziców przywykli do swobodnej egzystencji i skosztowali jego słodyczy, którzy stosownie do tego przybrali zwyczaj, stosownie otrzymali wychowanie, i cały swój tryb do tego nagięli, po śmierci rodziców, raptem to wszystko wydzierać, albo znacznie uszczuplać,... jest to okrutny cios zadawać«<sup>2)</sup>. Całe »okrucieństwo«<sup>3)</sup> prawodawstwa polegałoby więc na tem, że dzieciom, wychowanym w wygodach i zbytkach, odebrałoby się możność życia jedwabnego, bez pracy i troski. Argument ten, w którym znowu przebija się jaskrawie widmo stanowych przesądów autora, nie wart nawet figurować obok innych.

Ale i te inne argumenty, w obronie prawa sukcesji przytoczone, niezupełnie harmonizują z twierdzeniem Gołuchowskiego, że bez pracy możnaby posiadać majątek tylko... w raju. »Skoro jest niewątpliwą rzeczą, że bogactwo, w ostatecznym rozbiorze, jest owocem pracy,... — wywodzi autor — a praca jest udziałem osobistego wysilenia, osobistość zaś jest dla człowieka konieczną formą istnienia,... prawo własności indywidualnej jest konieczną rzeczą dla towarzystwa ludzkiego i w żaden sposób ominąć się nie da. Inaczejby było, gdybyśmy byli w takim stanie, jaki sobie w raju wyobrażamy, t. j. gdyby nam, bez najmniejszego przyczynienia się osobistej pracy, jak to powiadają, pieczone gołąbki do gęby leciały«<sup>3)</sup>. Filozof nasz nie spostrzega, że jego obrona prawa sukcesji jest właściwie obroną takiego stanu rajskiego, w którym, bez osobistego przyczynienia się, można zjadać pieczone gołąbki. Niema tu bowiem wyjścia. Albo przyjmujemy, że ma-

---

<sup>1)</sup> tamże, 634. — <sup>2)</sup> tamże, 635. — <sup>3)</sup> tamże, 637.

jątek jest owocem pracy indywidualnej jednostki, a w takim razie musimy odrzucić prawo sukcesji, albo też, na zasadzie jakichś innych przesłanek, zgodzimy się na prawo sukcesji, ale w takim razie musimy odrzucić twierdzenie o związku koniecznym majątku z indywidualną pracą jednostki. Autor nasz, chcąc pogodzić te dwa twierdzenia, nie dające się związać w jeden łańcuch rozumowań, musiał popaść w sprzeczność.

Dowodzi on dalej, że zniesienie własności prywatnej rozstroiłoby naród i przywiodło go do ubóstwa<sup>1)</sup>. Zgromadzenie wielkich bogactw, w rękę nielicznych ludzi, nie krzywdzi ubogich. Bogactwa są bowiem niewyczerpanym źródłem pomocy dla drugich; bogaci mogą przecież wkładać wielkie sumy w ogromne przedsiębiorstwa, które dostarczają niezamierzonym zarobku, oraz wzbogacają kraj<sup>2)</sup>. Naturalnie, majątek prywatny może, a nawet musi być częściowo przez państwo naruszany; z tego jednak nie wynika, by wolno go było zabierać<sup>3)</sup>.

Że prawo własności indywidualnej może być nadużyte na szkodę społeczeństwa, temu Gołuchowski nie przeczy. Niepodobna jednak zniesieniem go zaradzić złemu. Należy raczej egoizm wyplenić i wyrobić w człowieku poczucie związku ze społeczeństwem i z Bogiem<sup>4)</sup>. Żadne bowiem prawa, żadne formy polityczne, — jak to już wiemy z rozważań poprzednich — same przez się, nie zbawiają rodu ludzkiego. »Na to trzeba przywołać pomocy obyczajów, wyobrażeń honoru, moralności prywatnej i publicznej, religji, zgoła tych najwyższych potęg duchowych, bez których wszystkie pajęczyny naszej politycznej tkaniny na nic się nie przydadzą«<sup>5)</sup>.

Socjalizm i komunizm nie ma zatem żadnych rozumnych podstaw do tego, by swój ekonomiczny panteizm wprowadzić w życie, bo w tem życiu doczesnym istnieją niewątpliwie osobowości indywidualne i ich najważniejsza atrybucja, t. j. prawo własności indywidualnej<sup>6)</sup>.

---

1) tamże, 641. — 2) tamże, 636. — 3) tamże, 641. — 4) tamże, 646. —

5) tamże, 648. — 6) tamże, 655, 656.

## ROZDZIAŁ XX

### Istnienie Boga i nieśmiertelność duszy.

Aby argumentom swoim nadać jeszcze większą siłę i głębiej sięgnąć w całokształt zagadnień, usiłuje Gołuchowski wykazać, że także panteizm metafizyczny, zarówno w kwestji nieśmiertelności duszy, jak i osobowości Boga, jest teorią błędną.

Boga nie możemy wyobrazić sobie bez osobowości. Argument panteistów, że przypisywanie Bogu osobowości jest zarazem jego ograniczeniem, nie da się, według autora naszego, utrzymać<sup>1)</sup>. W takim bowiem razie, nie moglibyśmy nawet wyobrazić sobie, czy też pomyśleć Boga, jako istniejącego, »gdyż wyobrażać, myśleć, jest to ograniczać«. Gołuchowski zwraca uwagę na to, że ograniczenie, bez którego my żadnych wyobrażeń nie możemy tworzyć, nie koniecznie musi ograniczać Boga. Jakkolwiek do wyobrażenia osoby wchodzi ograniczenie, »gdyż, aby osobą być, trzeba odróżnić się od reszty świata,... albo od innych osób,... ale... tylko w naszym wyobrażeniu, a jeszcze wielka kwestja zachodzi, czyli w istocie samej«. Niema też żadnego ograniczenia Boga w tem, że poza jego osobą stoi świat, ludzie i t. d. Wszystko to bowiem istnieje tylko z jego woli, on zawsze nad tem góruje i panuje wszechwładnie, pomimo, że jest od tego wszystkiego różny.

Co więcej; »bez przyznania Bogu osobistości, nie mogłoby nawet być stworzenia. Bo tworzyć co, jest to... wystawiać coś z siebie, a zatem odróżniać się od dzieła stworzonego«. Tak samo więc, jak pismo nie ogranicza pisarza, dlatego, że jest czemś różnem od niego, tak samo i świat, stworzony przez Boga, nie ogranicza go<sup>2)</sup>. »Gdyby stworzenie Boga miało ograniczać, toby Bóg żadnego aktu twórczego nie mógł wykonać i musiałby niczem być; żadna kreatura nie mogłaby

---

<sup>1)</sup> tamże, 656. — <sup>2)</sup> tamże, 657.

powstać, a Bóg musiałby martwym być, to jest przestać być Bogiem i w nic się zamienić«. Tylko wtedy — mówi filozof — Bóg byłby ograniczony, gdyby stworzenie nie od Boga pochodziło, lub, gdyby zjawilo się jako potęga niezależna, pomimo jego woli. Takie jednak przypuszczenie znosiłoby ideę Boga.

Zarzuty panteistów przeciw nieśmiertelności duszy indywidualnej nie wytrzymują — według Gołuchowskiego — również krytyki. Głoszą one, że dusza, jako coś ograniczonego, nie posiada bytu nieskończonego, absolutnego, ten bowiem przynależy wyłącznie Bogu nieosobowemu i nieskończonemu<sup>1)</sup>. Argument ten miałby dla naszego filozofa tylko wtedy wartość, gdyby się utrzymywało, że dusza jest nieśmiertelną z własnej mocy. Ponieważ jednak tę nieśmiertelność wywodzimy z idei Boga, więc argument ów jest bez znaczenia.

Na zarzut, że co w czasie powstało, musi czasowi ulec, odpowiada Gołuchowski, że nie mamy pewności, czy duszy ludzkiej przed urodzeniem nie było<sup>2)</sup>. Tyle tylko wiemy na pewne, że dusza nic nie wie o stanie swoim przed urodzeniem; tak samo jednak nic ona nie wie o sobie zaraz po urodzeniu i w czasie snu, a przecież nie wyprowadzamy stąd wniosku, że duszy wtedy nie ma. A zatem, »bardzo wiele jest okoliczności, które rzecz tę w przeciwnem wystawiają świetle i na przeciwne naprowadzają domniemanie«<sup>3)</sup>. Dusza ludzka — utrzymuje Gołuchowski — miała być przed urodzeniem »w umyśle boskim, w woli boskiej, chociaż o tem nie wiedziała, bo w stanie uspienia zostawała«. Teraz jednak, obudziwszy się i objąwszy w posiadanie władze umysłowe, z woli boskiej przeznaczone, może dochodzić wstecz tego bytu swego na łonie myśli boskiej i o nim się nawet przekonać, podobnie, jak człowiek obudzony łatwo się przekonuje o tem, że we śnie istniał, chociaż nic o tem nie wiedział<sup>4)</sup>.

Jakkolwiek więc przyszłość zakryta jest przed nami, a przeszłość nie była świadomą, to jednak, na podstawie teraźniejszości, tyle wiedzieć możemy, »że w przeszłości już są nasiona bytu przyszłości, i że przyszłość tylko rozwija, do

---

<sup>1)</sup> tamże, 658. — <sup>2)</sup> tamże, 659. — <sup>3)</sup> tamże, 660. — <sup>4)</sup> tamże, 661.

dojrzenia przybliża, co przeszłość, jako zarodek nierozwinięty, zasiała. Wszystko zaś opasuje wieczny plan, w myśli boskiej leżący, żadnemu czasowi nie uległy<sup>1)</sup>. Twierdzenie zatem, że, co ma początek w czasie, musi mieć i koniec, odpada zupełnie w odniesieniu do duszy; istniała ona bowiem przed urodzeniem »w idei boskiej«.

Czy jednak i po śmierci będzie istnieć również »w idei boskiej?« Na to odpowiada filozof: Nie! Takiego przypuszczenia nie umiałby on pogodzić z istnieniem Boga<sup>2)</sup>. Jeżeli bowiem Bóg jest, »toby to było najkolosalniejszą sprzecznością, świat rozdzierającą, gdyby nieśmiertelności osobistej nie było<sup>3)</sup>; a jeżeli Boga niema, to znowu »wszystko runęło, zagadka świata nierozwiązana, rozpacz ogarnuje duszę, bo wszystko się w same sprzeczności rozpada. Fizyczne i moralne wiązania całej budowy się rozprzegają, świat duchów... nie ma celu ostatecznego«. Jeżeli Boga niema, to jest tylko ślepy traf, negacja wszelkiego związku. Tymczasem, »cała natura przeciwko takiemu twierdzeniu świadczy, ponieważ wszędzie jest jakiś związek, ślad jakiejś rozległej myśli, jakiegoś niezgruntowanego i kolosalnego rozumu<sup>4)</sup>.

Nie może to być jednak żaden surogat idei Boga, w postaci rozumu ogólnego, bezosobistego, nie wiedzącego o sobie, rozlanego w całej naturze. Gdyby ów rozum ogólny miał się dopiero uświadomić w człowieku, to ten byłby czemś wyższym od »rozumu ogólnego«, byłby chyba Bogiem<sup>5)</sup>. Taki rozum ogólny, bezosobisty, który wszyskiem ma rządzić, ale potrzebuje dopiero człowieka ułonnego, ażeby się o sobie dowiedzieć, jest to »bałwan nietylko ślepy, ale martwy zupełnie«. Stawiać go w miejsce Boga osobistego, o którym chrześcijaństwo naucza, jest to »szydzić z rozumu«. Bóg musi być czemś więcej i coś więcej wiedzieć, niż o nim wiedzieć zdołają istoty ograniczone. »My mamy żyć w Bogu, a Bóg w nas,... ale my dlatego Boga nigdy wyczerpnąć, nigdy zgłębić nie jesteśmy w stanie«.

---

<sup>1)</sup> tamże, 662. — <sup>2)</sup> tamże, 663. — <sup>3)</sup> tamże, 663, 664. — <sup>4)</sup> tamże, 664. — <sup>5)</sup> tamże, 665.



Wyprowadziwszy nieśmiertelność duszy indywidualnej z idei Boga osobowego, usiłuje Gołuchowski naodwrot wyka-  
zać, że z idei nieśmiertelności duszy wynika istnienie Boga <sup>1)</sup>. Wychodzi przytem ze stwierdzenia faktu, że pragnienie nie-  
śmiertelności niczem w człowieku wykorzenić się nie da;  
stąd — niewątpliwie zbyt pospieszny — wniosek, że dusza  
nie może zginąć: »Nie, nigdy! bo chce wiecznie być«. Ten  
prerażający—jak się wyraził Gołuchowski—wstręt do śmierci  
stąd się wziął, że duch ludzki, od Boga pochodzący, »ma w so-  
bie zaród i przeznaczenie wiecznego, osobistego bytu« <sup>2)</sup>.

Gdyby pragnienie nieśmiertelności nie miało być zaspoko-  
jone, to chyba jakiś tyran okrutny, lub szatan władałby  
światem <sup>3)</sup>. Życie bowiem, bez nieśmiertelności, nie ma żad-  
nego sensu. Zamiast cierpieć, lub tylko chwilowych używać  
rozkoszy, ze świadomością śmierci, lepiejby było nie przy-  
chodzić na świat. Jeśli więc »niema osobistego Boga, to się  
niema od nikogo czegokolwiek domagać, wszędzie jest głucho;  
niema serca, boleści świata czującego i nad niemi się litują-  
cego. Jest Bóg osobisty, t. j. osobny prócz świata, a niema  
duchów, to niema najszczytniejszego pola, niema świadków  
dla boskiego objawienia. Są zaś duchy, to muszą wiedzieć  
o sobie, a zatem mieć osobistość. A jeżeli są duchy i mają  
osobistość, to muszą być nieśmiertelne, bo one właśnie są  
głównym celem boskiego objawienia. Nieśmiertelne zaś być  
nie mogą same z siebie i poza obrębem woli boskiej,... tylko  
jedynie z woli boskiej, jako należące do planu boskiego,  
i przez to samo w absolutnej egzystencji Boga udział ma-  
jące« <sup>4)</sup>. Teraz dopiero, po rozpatrzeniu tych zagadnień, uporał  
się Gołuchowski, w swem przekonaniu, z komunizmem i so-  
cjalizmem.

Daleki on był jednak od jakichkolwiek, wysokich o swej  
uczoności mniemań. »My do uczonych nie należymy... — pisze  
o sobie. — Co nam odwagę dało traktować tak wielkie kwestje,  
to nie książki, których tak wiele czytać nie mamy czasu,  
tylko to przekonanie, że u nas kwestja włościańska zrosnięta

---

<sup>1)</sup> tamże, 666. — <sup>2)</sup> tamże, 667. — <sup>3)</sup> tamże, 668, 669. — <sup>4)</sup> tamże,  
669, 670.

jest z socjalizmem i komunizmem, i w żaden sposób od nich odłączyć się nie da. Prócz tego, czuliśmy, że nas wszędzie głębie rzeczywistego życia unoszą. Dlatego daliśmy się unieść i śmiało pływali po wszystkich zakrętach onego, bez względu, co na to uczeni mężowie powiedzą, którym nie jesteśmy godni rzemyka u trzewika rozwiązać».

Trudno o prostszy i piękniejszy wyraz skromności. Gołuchowski był szczery; pisał to, co czuł i myślał, to, co uważał za bezwzględnie pewne i prawdziwe. Czy zaś to będzie się podobało uczonym krytykom, lub historykom filozofji, było dla niego rzeczą dosyć obojętną.

Każdy jednak zapewne przyzna, że *Rozbiór kwestji włościańskiej* nie jest dziełem przeciętnem. Tak napozór daleka od filozofji sprawa, jak uwłaszczenie włościan, jakżeż szerokie przed Gołuchowskim otwarła perspektywy! Autor nasz umiał przyglądać się jej z wyżyn, wybiegających daleko poza ciasne ramy przedmiotu i dostrzec jej związek z problemami społecznymi, wstrząsającymi całą Europą; umiał ująć ją na tle ogólnej teorii społeczeństwa i rozwiązać w związku z najwyższymi zagadnieniami życia i bytu.

Dzieło Gołuchowskiego było też wówczas jedynem, wybitnie filozoficznem dziełem, poświęconem kwestji włościańskiej. Gołuchowski i teraz, podobnie jak w r. 1822, argumenty swoje nie tyle umiejętnie dobiera, analizuje i rozważa, ile je głęboko odczuwa i przeżywa. Jeśli zbywa im na głębi intelektualnej, jeśli nie dostaje im subtelności dialektycznej, jeśli rażą nas one brakiem analizy krytycznej, to za to tętni w nich pełnia życia wewnętrznego człowieka, który ma głębokie przeświadczenie o bezpośrednim związku swego życia indywidualnego z życiem społeczeństwa i całością kształtem bytu.

»Ja przynajmniej wymaganiom sumienia zadosyć uczynić chciałem«<sup>1)</sup> — mówi on. A to sumienie jego nie mogło patrzeć obojętnie na zbliżające się kataklizmy dziejowe. Walcząc z tem, co uważał za zło największe, poruszył niebo

---

<sup>1)</sup> tamże, 681.

i ziemię; mógł to uczynić, bo szło mu nie o rzecz drobną, lecz o cały dorobek kultury człowieka, o byt narodu.

## ROZDZIAŁ XXI

### Uwagi o dziełach Gołuchowskiego.

Dzieła Gołuchowskiego, poświęcone kwestji włościańskiej, jakkolwiek były bardzo poczytne, nie spotkały się z gruntowniejszą oceną krytyki.

W odniesieniu do książki z r. 1849 stwierdza to sam autor, narzekając, że żaden z krytyków nie zadał sobie trudu, by ją szerzej omówić; albo milczano o niej, albo obdarzano ją »żółciowemi przycinkami i niewłaściwemi sarkazmami«<sup>1)</sup>. Niejednokrotnie skierowywano też przeciw niej zarzuty niesprawiedliwe. Tak np., niewiadomo z jakiej racji, nieznan nam autor recenzji w *Przeglądzie Poznańskim* z r. 1849 pisze pod adresem Gołuchowskiego, że nie dość zwracał on uwagi na węzły tradycyji religijnych, obyczajowych i historycznych, i zapomniał o tem, że pomyślność kraju, opartą wyłącznie na interesie materialnym, niedługo da się utrzymać, że wreszcie, nie uwzględnił sankcji religijnej, przy dowodzie rzeczowego prawa własności.

Dzieło Gołuchowskiego z r. 1851 zadowoliło już chyba, pod tym względem, niesprawiedliwego recenzenta poznańskiego. Znamienną była też uwaga krytyka, że »przymieszanie abstrakcyjnych pojęć niemieckich ujmuje nieco zaletom zdrowego rozsądku i rubasznej prostoty, jakie odrębne piętno całej książki dają«, oraz, że »zachcenia filozoficzne znać w całym ciągu dzieła. Z nich domyślić się można, kto jest autorem książki«. Recenzent zgadza się na projekt Gołuchowskiego spłacania właścicieli zapomocą listów kredytowych

---

<sup>1)</sup> tamże, 483.

i pochwała ideę uwłaszczenia. Słusznie przytem zauważył, że dzieło Gołuchowskiego »jest to sobie długa pogadanka, ze wszystkimi powtórzeniami, także z całą nieogładnością na smak i wyglądem, jakie często poufałe rozmowy cechują. Wogóle przeważa rubaszny rozsądek, któryby wielce pociągał, gdyby się z nim gorycz nie mieszała«<sup>1)</sup>.

W tym samym roku 1849 zaatakował silnie książkę o *Kwestji włościańskiej* wybitny znawca przedmiotu, Feliks Zieliński, w artykule: *Ekonomja polityczna i stan jej w naszym kraju*<sup>2)</sup>. Zieliński nie wymienił, coprawda, ani tytułu, ani autora dzieła; cytaty, przytaczane przez niego, wskazują atoli zupełnie wyraźnie, o co i o kogo idzie. Krytyk słusznie zarzucił naszemu filozofowi, że zupełnie błędnie wiąże on kwestję najmu robotnika z lenistwem włościan, których rzekomo nie można nakłonić do pracy, gdy mają co jeść; pomawia dalej Gołuchowskiego o partykularyzm, o nieobeznanie się ze stosunkami ogólnokrajowemi i t. p. Zieliński twierdzi, że nie brakuje u nas ludności, około roli pracującej, tylko nieoszczędne i nieumiejętne jej użycie, oraz marnotrawstwo pracy jest głównym powodem kłopotów, w jakich się często znajdują właściciele ziemscy. Uwaga Gołuchowskiego, że nie mamy w Polsce szczęścia posiadania milionów ludzi, głodem zagrożonych, i dlatego nie możemy liczyć zawsze na robotnika najemnego, wywołuje u Zielińskiego zupełnie niezrozumiałą sprzeciw; wydaje mu się ona raczej niewłaściwym dowcipem, a nie argumentem, którego też fałszywość zbija odpowiednio dobranymi kontrargumentami, wykazującemi, że głód nie odgrywa w tym wypadku żadnej roli decydującej.

Na krytykę Zielińskiego odpowiedział niezadługo bezimienny autor artykułu p. t.: *Spór ekonomji politycznej z rzeczywistością, niewłaściwie wszczęty przez p. Feliksa Zielińskiego*<sup>3)</sup>. Styl i sposób polemiki nie pozostawiają żadnej wątpliwości co do tego, że pod anonimem tym kryje się sam

---

<sup>1)</sup> Przegląd Poznański, 1849. IX, 184 n. Recenzję tą przedrukował Uruski Seweryn w dziele: *Sprawa włościańska*, Warszawa, 1860. II, 977 n. — <sup>2)</sup> Biblioteka Warszawska, 1850. I, 100—115. — <sup>3)</sup> tamże, II, 333—343.

Gołuchowski; broni się on dowcipnie; udaje wielką pokorę, przekonuje Zielińskiego, że w niczem praw ekonomji politycznej nie ośmielił się naruszyć, że tylko stwierdzał fakt lenistwa ludu, że fakty posiadają większą wartość jak czcze abstrakcje, że wreszcie, same czynniki materialne spraw ekonomicznych nie wytłumaczają, lecz trzeba koniecznie uwzględnić i czynniki psychiczne, a do takich należy właśnie lenistwo chłopa i t. p.

Na to odparł zaraz Zieliński, stwierdzając, że Gołuchowski żadnych faktów nie umie na swą obronę przytoczyć, że, przeciwnie, wywody jego są »rozprawą, z natury swej teoretyczną, o pierwiastku duchowym; rozprawą, w której to ciekawego znajduję, że nam głębię serca szanownego krytyka i trzymających z nim odkrywa«<sup>1)</sup>. Te trafne słowa wybitnego ekonomisty możnaby doskonale zastosować nie tylko do wspomnianego artykułu, lecz i do wszystkich dzieł Gołuchowskiego.

Żywy natomiast oddźwięk wzbudziły wywody filozofa, jak łatwo odgadnąć, u Zygmunta Krasieńskiego. Książka p. t.: *Rozbiór kwestji włościańskiej*, — pisze on do Cieszkowskiego, dnia 9. VI. 1851 r., — »którąś mi przysłał i którą czytywałem w drodze na zastanówkach kolei, wiele w sobie ma dziwnie trafnych pobłysków, wypowiedzianych dziwnie naiwną mową, choć czasem i piękny i uroczysty nawinie się styl. Porównanie Moskwy z Polską doskonale — że tam republikanizm u dołu, absolutyzm w górze, kiedy u nas drugi był ku dołowi, a pierwszy w górze; trafne. Oczywiście to Gołuchowskiego — ale lepiej nie poznawać się na bezimiennikach i nie rozgłaszać ich imion«<sup>2)</sup>. W miesiąc zaś potem donosił Cieszkowskiemu: »Za *Rozbiór kwestji włościańskiej* dziękuję Ci wdzięcznie — od deski do deski te 714 kart przeczytałem, a szło gładko, jak parowozem. Pyszne tam są kartki — niebotyczne, choć pisane stylem wieśniaczym i powtarzającym się. Taka miłość ducha, taka zacność przekonań, taka istotność smętku, że o formie się zapomina, nie dba się

---

<sup>1)</sup> tamże, II, 345, 346. — <sup>2)</sup> Listy Z. Krasieńskiego do Cieszkowskiego, wydał Kallenbach, Kraków, 1912. s. 281.

o nią; przeczytaj szczególnie 2 ostatnie księgi, o Równości bez względuj uwagi udały mu się ogromnie«.

Kraśiński cenił wyżej pracę Gołuchowskiego niż dzieło Krzyżtopora (Tomasza Potockiego): *O urządzeniu stosunków rolniczych w Polsce* (Poznań 1851). To ostatnie wydawało mu się »dobre także i uczone, ale już ani serdeczne, ani głębokie jak tamto«<sup>1)</sup>. Natomiast Cieszkowskiemu więcej trafiało do przekonania dzieło Krzyżtopora. Przewidywał to zresztą poeta: »takżem zgóry wiedział, — pisze — że Ci się on więcej od *Rozbioru* podoba. Zawsze Ci rozum suchy większe sprawia wrażenie od serca, a nie wiesz tego, że serce na świecie zawsze musi głębsze wywierać [wrażenie]...«<sup>2)</sup>. »Patrzaj! — usiłuje przekonać poeta filozofa — mimo brak metody i tego, co zwiesz gawędką, *Rozbiór* daleko głębiej wrzyna się w duszę niż Krzyżtopor, — oba wkońcu to samo mówią, jednym i tym samym przeciwia się rzeczom, ale że jest serce w *Rozbiorze*, jak gromem nieraz uderza w ciebie, lub, jak ochładzający zacności powiew, ulgę ci przynosi. Czujesz tam, pod stylem arcy-familijnym, głębokość wielką i majestat prawdy. U Krzyżtopora nic więcej nad ścisłość, pełność, obrachunek, zdatność, zdolność, rzemiosło. Genjalności ani śladu. W *Rozbiorze* zaś ogromny ślad! Są kartki, co łyż ci każą ronić, inne, co przypominają ojców Kościoła, a zatem bardzo w Ducha opatrzonych ludzi. Dziwne to dzieło powinno być najnudniejszym, a jest najbardziej zajmującym — najmniej poetycznym, a jest kolosalnie wieszczem. Skąd? oto, że serce tam ciągle pod każdą kartką biło, gdy ręka na niej pisała, w Krzyżtoporze zaś tylko ręka pisała, a mózg dyktował. Uwierz mi Auguście, ogromnieś się pomylił co do tych dwóch książek. Jedna pozostanie w ludziach, z serca do serca pójdzie, czy wcześniej czy później, a druga pozostanie także, ale tylko na półkach bibliotek«<sup>3)</sup>.

Kraśiński miał najzupełniejszą rację; u Gołuchowskiego istotnie uczucie panuje ponad logiką i dodaje niemało uroku całemu dziełu; ale uczucie, to broń bardziej obosieczna, niż myśl. Pociągać ono może silnie tych, których serca czują

1) tamże, 286. — 2) tamże, 289. — 3) tamże, 289, 290.

podobnie, ale niemniej silnie może odpychać innych. Tych głosów, wrogich uczuciowo Gołuchowskiemu, nie znamy, choć łatwo możemy ich się domyślić. Mniej więcej, wyraziłyby one może to, co, bez cienia choćby wzburzenia, czy niechęci, powiedział rozważny i spokojny historyk, Wacław Maciejowski, a mianowicie, że wszystko, co Gołuchowski »o poddaństwie rozprawia, w którym nic prawie nagannego nie upatruje, krytyki wytrzymać nie może«<sup>1)</sup>.

Przychylnie bardzo dla Gołuchowskiego był usposobiony jego współzawodnik w pracy, Tomasz Potocki (Krzyżtopor Adam), którego dzieło *O urządzeniu stosunków rolniczych w Polsce* wyszło równocześnie z *Rozbiorem kwestji włościańskiej* i tak bardzo podobało się Cieszkowskiemu. Potocki, podobnie jak Gołuchowski, zwalcza socjalizm i komunizm, dąży do zniesienia pańszczyzny, obmyśla środki, umożliwiające chłopom dojście do własności, bez naruszenia praw dotychczasowych właścicieli; polemizuje z tymi, co kwestji włościańskiej chcieliby nadać charakter polityczny i gwałtownie narzucać reformy. Nie odmawia on książce Gołuchowskiego ani gruntowności, ani znajomości stosunków miejscowych; chwali przystępność i malowniczość wysłowienia; jest to jednak — zauważa on — »pismo jednostronne, nie wyrok sędziego w sprawie, lecz doskonała obrona adwokata jednej strony«.

To wszakże nie zmniejsza bynajmniej — w oczach Potockiego — wartości dzieła, albowiem »dosyć głosów zewsząd podnosiło się przeciw stanowi szlacheckiemu w Polsce; bez żadnego zgłębienia historycznego wywodu, bez żadnej znajomości istniejących stosunków, potępiano bezwzględnie przeszłość i obecność, wystawiano dziedziców jako spoljatorów, opływających w rozkosze, kosztem krwi i potu pracującej ludności. Czas było — pisze Potocki — obmyć ich z tych przesadzonych zarzutów, czas było, by się znalazł człowiek odważny, któryby, wbrew zamąconej chwilowo opinii publicznej, zarażającej nawet już organa rządowe, stanął śmiało w obronie obwinionego i rzekł sędziom: *et audi alteram par-*

---

<sup>1)</sup> Maciejowski W. A., *Historja włościan*, Warszawa, 1874. s. 346.

tem. Oto jest zasługa autora *Kwestji włościańskiej*; pod tym względem pracę jego, jako arcyprzyteczną uważam<sup>1)</sup>.

Do zwolenników Gołuchowskiego należał też, prawdopodobnie, J. K. Kozakowski, który w dziele *O kwestji włościańskiej w Królestwie polskiem* (Warszawa 1859) chętnie powołuje się na naszego autora<sup>2)</sup>.

W ostatnich czasach zajął się nim okolicznościowo Władysław Grabski; wprawdzie ceni on wyżej, pod względem naukowym, dzieło Tomasza Potockiego, jednak, za zasługę poczytuje Gołuchowskiemu, że, dzięki swej poczytności i popularności, ugruntował w samowiedzy zbiorowej przeświadczenie o konieczności uwłaszczenia włościan. Zdaniem Grabskiego, autor nasz reprezentował, w swoim czasie, opinię największej liczby szlachty; stoi on »cały czas, w swych rozumowaniach, na wyłącznie szlacheckiem stanowisku, nie uznaje żadnych praw włościan do gruntu, pomimo to dochodzi do wniosku, że jedyną drogą wyjścia z położenia jest uwłaszczenie«<sup>3)</sup>.

By tę zasługę Gołuchowskiego należycie ocenić, trzeba sobie uprzytomnić, że sprawa uwłaszczenia nie była jeszcze wówczas bynajmniej w opinii publicznej przesądzoną. Przeciwnko uwłaszczeniu odzywały się po roku 1851 liczne głosy, by wspomnieć tylko Andrzeja Zamoyskiego, Ludwika Górskiego, Władysława Garbińskiego<sup>4)</sup>. Jak wielu było około r. 1858 przeciwników uwłaszczenia, dowodzą tego choćby słowa Seweryna Uruskiego, który pisał, że »opinia kraju nie jest w tej mierze stanowczo ustaloną, pomimo, że większość naszych myślicieli oświadczyła się za oswobodzeniem własności ziemskiej włościan w Królestwie Polskiem, od wszelkich ją dotyczących ciężarów«<sup>5)</sup>.

Zasługa Gołuchowskiego — według nas — nie ogranicza się jednak do tego, że przyczynił się niemało do spopularyzowania myśli o uwłaszczeniu włościan; w dziełach swoich

---

1) Krzyżtopor Adam, Poranki karlsbadzkie, Poznań, 1858. s. 32. —

2) Por.: wymienione dzieło, s. 147. — 3) Grabski Wład., *Historja Towarzystwa Rolniczego*, Warszawa, 1904. I, 157; por.: s. 162. — 4) tamże, 157, 162. — 5) Uruski Seweryn, *Sprawa włościańska*, Warszawa, 1858. I, s. I.



rozwinął on bowiem jeszcze dwie, naówczas nowe idee, a mianowicie: myśl, że wszyscy obywatele mają prawo do pracy, to znaczy, że państwo, względnie społeczeństwo ma obowiązek im tej pracy dostarczyć, po drugie, — choć nie był tu całkiem konsekwentny — że jedynym tytułem do posiadania majątku jest praca. Obie te idee przejął Gołuchowski od współczesnych mu teoryj socjalistycznych, które zresztą tak namiętnie zwalczał.

Nie udała mu się jednak obrona prawa dziedziczenia własności, a to dlatego, że trudno ją było z temi poglądami uzgodnić. Nikomu też prawdopodobnie nie trafią dziś do przekonania niefortunne wywody Gołuchowskiego, przeciwstawiające pomyślną dolę chłopu pańszczyźnianego... nieszczęsnej doli właściciela ziemskiego. Te ustępy uważamy za naj-słabsze i nie wytrzymujące nawet najpobłażliwszej krytyki. Rzucają one, w oczach naszych, cień na postać Gołuchowskiego; jego narzekania przesadne na niedolę ziemian pisane były chyba w chwilach upadku ducha; wytłumaczyć je, choć nie usprawiedliwić, można jedynie wielkimi trudnościami, z jakimi, w swem własnem gospodarstwie, borykać się musiał sam autor.

Zaznaczyć tu jednak odrazu należy, że nie wszystko, co Gołuchowski mówił w obronie pańszczyzny zasługuje na odrzucenie. Miał przecież najzupełniejszą rację, wykazując, że nie była ona wymysłem nikczemności warstw posiadających w Polsce, lecz wytworem warunków naturalnych kraju, następstwem rozwoju historycznego i ekonomicznego. Całkiem słusznie podkreślał, że była urządzeniem przejściowem, stosowanym, w swoim czasie, przez wszystkie społeczeństwa Europy. Te argumenty byłyby zupełnie na miejscu, gdyby Gołuchowski uparcie nie twierdził, że pańszczyzna, zgadzała się doskonale z moralnością, że przynosiła jakieś niezwykle korzyści chłopu, że zbyt szybko zniesioną została w Prusach i w Austrii i t. p. Twierdzenia podobne przypisać możemy chyba tylko zaślepieniu stanowemu pisarza, który nie umiał pozbyć się przesądów warstwy społecznej, do jakiej należał.

Polemika z socjalizmem i komunizmem ma również swe strony dodatnie i ujemne. Przedewszystkiem należy zauwa-

żyć, że autor nie odróżnił nigdzie socjalizmu od komunizmu, lecz mówił o nich zawsze jednym tchem, ile razy zwalczał radykalizm społeczny. Co prawda, zazaczył on wyraźnie, że nie chce się zapuszczać w badanie odcieni między poszczególnymi teorjami, ale przecież odcień a różnica, to nie jedno i to samo! A różnice między socjalizmem i komunizmem niewątpliwie istniały.

Znany dobrze Gołuchowskiemu Lorenz Stein wyraźnie je podkreślał, choć stwierdzał, że obie teorje prowadzą do zniesienia własności osobistej; kiedy jednak dla socjalizmu zniesienie własności jest jedynie konsekwencją, to dla komunizmu jest ono zasadą<sup>1)</sup>. Drugi z informatorów Gołuchowskiego, Karol Biedermann, również zaznacza w swych *Wykładach o socjalizmie*, że nie można utożsamiać socjalizmu z komunizmem. Przyznaje on, podobnie jak i poprzednio wspomniany autor, że umiarkowany socjalizm dąży jedynie do tego, by własności odebrać charakter przywileju, charakter antysocjalny, szkodliwy dla interesów ogółu, a uzależnić ją jedynie od pracy, pilności, talentu<sup>2)</sup>. Różnicę między socjalizmem a komunizmem uwidocznili też wyraźnie Reybaud, w znanym Gołuchowskiemu dziele, p. t.: *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*.

Autor nasz o tych różnicach nie chciał jednak nic wiedzieć<sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> »Man hat wohl gemeint, weil eben diese Konsequenz am tiefsten in die bestehenden Zustände hineingreift, dass diese Aufhebung des persönlichen Eigentums der eigentliche Grundsatz des Sozialismus sei und ihn deshalb mit dem Kommunismus ohne Weiteres zusammengeworfen. Est ist aber das ganz entschieden falsch; sie ist für ihn nur Konsequenz, während sie bei diesem Prinzip ist«. Lorenz Stein, *Sozialismus und Kommunismus*, Leipzig, wyd. 2gie 1848. s. 210. —

<sup>2)</sup> Karl Biedermann, *Vorlesungen über Sozialismus und soziale Fragen*, Leipzig, 1847. s. 184, 185. — <sup>3)</sup> Współczesny nam Ludwik Stein mówi, że socjalizm jest teorją pośrednią między kolektywizmem a indywidualizmem, że usiłuje on usunąć sprzeczność, powstającą przez połączenie ideału wolności i równości, że jest on prostopo kompromisem między skrajnościami wyżej wspomnianych kierunków. (Ludwik Stein, *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*, Stuttgart, 1903. s. 257).

By sobie uprzytomnić, jak bardzo mylił się on, utożsamiając oba te prądy, dość przypomnieć, że Saint-Simoniści, w liście, adresowanym w r. 1830 do przewodniczącego Izby Poselskiej, pisali, że »odrzucają system wspólności dóbr, gdyż wspólność ta byłaby jawnem pogwałceniem pierwszego prawa moralnego, którego nauczanie uważają za swoją misję, a które żąda, aby w przyszłości każdy był sytuowany według swych zdolności, a płacony według dzieł dokonanych«. »Saint-Simoniści — czytamy dalej — są tylko o tyle przeciwnikami instytucji własności, o ile uświęca ona dla nielicznych występny przywilej próżniactwa, to jest życia z pracy bliźniego«<sup>1)</sup>. Co się zaś tyczy równości, to jedyną, jakiej się domagali, była równość szans, równość punktu wyjścia, to, co Anglicy zowią »*equality of opportunity*«. Pozatem przyjmowali oni nierówność ludzi, która, ich zdaniem, leży nawet w interesie samejże wytwórczości<sup>2)</sup>.

Fourier, którego nasz autor traktuje narówni z komunistami<sup>3)</sup>, był jeszcze bardziej liberalny; pisał bowiem: »wzywanie dziś, w XIX wieku, do zniesienia własności i dziedziczenia jest potwornością, na którą można, co najwyżej, wzruszyć ramionami«. Nierówność między bogaczami a biedakami leżała już w planach boskich, a więc i on ją przyjmuje, »ponieważ trzeba zrozumieć, że wszystko, cokolwiek Bóg uczynił, dobrze uczynił«<sup>4)</sup>; »...zmysł własności — wywodzi dalej Fourier — jest najpotężniejszą, znaną nam, dźwignią, mogącą zelektryzować ludzi cywilizowanych«<sup>5)</sup>, choć, coprawda, nie wykluczał on dla przyszłych społeczeństw dźwigni jeszcze potężniejszych.

Wystarczy może tych kilka uwag, by się przekonać, jak niesprawiedliwy był Gołuchowski, atakując zawsze równocześnie socjalizm i komunizm. Fakt ten obniża niewątpliwie wartość jego filipiki. Jeśli jednak zważymy, że polemizuje on

---

<sup>1)</sup> Por.: Gide i Rist, *Historja doktryn ekonomicznych*, tłum. Kwiatkowskiego, I, 278, 279. Por.: Janet Paul, *Saint-Simon et le Saint-Simonisme*, Paris, 1878. s. 96. — <sup>2)</sup> Gide i Rist, j. w., I, 278. — <sup>3)</sup> Por.: *Rozbiór kwestji włościańskiej*, s. 541, 542. — <sup>4)</sup> *Nouveau Monde Industriel*; cytuję według Gida i Rista, j. w., I, 308, 309. — <sup>5)</sup> *Association Domestique*; cytuję według Gida i Rista, j. w., I, 313.

właściwie wyłącznie ze skrajnym komunizmem materialistycznym, to trzeba przyznać, że wcale trafnie charakteryzuje swego przeciwnika i niejeden słuszny wytacza przeciw niemu zarzut. W takim razie, uzasadnione byłoby też przypuszczenie Gołuchowskiego, że nowa teoria kryje w sobie pogląd atomistyczny na budowę społeczeństwa. W odniesieniu do ówczesnego socjalizmu, który nie przyjmował równości bezwzględnej, ani nie żądał zupełnego zniesienia prawa własności, zarzut hołdowania atomizmowi byłby niesłuszny.

Przyznać też trzeba, że obrona prawa własności, a zwłaszcza liberalnego pojęcia równości nosi na sobie znamiona niepopolitego talentu i bystrości; niedarmo też podobała się Krasińskiemu. Również wszystko, co mówi Gołuchowski o związku komunizmu z filozofją i kulturą materialistyczną, zaliczamy do najlepszych ustępów jego dzieła; odezwał się tu dawny, pełen temperamentu autor *Filozofji w stosunku do życia*.

Nie mylił się Krasiński, wyczuwając w Gołuchowskim ducha wieszczego; istotnie, są momenty, w których filozof przemawia z namaszczeniem proroka i kaznodziei, widzącego przyszłość; ton mowy jego staje się wtedy majestatyczny i uroczysty. Gołuchowski wyznaje sam, że słowa podobne pisał zawsze za natchnieniem wyższem. Jeśli dodamy, że wiele z jego przepowiedni sprawdziło się w naszych oczach, z nadzwyczajną dokładnością, będziemy mieli jeden jeszcze dowód na to, że dzieła jego nie pozbawione były nerwu życia.

Próżnoby się jednak mozolił, ktoby chciał w książce Gołuchowskiego znaleźć jakieś argumenty natury ekonomicznej, skierowane przeciw socjalizmowi lub komunizmowi; tych niema u niego zupełnie. Autor nasz zwalczał socjalizm i komunizm jako moralista, filozof kultury, historjograf, metafizyk, ale nie jako ekonomista. Nigdy nim zresztą nie był.

Naszkiwowany w *Rozbiorze kwestji włościańskiej* zarys metafizyki wiąże się tak ściśle z całokształtem filozofji, wyłożonej w *Dumaniach*, że uwagi odnośne musimy odłożyć na później.

## ROZDZIAŁ XXII

### Światowość i obyczaje.

W związku z omawianym problemem społecznym pozostają jeszcze dwie mniejsze prace Gołuchowskiego, a mianowicie: *Światowość, w stosunku do obyczajów uważana* (Poznań 1852<sup>1)</sup> i *Kwestja reformy żydów* (Lipsk 1854).

W pierwszej z nich zastanawia się autor nad wpływem życia towarzyskiego na ukształtowanie obyczajów. Środowisko ludzkie, w którym żyjemy, t. zw. »świat«, jest, według Gołuchowskiego, niezmiernie ważnym bodźcem, pobudzającym do pracy; ono bowiem wszystkie zasoby naszego ducha »w ciągłym ruchu... utrzymuje«<sup>2)</sup>. Ten świat towarzyski jest najsilniejszym czynnikiem cywilizacji<sup>3)</sup>. Tylko współżycie wzajemne może zrobić z człowieka, o dzikich i nieokiełzanych namiętnościach, istotę ogładzoną i utemperowaną. Człowiek, wszedłszy między ludzi, »wcześniej... uznaje konieczną potrzebę okiełzania tych namiętności przez zasady rozumu, i poddania wszelkich dążeń pod pewne prawidła wyższego rzędu, by sprzeczność usunąć i harmonję całości możebną uczynić«. Na straży postępów jednostki staje trybunał opinji publicznej, skazujący na wzgardę tych, co przeciw dobru ogólnemu wykraczają<sup>4)</sup>. W tym trybunale ukryta jest »jakaś moc ogólna, w towarzystwie rozlana, cywilizację ułatwiająca,... obyczaje zaprowadzająca... i każdego, jakby za rękę, do dobrego prowadząca«<sup>5)</sup>. Jak w całym wszechświecie, każdy byt indywidualny odnosi się zawsze do jakiejś całości, coraz więcej się uogólniającej, tak i w tym wypadku, człowiek jest tylko ułamkiem całości społecznej<sup>6)</sup>.

Światowość jednak, będąca tylko zewnętrzną szatą obłudy towarzyskiej, wywiera zgubny wpływ na obyczaje.

---

<sup>1)</sup> Wyjęte z Wiązanki Literackiej, przez Paulinę Wilkońską wydanej. Odbitka późniejsza, Kraków, 1856. — <sup>2)</sup> Światowość, w stosunku do obyczajów uważana, j. w., s. 6. — <sup>3)</sup> tamże, 8. — <sup>4)</sup> tamże, 9. — <sup>5)</sup> tamże, 19, — <sup>6)</sup> tamże, 6.

Najfatalniej wpływa ona na tworzenie się charakterów u młodzieży, gdyż »charakterem światowości właśnie jest nie mieć charakteru«. Także i dla życia praktycznego, które wymaga woli wytrwałej i silnej, umiejącej przewycięzać niezliczone trudności, światowość wielce jest zgubna<sup>1)</sup>. »Ona nie zna ani mocnej woli, ani wytrwałości, ani zdrowego rozsądku«<sup>2)</sup>.

Bożyszczem jej jest moda, rodzaj nowej religji, której wszyscy hołdują. Ale i w tem panowaniu mody umie Gołuchowski dopatrzeć się znaczenia głębszego. Jakkolwiek pod względem moralnym, na pierwszy rzut oka, przedstawia się moda »w bardzo nikczemnem świetle«, to jednak, objawia się w niej »coś wyższego i o głębie natury ludzkiej zawadzającego«<sup>3)</sup>. »Mojem zdaniem, — mówi autor — w tak powszechnem panowaniu mody i w tem, tak chętnem poddawaniu się pod jej jarzmo, ta wielka prawda w najdotykalniejszy sposób się przedstawia, że człowiek... potrzebuje opierać się o coś, co względem niego zdaje mu się być wyższem; że, jakkolwiek jest panem swojej woli i odrębny ma być, nie może się odłączyć od całości towarzyskiej i potrzebuje żyć zbiorowem życiem społecznem, które na niego tłoczy się siłą potęgi, powagi, wyższości...«<sup>4)</sup>. Moda jest ważnym czynnikiem tworzenia się obyczajów publicznych, władających całemi narodami, podobnie, jak dusza włada ciałem<sup>5)</sup>.

Narody zaś »więcej stoją obyczajami, cnotami, wielkimi talentami, religją, pracą, nauką, jak politycznemi formami«<sup>6)</sup>. Naród każdy stara się też »przenieść w obyczaje publiczne wszystko to, co, w jego mniemaniu, jest wyższego, i co, jako ideał, więcej lub mniej wyraźnie pojęty, do mniejszej lub większej doskonałości zmierzający, nad nim się unosi«<sup>7)</sup>. Moda jest niejako pierwszym i najniższym stadjum tej dążności wrodzonej, która sięga zawsze po coś wyższego i lepszego; to pierwszy objaw procesu życia narodowego, usiłującego wprowadzić w obyczaje narodowe »wszystkie wielkie idee, które człowieka podnieść, uzacnić, prawdziwie uszczęśliwić i do wiecznego jego celu zbliżyć są w stanie«. Proces

---

1) tamże, 29. — 2) tamże, 30. — 3) tamże, 38. — 4) tamże, 38, 39. — 5) tamże, 39, 40. — 6) tamże, 41. — 7) tamże, 43.

ten zaczyna się od szlifowania i polerowania powierzchni życia ludzkiego, a uszlachetniony jego brutalne przejawy, sięga ku najwyższym szczytom rozwoju duchowego.

Wszelkie życie — wywodzi autor — jest »szukaniem odróżnienia się«; ale to odróżnienie da się usprawiedliwić tylko przez dążenie do czegoś doskonalszego; tego też wymaga prawo rozwoju. W naturze całej dokonuje się ten rozwój »samo przez się, przez cudowną grę ogólnego rozumu, we wszystkich stworzeniach, przez wyższą rękę utajonego«. U człowieka powołaną jest do tego procesu także i wola <sup>1)</sup>. Człowiek ma więc szukać tego odróżnienia się od innych przez to, co prowadzi do doskonałości; nie wolno mu poprzestawać na powierzchownym tylko wyróżnianiu się od innych strojem modnym, czczemi honorami i t. p. <sup>2)</sup>.

Jeśli więc t. zw. »światowość« ma być tylko wstępem do wyższego wykształcenia, to można ją ścierpieć i uznać; jeśli jednak na niej mają się kończyć dążenia człowieka do czegoś wyższego, to trzeba wszelkimi sposobami niszczyć i zwalczać tę zarazę życia towarzyskiego <sup>3)</sup>. Daje ona bowiem tylko pozór rozwinięcia ku czemuś lepszemu, tylko zewnętrzną formę kultury, bez prawdziwej i głębszej treści. Należy zatem chronić młodzież od jej wpływu i nie dopuścić, by ubieganie się o czcze pozory wyplenilo z duszy dążenia do wszystkiego, co naprawdę wielkie, szlachetne i piękne.

## ROZDZIAŁ XXIII

### Żydzi.

Duchem szlachetnego humanitaryzmu owiana jest praca Gołuchowskiego p. t.: *Kwestja reformy żydów*, wydana w Lipsku, w r. 1854, pod pseudonimem Klemensa Przezora.

Gołuchowski, wychodząc z założenia, że godłem postępu i prawdy powinno być: »uznawać w każdym człowieku bliź-

---

<sup>1)</sup> tamże, 45. — <sup>2)</sup> tamże, 46. — <sup>3)</sup> tamże, 47.

niego a brata«<sup>1)</sup>, nie może pogodzić się z tym stanem rzeczy, jaki co do żydów istnieje w Europie. Wyrzuceni poza nawias społeczeństw zorganizowanych, są oni tułaczami, wygnañcami, pozbawionymi ojczyzny. A przecież byli ongiś narodem silnym i zwartym. Zdeptała ich dopiero potężna stopa zwycięskiego Rzymu. Żydzi, rozrzućeni po świecie, prześladowani, wyzuci z praw, upadli pod względem moralnym bardzo nisko. Pozbawieni praw, usiłowali ratować się pieniędzem i stąd złoto stało się ich jedynym bożyszczem.

Filozof stwierdza, że żydostwo, w obecnym stanie, jest elementem rozkładowym, od którego zdrowe instynkty narodowe państw europejskich ze skutkiem się bronią. Jedyne co do Rosji miał autor — czyżby przecuciem wiedziony? — wątpliwości, czy potrafi ona oprzeć się destrukcyjnej robocie żydów i przepowiadał, (w r. 1854!), że zczasem, żydzi stoczą jej organizm. »Wzbronienie żydom wstępu w głąb Rosji niedługo ostać się może,... — pisał — a wtedy, masy żydów, przelewając się z prowincyj polskich, wszczepią żywioł dezorganizacyjny w społeczność, dotąd czerstwą, możną, potężną, i zwichną ją w samych posadach«<sup>2)</sup>.

Jakkolwiek autor, obdarzony trzeźwym zmysłem praktycznym, uznaje samoobronę narodową przed zalewem żydów, to jednak potępia wszelkie przeciw nim gwałty. Za ujmę poczytuje wiekom średnim pastwienie się nad nimi. Nie tai, że pod tym względem »pochody krzyżowe dopełniły miary nieszczęść«<sup>3)</sup>. Potępia nawracanie żydów gwałtem na katolicyzm. Ubolewa, że chrześcijanie z uciśnionych stają się tak często ciemieżcami, i że zapominają o boskim przykazaniu braterstwa, miłości i pokoju<sup>4)</sup>. Cieszy się, że Polska była jedynym krajem, w którym, wygnani z całej Europy żydzi znajdowali zawsze wyjątkową opiekę i ochronę; gniewa go jednak mocno, że nigdy nie okazali oni Polsce ani szczypty wdzięczności za tę, niezwykłą dla nich hojność.

Jedyny środek ochrony narodów przed zalewem demo-

<sup>1)</sup> Kwestja reformy żydów, s. 1. — <sup>2)</sup> tamże, 53. — <sup>3)</sup> tamże, 21. — <sup>4)</sup> tamże, 18.



ralizującego żywiołu żydowskiego, jakoteż główny warunek podniesienia się narodu żydowskiego na wyżyny bytowania moralnego, widzi nasz autor w obdarzeniu ich ziemią, na której stworzyliby mogli własne państwo. »Gdyby dano było żydom mieć ziemię, coby im wyłączną własnością, ojczyzną być mogła, ujrzelibyśmy wnet, ażaliby żydzi nie otrzęśli się z apatji, ażaliby nie ukochali tej ziemi i onej pracą swą nie uświęcili«<sup>1)</sup>.

Taki miły obowiązek obdarzenia żydów ziemią zwała nasz autor, z najlepszą miną, na... Rosję. Ona ma bowiem o wiele więcej ziemi niż ludzi, powinna więc dać im jakiś kraj, na wyłączną własność. Wyjaśnia przytem Rosji cały szereg niezwykłych korzyści moralnych, społecznych i finansowych, jakieby z takiego obrotu sprawy dla niej i całej Europy wynikły. »Nadanie żydom kilku tysięcy mil kwadratowych takiego pustego a żyznego kraju i utworzenie zeń oddzielnej prowincji żydowskiej nie byłoby dla Rosji żadnym uszczerbkiem. Owszem, — mówi on — tworząc prowincję żydowską, wlałaby Rosja życie tam, gdzie go dziś niema, dałaby ziemi wartość, na jakiej jej dotąd zbywa, wyzwoliłaby kraj od monopolu pekuniarnego i handlarskiego, a z kasty szachrajskiej i próżniaczej przeobraziłaby żydów w społeczność pełną, pożyteczną, zabaczającą niechęci i błędów przeszłości«<sup>2)</sup> Prowincja żydowska stanowiłaby składową część imperjum rosyjskiego, wyposażona jednak byłaby w jak najszerzą autonomję narodową i administracyjną.

Ten sposób rozwiązania kwestji żydowskiej, ciekawy niewątpliwie, śmiały i — fantastyczny, różni się znacznie od znamiennych projektów Antoniego Ostrowskiego, który, w swem dziele p. t.: *Pomysły o potrzebie reformy towarzyskiej*, utrzymywał, że wszystkie względy polityki »przemawiają za stopniowem przyswojeniem, spolszczeniem, zobywateleniem żydów w kraju naszym«<sup>3)</sup>. Gołuchowski w podobną asymilację żydów nie wierzył. Był on najmocniej przekonany,

---

<sup>1)</sup> tamże, 52. — <sup>2)</sup> tamże, 54. — <sup>3)</sup> *Pomysły o potrzebie reformy towarzyskiej* w ogólności, a mianowicie co do Izraelitów w Polsce, przez założyciela miasta Tomaszowa Mazowieckiego, Paryż, 1834. s. 36.

że »zlew ludu żydowskiego w oddzielną krainę i przerodzenie się jego z kasty w naród nastąpić kiedyś koniecznie musi«. Wierzył, że żydom smutno bez ojczyzny; że tęskniąc za lepszą przyszłością, »marzą jużto o utworzeniu państwa udzielnego, gdzieś zdala od zgiełku ludów, już o powrocie do onej dawnej ojców siedziby, skąd ich żelazna Romy prawica wyparła«<sup>1)</sup>.

Gołuchowskiemu przyświecała w tych rozważaniach idea zrealizowania ogólnego braterstwa ludów. Narody — uczy on — winny wspierać się wzajemnie i dźwigać: »bo zaprawdę, jest że szczytniejsza misja nad misję dźwignięcia i odrodzenia upadłego narodu?«<sup>2)</sup>. Filozof pełen jest ufności, że »idea braterstwa drga w łonie ludzkości, ale ziszczenie jej jeszcze dalekie... Ona jedna położyć może kres wzajemnym kolizjom społecznym, stać się gałązką oliwną pokoju, węzłem miłości, podstawą szczęścia. Idea braterstwa szerzy się i, mimo stawianych przeszkód, zyskuje coraz więcej wyznawców. Jest to słowo boże, wcielające się w życie ludzkości, nasienie przyszłego odrodzenia«<sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Kwestja reformy żydów, s. 65. — <sup>2)</sup> tamże, 67. — <sup>3)</sup> tamże, 1.

## CZEŚĆ IV

# D U M A N I A

### ROZDZIAŁ I

#### Główne zadanie Dumań.

*Dumania* są jednym z licznych przejawów tej walki z panteizmem pokantowskim, jaka w połowie XIX wieku toczyła się w Europie, są jedną z prób uzasadnienia filozofji teistycznej, broniącej istnienia Boga osobowego i nieśmiertelności indywidualnej duszy ludzkiej; są wreszcie wyrazem znamiennej dla owego czasu dążności pogodzenia rozumu i wiary, filozofji i religji, potrzeb nauki z potrzebami życia.

W *Dumaniach* pragnie dać Gołuchowski taki całokształt poglądu na świat, który zaspokoiliby zarówno rozum, jak i serce człowieka.

Już Szaniawski, w *Radach przyjacielskich*, zwracał uwagę na konieczność podobnej filozofji. »Nie na samej działalności umysłowej — pisał on — zależy *pełność* prawdziwego życia. Chociażbyś (co nie jest podobieństwem) znalazł już na drodze spekulacji zupełne dla *rozumu* zaspokojenie, tedy pozostaje ci jeszcze zjednać pokój *sercu*, oczyścić i ukrzepić *wolę*«<sup>1)</sup>. Na dowód, że stanowisko podobne nie jest odosobnione, cytuje Szaniawski słowa Kajetana Weillera, według którego nie można dojść do filozofji, »jeżeli *równemi* kroki nie idziemy razem za *głową* i *sercem*; jeżeli ciągle nie jednoczymy mnogich i prawych uczuć, działań i myśli«<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Rady przyjacielskie, Lwów, 1823. s. 233, 234. — <sup>2)</sup> tamże, 234.

Przeświadczenie o tem, że filozofja musi zaspokoić potrzeby serca, zniewoliła, między innymi czynnikami, także i Kremera do odwrócenia się od panteizmu Hegla i przyjęcia zdecydowanego teizmu; »...wyznać wypada, — mówi ten autor — że idea bezwzględna nie może zadowalniać, jeżeli uważaną będzie za ostateczny kres filozofji; idea ta nieosobowa jak nie zaspokaja serca, pełnego prawd wiary chrześcijańskiej, tak nie wystarcza również dla myśli filozoficznej«<sup>1)</sup>. Kremer odwraca się od filozofij panteistycznych, bo te »ściskają serce mrozem i głuchotą«<sup>2)</sup>; a gdy zgaśnie płomień obecnego, w nas Boga, to »serce stanie puste, niby zgłiszcze spalonego kościoła«<sup>3)</sup>.

Podobne poglądy wyrażał i przywódca teistów niemieckich I. H. Fichte. Według niego, tylko w przyjęciu Boga osobowego może myśl ludzka znaleźć zupełne zadowolenie, a serce uspokojenie; tylko przez ideę osobowości Boga da się ugruntować zupełną harmonję między rozumem a sercem<sup>4)</sup>.

Myśl ta, powtórzona niezliczoną ilość razy przez wszystkich prawie teistów, zwalczających wówczas panteizm Hegla, przyświecała również *Dumaniom*. Zadaniem tego dzieła — jak powiada autor — jest »wymieszanie praktyki z teorią, ogrzanie myśli przez uczucie, a oświecenie uczucia przez myśl...; sprowadzenie wszystkich wielkich kwestyj... w sam środek życia; posuwanie się z jednej strony do ostatecznych krańców spekulacji, a z drugiej strony docieranie do tego, co najbliżej każdego człowieka leży; pukanie do wszystkich jego władz, aby je obudzić i do zrozumienia, do przyjęcia tego, co się ma w sercu, nakłonić... ugruntowanie pojęcia woli, wolności, osobowości, bez których niema świata duchowego, niema odpowiedniego wyobrażenia o Bogu, niema nieśmiertelności człowieka, stworzenie nie ma absolutnego celu i jego zjawienie największą jest anomalią, a bez których niema miłości, tego słońca duchowego: te były usiłowania, co kierowały tą pracą, która się teraz publiczności przedstawia«<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Dzieła, I, s. II, III. — <sup>2)</sup> tamże, I, 308. — <sup>3)</sup> tamże, I, 309. —

<sup>4)</sup> Porównaj: I. H. Fichte, *Über den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie*, Tübingen, 1843. s. 34—37. — <sup>5)</sup> *Dumania*, I, s. XXXII, XXXIII.

Gołuchowski, podobnie jak Kremer, odrzuca filozofję, która nie zaspokoiliby potrzeb całego człowieka i nie miała wartości dla życia. »Takiej zlodowaciałej filozofji my w naszym kraju rozkrzewiać nie mamy pretensji. Nie przyjęłaby się też u nas, bo naszemu charakterowi narodowemu z gruntu byłaby przeciwna«<sup>1)</sup>. Filozofja, według niego, nie może być czemś nakształt niebotycznych i niedostępnych szczytów, wiecznemi lodami pokrytych, gdzie ślad życia zanika, lecz, przeciwnie, ma nosić na sobie wybitne piętno życia. »Nam... właśnie najwięcej o to chodzi, ażeby w życie weszła, ażeby nas nauczyła konsekwencji w myśleniu, a jeszcze bardziej konsekwencji w działaniu, w którą my, przy takiej porywczosci imaginacji,... niebardzo obfitujemy«<sup>2)</sup>.

Jak widzimy, pogląd Gołuchowskiego na zadania filozofji nie uległ od roku 1822 zasadniczej zmianie. I teraz pragnie on, zapomocą filozofji, »tę zeskorupiałą warstwę codziennego życia,... wyższemu rozwojowi zagrażającą, przynajmniej tu i ówdzie przebić, a z drugiej strony... tej zastraszającej powodzi niekzemnych uczuć, płochych myśli, zgubnych namiętności... jeżeli nie zupełnie tamę położyć, to przynajmniej pewne wyżyny wskazać, na które szlachetniejsze umysłyby się schronić i od ogólnego potopu niekzemności wyratować mogły«<sup>3)</sup>.

Jeśli filozofja ma przejść w życie, musi całego człowieka poruszyć, musi zaspokoić nietylko rozum, ale i uczucie; myśl bowiem, »sama w sobie, niezadługo staje się jałowa, zimna, oschła, czcza. Trzeba ją wygrzać uczuciem, ażeby wolę poruszyła. Dopiero przez ten tygiel przepuszczona, nabywa sprężystości... i siły jej do nieskończoności się powiększają... Jak w fizycznym świecie jest pewien punkt, punktem ciężkości nazywany, którym gdy zawładniesz, całe ciało poruszysz: tak też i w umysłowym świecie to, co zwykliśmy nazywać sercem, jest takim punktem ciężkości, który gdy opanujesz, całego człowieka masz za sobą. Wówczas wlewasz w niego ochotę, najtrudniejsze rzeczy stają się łatwe i prowadzisz go za sobą,

---

<sup>1)</sup> D. (tak w następnych odnośnikach skracam Dumania), I, s. XXXII. — <sup>2)</sup> D., I, s. XXIX. — <sup>3)</sup> D., I, s. XXIX, XXX.

jak magnesem żelazo«<sup>1)</sup>. Gołuchowski pragnie więc swemi wywodami poruszyć nie tylko myśl czytelników, ale, przede wszystkim, wdrzeć się do ich serca, bo, »jak z fizycznego serca idzie krew do mózgu i odżywia go, tak też i w moralnym świecie przez to, co nazywamy sercem, idzie droga do głowy«<sup>2)</sup>.

Ale to serce, jak już Kremer zauważył, pełne jest prawd wiary chrześcijańskiej. Niepodobna więc osiągnąć na serjo pogodzenia myśli i uczucia, bez równoczesnego sharmonizowania rozumu i wiary. Tego też zdania jest i Gołuchowski: »Póki nie będzie rzucony most przez tę ogromną przepaść, jaka jest między wiarą a rozumem, a którą nauki, zamiast zapelnąć, raczej nieznacznie, i że tak powiem, nie chcący, do coraz większej głębi wydrażyły,... póki wiara tylko stąd siły swoje czerpać zechce, że się zdaleka od nauki trzymać będzie,... póty dla człowieka nie będzie spokojności, a w naczelnym kierunku narodów ciągle będzie wahanie podstawami ich bytu towarzyskiego«<sup>3)</sup>. Nie jest rzeczą bezpieczną dla wiary, — wywodzi autor — jeśli rozum przemocą ujmie się w okowy; jest to bowiem potęga, która, mszcząc swe poniżenie, potrafi znaczne wywołać spustoszenia; niemniej jednak źle jest, jeśli rozum ogłosi się najwyższą instancją; gdy bowiem odrzuci on od siebie »nieomylną busolę wiary, wówczas sprowadza ród ludzki z bitego i utworwanego gościńca, jaki nam chrześcijaństwo objawiło, na błędne manowce i kręte bezdroża«<sup>4)</sup>.

Chęć pogodzenia rozumu i wiary leży też u podstawy *Dumań*. »Przedmiotem tego dzieła — zapowiada autor — ...jest właśnie usiłowanie, aby znieść tę walkę między wiarą i rozumem«, bo »póki wiara i rozum, jako nieprzyjazne sobie potęgi, człowiekiem władać będą, niema spokoju dla niego«<sup>5)</sup>. Jeśli zgoda między wiarą a rozumem ma być ugruntowana, na podstawach niewzruszonych, to trzeba wykazać, »że prawo miłości, które nam religja chrześcijańska objawiła, nie tylko na polu praktycznym wszelkie skarby nieba, doczesne i wie-

---

1) D., I, s. XXX, XXXI. — 2) D., I, s. XXXII. — 3) D., I, s. XXIV, XXV. — 4) D., I, s. XXV. — 5) D., I, s. XXVI.

czne, na nas zlewa, ale, prócz tego, i na stanowisku teoretycznym wszystkie sprzeczności usuwa, wszystkie najzawilsze zagadki rozwiązuje, wszystkie wątpliwości uprzęta. Temu zadaniu tylko filozofja zadosyć uczynić może, gdyż żadna inna nauka do tej wysokości wznieść się nie jest w stanie. W takim duchu my ją pojmujemy<sup>1)</sup>.

Aby cel i charakter *Dumań* w całości sobie uprzytomnić, należy jeszcze dodać, że, jak przy pisaniu rozprawy o *Filozofji w stosunku do życia*, tak i teraz idzie autorowi nietyło o czytelników fachowych, ile o »licniejszą część oświeconej publiczności«<sup>2)</sup>; pisał on więc *Dumania* »nie dla tych,... co filozofję znają, lecz dla tych, co jej nie znają«<sup>3)</sup>. Nie daje on też zaokrąglonego i w system ułożonego całokształtu filozofji, lecz jedynie: *dumania* nad najwyższymi zagadnieniami człowieka<sup>4)</sup>.

Uświadamia sobie, że dzieło to »dalekie... jest od prensji doskonałości naukowej«<sup>5)</sup>, »że to jeszcze plód niedonoszony«<sup>6)</sup>, »że filozofowie z profesji« nie znajdują w niem »czegoś, siebie godnego«<sup>7)</sup>. Ogłasza je jednak, nietylko z motywów osobistych, znanych nam już z życiorysu, ale i z poczucia o b o w i ą z k u społecznego. Jeżeli bowiem porządek społeczny wymaga, aby każdy ze swego mienia oddawał część na jego utrzymanie, »to ten obowiązek niemniej istnieje co do umysłowego mienia, jakie kto mógł nabyć. I z tego na ołtarzu dobra publicznego należy pewną część nieść w ofierze, aby życie duchowe w narodzie się krzewiło, bo naród bez naukowego ducha jest hańbą«<sup>8)</sup>.

Taką daniną skromną na ołtarzu »ducha naukowego« narodu mają być i *Dumania*.

---

<sup>1)</sup> D., I, s. XXVI, XXVII. — <sup>2)</sup> D., I, s. XXVIII. — <sup>3)</sup> D., I, s. XXXII. —

<sup>4)</sup> D., I, s. XXII. — <sup>5)</sup> D., I, s. XVII. — <sup>6)</sup> D., I, s. XIX. — <sup>7)</sup> D., I, s. XXXIII. — <sup>8)</sup> D., I, s. XVIII, XIX.

## ROZDZIAŁ II

### Rozum i wiara.

W swych usiłowaniach, zmierzających do szarmonizowania religji i filozofji był Gołuchowski wiernem echem nie tylko Schellinga, ale i hasel, któremi rozbrzmiewała współczesna mu literatura filozoficzna. Słusznie niewątpliwie mówił Schelling o narodzie niemieckim, że dąży on, całą swoją istotą, do religji, ale religji, związanej z poznaniem naukowym i opartej na wiedzy. Zadaniem ducha niemieckiego i celem wszystkich jego usiłowań jest odrodzenie religji przez wiedzę<sup>1)</sup>.

Taka tendencja ku zracjonalizowaniu wiary religijnej przyświecała twórczości Schellinga, we wszystkich jej fazach, najsilniej niewątpliwie w okresie ostatnim. Problemowi pogodzenia filozofji i wiary poświęcił on rozprawę p. t.: *Philosophie und Religion* (1804), gdzie wystąpił przeciwko Eschenmayerowi, który, w piśmie wydanem rok przedtem, p. t.: *Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie*, uzasadniał konieczność przejścia od filozofji do wiary. Według Schellinga, niepodobna uważać filozofji za całość wykończoną i mniemać, że potrzebuje ona jeszcze uzupełnienia przez wiarę<sup>2)</sup>. Sferę wiary, którą Eschenmayer umieszczał ponad sferą filozofji, Schelling podporządkowuje tej ostatniej. Pragnie on odzyskać zpowrotem dla rozumu i filozofji dziedzinę, którą przywłaszczył sobie niesłusznie dogmatyzm religji i »niefilozofja wiary«<sup>3)</sup>. Gdy Schelling pisał te słowa, był jeszcze panteistą, »panteistą naiwnym«, jak słusznie wy-

---

1) »Die deutsche Nation strebt mit ihrem ganzen Wesen nach Religion, aber ihrer Eigentümlichkeit gemäss, nach Religion, die mit Erkenntnis verbunden und auf Wissenschaft gegründet ist... Wiedergeburt der Religion durch die höchste Wissenschaft, dieses eigentlich ist die Aufgabe des deutschen Geistes, das bestimmte Ziel aller seiner Bestrebungen«. (Über das Wesen deutscher Wissenschaft, Werke, Ab. I, B. VIII, 8, 9). — 2) *Philosophie und Religion*, Werke, Ab. I, B. VI, 18. — 3) tamże, VI, 20.



raził się Drews<sup>1)</sup> i Hartmann<sup>2)</sup>, bo wierzył, podobnie zresztą jak Fichte i Hegel, że filozofja jego jest w zgodzie z religją chrześcijańską.

Z wybitnych teistów niemieckich XIX wieku może najsilniej Jacobi uwydatnił rozdział między wiedzą a religją, rozsądkiem a uczuciem, czego dosadnym wyrazem było jego, znane powszechnie, powiedzenie: kierując się rozsądkiem jestem poganinem, powodując się uczuciem — chrześcijaninem.

Nad usunięciem tego rozdzielenia pracował w Niemczech nietylko Schelling, ale przede wszystkim cała szkoła zdecydowanych teistów, zwalczających wszelki panteizm, a zwłaszcza Hegla. Przekonano się bowiem, że panteizm, ani w tej formie, jak go głosił Spinoza, ani w tej, jak się przejawiał u Fichtego, Schellinga i Hegla, nie da się uzgodnić z chrystjanizmem. Zaslugą jest niewątpliwie Jacobiego, że on pierwszy uwydatnił jasno różnicę między panteizmem a teizmem i zwrócił uwagę na to, że niema chrystjanizmu bez teizmu, bez przyjęcia Boga osobowego; niema rozumu bez osobowości<sup>3)</sup>. Uznali to teiści wieku XIX, którzy w uzasadnieniu istnienia Boga osobowego i nieśmiertelności duszy indywidualnej widzieli najlepszą drogę do pogodzenia rozumu i wiary.

Jeden z wybitnych przedstawicieli tego kierunku, Emanuel Herman Fichte, w rozprawie: *Religion und Philosophie in ihrem gegenwärtigen Verhältnisse* uważa, podobnie jak Schelling, za najważniejsze wydarzenie współczesnej mu epoki filozoficznej, usiłowanie pogodzenia wiedzy i wiary, i podniesienia religji na wyżyny wiedzy. Spekulacja dopiero wtedy uzyska — jego zdaniem — znamię zupełnej dojrzałości i wykończenia, jeśli głęboko i całkowicie zaspokoi potrzeby ducha ludzkiego, potrzeby religijne, innymi słowy, jeśli stanie

---

<sup>1)</sup> Por.: Die deutsche Spekulation seit Kant, Leipzig, 1895. I, 127 n. — <sup>2)</sup> Por.: Geschichte der Metaphysik, Leipzig, 1900. II, 257 i i. —

<sup>3)</sup> »Persönlichkeit ist also von Vernunft, Vernunft von Persönlichkeit unzertrennlich«. (Jacobi, Werke, Leipzig, 1825. VI, 170).

się filozofją chrześcijańską<sup>1)</sup>. W dziele: *Grundzüge zum Systeme der Philosophie* głosił on, że objawienie jest czemś pierwotniejszym niż filozofja. Spekulacja ma tylko rozwinąć i uzasadnić prawdy religijne, dane w formie bezpośredniej<sup>2)</sup>. Podobnie wyrażał się w rozważaniach: *Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie*. Filozofja — czytamy tu — ma nietylko zaspokoić bezpośrednią świadomość religijną, lecz doprowadzić ją do stanu zupełnej jasności i samopoznania. Filozofja, która dochodzi do swego celu, jest wykończeniem i samorefleksją świadomości wogóle, a zatem i złożonego w niej elementu religijnego<sup>3)</sup>.

Dążność do stworzenia filozofji teistycznej, zgodnej z prawdami religijnymi chrześcijaństwa, przebija się wyraźnie w pracach: C. H. Weissego, Hermana Ulrici'ego i Chalybäusa. Ten ostatni ufa, że zczasem nastąpi zupełne zjednoczenie wiary chrześcijańskiej z filozofją<sup>4)</sup>. Potrzebę pogodzenia rozumu i serca, w teistycznym poglądzie na świat i życie, głosił także, w tym czasie, Franciszek Baader, Maurycy Carriere, Emanuel August Schaden, Marcin Deutinger, Antoni Günther i wielu innych.

We Francji, wśród pisarzy katolickich, do uzgodnienia filozofji i religji nawoływał Ludwik de Bonald, Ludwik Eugenjusz Marja Bautain, H. L. C. Maret<sup>5)</sup>, A. Gratry,

---

<sup>1)</sup> »Sicherlich gehört zu den bedeutendsten Erscheinungen der gegenwärtigen philosophischen Epoche das überall kundwerdende Bestreben, den bisherigen Gegensatz von Glauben und Erkennen völlig abzustreifen, und auf dem Wege reiner Vernunftforschung die Religion zur Wissenschaft zu erheben«. (Religion und Philosophie, Heidelberg, 1834. s. 1). — <sup>2)</sup> Grundzüge zum Systeme der Philosophie, I Abt., Heidelberg, 1833. § 213. s. 295. — <sup>3)</sup> »Dennoch soll die Philosophie jenes unmittelbare religiöse Bewusstsein nicht nur äusserlich befriedigen, sondern mehr noch es über sich selbst zur Klarheit und Selbsterkenntnis bringen. Die Philosophie, zu ihrem Ziele gelangt, ist zugleich die Vollendung, die Selbstorientierung des Bewusstseins über sich; also auch über das in ihm niedergelegte religiöse Element«. (Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie, Heidelberg, 1832. s. 20, 21). — <sup>4)</sup> Philosophie und Christentum, Ein Beitrag zur Begründung der Religionsphilosophie, Kiel, 1853. s. 5. — <sup>5)</sup> Jego książkę p. t.: O godności rozumu ludzkiego i potrzebie objawienia boskiego przełożyła na język polski E. Ziemięcka, Warszawa, 1859.

Emil Saisset i inni. Jeśli jednak w Niemczech usiłowano osiągnąć zgodę przeważnie przez podporządkowanie religii rozumowi i filozofji, oraz przez zracjonalizowanie dogmatów, to wspomniani pisarze francuscy pragnęli raczej filozofję nagiąć do treści dogmatów, i uczynić z niej powolną i uległą towarzyszkę religji.

W Polsce idea pogodzenia filozofji i religji miała w tym czasie wielu zwolenników. Szaniawski, w swej rozprawie p. t.: *System chrystjanizmu*, z r. 1803, wspomina kilkakrotnie, że chrystjanizm zaspokaja zupełnie wymagania rozumu i serca<sup>1)</sup>; powołując się zaś na Reinholda, takie zakreśla filozofom zadanie: »Chrystus połączył na drodze serca religję i moralność; trzeba teraz na drodze rozumu dopełnić i uniezawodnić to ważne połączenie. Do was tu należy wydobywać, oczyszczać, uprzyjemniać i rozszerzać owe węgielne prawdy, owe ożywiające przeświadczenia, pod których wpływem człowiek znajduje i szczęśliwość i ukrzepienie moralne, w drodze do doskonałości. Wzajemne porozumienie się wasze, względem tych prawd i przeświadczeń, jest tu nieodbycie potrzebne«<sup>2)</sup>.

W możność pogodzenia rozumu i wiary wierzył też silnie Florjan Bochwic. »Próżne... są okrzyki, — pisał on — iż filozofja i wiara nigdy z sobą zgodzić się nie potrafią. Owszem; dążą one ku jednemu celowi: czcić prawdę, która jest jedną; kierunki więc ku niej muszą koniecznie coraz z sobą się zbliżać, a nakoniec być jedne i też same«<sup>3)</sup>. Co więcej, — według niego — »filozofja już się zjednoczyła, w wielu artykułach, z wiarą objawioną, nabierając tym sposobem jasności, dla popolitych umysłów dostępnej«<sup>4)</sup>. »Przyjdzie czas, — przewiduje on — iż filozofja stanie się teologją wiary, iż wszystkie ludy i pokolenia zjednoczą się w jedno wyznanie, i uwierzą w rozkazanie Chrystusa Zbawiciela, które było od początku i będzie do końca«<sup>5)</sup>.

Józef Kremer, w *Rysie fenomenologii ducha*, głosił,

---

<sup>1)</sup> Porównaj: *System chrystjanizmu* krótko wyłożony, Warszawa, 1803. s. 31, 34. — <sup>2)</sup> tamże, 53, 54. — <sup>3)</sup> *Zasady myśli i uczuć moich*, Wilno, 1842. s. 119. — <sup>4)</sup> tamże, 87. — <sup>5)</sup> tamże, 148.

że »nad treść prawd objawionych niema wyższej treści, a wszelka filozofja, nie zgadzając się z niemi, jest nauką marną, czczą, ale nie jest filozofją. Każda filozofja, o ile jest prawdziwa, chrześcijańską koniecznie być musi«<sup>1)</sup>. W jednym zaś z ostatnich jego dzieł czytamy: »...religja i filozofja nawzajem się uzupełniają w człowieku. Kto zjednoczy obie te potęgi jest dopiero człowiekiem zupełnym, całkowitym. Wiara nie zdoła zastąpić filozofji, ani filozofja wiary«<sup>2)</sup>.

Zwolennikiem harmonji między wiedzą a wiarą był, na swój sposób, i Trentowski, który twierdził, że »filozofja wydobywa religję czystą z ksiąg przyrodzenia, a teologja z biblij; obiedwie zgadzają się z sobą w istocie«<sup>3)</sup>. »Dwie te umiejętności powinny raz przekonać się, że są istotnemi, rodzonemi siostrami;... mają uznać się wzajem, mają podać sobie dłonie bliźniacze i walczyć spólnemi siłami, dla jednego celu«<sup>4)</sup>. »Prawdziwa filozofja musi być — w mniemaniu Trentowskiego — religijną, bo najgłówniejszym jej przedmiotem jest Bóg, a celem świętym triumf niebiańskiego światła... Rodząca się w dniu dzisiejszym filozofja polska okazuje ten charakter«<sup>5)</sup>. Oczywiście, twórca narodowej filozofji uniwersalnej, nawołujący do utworzenia narodowej teologii, dalekim był od godzenia wiary i rozumu, w myśl nauki kościoła katolickiego.

Wspomniani tu autorowie, do których należałoby jeszcze zaliczyć Wrońskiego, Cieszkowskiego, Libelta, Bukatego i Majorkiewicza, reprezentują, w swych poglądach na stosunek filozofji do religji, naogół kierunek racjonalistyczny, usiłujący religję przepoić pierwiastkami filozofji.

Inną drogę wskazywał w swem *Kazaniu* z r. 1802 Jaroński. Według niego, uczeni muszą z pokorą uznać, że ich »umiejętność z chrześcijańską z uszanowaniem przyjaźnić się i jej podlegać powinna«<sup>6)</sup>. Jaroński, podobnie jak Maret i Gratry we Francji, wspomina, ile to błędów popelniła filo-

---

1) Rys fenomenologii ducha, Kraków, 1837. s. 181. — 2) O najważniejszym zadaniu filozofji, Dzieła, XII, 31. — 3) Trentowski, Stosunek filozofji do teologii, »Rok 1843«, Poznań, 1843, I, 76. — 4) tamże, 2. — 5) tamże, 48. — 6) Kazanie teologa Polaka do filozofów (przedrukowane w dziele O Filozofji, Kraków, 1812. Cz. I, s. XCI).

zofja, pozbawiona pomocy nadprzyrodzonej. »Przypadłaby była filozofja, — prawil — gdyby jej Duch św. kościołowi swemu opiekuńczo przysposobić nie kazał, i z przepaści, w które się niestatecznością swoją pograżyla, nie wydobywał«<sup>1)</sup>. Dlatego uczony nie powinien poprzestawać na samej filozofji, ale »ma obowiązek umocnienia jej w sobie i upożytecznienia, przez najdobroczynniejsze prawdy, w nauce Jezusa Chrystusa objawione«<sup>2)</sup>.

Jednym z najsakrajniejszych tradycjonalistów był u nas niewątpliwie Maksymiljan Jakubowicz, który utrzymywał, że »...filozofja bez religji nic nie znaczy, żadnej nie ma wartości, błędem jest, marzeniem, obłąkaniem«<sup>3)</sup>. Tak dalece uznawał on wiarę za jedyne źródło prawdy, że dowodził, iż »przedmiotem badań filozoficznych nie może być ani Bóg, ani natura«<sup>4)</sup>.

Rozbrat między religją a wiedzą, opartą wyłącznie na rozumie, głosiła naczelna redaktorka *Pielgrzyma*, Eleonora Ziemięcka: »cóż ma za związek — pytała — nauka, oparta na dogmacie, z nauką, wyłącznie rozumowi hołdującą? Pierwszej cechą jest nadprzyrodzone światło, a zatem tajemnica i wiara; drugiej pycha, a zatem niedostateczność i razem niemożność poznania tej niedostateczności«<sup>5)</sup>. Oczywiście, wyższą — według niej — jest wiara religijna. Dlatego też, filozofja jej »w istocie niczem innym nie jest, jak ludzkim, do zrozumienia wieku zastosowanym, wykładem teologii katolickiej. W tej filozofji tyle znaleźliśmy pokoju, w prawdzie, na której się ona opiera, tak głęboką, tak cudownie przystającą do potrzeb pokolenia naukę, iż wrażenie tej zgody naszej wiedzy z naturą człowieka, z głosem dziejów, z niemocą terażniejszości, odwróciło zupełnie uwagę naszą od ruchów innego kierunku, jakie obok nas badania ludzkie objawiały«<sup>6)</sup>.

Na stanowisku podobnem jak Ziemięcka stanął też, w ostatnim okresie swej twórczości, Józef Kalasanty Szaniawski. W artykule p. t.: *Synteza*, ogłoszonym w r. 1845 w *Piel-*

<sup>1)</sup> tamże, s. CXIV, CXV. — <sup>2)</sup> tamże, s. LXXXVII. — <sup>3)</sup> Chrześcijańska filozofja życia, Wilno, 1853. Część I, s. 31. — <sup>4)</sup> tamże, 10. —

<sup>5)</sup> Pielgrzym, Warszawa, 1842. I, 11, 12. — <sup>6)</sup> tamże, IV, 283, 284.

grzymie, uznaje i on pierwszeństwo i wyższość wiary objawionej ponad wszelki rozum ludzki, który nie zdoła zgłębić najwyższych prawd i dogmatów wiary. »Racjonalizm — pisał — wolałby raczej mozolić się nad utworzeniem *swego własnego* filozoficznego dogmatu; a że wszelkie ludzkiego wynalazku filozofemata nie mają żadnej trwałości, lecz jedne po drugich, niby cienie chińskie, przemijają na łonie czasu, więc racjonalizm, o własnych tylko siłach rozpoczynający swe postępy, nie mógł i nigdy nie potrafi wznieść trwałej budowy, w którejby umysły i serca znajdowały dostateczny dla prawdziwego życia pokarm i błogi, wśród światowego zamętu, pokój«<sup>1)</sup>.

Podporządkować filozofję religii usiłowali nadto, w mniejszym lub większym stopniu: Stanisław Chołoniewski, Feliks Kozłowski, Józef Chwalibóg, Józef Żochowski, Walerjan Serwatowski, Z. Ancyporowicz i inni. Zdaniem ks. Gabryła<sup>2)</sup>, opinię kościoła katolickiego wyraził w tej sprawie najlepiej ks. Hołowiński; »prawdziwa wiara — mówi ten pisarz — musi mieścić w sobie jedynie prawdziwą filozofję, bo inaczej nie byłaby bożem objawieniem, ale wymysłem ludzkim. Właściwie przeto różni się filozofja od religji tylko metodą, czyli sposobem przedstawiania, i tem jeszcze, że obiera za przedmiot nietylko prawdy moralne i dogmatyczne, lecz sięga do wszelkiego rodzaju wiedzy człowieka. W samym nawet wykładzie teologicznym prawd objawionych rozum jest wielkiego znaczenia: bez niego bowiem niema rewelacji... Objawienie prawdziwe opiera się zawsze na religji naturalnej, a ta na rozumie. Stąd do niego należy wyjaśnić możliwość, potrzebę i rzeczywiste istnienie boskiego objawienia; wykazać kryterja,... po których moglibyśmy prawdziwą rewelację odróżnić od fałszywej, a razem ważność i świętość obowiązku poddania się rzeczywistemu objawieniu«<sup>3)</sup>.

Do zwolenników wyższości wiary objawionej, i to wy-

---

<sup>1)</sup> tamże, I, 116. — <sup>2)</sup> Polska filozofja religijna w w. XIX, Warszawa, 1914. II, 194. — <sup>3)</sup> O stosunku bezpośredniej filozofji do religji i cywilizacji naszej, Tygodnik Petersburski, 1846. (rok 17) s. 165. W przedstawieniu tradycjonalizmu i racjonalizmu religijnego opierałem się na cytowanej już wyżej książce księdza Gabryła.

łącznie katolickiej, nad filozofją, należał też, korespondujący z Gołuchowskim, Józef Morawski<sup>1)</sup>); dla niego nie wystarcza, »że filozofja łączy się naturalnie z religijnością chrześcijańską«, albowiem ma ona jeszcze »być wpływem religijności katolickiej«<sup>2)</sup>. W liście do Gołuchowskiego, z d. 21. I. 1842 r., narzeka na to, że wiarę stawia się niżej od wiedzy, że przyznaje się jej mniejszy stopień pewności. Tymczasem, — głosi Morawski — wiara »nie może być niższym stopniem pewności«; ona bowiem jest początkiem i źródłem wszelkiej logicznej afirmacji, naprzeciw której stoi wiedza, ze swą negacją i powątpiewaniem<sup>3)</sup>. W badaniach naukowych wiara winna być towarzyszącą gwiazdą, na którą ciągle należy oczy zwracać, bo w niej »jedyna nadzieja wyratowania się z obłąkania, na jakie wystawieni jesteśmy, gdy się do polotu o własnych siłach puszczamy«. Krótko mówiąc, »wiara ma coś wyższego nad samą myśl«<sup>4)</sup>, gdyż w wierze przeważa afirmacja, a w wiedzy negacja<sup>5)</sup>.

Gołuchowski, odpowiadając listem z d. 3. IV. 1842 r., nie zgadza się na stawianie kwestji w ten sposób. Spór o pierwszeństwo między wiarą a wiedzą wydaje mu się natury raczej etykietalnej<sup>6)</sup>; wiarę i wiedzę uważa on za całość nierozzerwalną. »W wychowaniu rodu ludzkiego, — pisze — wiara i wiedza, czyli wiedzenie, stanowią jedną organiczną całość, której bezkarnie rozrywać nie godzi się; są one tak ściśle z sobą połączone, iż nawet nie tak łatwo rozeznaczyć, gdzie się jedno kończy, a drugie zaczyna. Chcąc je dokładnie ocenić, zawsze należy je w stosunku do owej całości uważać«<sup>7)</sup>.

W takiej całości wszelki spór o pierwszeństwo poszczególnych części to poprostu dowód choroby; grozi on zagładą jednej z nich, a w najlepszym razie skończyć się musi osłabieniem obydwóch<sup>8)</sup>; tymczasem obie są niezbędnie potrzebne.

---

<sup>1)</sup> Brat generała i poety, Franciszka Morawskiego. Urodził się d. 16 marca 1782 r. Za czasów Księstwa Warszawskiego był referendarzem stanu. Umarł w r. 1853. (Korespondencja filozoficzna między J. Morawskim a J. Gołuchowskim, Poznań, 1906. s. 5, 8, 12). — <sup>2)</sup> List do syna z d. 15. VI. 1840. tamże, 15. — <sup>3)</sup> tamże, 23, 24. — <sup>4)</sup> tamże, 24. — <sup>5)</sup> tamże, 26. — <sup>6)</sup> tamże, 31. — <sup>7)</sup> tamże, 33. — <sup>8)</sup> tamże, 32.

»Wiara... bez wiedzenia obejść się nie może. Wiara, któraby była zupełnie odrębną od wiedzenia, jest dla mnie czystą abstrakcją. Myśl i wiara są wzajemnem dla siebie dopełnieniem. Nawet wiara musi koniecznie na siebie przybrać postać myśli, żeby się do naszego umysłu dostała. Nawzajem myśl naprzód przez wiarę do nas wkracza«<sup>1)</sup>. Jeżeli zatem istnieje jakiś spór między niemi, to polega on na nieporozumieniu; będzie to zawsze »spór między myślą a myślą, tylko pod pewnym względem rozdwojoną«. Wiara musi być przez człowieka w jakiś sposób ujęta, gdyż nie jest rzeczą martwą, leżącą zewnątrz niego. Otóż to »ujęcie« może być uskutecznione tylko przez myśl.

Gołuchowski przyznaje, że aby wierzyć, niezbędny jest akt woli: trzeba chcieć wierzyć; ale ażeby myśleć, trzeba, jego zdaniem, także chcieć myśleć. Aktu woli potrzeba zatem zarówno przy wierze, jak przy myśli. Autor powołuje się tutaj — może niezbyt szczęśliwie — na twierdzenie Schellinga, »że wszelki byt, w ostatecznej instancji, jest wolą«. Ale mniejsza o to; dość, że cecha »aktu woli« nie odróżnia wiary od myśli. Zresztą, — dodaje Gołuchowski — nie wystarczy chcieć wierzyć, lecz trzeba też mieć słuszne powody do wierzenia, bo inaczej możnaby w hyle co uwierzyć; rozpatrzyć zaś te powody może znowu tylko myśl. Różne podania wiary mogą znaleźć się w sprzeczności z myślą i naodwrot; potrzeba zatem pomocy rozumu, który ma wykazać błąd. Krótko mówiąc, »gdyby wiara przez myśl z człowiekiem powiązaną nie była, żadnegoby stosunku do niego nie miała. Czy zatem wiarę za funkcję myśli, czyli myśl za funkcję wiary będziemy uważać, to zawsze pewna, iż bezwarunkowego rozdwojenia między niemi być nie może«<sup>2)</sup>. Wiara jest dla Gołuchowskiego »pośrednikiem, przez którego wyższy i najwyższy rozum przemawia,... a zatem, jest to zawsze rozmowa rozumu z rozumem«<sup>3)</sup>.

Sprzeczność między treścią wiary a rozumem jest — według niego — sprzecznością między rozumem najwyższym a rozumem ludzkim. Źródło tej sprzeczności może leżeć albo

1) tamże, 37. — 2) tamże, 38. — 3) tamże, 38, 39.



»w samej rzeczy«, albo też w niedoskonałym sposobie jej pojmowania. »Mnie się zdaje, — czytamy — że to głównie w tem ostatniem miejscu mieć może«. Wynika stąd, że »należy wszelkie usiłowania do tego skierować, ażeby błąd wykryć, i przez to harmonję przywrócić, do czego najwięcej to posłuży, jeżeli indywidualny rozum ciasne granice skończoności, w których się sam zamyka, usuwać, i siebie, o ile do śmiertelnych i znikomych form jest przywiązany, zmazywać pocznie«. Jest to niemożliwe bez pomocy rozumu. »Póki rzeczy w tym stopniu pozostaną, iż wiara co innego, a rozum co innego naucza, i póki na to innego nie będzie lekarstwa, jak tylko wstrzymanie się od rozumowania, niema ani bezpieczeństwa dla wiary, ani spokojności dla człowieka«<sup>1)</sup>. Wszelka sprzeczność między wiarą i rozumem jest więc tylko dowodem, że »nie stanęliśmy jeszcze u ostatecznego kresu duchowego rozwinięcia, i że bądź z jednej, bądź z drugiej strony, bądź wreszcie z obydwóch stron zachodzi jakiś ciasny sposób widzenia, w którym jedynie źródło sporu leży«<sup>2)</sup>.

Podobnie jak dawniej, w dziele o *Filozofji w stosunku do życia*, tak i teraz głosi autor, że celem filozofji jest dążenie do jedności<sup>3)</sup>. Tą jednością jest Bóg, »centralny punkt świata duchowego«; myśl »wiedzie człowieka przez wszystkie krańce stworzenia, jako posłannica Boga... Wkońcu, znękanego równie radością jak i smutkiem, rozdartego sprzecznościami, przywalonego ogromem rzeczy, wysadza na łono Boskie. Tu dopiero człowiek odzyskuje swój idealny punkt ciężkości, tu dopiero składa swoje skolatane *ja* pod opiekę najwyższego *ja*, opiera swój zmęczony rozum o najwyższy rozum, odzyskuje pokój, którego nie miał, póki bez Boga był... W idei Boga dopiero rozwija się zagadka świata, wszystkie sprzeczności gasną i łączą się w harmonijną całość. Dlatego też w niczem innem zaspokojenia znaleźć on nie może i w tem łączy się zupełnie z wiarą«<sup>4)</sup>. Niema więc rozbratu między wiarą a wiedzą, bo »jeżeli wiara jest posłannicą z nieba, to i myśl niebiański ma początek«<sup>5)</sup>.

---

<sup>1)</sup> tamże, 39. — <sup>2)</sup> tamże, 39, 40. — <sup>3)</sup> tamże, 41. — <sup>4)</sup> tamże, 43  
44. — <sup>5)</sup> tamże, 44.

Myśl wchodziła do całokształtu planu Bożego. Bóg, »potęgą swoją bez granic, uwiązał myśl u swojego tronu, ujął wszystko w swoją rękę, a rozumem swoim niepojętym potrafił wszystkie sprzeczności nawet zlać w jedną całość i przymusił je przyczyniać się jeszcze do ogólnej harmonji, której właśnie zagładą zdawały się zagrażać«. A więc myśl »nie może się zupełnie wyrwać z dłoni Przedwiecznego. Może się wprawdzie w swoim polocie od niego mniej więcej oddalić, ale zawsze zmuszona jest po wszystkie wieki około niego krążyć, inaczej sama w sobie się trawi i w rozpacz wpada, i tym sposobem sama siebie na właściwą drogę naprowadza«.

Dopatrując się w dziejach myśli ludzkiej kierowniczej ręki Boga, woła autor: »Nie lękajcie się zatem wy, o Boską chwałę troskliwi, jakkolwiek wam różne systemata filozofji niebezpiecznemi się zdają! To niebezpieczeństwo jest tylko pozorne« <sup>1)</sup>. Człowiek bowiem, przez żadne rozumowanie nie pozwoli sobie wydrzeć tego, co stanowi »prawdziwą podstawę« jego życia <sup>2)</sup>. Innemi słowy, wiara jest silniejsza od filozofji. »Prędzej, czy później, — są słowa Gołuchowskiego — filozofja, nie mogąca zadosyć uczynić sercu ludzkiemu, będzie musiała, jeżeli nie zupełnie kapitulować wobec jeńca swojego,... to jednak znacznie się zmodyfikować. Jeżeli się, jako teoria, w życie ludzkie wcielić nie potrafi, będzie przez takowe, jako obce ciało, organicznego związku z niem mieć nie mogące, wyłączone« <sup>3)</sup>.

Jak z przytoczonych słów wynika, Gołuchowski tylko pozornie głosi równorzędność rozumu i wiary. W rzeczywistości, myśl i filozofja muszą się podporządkować wierze. Autor przyjął zgóry, że wiara podaje to, co pochodzi od rozumu najwyższego, że rozum ludzki jest ograniczony i przez ów rozum najwyższy powołany do życia; nie trudno stąd dojść do konkluzji, że nie powinno być sprzeczności między rozumem naszym a rozumem najwyższym; że jeśli ona zachodzi, to jest tylko pozorną, a źródło jej leży »w niedoskonałym sposobie... pojmowania« <sup>4)</sup>.

Podobne wywody były już dobrze znane w średniowie-

---

1) tamże, 45. — 2) tamże, 45, 46. — 3) tamże, 46. — 4) tamże, 39.

czu. Wynikałoby z nich, że Gołuchowski zbliża się stanowczo do tak zwanego tradycjonalizmu, uznającego dogmat objawiony za ostateczne kryterjum prawdy. Autor sam w liście do Ziemięckiej pisze: »Jeżeli między nami jest różnica, to chyba w tem, że ja do liczby tych należę, którzy się jeszcze nie rozstali z nadzieją, że *religja i spekulacja, w rezultatach swych, połączyć się muszą*«<sup>1)</sup>. W istocie, różnica między Gołuchowskim a tradycjonalizmem leży głębiej. Autor uznaje mianowicie, że wiara jest potrzebą serca, podstawą życia i dlatego wobec niej ustąpić musi wszelka filozofja, zadawalająca wyłącznie intelekt. Ostateczną instancją i kryterjum prawdy staje się więc u niego nietyłe dogmat, ile życie, z niedającą się wypełnić potrzebą wiary religijnej. Tutaj należy dopatrywać się różnicy, jaka dzieli naszego filozofa od tradycjonalistów z jednej, a skrajnych racjonalistów religijnych z drugiej strony. Zdaniem Gołuchowskiego, nie można naginać treści religji do potrzeb spekulacji filozoficznej, ani też odrzucać spekulacji, by zachować czystość religji; trzeba obie szarmonizować, tak, by zaspokoić całego człowieka, by zadowolić potrzeby zarówno rozumu jak serca, by zadość uczynić wymaganiom życia.

Jeden jednak zarzut musimy uczynić autorowi, a mianowicie, że w wywodach swych używa terminu »wiara« w znaczeniu bliżej nieokreślonym. Raz rozumie on przez ten wyraz akt wiary wogóle, i mówi, że wiara i wiedza stanowią całość nierozzerwalną, że myśl za pośrednictwem wiary dostaje się do umysłu, że wiara to funkcja, wewnątrz rozumu się odbywająca, że jest ona atrybucją rozumu; drugi raz »wiara« oznacza u niego treść nauki, podanej człowiekowi przez rozum najwyższy; w tym sensie wspomina o wierze, jako o posłannicy nieba, o pośredniku, przez którego najwyższy rozum do nas przemawia i t. p. Ponieważ do obu tych znaczeń odnosi się twierdzenie, że wiara jest potrzebą serca, podstawą życia, przed którą ustąpić musi wszelka filozofja, potrzebom serca nie czyniąca zadość, więc myśl autora nie rysuje się w tych wywodach jasno i wyraźnie.

---

<sup>1)</sup> Przegląd filozoficzny, r. 1903. s. 131, 132.

Zupełnie podobnie jak w liście do Morawskiego, zapamiętuje się Gołuchowski na stosunek wiary do rozumu w *Dumaniach*. Zgoda między temi potęgami da się osiągnąć tylko wtedy, gdy zajmiemy takie stanowisko, »z któregoby się rozum człowieka okazał, jako ograniczony rozum, a wiara, jako posłannica najwyższego rozumu... Zgoła, jest to rozmowa najwyższego rozumu z nieudolnym rozumem człowieka«. W takim razie, wiara nie będzie sprzeciwiać się rozumowi, lecz tylko podniesie go na wyższy stopień i oszczędzi mu błędzenia po manowcach<sup>1)</sup>.

Jak w dziele z r. 1822, tak i obecnie głosi Gołuchowski, że religja sama nie wystarcza i nie czyni filozofji zbędną. Wprawdzie religja ma tę wyższość nad filozofją, że dla każdego jest przystępna i każdemu potrzebna, »bo związek człowieka z Bogiem niezbędną jest jego potrzebą«, to jednak, z chwilą, gdy rozum i poszczególne nauki stworzyły cały szereg wątpliwości, filozofja jest niezbędną do ich usunięcia. »Powiadają, — pisze autor — że filozofja wątpliwości zrodziła, i że ona to wiarę obala; dlatego wystrzegać się jej należy, jakby jakiej umysłowej zarazy. Jest to wielki błąd. Nie filozofja dała początek wątpliwości, ale, owszem, filozofja jest nieodzowne lekarstwo na nie«<sup>2)</sup>.

W *Dumaniach* chciał Gołuchowski to przekonanie o możliwości zupełnego pogodzenia rozumu i wiary, filozofji i religji zrealizować, przez skonstruowanie systemu filozofji chrześcijańskiej, będącej w zgodzie z wymogami myśli spekulacyjnej i z treścią objawienia.

### ROZDZIAŁ III

#### **Pogląd na filozofję.**

Wierny swym poglądom z r. 1822, zaznacza autor *Dumań*, że nauki poszczególne do »ostatecznego celu« nie docierają i dlatego człowiekowi nie wystarczają. Umysł ludzki

---

<sup>1)</sup> D., I, s. XXVI. — <sup>2)</sup> D., II, 26.

»szuka ostatecznego celu, u któregoby jego myśl spocząć mogła, u któregoby pragnienia jego serca ukoić się dały. Czyż nas nie dręczy zapytanie: Dokąd to wszystko ostatecznie zmierza? skąd i naco ten kolosalny ruch wszechświata? poco to ocknienie się świadomości wśród niego i ten polot myśli w nieskończoność?«<sup>1)</sup>.

Badania filozoficzne tkwią niejako w naturze ludzkiej, i kto raz — mówi Gołuchowski, podobnie jak Chalybäus — »z tego drzewa poznania owocu skosztował, kto raz się z łańcucha ślepej wiary urwał... ten z tego rajy, w którym wszystko jest, tylko myśli niema, z tego rajy bezpośredniości... na zawsze jest wyrzucony«<sup>2)</sup>. Każdy człowiek »jest urodzonym metafizykiem, *quo ad potentiam*«<sup>3)</sup>.

Prawo jedności obowiązuje wszędzie. Idzie ono »przez całe *universum*«, a więc »nie może być obce i idealnej krainie myśli«<sup>4)</sup>. Każda nauka daje częściowy »obraz« światą, lecz wszystkie, zsumowane mechanicznie nie stanowiąby jeszcze jedności, nie dawałyby obrazu całkowitego; byłyby to wycinki całości, leżące »obok siebie obojętnie, jako ułamki idealne, nie mające nic z sobą wspólnego«. Dopiero filozofja, ta »nauka centralna«, stapia owe części w harmonijną całość<sup>5)</sup>; ale ten sam umysł, który zdołał rozwikłać płataninę ruchów niebieskich i odgadł prawa natury, »skoro się do tego zabiera, aby świat w całość zamknąć, mącić się zaczyna«; trafia na rozliczne sprzeczności, na tezy i antytezy, które z równą siłą dowodzić i obalać się dadzą.

Chcąc sprzeczności uniknąć, trzeba — zdaniem Gołuchowskiego — najpierw aparat myśli ludzkiej poddać rozbirowi krytycznemu; »podobnie jak w astronomji, chcąc na ciała niebieskie patrzeć, trzeba naturę narzędzi znać dokładnie, aby je można było rektyfikować i błędu się ustrzec, tak też godziłoby się cudowną, generalną lunetę, myślą zwaną... dokładnie rozebrać, jej skład poznać, a wówczas dopiero byłaby nadzieja sprostowania różnych zбочeń«<sup>6)</sup>. To zadanie ma

---

<sup>1)</sup> D., I, s. XXIV. — <sup>2)</sup> D., I, 90. Por.: Chalybäus, *Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie*, wyd. 4, s. 4. — <sup>3)</sup> D., II, 8. — <sup>4)</sup> D., II, 20. — <sup>5)</sup> D., II, 21. — <sup>6)</sup> D., II, 22.

spełnić filozofja. Jest ona zatem sztuką kierowania »ową ogólną lunetą myśli, przez którą wszyscy nietylko w siebie i na świat, ale i poza świat patrzymy. Jest to klucz generalny, zapomocą którego odmykają się tajemnice, o ile je człowiekowi odmykać jest dozwolone«<sup>1)</sup>. Filozofja obejmuje więc całą pracę naukową od podstaw do szczytów: Badając krytycznie prawa umysłu, buduje fundamenty nauk, a wiążąc w całość jednolitą ich rezultaty, wieńczy je całokształtem filozoficznego poglądu na świat.

Gołuchowski całkiem słusznie zaznacza, że rezultaty filozofji są tak ściśle związane z drogą, która do nich prowadzi, że jedno od drugiego odłączyć się nie da. »Rezultat, bez dowodzenia, jest częzą myślą, w powietrzu zawieszoną... i na wszystkie niepewności fałszywego tłumaczenia, przekręcania, opatrznego zrozumienia, oraz zupełnego niezrozumienia wystawioną«. »W filozofji niema ratunku, tylko, kto chce koniec uchwycić, ten musi i początek i środek mieć w swojej mocy«<sup>2)</sup>. Dlatego też autor — zgodnie z Chalybäusem — każe się uczyć filozofji tak, jak matematyki: »Trzeba z piórem w rękę cały rachunek powtarzać, wszystko samemu wykonać, dopiero można go zrozumieć«<sup>3)</sup>. A rachunek ten jest w filozofji nierównie wyższy, zawilszy i trudniejszy, niż w matematyce, bo pojęcia matematyczne to »jakby moneta, pod jednym stemplem bita«, podczas gdy w filozofji każdy »zakłada swoją własną mennicę«<sup>4)</sup>.

I znowu przypomina się Szaniawski, gdy Gołuchowski wylicza warunki, niezbędne do zrozumienia filozofji; a więc trzeba mieć »usilne pragnienie tego zrozumienia«, bo »wola jest siłą, poruszającą wszystko w człowieku«<sup>5)</sup>, trzeba oderwać się od kłopotów życia codziennego, czyli »powymiać z duszy swojej wszystkie te fraszki i śmiecie, jakimi zwykle jest zasypana«<sup>6)</sup>, trzeba wyzbyć się przesądów i całego szeregu wyobrażeń, wziętych ze zwyczajnego, codziennego sposobu życia, wyzbyć się uczuć powszednich i afektów, nie mówiąc już o namiętnościach, które zawsze przeszkadzają badaniom.

1) D., II, 23. — 2) D., II, 24. — 3) D., II, 6. Porównaj: Chalybäus, j. w., s. 2. — 4) D., II, 7. — 5) D., II, 27. — 6) D., II, 28.

Do zrozumienia dzieła filozofa, co już Szaniawski wyraźnie podkreślał, niezbędną jest rzeczą wznieść się na jego własne stanowisko, »jego oczami na świat patrzeć, jego niemal głową myśleć, jego pojęciami wyłącznie się posługiwać, i tymczasem wszystko inne, co jemu obce, ze swojego umysłu usunąć, zgola ze wszystkiego się wyzuć«<sup>1)</sup>. Należy wreszcie, — w czem Gołuchowski znowu z Chalybäusem się zgadza — wszystkie pojęcia przemyśleć samemu i na nowo niejako je wykonać, bo »człowiek tylko to może dokładnie zrozumieć, co sam stworzył«<sup>2)</sup>.

Filozofja, zrodzona z potrzeb wyższych, »wymaga też wyższego rzędu kultury poprzedniej i umysłu, który nie leżał odłogiem, ale wielorakiej już uprawie podlegał«<sup>3)</sup>. Studjujący winien nadto wyrobić w sobie pewną dozę krytycyzmu, »bo zczasem uczeń będzie musiał być sędzią samodzielnym, wyrokującym między... systematami«<sup>4)</sup>. Nic tak nie ułatwia zrozumienia cudzych systemów, »jak kiedy się silimy, o tych samych przedmiotach, które znakomici mędracy traktują, z własnych funduszów utworzyć sobie zdanie, i takowe porównać z tem, co oni twierdzą«. To — zapewnia autor — rozwija wybornie naszą zdolność rozumowania, boć »cudze myślenie jest tylko bodźcem, ażebyśmy własne myślenie obudzili«<sup>5)</sup>.

Niezbędna jest też przy filozofowaniu jasność myślenia. Polega ona głównie »na dokładnem rozróżnieniu jednego pojęcia od drugiego i na wybitnem ich określeniu, oraz na uprzytomnieniu sobie tego wszystkiego, co w skład jakiego pojęcia weszło, kiedy było tworzone«. Bez jasności niemożliwa jest sztuka myślenia. Ta zaś »nic innego nie jest, tylko nieustanne z jednej strony rozróżnianie, rozłączanie, naprzeciwko siebie stawianie, z drugiej strony odnoszenie jednego do drugiego, porównywanie, łączenie, zgarnianie do jedności«<sup>6)</sup>.

Nietylko jednostki, lecz i narody mają — według Gołuchowskiego — swą filozofję, oczywiście wtedy dopiero, kiedy wzniosą się na pewien stopień rozwoju kulturalnego. W mo-

---

<sup>1)</sup> D., II, 33. — <sup>2)</sup> D., II, 38. Por.: Chalybäus, j. w., s. 2, — <sup>3)</sup> D., II, 44. — <sup>4)</sup> D., II, 37. — <sup>5)</sup> D., II, 38. — <sup>6)</sup> D., II, 30.

żność istnienia jakiejś pierwotnej filozofji ludowej Gołuchowski, w przeciwieństwie do Libelta, nie wierzy. Każdy naród rozwija się wśród odmiennych warunków materialnych, historycznych, sąsiedzkich, przemysłowych i naukowych; w każdym przeważają pewne szczególne dążności; każdy ma swoje pamiątki, pragnienia, cele, ideały, o których urzeczywistnienie się ubiega; to nadaje narodowi pewien typ. »Otóż filozofja, która chce być zrozumianą, głównie na ten duchowy kierunek wzgląd mieć powinna«<sup>1)</sup>. Ludy germańskie różnią się znacznie od słowiańskich. U pierwszych rządy sprzyjały rozwojowi filozofji, u drugich przeszkadzały. Ten zarzut odnosi się głównie do Rosji, gdzie, jak Gołuchowski przypuszcza, powodem niechęci do filozofji była obawa przed rewolucją. Autor, który sam bał się rewolucji jak ognia, mniema, że filozofja jest raczej gasicielką zapędów rewolucyjnych; bo »czyż może co namiętności polityczne — pyta on — więcej uśmierzać, jak np. głębokie abstrakcje niemieckich filozofów?...«<sup>2)</sup>. Systemy ich to twierdzą konserwatyźmu, to najskuteczniejszy środek »do uśmierzenia niejednej burzliwości«<sup>3)</sup>.

A więc gorliwi wyznawcy wiary religijnej i trwożni politycy mogą spać spokojnie. Od filozofji prawdziwej i głębokiej żadne im niebezpieczeństwo nie grozi. Jakoż istotnie *Dumania* pozbawione są jakiegokolwiek pierwiastka rewolucyjnego; nie mają zamiaru burzyć, lecz, przeciwnie, umacniać podstawy dotychczas istniejącej wiary religijnej i ustroju społecznego.

## ROZDZIAŁ IV

### Gołuchowski jako historyk filozofji.

*Dumania* dzielą się na dwie części: historyczną, której osnowę główną stanowi przedstawienie i krytyka filozofji o zabarwieniu panteistycznym, i część systematyczną, która ma uzasadnić i rozwinąć filozofję teistyczną.

---

1) D., II, 45. — 2) D., II, 47. — 3) D., II, 50.



Gołuchowski zdaje sobie doskonale sprawę z ważności historii filozofji dla rozważań samodzielnych. »Ktokolwiek — zaznacza on — przedsięwzięcie o najwyższych zagadnieniach człowieka rozprawiać, nie może, a przynajmniej nie powinien przedsięwziąć tego na los szczęścia, jakgdyby przed nim nic jeszcze nie było zrobiono«. Nie zapoznawszy się bowiem z historją, można rozwiązywać problemy, już dawno przez innych rozwikłane, albo też, »swoje ograniczone pomysły wziąć za najwyższe szczyty,... gdy tymczasem myśl, w innych głowach pracująca,... dawno się już na swoich skrzydłach z niego podniosła i wyżej uleciała«<sup>1)</sup>. Niema więc rady, tylko »kto w materjach filozoficznych chce głos podnosić, musi dokładnie znać, na czem nauka stanęła, a jakkolwiek ostatnie rezultaty jakiego systematu mogą go nie zaspokajając i jego przekonaniu być przeciwne, to jednak omijać go nie może«<sup>2)</sup>.

Napozór historia filozofji odsłania chaos: Jedni drugich zbijają, obalają, a każdy ostatni mniema, że zadanie zupełnie rozwiązał<sup>3)</sup>. Zdaleka mogłoby się wydawać, że są to usiłowania nadaremne i bezużyteczne; tymczasem, gdy dziejom myśli ludzkiej przypatrzemy się bliżej, spostrzeżemy, że nie jest to błądzenie naoslep, bo prawda absolutna jest jakby okazałym przedmiotem, umieszczonym na górze wysokiej: »każdemu inną stronę przedstawia, stosownie do tego, z jakiego się stanowiska jej kto przypatruje«<sup>4)</sup>. Zamęt wtenczas tylko powstaje, gdy ktoś każdą taką »stację ducha« uważa za cel ostateczny wędrówki<sup>5)</sup>. Jeśli jednak bierzemy je za etapy w drodze do szczytu, to niema filozofa, od którego nie możnaby się czegoś nauczyć, »bo niema systemu, któryby czegoś prawdziwego w sobie nie mieścił«<sup>6)</sup>.

Mając tak trafne wyobrażenia o wartości studjów historyczno-filozoficznych, przystąpił autor do zapoznania swych rodaków z systemami nowszych filozofów niemieckich: Kanta, Fichtego, Schellinga, Hegla i Herbarta, »którzy spekulację do ostatecznych krańców i do najwyższych szczegółów posu-

---

1) D., II, 2. — 2) D., II, 2. 3. — 3) D., I, 89. — 4) D., I, 90. Por. podobne zdanie Chalybäusa, j. w., s. 6. — 5) D., I, 91. — 6) D., II, 33.

neśli«<sup>1)</sup>). Pisze zaś tę historję, jak i całe *Dumania*, »mając głównie wzgląd nie na tych, którym te rzeczy skądinąd są znane,... ale raczej na tych, co, chodząc około nauk, nie mieli żadnej sposobności obeznać się z badaniami filozoficznymi, odkąd filozofja w naszym kraju z rzędu nauk, wykładanych w zakładach naukowych, zniknęła«<sup>2)</sup>).

Praca ta, jak sam autor podkreśla, nie jest w całości oryginalna. Opiera się bowiem na dziele Henryka Maurycego Chalybäusa<sup>3)</sup>, »którego zdaje się być przeznaczeniem dalej posunąć filozofję, i z którego sposobem zapatrywania się na najwyższe przedmioty, ten co to pisze, z wielkiem zadowoleniem ujrzał się w bliskim zetknięciu, chociaż szedł drogą oddzielną«<sup>4)</sup>). Dziełem tem jest: *Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel*. »Jakkolwiek to sprawozdanie — wyznaje autor — mnóstwem własnych uwag poprzeplatane zostało, jednak... w niektórych miejscach, a mianowicie też co do filozofji Hegla i Herbarta... niemal dosłownem tylko jest tłumaczeniem powołanego dzieła, własnymi uwagami tu i ówdzie objaśnionem«<sup>5)</sup>).

Autor obrał tę drogę dlatego, że nie zgadza się z systemem Hegla i Herbarta; »będąc więc ich przeciwnikiem, słuszny miał powód podejrzenia siebie samego, że, idąc tylko za własnem zdaniem, mógłby nie pojąć dokładnie ich stanowiska i wiele rzeczy, swoim poglądem uwiedziony, na ich niekorzyść poprzekreć. Właściwiej zatem było przytoczyć dosłownie sprawozdanie, wychodzące z ust badacza tego samego narodu, który, stojąc na wysokości nauki, lepiej jak cudzoziemiec, w innej sferze myśli i dążeń tkwiący, ich systemata zgłębić i onych niedostateczność ocenić jest w stanie«<sup>6)</sup>).

Argument ten nie wydaje nam się słuszny. Trudno bowiem twierdzić serjo, że nie powinno się przedstawiać systemu

<sup>1)</sup> D., II, 2. — <sup>2)</sup> D., II, 4. — <sup>3)</sup> Chalybäus Henryk Maurycey, urodzony d. 3 lipca 1796 r. w Saksonji, słuchał od r. 1816 w Lipsku wykładów Plattnera i Kruga, studjując równocześnie filologję. W r. 1820 uzyskał doktorat, a w r. 1839, za swą historję filozofji, zwyczajną profesurę w Kiel. Umarł 22 września 1862 r. (Prantl w Allg. Deutsche Biographie, Leipzig, 1877. IV, 94—96). — <sup>4)</sup> D., I, s. XX. — <sup>5)</sup> D., I, s. XX, XXI. — <sup>6)</sup> D., I, s. XXI.

filozoficznego, z którym się nie zgadzamy, i że lepiej jest przepisywać w swej historii filozofji całe rozdziały z obcego autora, (nb. bez cudzysłowu, jak to czyni Gołuchowski) niż, na podstawie studjów sumiennych, wydać sąd własny, choćby najbardziej dla omawianego filozofa niekorzystny. Nadto autor popełnia tę niewłaściwość, że zupełnie nie zaznacza, gdzie przytacza słowa obcego historyka w tłumaczeniu dosłownem, gdzie go tylko streszcza, gdzie wreszcie podaje własne, oryginalne objaśnienia i sądy. Zdziwić też musi każdego, że Gołuchowski, mający pretensję do idealnej bezstronności, obrał sobie, dla przedstawienia filozofji Hegla i Herbarta, właśnie Chalybäusa, znanego powszechnie przeciwnika obu tych myślicieli.

Ale nietylko Hegel i Herbart, bo i nauka Kanta, Fichtego, a nawet Schellinga wyłożona została w całości na podstawie Chalybäusa, bądź w formie tłumaczenia, bądź przeróbki<sup>1)</sup>. Uległość wobec opracowań obcych jest tak wielka, że tam, gdzie brakło tekstu Chalybäusa i trzeba było wyliczyć zasługi Schellinga, podać jego życiorys, autor tłumaczy odczyt Beckersa, ucznia Schellinga, wygłoszony na posiedzeniu Akademji w Monachjum<sup>2)</sup>. Wiadomości, jakie o Schellingu podał Gołuchowski od siebie, dotyczą jedynie zupełnie błahych szczegółów.

Przyznać jednak należy, że Gołuchowski, przepisując prawie połowę I. tomu *Dumań* z Chalybäusa, obrał sobie dzieło, swego czasu bardzo cenione i znane.

Książka Chalybäusa z r. 1835, dziś już mało użyteczna, pisana zawile i ciężko, budziła wówczas usprawiedliwione zajęcie i, jako jedna z pierwszych tego rodzaju, zyskała uznanie zasłużone. W niedługim czasie doczekała się też dalszych wydań, a to w r. 1839, 1843, 1848 i 1860. W Anglji w r. 1854 ukazały się równocześnie aż dwa przekłady tego dzieła: jedno w Londynie, drugie w Edinburgu. Nic więc dziwnego, że, mniej-

---

<sup>1)</sup> Porównaj zestawienie tekstów w Przypisie III. niniejszej pracy. — <sup>2)</sup> Wzmiankuje o tym odczycie Chalybäus. (Hist. Entw. der spekulat. Philosophie, wyd. 4, s. 307).

więcej w tym samym czasie, jej wydanie czwarte znalazło się na pulpicie Gołuchowskiego.

Praca jego polegała głównie na tłumaczeniu; niektóre ustępy skraca, inne szerzej rozwija; tu i ówdzie opuszcza kilka zdań, nieraz cały rozdział. Tak odpadło z wykładu o Fichtem 11, a z wykładu o Schellingu 47 ostatnich stron dzieła niemieckiego. W przedstawieniu filozofji Kanta, Gołuchowski skurczył znacznie tekst Chalybüusa, omawiający krytykę dowodu ontologicznego na istnienie Boga, a zupełnie skreślił ustęp, streszczający kantowską krytykę dowodu kosmologicznego i fizyko-teleologicznego, sądząc widocznie, że Polacy bez znajomości tych argumentów doskonale mogą się obejść. Ustęp o Jacobim i Schleiermacherze zniknął zupełnie; rozdział o Herbarcie ze środka książki przeszedł na koniec. Tu i ówdzie pozwala sobie nasz autor popuścić cugle natchnieniu pseudo-poetyckiemu, wplatając np. górnolotne zwroty w środek zdania niemieckiego, bez jakiegokolwiek widocznego związku z omawianą kwestją <sup>1)</sup>.

Poza takimi dygresjami, ustępy oryginalne dadzą się podzielić na dwie kategorie: na objaśnienia, mające ułatwić zrozumienie wykładanych systemów, i, co najczęstsze, na polemikę z filozofami niemieckimi. Pierwsze nie budzą żywszego zajęcia. Są to uwagi, dotyczące terminologii filozoficznej, objaśnienia pojęć poszczególnych, ważnych dla danego systemu, lub zwięzłe charakterystyki pewnych stanowisk filozoficznych.

I tak, przy wykładzie sensualizmu, autor wspomina pokrótce o podnieciach fizycznych, działających na zmysły <sup>2)</sup>, to znowu wyjaśnia pojęcie substancji u Spinozy <sup>3)</sup>, lub w jednym, ciężko zbudowanym zdaniu, próbuje uprzystępnić pojęcie celu immanentnego z *Krytyki władzy sąđenja* Kanta <sup>4)</sup>. Wykładając filozofję Fichtego, zatrzymuje się nad wyjaśnieniem »subjekt-objektu« <sup>5)</sup>, charakteryzuje ogólnie jego stanowisko w stosunku do Kanta i, niezbyt może fortunnie, wplata rozdział o stanach podświadomych <sup>6)</sup>. Przy filozofji

---

<sup>1)</sup> Porównaj np. D., I, 127. — <sup>2)</sup> D., I, 95, 96. — <sup>3)</sup> D., I, 243. — <sup>4)</sup> D., I, 239. — <sup>5)</sup> D., I, 173—175. — <sup>6)</sup> D., I, 185—192.

Schellinga, zwraca uwagę na rozróżnianie pojęcia bytu *quo ad potentiam* i bytu *in actu*<sup>1)</sup>, wyjaśnia znaczenie terminu *Potenz*, w kilku wierszach wspomina, co rozumie przez »czynność negacyjną«<sup>2)</sup>, to znowu, paru słowami, wtajemnicza czytelnika w znaczenie symbolów literowych w dziełach Schellinga<sup>3)</sup>. Odnośnie do wykładu Hegla, mamy kilka drobnych omówień, dotyczących się wrażeń zmysłowych<sup>4)</sup>, kwestji świadomości<sup>5)</sup>, żądz<sup>6)</sup>, dalej przykład na to, że między zwierzętami niema poczucia prawa<sup>7)</sup>. Wyjaśnia wreszcie autor znaczenie takich terminów, jak: »absolutna negacyjność«<sup>8)</sup>, ilość ciągła i krotna<sup>9)</sup>, stawanie się<sup>10)</sup>; tłumaczy różnicę między poglądem swoim, a Hegla, na istotę pojęcia<sup>11)</sup>, i t. p.; między tekst wplata drobne przykłady z fizyki<sup>12)</sup>, matematyki<sup>13)</sup> i chemji<sup>14)</sup>. Mówiąc o Herbarcie, objaśnia znaczenie terminów: *a priori* i *a posteriori*<sup>15)</sup>, i oto wszystko, czem Gołuchowski przyczynił się, ze swej strony, do uprzystępnienia czytelnikowi polskiemu filozofji niemieckiej. Naogół dał więc od siebie, w tym kierunku, bardzo niewiele.

## ROZDZIAŁ V

### Sensualizm, sceptycyzm, Kant.

Ważniejsze od poprzednich są ustępy polemiczne. Zaczawszy wykład systemów filozoficznych od sensualizmu, przeciwko niemu skierował Gołuchowski swe pierwsze pociski. Charakterystyczną jest rzeczą, że tam, gdzie Chalybäus wymienia nazwiska Locke'a i Hume'a, autor nasz mówi ogólnikowo o sensualizmie i sceptycyzmie, nie odróżniając wyraźnie sensualizmu od empiryzmu<sup>16)</sup>.

1) D., I, 235. — 2) D., I, 278 n., 294. — 3) D., I, 304. — 4) D., I, 354. —

5) D., I, 361. — 6) D., I, 362. — 7) D., I, 367. — 8) D., I, 378. — 9) D., I, 410. — 10) D., I, 399. — 11) D., I, 430. — 12) D., I, 411, 412. — 13) D., I, 412. —

14) D., I, 413. — 15) D., I, 510. — 16) Czytamy np.: »sceptycyzm podkopał całe stanowisko sensualizmu czyli empiryzmu«.

Sensualizmowi zarzuca Gołuchowski mniej więcej to samo, co i polscy kantyści, mianowicie, że prowadzi on do materializmu, albowiem »dusza nasza, nieśmiertelność, Bóg, osobistość nasza i Boga, wolność i t. d., wszystko to dla niego, mało jest powiedzieć, że wątpliwe; owszem, ściślij biorąc rzeczy, wcale nie istnieje, bo w kałuży materializmu przepada«<sup>1)</sup>. Wskutek tego, ten kierunek myślenia obniżył bardzo poziom moralny ludzkości i, co słyszeliśmy już w Polsce XIX-go w. po niezliczone razy, wydać zdołał »tylko brudny egoizm, a ten jest śmiercią wszelkiej moralności«<sup>2)</sup>. Sensualizm uchodzi w oczach Gołuchowskiego za rodzaj lekarstwa przeciwko idealizmowi; usiłuje on bowiem ugruntować w nas przeświadczenie »o rzeczywistości świata i jego rzeczy«. Gdyby ten świat poza nami nie egzystował, to wtedy »nie mamy żadnej podstawy, i zakłęci jesteśmy w kole samych tylko... marzeń, którym nic nie odpowiada«. Nie chcąc więc z całym naszym wymarzonym światem zapaść w nicłość, zmuszeni jesteśmy przypuścić, »że nasze wyobrażenia pochodzą od przedmiotów,... i że nam je wiernie przedstawiają, jak są. W takim razie, inicjatywa naszych poznań od przedmiotów wychodzić musi i my do nich stosować się musimy, inaczej rzeczywistości nie uchwycimy, i stąd wynikło przekonanie, że właściwie doświadczenie tylko może być jedynym prawdziwym źródłem naszych poznań, któremu za narzędzia nic innego, tylko zmysły posługiwać mogą«<sup>3)</sup>.

Otoż ten, — mówi Gołuchowski — napozór tak jasny i nieomylny sposób rozumowania podkopany został przez sceptycyzm Hume'a. Jego pogląd na związek przyczynowy wydaje się autorowi naszemu niemniej zgubnym od sensualizmu. Zwłaszcza w odniesieniu do kwestji istnienia świata nadzmysłowego, »sceptycyzm podkopał całe stanowisko sensualizmu czyli empiryzmu, bo jeżeli w widzialnym świecie niema żadnej pewności powszechnego związku rzeczy między sobą i ich zawisłości jednych od drugich, podług prawa skutku i przyczyny,... to tem bardziej związek ginie wzglę-

---

1) D., I, 164. — 2) D., I, 224. — 3) D., I, 131.

dem nadzmysłowego świata, którego nawet istnienie pod zmysły nie podpada<sup>1)</sup>. Tak więc sceptycyzm doprowadził spekulację do całkowitego bankructwa.

Również ostro rozprawia się Gołuchowski z Kantem, którego krytycyzm »kończy na teoretycznym polu niemniej bankructwem, jak poprzednie stanowiska«. Kant »pociesza wprawdzie sensualizm, że był nazad windykuje, ale — jak to już Dowgird na to narzekał — ...chowa go za wieczną zasłoną która sprawia, że nikt z nas nie jest w stanie dojrzeć, czem on jest sam w sobie<sup>2)</sup>. Dzięki formom oglądu zmysłowego i kategorjom, przyjmuje Kant możliwość otrzymywania prawd pewnych i koniecznych, w odniesieniu do świata zjawisk, ale za to, »nierównie ważniejsze przedmioty, które najwięcej człowieka obchodzą, stają mu się nieprzystępne, bo przechodzą granicę jego poznania: gdyż nawet żadne, choćby też tylko zjawiska od nich na jego horyzont się nie dostają, któreby go nauczyły przynajmniej, że coś jest«.

Gołuchowski ma tu na myśli przeświadczenie o istnieniu Boga, duszy nieśmiertelnej i wolnej woli. Ograniczenia kantowskie na polu poznania owych »przedmiotów« są powodem, dla którego twórca *Krytyki czystego rozumu* wydaje się naszemu autorowi tak bliskim sceptycyzmu. Kant bowiem »w tem tylko nad sensualizm i sceptycyzm się wywindował, że się od stanowczego zaprzeczenia tych przedmiotów usunął; ale też i twierdzenia na swoje barki nie wziął, utrzymując, że on o nich nic a nic, czy są, lub czyli ich niema, wiedzieć nie może. Zamknął się tylko w nauce prawideł własnego umysłowego postępowania, które na wszystkie strony rozmierzył i wysondował, poczytując sobie i to za niemałą korzyść, żeby się nie porywać na rzeczy, które mu są nieprzystępne<sup>3)</sup>. Oczywiście takiej »korzyści« uznać Gołuchowski nie chciał.

Większe względy zyskała u niego etyka Kanta. Podobnie jak dawniej Szaniawski i Czacki Michał, głosi Gołuchowski, że ona dopiero dźwignęła ludzkość z materializmu i sensualizmu XVIII wieku; Kant »egoizmowi wypowiedział za-

<sup>1)</sup> D., I, 130. — <sup>2)</sup> D., I, 164. — <sup>3)</sup> D., I, 165.

ciętą wojnę i podniósł moralność do wysokiego stopnia godności<sup>1)</sup>.

Wykład *Krytyki rozumu praktycznego* odbiega jednak u naszego autora dość daleko od wzoru niemieckiego. Chalybäus podaje bowiem treściwy rzut oka na całokształt etyki Kanta, nie zatrzymując się zbyt długo nad problemem Boga i nieśmiertelności<sup>2)</sup>. Gołuchowski natomiast zajmuje się głównie temi zagadnieniami, wszystko inne pomijając milczeniem. Stwierdza, że Kant, »jako badacz głęboki«, nie mógł poprzestać na rezultacie *Krytyki czystego rozumu*. Ponieważ człowiek do poznania owych »najwyższych przedmiotów« nie może dojść drogą rozumu teoretycznego, więc filozof królewiecki »wszedł nazad do nich przez furtkę tak nazwanego praktycznego rozumu, który drugą połowę naszej umysłowości, dotąd nierozpoznaną, stanowi«.

Różnicę między oboma przedstawia sobie autor w ten sposób, że kiedy rozum teoretyczny »przypatruje się tylko światu i tem przypatrywaniem się poznać go usiłuje, to praktyczny rozum, przeciwnie, nowy świat z siebie, z myśli jego wywodzi i być mu każe. Jeżeli tam myśl była zawisła od bytu, to, przeciwnie, tu byt zawisłym jest od myśli, która go tworzy«<sup>3)</sup>. Nie potrzeba dodawać, że różnicę między rozumem teoretycznym a praktycznym pojął nasz autor zupełnie fałszywie, bo rozum teoretyczny u Kanta nie jest bynajmniej biernym obserwatorem świata zewnętrznego, a myśl nie jest tam zawisłą od bytu, co zresztą sam Gołuchowski na innym miejscu, tłumacząc Chalybäusa, wyraźnie zaznaczył.

Wyłożywszy pokrótce naukę Kanta o postulatach, głosi Gołuchowski dalej, że Kant usiłował uratować dla rozumu nieśmiertelność duszy i istnienie Boga, będącego nie myślą tylko, »ale rzeczywiście istniejącego«. Uczynił to jednak wyłącznie »na polu praktycznego rozumu«, a nie dowiódł tego »w teoretycznym znaczeniu«. Taki rezultat nie mógł zadowolić zupełnie naszego filozofa. Zarzuca on też twórcy krytycyzmu, »że skoro rozum teoretyczny, czyli przypatrujący się,

---

<sup>1)</sup> D., I, 224. — <sup>2)</sup> Chalybäus, j. w., s. 57—61. — <sup>3)</sup> D., I, 166.



i praktyczny, czyli działający, do jednej istoty duchowej należą, jakimże sposobem się dzieje, że rozum teoretyczny nie może korzystać z tego, co rozum praktyczny, na innej drodze, doszedł?«<sup>1)</sup>). Z zarzutu tego przekonujemy się jeszcze raz, że autor nie zdawał sobie dokładnie sprawy, co rozumiał Kant przez rozum praktyczny, w odróżnieniu od teoretycznego. Funkcja tego ostatniego nie polega bowiem — według *Krytyki czystego rozumu* — na przypatrywaniu się, tak jak funkcja pierwszego nie polega na działaniu. Rozum zaś teoretyczny nie może korzystać z rezultatów, do których doszedł rozum praktyczny, z tego prostego powodu, że ten wogóle nie może osiągnąć poznania żadnej »prawdy«, w znaczeniu teoretycznym.

Słuszną jest natomiast uwaga Gołuchowskiego, że Kant »nieznacznie położył fundamenty do wygluzowania ze świata... osobowości, a do wprowadzenia na jej miejsce ogólnych praw, prawideł, które wszystkiem miały rządzić«<sup>2)</sup>). Tą drogą bowiem istotnie poszła filozofja Fichtego, Schellinga i Hegla.

## ROZDZIAŁ VI

### Krytyka Fichtego.

Pominąwszy zupełnie ustęp dzieła Chalybäusa, tyczący się *Krytyki władzy sądenia*<sup>3)</sup>, przechodzi Gołuchowski do omówienia filozofji Fichtego.

Twórca *Wissenschaftslehre*, choć nie wywarł u nas wydatniejszego wpływu, miał przed Gołuchowskim kilku gorących zwolenników w Polsce. W *Dzienniku Warszawskim* z r. 1828, J. L. Żukowski pisał, że z licznego grona filozofów niemieckich, ostatnich czasów, Fichte »zyskał powszechną sławę, tak przez gruntowne dzieła i utworzenie nowego systematu filozoficznego, jakoteż dla moralnego i nieskażonego życia«<sup>4)</sup>.

---

1) D., I, 169. — 2) D., I, 224. — 3) Chalybäus, j. w., s. 61— 67. —

4) Dziennik Warszawski, 1828. XII, 282.

Filozof ten »wszystko ku wzniosłości i wieczności podnosił, z bezprzykładną mocą duszy zgruntował głębię ludzkich poznawań... Jest to najwyższy idealizm«<sup>1)</sup>. Jeszcze dalej w uwielbieniu Fichtego poszedł Edward Dembowski: »Fichte — pisze on — jest od mędrca królewieckiego nieskończenie wyższym, bądź, że jego osobowy charakter, bądź, że ogólne potrzeby ówczesnej społeczności dały mu popęd do osiągnięcia wyższego stanowiska«<sup>2)</sup>. Filozof ten usiłuje »wyprowadzić oznaczenia myślowe, kategorje, z konieczności, i wykazać nieodzowność ich urzędzenia i bytu — jest to olbrzymia myśl; przedmiot, o którym od Arystotelesa nikt nie myślał aż do Fichtego«<sup>3)</sup>.

Gołuchowski nie przyznaje jednak Fichtemu żadnych zasług. W krytyce swej nie poprzestaje też na tem, co powiedział Chalybäus, a mianowicie, że nie udało się Fichtemu przeprowadzić konsekwentnie monizmu idealistycznego, wobec czego, w systemie jego powstaje nieprzewyciężony, choć zamaskowany, dualizm świata zewnętrznego i jaźni<sup>4)</sup>.

Gołuchowski powtarza ten zarzut, dodaje jednak od siebie cały szereg innych. Przedewszystkiem, Fichte zgrzeszył przez nieuznanie osobowości indywidualnej. Od jego czasów, »weszło w modę osobowość uważać za ograniczenie, z której się trzeba wyzuć, aby dojść do szczytu prawdy«<sup>5)</sup>. Rezultatem tego było, że »osobowość wyniesioną została... z idei Boga i wyrzuconą z absolutnego świata«<sup>6)</sup>. Dalej. W systemie jego »wyobrażenie bytu, odrębnego od nas, ze szczeniem wytepienne«<sup>7)</sup>; zostało ono »stopione i w płynący prąd działania zamienione. Bo ten świat jest w gruncie dziełem naszego ja, które go stwarza, czyli sobie wyobraża«<sup>8)</sup>. Gdyby istotnie—mówi Gołuchowski—ten świat »był utworem naszego ja, jak się Fichtemu wydaje«<sup>9)</sup>, to najłatwiej byłoby filozofowi przeniknąć wszystkie tajniki natury i ułożyć fizykę.

---

<sup>1)</sup> tamże, 283. — <sup>2)</sup> Rys rozwinięcia się pojęć filozoficznych w Niemczech, Przegląd Naukowy, Warszawa, 1842. III, 771. — <sup>3)</sup> tamże, 775. — <sup>4)</sup> Chalybäus, j. w., s. 201—203. — <sup>5)</sup> D., I, 224. — <sup>6)</sup> D., I, 225. — <sup>7)</sup> D., I, 211. — <sup>8)</sup> D., I, 211, 212. — <sup>9)</sup> D., I, 230.

Tymczasem fizyka okazała się najsłabszą stroną idealizmu i Fichte stale od niej stronił.

Wytaczając te argumenty, snąc zapomniiał Gołuchowski, że kilkadziesiąt stron wstecz, za Chalybäusem pisał, iż błędną jest opinja, jakoby »Fichte miał być przekonany, że on, czyli jego własne *ja*, tworzy sam sobie świat«<sup>1)</sup>. Przeciwnie: »Fichtego zamiarem nie było bynajmniej zaprzeczać bytu świata. Ten świat istnieje dla niego nietknięty, tak dobrze jak dla każdego innego, tylko na innej zasadzie, jak zwykle przypuszczają«<sup>2)</sup>. Autor popada więc w sprzeczność ze swoim własnym tekstem, podobnie, jak się to zdarzało często Jarońskiemu, gdy pisał dzieło *O filozofji*, na podstawie Wenzla.

Gołuchowski zarzuca dalej Fichtemu, że w systemie jego niema najwyższej jaźni, t. j. Boga osobowego. Bogiem dla Fichtego jest porządek moralny świata. Filozof nasz sądzi, że w systemie, w którym »wszystko na tem *ja* się opiera«<sup>3)</sup>, osobowość powinna być szanowana; skoro więc nasze indywidualne *ja*, otoczone owymi niepojętymi ograniczeniami, nie może być uważane za absolutne, to należałoby przypuszczać, że istnieje jakieś wyższe *ja* absolutne, jakaś istota najwyższa, »któraby te niepojęte dla nas ograniczenia ze świadomością w swojej mocy dzierżyła, i całemu temu porządkowi moralnemu przywozila, prawdziwy cel nadawała«. Otóż, nietylko że to się nie stało, ale *ja*, »jako jeszcze jakiś zaród bytu w sobie mające, zostało do reszty... odczynnikami abstrakcji rozcynnione i w tę czczą abstrakcję samego działania, podług pewnych, chociaż moralnych prawideł zamienione«. Znikło ono zupełnie, »jako wyraz tej jałowej gry, czyli oscylacji, od *ja* do *nie-ja* i od *nie-ja* do *ja*«.

Nietylko jednak Boga osobowego w tym systemie niema, ale, co niemniej Gołuchowskiego oburza, o naszej nieśmiertelności osobistej »mowy być nie może, bo niema czego konserwować«<sup>4)</sup>. Owo *ja* i *nie-ja* są, zdaniem naszego autora, tylko czczą abstrakcją, dialektyką pustą i niczem więcej. Godzi się on też najzupełniej na sąd Jacobiego, że filozofja

1) D., I, 175. — 2) D., I, 175, 176. — 3) D., I, 212. — 4) D., I, 213.

Fichtego to »czysty nihilizm«. I tu twórca *Dumań* załamuje ręce, pytając: Cóż w rezultacie zostaje? Zostaje »samo działanie i odwieczne prawa tego działania. Wprawdzie ma to być działanie moralne i nad tym zmysłowym światem ma się unosić wieczny porządek moralnego świata, który się ma nazywać Bogiem. Ale proszę sobie wyobrazić działanie bez działającego, moralność bez kogoś, coby był moralnym, porządek moralny świata, któremoby nikt nie przewodniczył; proszę sobie wyobrazić zbiór prawideł moralnych, same działających, dla kogo? przez kogo? po co? Wszystko jedno czy są, czy nie są, czy działają, czy nie działają. Komu to szkodzi? albo pomoże? kogo to może obchodzić? Jeżeli ideę osobistości ze świata wyniesiemy, to niema nic dla nas. Niema Boga osobistego, niema nas, albo nie będzie nas; cóż więcej nas jeszcze może zajmować? Zostanie wprawdzie jeszcze to doczesne, i jakąś chwilę trwać mające mamidło egzystencji, nas łudzącej. Ale na co? Aby torturą dla nas było? i abyśmy się takimi spekulacjami przebijali? Zaprawdę, lepiejby było abdykować z takiej egzystencji, a przynajmniej wyzuć się z prerogatywy myślenia, jeżeli ono do czegoś lepszego nas doprowadzić nie jest w stanie<sup>1)</sup>.

Nie zadawał więc sobie Gołuchowski wiele trudu z krytyką filozofii Fichtego; wystarczyło mu stwierdzenie, że system ten nie przyjmuje istnienia Boga osobowego i nieśmiertelności duszy indywidualnej, by mu odmówić wszelkiej wartości.

## ROZDZIAŁ VII

### Uwagi o Schellingu.

Opuszczając dalsze wywody Chalybäusa o pracach Fichtego po roku 1800 i o filozofii Schleiermachera, przechodzi autor do omówienia nauki Schellinga.

---

<sup>1)</sup> D., I, 214.

Filozofja jego to »najwyższy szczebel spekulacji«. Dąży ona do takiego rozwiązania zagadki świata, które zaspokoiłoby człowieka pod każdym względem, »któreby także na wymagania tego życia, z rozumem zgodne, względ miało i tym sposobem szkołę z życiem pogodziło«<sup>1)</sup>. Schelling — pisze Gołuchowski — »wyszedł z tego przekonania, że rozwiązanie najwyższych zagadnień o tyle tylko może być prawdziwe, o ile człowieka nie tylko w szkole, ale i poza szkołą zupełnie zaspokoić jest zdolne«<sup>2)</sup>. Tem też usprawiedliwia autor częstą u swego mistrza zmianę stanowisk; Schelling, »ufając genjuszowi swemu,... osiadał na różnych stanowiskach, z których się światu przypatrywał. Na każdym z nich wielkie prawdy zdobywał, ale w miarę, jak dostrzegał, że nie są w stanie człowieka zupełnie zaspokoić, i że się nie dadzą z życiem pogodzić, opuszczał je i szedł dalej«<sup>3)</sup>. Brak metodyczności poczytuje mu filozof za zaletę, bo Schelling nie szukał poklasku szkoły, jak Hegel, lecz »miał odwagę otrząść się z przesądów własnego początkowego stanowiska i raczej z miłości własnej, do nieomylności pretensję mającej, się wyzuć, jak najwyższe i najdroższe skarby duchowe człowieka poświęcić«<sup>4)</sup>. Dbał on o zgodność swego systemu z faktami, »i nie świat do swojego systematu, ale systemat swój do ogromu świata zastosował«<sup>5)</sup>.

Przypominają się tu analogiczne poglądy Trentowskiego, który utrzymywał, iż »fałszem jest, że Schelling nie miał metody. Jedynie temu, kto zagrzązł sam w formalizmie Hegla, wydaje się jego metoda paralelizmem, schematyzmem. Schelling kochał życie i genialność, brzydził się chińskim pedantyzmem... Dlatego rzuca tylko śmiało zarysy, a każdy z tych zarysów daje dość treści do jakiego nowego systemu, skoro zapali duszę drugiego Hegla. Jego pisma są prawdziwym matematycznym pierwiastków do tysiąca systemów. Oto metoda Schellinga, godna istotnie jego genjuszu, stokroć lepsza i estetyczniejsza od heglowskiej«<sup>6)</sup>.

1) D., I, 216. — 2) D., I, 217. — 3) D., I, 216. — 4) D., I, 228. —

5) D., I, 217. — 6) Trentowski, Listy naukowe o Schellingu, Orędownik Naukowy, Poznań, 1842. s. 204.

Zresztą, sam Schelling podkreślał często, że filozofja jego nie jest więzieniem metody, lecz pragnie uczynić zadość wymaganiom życia. Po ukończeniu wykładów filozofji objawienia, miał się wyrazić do uczniów: »usiłowałem... dać wam filozofję, co nie lęka się świeżego powietrza i życia, co w pełnem dnia świetle wystąpić zdoła, co nie ukrywa się w ciasnej szkole, wśród czterech ścian i szczupłego uczniów orszaku«<sup>1)</sup>.

Uznawał to i cenil w Schellingu także Edward Dembowski, twierdząc, że »główną charakterystyką układu Schellinga jest żywotność i uczuciowość, dwa, bez zaprzeczenia najwyższe szczeble duchowości, które, z czystą potęgą myślenia połączone, mogą jedyne sięgnąć do najwyższości«<sup>2)</sup>.

Wzorując się na Chalybäusie, dzieli Gołuchowski twórczość Schellinga na dwa okresy: Pierwszy, to »epoka o konsekwencji panteistyczne zawadzająca«, a druga, późniejsza, to ta, »w której się wyraźniej dążność teozoficzna, Boga z naturą nie mieszająca i nieśmiertelności człowiekowi nie odmawiająca, przebija«<sup>3)</sup>.

Filozofja okresu pierwszego, negacyjna, wykladała »konieczne warunki, bez których się nasze myślenie obejść nie może«. Jeśli pozostaniemy na tem stanowisku, »zamieni nam się wszystko w czecha formuły, które ani głowy, ani serca zaspokoić nie są zdolne«. »To ograniczenie się spekulacji na negacyjnym kierunku nie może innego mieć rezultatu, jak nihilizm, przez co filozofja wyłączona zostanie z życia narodów, jako czecha igraszka oderwanej od rzeczywistości myśli, niezdolna w niczem zaspokoić człowieka«<sup>4)</sup>.

Gołuchowski, jak gdyby zapomniał, że w swej *Filozofji w stosunku do życia* korzystał w całej pełni z tej negacyjnej filozofji Schellinga, teraz uważa ją za nihilizm, dla życia zgubny, i kieruje przeciwko niej ostrze swej polemiki. Błędnym wydaje mu się więc pogląd Schellinga, że istnieje absolut bezwzględny, jako rozum powszechny. Pogląd ten, zbliżający

---

1) Porównaj: Orędownik Naukowy, j. w., s. 218. — 2) Rys rozwinęcia się pojęć filozoficznych w Niemczech, Przegląd Naukowy, Warszawa, 1842. III, 778. — 3) D., I, 270. — 4) D., I, 223.

romantycznego filozofa natury do Fichtego, ściągają na siebie tem samem wszystkie, przeciwko tamtemu zwrócone zarzuty. Osobowość bowiem — dla autora *Dumań* — to »owa wieczna oś, na której się świat i cała sfera naszych myśli obraca: więc nic nie jest nam tak trudnego do pojęcia, jak owe ogólniki bezosobiste, które jednak działać, wszystkiem poruszać i całym światem rządzić mają«<sup>1)</sup>. »Za ideą osobowości—twierdzi Gołuchowski — obstawać musimy w najwyższych sferach co do Boga, co do nieśmiertelności duchów i co do nas samych, bo za naszą osobowością idzie nasza nieśmiertelność na tym świecie i towarzyskie nasze stosunki na tym«<sup>2)</sup>.

Jeśli Schelling, w początkowym stadium swej filozofji, zrezygnował z osobowości, to—w mniemaniu Gołuchowskiego—powodem tego mogła być chyba tylko chęć zareagowania »przeciwko brudnemu egoizmowi sensualizmu, jaki, w drugiej połowie zeszłego wieku, świat cywilizowany opanował, w skutku czego, dla lepszych głów i szlachetniejszych charakterów wyzucie się z jaźni i zrzeczenie się swojej osobistości mogło mieć jakiś powab«<sup>3)</sup>.

Gołuchowski odrzuca twierdzenie Schellinga, jakoby natura mogła sama uorganizować się w dusze ludzkie. Godzi on się na to, że »mamy udział w ogólnej istocie natury«<sup>4)</sup>, i że tylko na tej zasadzie możemy o tej naturze coś wiedzieć, ale nigdy nie może pogodzić się z myślą, byśmy byli tylko chwilowym przebłyskiem owej natury. Według niego, nic nas nie zniewala do twierdzenia, że »byt, w pełnym znaczeniu tego słowa, może tylko służyć ogólnej sile życia i potędze natury, w której pulsowaniach i kolejnych przeobrażeniach także ta moja, ziemską, organizacja jest tylko chwilą przemijającą«. Organizacja ziemską—rozumuje Gołuchowski — dlatego jest przemijająca, »ponieważ nie ma innego celu, jak być podstawą duchowego rozwinięcia, które jest najwyższym, absolutnym celem natury, t. j., aby były pojedyncze duchy«. One też »w absolutności jakiś udział mieć muszą, a zatem przemijać nie powinny«<sup>5)</sup>.

---

1) D., I, 232. — 2) D., I, 233. — 3) D., I, 245, 246. — 4) D., I, 244.—  
5) D., I, 245.

Filozof zwraca uwagę na to, że skoro u ludzi, istot ograniczonych, zjawiają się myśli wielkiego znaczenia, które przestaczają świat, kierują siłami natury i trwają wieki, to »dla-czegóżby ta nieskończona istota, której objawem jest natura i wszystkie szeregi jestestw ją składających, nie miała do bytu i takich istot powołać, któreby... nigdy nie zaginęły, któreby, z więzów natury oswobodzone, wiecznie duchami pozostały« <sup>1)</sup>. Przecież wola tej istoty jest nieograniczona, wszechmocna!

Również nie może pogodzić się Gołuchowski z poglądem, jakoby świadomość nasza miała być rodzajem zwierciadła, w którym natura się przegląda. Jeżeli natura początkowo nie miała świadomości o sobie, to jakaś wyższa istota musiała ją posiadać, bo inaczej nie byłoby tej cudownej harmonji i ładu we wszechświecie. W takim zaś razie, niema potrzeby, by natura o sobie samej wiedziała. Celem tej natury jest, by na szczycie jej tworów stanęła istota, mająca świadomość o sobie i o świecie, to jest człowiek. On ją reprezentuje, ona jest tylko jego podnóżkiem. Człowieka nie można degradować do roli jakiegoś narzędzia w ręku wszechwładnej natury, do roli zwierciadła, w którym ona ma się przeglądać. Filozof obawia się, by, przez zajęcie takiego stanowiska, »panteizm nam się... nie wkraadał, i by w jego trumnie, czyli kolebce,... naszej osobowości za drzwi nie wyniesiono i potem, razem z nieśmiertelnością, nie pochowano« <sup>2)</sup>.

Zupełnie te same obawy budzą się u niego, gdy przełożył z Chalybäusa zdanie, że, według Schellinga, sam proces życiowy jest rzeczą główną i innego bytu dla pojedynczych rzeczy niema, jak to stawanie się w czasie. Otóż, broń Boże! nie wolno tego zastosować czytelnikowi do człowieka, bo znowu byłoby to powodem »falszywych wniosków«, co do osobowości i nieśmiertelności. Człowiek — poucza autor — należy wprawdzie do szeregu jestestw natury i podlega ogólnym warunkom bytu, ale zjawia się w nim wolność; ona to sprawia, że »człowiek urywa się z tego potężnego łańcu-

<sup>1)</sup> D., I, 288. — <sup>2)</sup> D., I, 290.



cha, którym wszystkie inne utwory natury do niej są przykute«. U jego stóp kończą się wysilenia natury »i zaczyna się świat ducha, który jest wyższym nad wszystkie jej dzieła«<sup>1)</sup>).

Skoro wolności »z pierwiastków przyrodzenia wytłumaczyć sobie niepodobna, więc wniosek na dłoni leży, że i natura, jako natura, nie jest jedynem i absolutnem źródłem bytu, ale że musi poprzedzać ją wyższa jeszcze istota, której ona jest narzędziem«. Natura wydaje tylko »patenta śmierci« wszelkiemu życiu pojedynczemu, ale wyższe przeznaczenie człowieka »w śmierć zmieścić się nie może i poza grobem na innego rodzaju życie, wyraźnym palcem, wskazuje«<sup>2)</sup>).

Filozof z niezwykłą radością chwyta się też każdego zdania historii Chalybäusa, w którym może odnaleźć choćby cień własnych wierzeń. Do takich należy ustęp o celowości w naturze. »Cały urok, — czytamy — jaki np. organiczną naturę otacza, opiera się na tej sprzeczności, że ta natura, chociaż jest dziełem ślepych sił, jednak wskrósć celami jest przejęta«<sup>3)</sup>. Ta myśl nasuwa Gołuchowskiemu uwagę, że owe cele są piętnem Bożem, wyciśniętem w przyrodzie, »bo tylko Bóg jeden jest zdolny myśl z materją tak związać, iżby, bez własnej świadomości, celu szukała i nieomylnie go dopięła«<sup>4)</sup>. Niepodobna bowiem pojąć, by materja sama z siebie mogła mieć ten rozum. Połączenie mechanizmu świata z celowością to poprostu cud, zdziałany przez Boga. On włożył w naturę zasadę tego rozwoju, który, dążąc do coraz większej doskonałości, wydał wkońcu świadomość człowieka<sup>5)</sup>.

Gołuchowski odrzuca schellingjańską koncepcję natury absolutnej, bo uniemożliwia ona przyjęcie istnienia Stwórcy, oddzielnego od świata, a to właśnie jest dla autora *Dumań conditio sine qua non* »prawdziwej« filozofji. Natura sama, bez Boga osobowego, jest tylko zbiorem sprzeczności i nie zdoła nam nigdy wyjaśnić »najwyższej zagadki życia«<sup>6)</sup>. Dlatego też i Schelling nie poprzestał na tem stanowisku, lecz — co

1) D., I, 307.—2) D., I, 308. — 3) D., I, 317, 318. — 4) D., I, 318. —

5) D., I, 319. — 6) D., I, 280.

mu Gołuchowski za największą poczytuje zasługę — doszedł do idei Boga osobowego, od świata niezależnego, i uznał naturę za kreację Boga, posiadającą tylko »względną absolutność«. Od tego czasu, — czytamy — »Schelling rozbrat zaczął robić z panteizmem, aż filozofję do stanowiska chrześcijańskiego doprowadził«<sup>1)</sup>.

Autor podkreśla, że już w okresie filozofji tożsamości Schelling »rzucił zarody, z których się zupełnie co innego jak panteizm da wyprowadzić«. »Kto jak Schelling oparł swoje rozumowanie na subjekt-objekcie nie w tak ograniczonym znaczeniu... jak Fichte, który to wziął z człowieka, ale w znaczeniu absolutnem, nad człowiekiem i nad naturą się unoszącem, ten musiał do innych rezultatów dojść, jak się na początku zanosilo«<sup>2)</sup>. Filozofja natury i idealizm transcendentálny to dopiero etapy w drodze na szczyt. W każdym razie, one »znacznie robotę naprzód posunęły, obejmując obydwie główne odnogi wiedzenia«.

Dopiero prace z ostatniego okresu życia odsłaniają Gołuchowskiemu prawdziwe oblicze Schellinga. W tych to dziełach »widać ciągle pasowanie się z wielkimi zagadnieniami, które w ten sposób rozwiązać usiłował, aby całego człowieka zaspokoić i nietylko go w sieci ogólnych abstrakcyj uwikłanego zostawić, pragnieniom serca niewystarczających. Ten wzgląd na pragnienia serca, który mu zaszczyt czynić powinien, przez przeciwną jemu szkołę Hegla za upadek został poczytany«<sup>3)</sup>. Autor każe nam szukać nowego sformułowania poglądów Schellinga w jego: *Philosophie und Religion* (1804), w *Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), oraz w rozprawie polemicznej przeciw Jacobiemu: *Denkmal der Schrift Jacobis von den Göttlichen Dingen* (1812)<sup>4)</sup>. Przypuszczał, że pomysły teistyczne Schellinga znalazły swój ostateczny wyraz w jego rękopiśmiennych pracach, to też na ich wydanie czekał niecierpliwie<sup>5)</sup>.

1) D., I, 272. — 2) D., I, 285. Podobnie Chalybäus, w opuszczonym przez Gołuchowskiego rozdziale, uznaje ciągłość w rozwoju filozofji Schellinga. — 3) D., I, 326. — 4) D., I, 273. — 5) »Ponieważ nie mamy jego nowego, czyli zmodyfikowanego systemu przed oczyma, wiedzieć

## ROZDZIAŁ VIII

### Walka z Heglem.

Z Heglem pozostaje Gołuchowski, podobnie jak cały obóz teistów, stale na stopie wojennej. Filozofję jego uważa on za zaporę, rzuconą na drogę spekulacji; nie czyni ona bowiem zadość wymaganiom życia, które, »nie mogąc poprzestać na tem tylko, co się w te formy systematu zmieścić jest zdolne«<sup>1)</sup>, domaga się innej filozofji.

Hegel, mistrz niezrównany metody, »zdobycy raz najwyższe, jakie dotąd można było mieć, formy spekulacji, które jego metodę stanowiły, cały świat... przetopił i w nie wlał, nie pytając się o to, co z tego będzie, i czy to życiu, zewnątrz szkoły, wystarczy«<sup>2)</sup>. Rozwinął on taką siłę myśli, i z taką systematyczną konsekwencją prządl ją dalej, »że pod tym względem jest wzorem ścisłości, której nikt nie zrównał, i ta sława zostanie mu na zawsze«<sup>3)</sup>. W szkole imponował Hegel, bo zdawało się, że filozof »świat we wszystkich kierunkach przemierzył, i wszystkie jego tajemnice odkrył«, ale lu-

---

nie można jak mu się to udało. Ale mamy wyraźną protestację jego przeciwko konsekwencjom, jakie ten, co później po nim przybył [Hegel], ze stanowiska jego, na którym początkowo razem stali, wkońcu wyciągnął«. (D., I, 228). »...ta ostatnia część jego badań nie jest jeszcze drukiem ogłoszona, chociaż spodziewana« (D., I, 272). Przytoczone słowa Gołuchowskiego niezupełnie są dla nas zrozumiałe, albowiem główne wyjątki z Filozofji mitologii i objawienia były ogłoszone drukiem już przed rokiem 1850 (por.: Ueberweg-Oesterreich, Grundriss der Geschichte der Philos., Berlin, 1916. IV, 35, 36, 49). Dziwi nas też, że filozof opuścił zupełnie ustępy Chalybäusa, wykładające poglądy Schellinga z jego: Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, gdzie, co prawda, historyk niemiecki wykazuje, że Schelling jest panteistą. Co więcej, Gołuchowski pominął zupełnie podany przez Chalybäusa wykład filozofji mitologii i objawienia Schellinga, na której mu tak bardzo zależało. Dlaczego? Może nie uważał opublikowanych wówczas poglądów za zupełnie autentyczny wyraz myśli Schellinga, w czem, po części, trzeba by przyznać mu rację; filozofja mitologii i objawienia w całości ukazała się dopiero w zbiorowym wydaniu pośmiertnem dzieł, dokonaniem przez syna filozofa. — <sup>1)</sup> D., I, 216. — <sup>2)</sup> D., I, 217. —

<sup>3)</sup> D., I, 342. —

dzie, zdala od szkoły stojący, wkrótce się przekonali, »że to, co najwięcej człowieka obchodzi, w te formy się nie zmieściło, i dlatego albo za niebyłe, albo za urojone ogłoszone zostało«<sup>1)</sup>.

Rezultaty, do których Hegel doszedł, »są smutne«<sup>2)</sup>; w jego systemacie »wszelki zaród osobowości już jest wytopiony«<sup>3)</sup>. Podobnie pisał pod adresem Hegla i Kremer: »Ta idea bezwzględna, będąc abstrakcją głuchą, jest, ściśle mówiąc, negacją wszystkiego, co jest. Jak ona sama nie jest jestestwem pojedynczym, tak jest negacją wszelkiego pojedynczego jestestwa, wszelkich różnic i szczególności; te jestestwa, te różnice i szczególności na to jedynie istnieją w tej filozofji, aby przepadły, aby były pochłonięte w tej abstrakcji, w tej otchłani; więc i człowiek ginie w tej abstrakcji, nie ma żadnej bytności samoistnej. Lecz z drugiej strony, gdy się człowiek dopnie tej idei bezwzględnej, już wtedy, wedle tej filozofji, stał się sam prawdą bezwzględną; stąd panteistyczne ubóstwienie człowieka, będące piętrem tego stanowiska«<sup>4)</sup>.

Goluchowski nie może zrozumieć, jakim sposobem pojęcie absolutne, które u Hegla jest wszystkim, porusza się jak osoba żyjąca; wszak pojęcie każde musi być przez kogoś ujęte, pomyślane. Skoro zaś tej osoby myślącej niema, więc nie może być ani pojęcia, ani jakiegokolwiek myślenia. »Stąd filozofja Hegla dla wielu wiecznie musi pozostać ciemną niezrozumiałą, bo trzeba nader wyćwiczonego gimnastyka umysłowego, aby sobie potrafił gwałt taki zadać i na takie lamane sztuki się zdobyć«<sup>5)</sup>.

Autor *Dumań* przypuszcza, że źródłem systemu Hegla było zaobserwowanie faktu, że w przyrodzie wszystko zdaje się samo z siebie rozwijać podług praw, któremi, na oko przynajmniej, nikt nie kieruje. To skłoniło go do powzięcia myśli, »aby z pojęcia... i prawideł jego zrobić generalnego budowniczego świata, bez przyzwania kogoś, od którego był zawisłym«<sup>6)</sup>.

Absolutne pojęcie Hegla—pisze Goluchowski—»nic innego

---

<sup>1)</sup> D., I, 217. — <sup>2)</sup> D., I, 342. — <sup>3)</sup> D., I, 347. — <sup>4)</sup> Dzieła, Warszawa, 1881. II, 454. — <sup>5)</sup> D., I, 347. — <sup>6)</sup> D., I, 380.

nie jest, tylko ten sposób pojmowania, podług którego wszystko dla naszego umysłu, dla naszej myśli się rozwija w jedność wyobrażenia, a zatem w pojęcie uchwycony<sup>1)</sup>.

Coś analogicznego dostrzega autor i u Schellinga, gdzie rozum absolutny był wszystkim. Tamten chciał jednak stworzyć system naturalny, t. j. zgodny z doświadczeniem i historją; Hegel tymczasem »przedsięwziął... zbudować systemat sztuczny, oparty jedynie na abstrakcjach logicznych, nie potrzebując, jak sam twierdzi, nic zewnątrz«. Z abstrakcji czystego bytu wysnuwa on wszystko, zapomocą swej metody. Co się w tę pajęczynę myśli ująć nie daje jest poprostu wyrzucone<sup>2)</sup>. O tem, by system ów wnikał w tajemnice świata, mowy nawet niema. Czyż mógłby kto, pyta Gołuchowski, mieć jakie wyobrażenie o naturze, gdyby jej nigdy nie widział, a znał ją tylko z filozofji Hegla? Czegóż bowiem nauczyć może definicja, że natura jest »ideą w bycie, od niej odmiennym (*die Idee in ihrem Anderssein*)«? Wprawdzie, kto naturę skądinąd poznał i nad nią się dobrze zastanowił, ten przyznać musi, że byt jej różni się od bytu idealnego, zwłaszcza, jeśli ten ostatni należy do istoty świadomej i myślącej<sup>3)</sup>. Natura jednak jest czemś bez porównania większem, niż owe przeciwstawianie się idei. W naturze widzimy, co prawda, ślady myśli, poruszającej się nieświadomie i jakby bezosobowo, ale właśnie świadomość winna być cechą główną, odróżniającą ideę od natury. Tego niema u Hegla. Stawiając ideę bezosobową, nieświadomą, na czele świata, przedłużył on niejako byt natury bezświadomej w świat idei, i zniósł granicę między oboma dziedzinami. Jednem słowem, wszystko »do ślepego naturalizmu« doprowadził<sup>4)</sup>.

Poglądowi temu nic ostatecznie, zdaniem Gołuchowskiego, nie stałoby na przeszkodzie, gdyby nie istniał człowiek, obdarzony świadomością i wolą, mający jasno określone cele, dreńczony pragnieniem połączenia się z Bogiem. Zjawienie się tej istoty obala pomysł, »że bezosobiste pojęcie i prawidła logiczne światem rządzą«. Niepodobna bowiem przypuścić, by świadomość człowieka była tylko echem owych prawideł

<sup>1)</sup> D., I, 348. — <sup>2)</sup> D., I, 384. — <sup>3)</sup> D., I, 385. — <sup>4)</sup> D., I, 386.

i pojęć, władających nieświadomie światem. Skoro ta natura, działając ślepo, dała sobie radę, to po co jej człowiek, świadomością obdarzony? Czy istnieje on—pyta Gołuchowski—na to tylko, by odgadywać owe prawidła logiczne? Komuż jednak na tem zależy? Hegel powiada, że duch, utajony w naturze i niewiedzący o sobie, uświadamia się w człowieku. W jakim jednak celu dochodzi on w człowieku do świadomości, skoro po krótkim istnieniu ma zniknąć i rozpląnąć się znowu w morzu ogólnych prawideł logicznych? <sup>1)</sup> Ten pomysł wydaje się Gołuchowskiemu niekonsekwentnym. Według Hegla bowiem, natura nie jest odpowiednią formą istnienia dla idei absolutnej. Stąd to niszczy ona swe twory i powraca w sferę ducha. Ale w takim razie, najkrócej powinna istnieć forma bytu nieorganicznego, jako najmniej dla idei odpowiednia. Tymczasem, te właśnie twory istnieją najdłużej, gdy przeciwnie, istoty, obdarzone świadomością najwyższą, jak ludzie, przedstawiający nierównie wyraźniej ideę absolutną, co więcej! jej samej do uświadomienia potrzebne, skazane są na tak krótkie trwanie <sup>2)</sup>.

I jeszcze jedna trudność. Poco mianowicie idea bezosobowa od siebie samej odpada i staje się naturą, kiedy ten rodzaj bytu tak się jej sprzeciwia? Cóż ją do tego nagli? <sup>3)</sup> U Schellinga przynajmniej owa myśl ślepa, ukryta w naturze, dochodziła do coraz pełniejszej świadomości; tymczasem u Hegla, idea z wyższego stanowiska schodzi na niższe, do natury. Poco więc ta wędrówka w »negację ducha«, t. j. w naturę?. Na pytania te nie znajduje nasz krytyk odpowiedzi; wszystko też utwierdza go w przeświadczeniu, że Heglowi o to tylko idzie, »aby się zadosyć stało formule logicznej, całemu światu narzuconej« <sup>4)</sup>.

Przechodząc do krytyki metod Hegla, zauważa Gołuchowski, że pojęcie bytu abstrakcyjnego, od czego filozof niemiecki zaczyna swą logikę, »tak daleko od nas leży, że nie na początku, ale dopiero, gdy znaczny szereg istniejących rzeczy przejdziemy i energję myślenia do wyższego stopnia podniesiemy, do tego wyobrażenia przyjść możemy« <sup>5)</sup>. Hegel

---

<sup>1)</sup> D., I, 381. — <sup>2)</sup> D., I, 493, 494. — <sup>3)</sup> D., I, 387. — <sup>4)</sup> D., I, 388. — <sup>5)</sup> D., I, 391.

powierza tę abstrakcję bytu swemu aparatowi dialektycznemu tezy, antytezy i syntezy, i każe ślepo tej metodzie zaufać, zapewniając, »że ona własną swoją energją... do celu ostatecznego nas doprowadzi i wszystkie tajemnice świata nam objawi«<sup>1)</sup>. Nic byśmy jednak z tej operacji nie otrzymali, gdybyśmy już przedtem nie mieli danego świata w jego bogactwie. Więc, jakkolwiek filozofja ta twierdzi, że żadnego przypuszczenia nie robi i zaczyna od tego, co samo z siebie jest jasne, to jednak okazuje się, »że ta cała budowa na kolosalnem przypuszczeniu całego istniejącego świata, w fundamenta jej potajemnie schowanego... spoczywa«. Byt abstrakcyjny, wywodzi dalej Gołuchowski, nie jest istnieniem, z któregooby, jak z rogu obfitości, dało się, zapomocą dialektyki, wysypać całą różnorodność rzeczywistości; jest on »tylko myślą, z czegoś istniejącego zdjętą, i wszystkie manewra z nią przedsięwzięte li tylko na polu logicznem, t. j. w naszej głowie myślącej się odbywają i w niczem o samo istnienie nie zawadzają«.

Autor nie może pojąć, dlaczego logika ma zastąpić metafizykę, zajmującą się przecież nie formami myśli, ale »rzeczą samą, istniejącym światem«<sup>2)</sup>. Nie pojmuje też, jakim sposobem mogłoby wszystko wysnuć się z czystego bytu, i to tak samo przez się, bez cudzej pomocy, »na zasadzie wewnętrznego prawa dialektyki«<sup>3)</sup>. Cóż zresztą za potrzeba, »aby taki byt nieoznaczony, który to samo jest, co nic, dalej postępował, coś z siebie rozwijał?«. Taki byt, mówi Gołuchowski, »wiecznie będzie stał jako nic«, a zresztą, »jeżeli jest w nim sprzeczność, to go ani grzeje, ani ziębi«. Sprzeczność może dręczyć tylko tego, który takie wyobrażenie sobie pomyślał<sup>4)</sup>. Trzeba więc wyjść z tego zakłętego koła wyobrażeń i dotrzeć do samej rzeczywistej natury, aby się przekonać, co oznacza naprawdę »stawanie się«, w którym istotnie tkwi byt i niebyt.

Toteż, poza metodą dialektyczną, poza »absolutną negacyjnością«, która, niby lokomotywa, winna wszystko z owego bytu abstrakcyjnego wyciągnąć, musi sam Hegel, ukryty jak

---

1) D., I, 390. — 2) D., I, 391. 3) D., I, 399. 4) D., I, 400.

za kulisami, siedzieć »i w niewidzialny sposób drutami swojemi, podług swoich widoków wszystko naciągać... ażeby to szło«. On dobrze wie dokąd zmierza; przytem wyposażony jest »mnóstwem wiadomości, które mu bądź za skrzydła, bądź za wskazówki służą, i które mu niesłychaną są pomocą w tej mozolnej wędrówce«<sup>1)</sup>).

Gdyby Heglowi—czytamy dalej—szło faktycznie o uchwycenie prawdziwego istnienia, które z bytem łączyłoby myślenie, to, według Gołuchowskiego, musiałby on zacząć, jak Fichte, od *ja*. Aby zaś przewyciężyć »niepojęte ograniczenia« Fichtego, trzeba by pójść za Schellingiem i wznieść się do idei absolutnego *ja*, które miałyby władzę nad owymi ograniczeniami, krępującymi człowieka. To jednak już prosta droga do przyjęcia Boga osobowego i nieśmiertelności duszy ludzkiej<sup>2)</sup>. Hegel atoli o tej konsekwencji słyszeć nie chciał. Utknął na »przesądzie«, że osobowość jest równoznaczną z ograniczeniem, wobec czego nie przyznał jej Bogu; poszło za tem, że i nieśmiertelność osobową człowieka odrzucił i przeniósł na prawa ogólne<sup>3)</sup>.

Zdaniem autora *Dumań*, jest to błąd. Bo czyż nie bardziej ogranicza się Boga, jeśli odmawia mu się świadomości i czyni go zawisłym od ułomnej świadomości ludzkiej?<sup>4)</sup> Bóg, powołujący na chwilę do życia egzystencje ludzkie po to tylko, aby mieć świadomość o sobie, a potem strącający człowieka w nicość, byłby Bogiem samolubnym, okrutnym<sup>5)</sup>. Jakoż Bóg Hegla nie jest niczem innym, jak tylko odwiecznym porządkiem logicznym<sup>6)</sup>. A przecież—wywodzi nasz filozof—wszelki byt istotny, nie będący tylko myślą abstrakcyjną, musi być osobowym i indywidualnym<sup>7)</sup>. Przyjęcia osobowości domagają się »wszystkie pragnienia i tęsknoty serca, niemniej jak wysilenia myśli«. Bez Boga osobowego i duchów osobowych »świat w puszcę się zamienia«<sup>8)</sup>. Systemowi Hegla czyni więc Gołuchowski największy zarzut nie z tego, że »wszystko zamienił w kodeks praw logicznych, które nad światem zaświecił, aby nim rządziły, tylko z tego raczej, że nad temi

---

1) D., I, 373. — 2) D., I, 392. — 3) D., I, 393. — 4) D., I, 484. — 5) D., I, 485. — 6) D., I, 487. — 7) D., I, 393. — 8) D., I, 387.



prawami osobowego Boga przypuszczać za ograniczoność poczytuje«<sup>1)</sup>.

W filozofji tej wszystko jest tylko wiecznem znikaniem i zjawianiem się; nad wszystkim »unosi się owa złowroga, absolutna negacyjność, która na tem polega, aby ciągle byt pojedynczy wywoływać, dla urzeczywistnienia absolutnej idei, i znowu go niszczyć, z powodu, że ta forma ograniczona nie odpowiada absolutnej idei, pomimo to znowu go wywoływać i niszczyć i tak wciąż bez końca«<sup>2)</sup>. Hegel karmi nas więc samemi abstrakcjami; »chuda to i jałowa strawa, która się prędko przeje«. Nigdy nie zasmakuje w niej ten, który czegoś pełniejszego łaknie i nie chce poprzestać na samym głodzie istnienia, jakim jest byt, »wiecznej osobowości pozbawiony«<sup>3)</sup>.

Wprawdzie logika Hegla — przyznaje autor — odkryła wiele tajemnic myślenia, ale »jest to zawsze pajęczyna, z siebie wysnuta, która, jeżeli świat w niej uwiążesz, urwie się i zostanie ci w ręku znowu sama myśl«. W tych abstrakcjach znikną też zupełnie »najwyższe przedmioty, o które ci najwięcej chodziło,... tak, że żadnego zaspokojenia nie znajdziesz i pełen smutku odejdziesz«<sup>4)</sup>. Nie wartoby zaś nad filozofją się mozolić, gdyby jej jedynym owocem było, że »z najdroższych naszych pragnień mamy się wyzuć«<sup>5)</sup>.

Krótko mówiąc, filozofja ta nie zaspokaja potrzeb życia. Przypominają się tu słowa jednego z artykułów *Przeglądu Naukowego*, stwierdzające, że spekulacja szkoły heglowskiej »życie otrząsała z życia, bo w nauce tylko mądrość była, a nie było dla uczucia pokarmu, nie było życia«<sup>6)</sup>.

Nauka Hegla, wyrokuje Gołuchowski, nie znajdzie wobec tego zwolenników wśród wykształconego ogółu, a filozofowie skierowali przeciw niej tyle zarzutów, że niepodobna przyklasnąć opinji zagorzałych zwolenników, uważających ją za »ostateczne zamknięcie rachunku, do którego by nic dodać, ani ująć nie można było«. Mimo to jednak, kto ma dość wy-

---

<sup>1)</sup> D., I, 493. — <sup>2)</sup> D., I, 489. — <sup>3)</sup> D., I, 396. — <sup>4)</sup> D., I, 390. — <sup>5)</sup> D., I, 349. — <sup>6)</sup> Mazur z Płockiego, *Przegląd Naukowy*, Warszawa, 1843. I, 180.

trwałości, by przejść uważnie labirynty myślenia heglowskiego, ten — zapewnia Gołuchowski — niemało skorzysta, bo wszechstronnie myśł swą wyćwicy<sup>1)</sup>.

Czy jednak Polakom potrzebna filozofja Hegla? Podobnie pytał się, swego czasu, Jaroński, czy Polakom potrzebna filozofja Schellinga. Odpowiedź tu i tam była przecząca. Trudność przetłumaczenia na język polski heglowskiego terminu *das Werden* była dla Gołuchowskiego jedną ze wskazówek, »że ta filozofja polskim umysłem tak jest przeciwna, iż się tylko z trudnością przyjąć potrafi«<sup>2)</sup>. Nieinaczej mniemał i Jan Śniadecki, który twierdził, że »cokolwiekby się z myśli ludzkich w języku narodowym nie dało właściwie wyrazić, to ani językowi, ani oświeceniu krajowemu jest niepotrzebne«<sup>3)</sup>.

Tak! Tylko, że uwaga Gołuchowskiego, wygłoszona około r. 1860, była zupełnym anachronizmem. Gołuchowski, nieobeznany dobrze z współczesnym ruchem filozoficznym, śnać nie wiedział z jaką łatwością umysły polskie nietylko przyswoiły sobie tę, rzekomo dla nich przeciwną filozofję, ale, oparłszy się na niej, potrafiły jak Kremer, Cieszkowski, Trentowski, przewyciężyć ją i pójść innemi drogami dalej. Rok 1860 był już przecież czasem zupełnego zmięzchu heglizmu; przestrzeganie przed nim kogokolwiek w Polsce było już wówczas rzeczą zupełnie zbędną.

## ROZDZIAŁ IX

### **Herbart. Uwagi o krytyce Gołuchowskiego.**

O Herbarcie ma autor nasz bez porównania mniej do powiedzenia i niewiele już dodaje od siebie do tekstu Chalybäusa.

Jeśli Fichte, Schelling i Hegel dążyli »do ogarnięcia świata w jedność«, to Herbart »wychodzi z wielości, na którą

---

<sup>1)</sup> D., I, 478. — <sup>2)</sup> D., I, 399. — <sup>3)</sup> Jan Śniadecki, *Żywot Kołłątaja*, Dzieła, II, 73.

się świat rozpada, uważając tę wielość za absolutną«. Gołuchowski przeprowadza ogólnikową analogję między tym systemem a pluralizmem atomistów i Leibniza. Z porównania tego najlepiej oczywiście wyszedł Leibniz, ze względu na jego koncepcję istoty najwyższej, panującej nad poszczególnymi monadami<sup>1)</sup>. Herbartowi zarzuca Gołuchowski nieudolność i użycie »łamanych sztuk« w powiązaniu owej wielości w całość. »Jeżeli jaki systemat, to jego sztucznym nazywać się godzi. Nic w nim niema naturalnego, wszystko jest sztuką. Cały świat obstawia swojemi rusztowaniami, aby się tam dostać, gdzie, podług jego punktu wyjścia, dostać się nigdy niepodobna«. Gołuchowski podziwia tylko zręczność, z jaką filozof »słabą swą stronę umie osłaniać«, wątpi jednak, »czy ta gimnastyka umysłowa kogo zaspokoić potrafi«<sup>2)</sup>.

Co się tyczy usiłowań przewyciężenia sprzeczności w tej filozofji, to »Herbart, oddzierając pojęcia jedne od drugich, które tylko w odniesieniu jednych do drugich znaczenie mają, i w takim stanie, jako samoistne, naprzeciwko siebie stawiając, stworzył sobie sprzeczności, których niema, i łamie sobie potem głowę na wynalezienie sztucznych przyrządów, aby te sprzeczności usunąć, w czem jego bystrości, zręczności i niezmordowanej cierpliwości wszelką sprawiedliwość oddać należy, ale co, pomimo że na uratowanie obiektowości jest zakrojone, do niczego nie prowadzi i raczej ma podobieństwo do subiektywnego sztucznego rusztowania, przez myśl naokoło świata misternie ustawionego, aby ten świat myślą ująć, t. j. w myśl go po swojemu zamienić«<sup>3)</sup>.

Trudność, jaką Herbart widzi w tem, że z przeciwstawienia jaźni sobie samej można zrobić nowe przeciwstawienie i tak bez końca, wskutek czego otrzymujemy tylko szereg wyobrażeń, bez prawdziwie rzeczywistego *ja*, dla Gołuchowskiego zgoła nie istnieje. Podobnie bowiem—rozumuje on—jak malarz wykonać może swój portret, ile razy zechce, tak i człowiek może mieć dowolną ilość wyobrażeń swojego *ja* i im się przyglądać. Jak jednak autoportrety nie zaprzeczają

---

1) D., I, 495. — 2) D., I, 496. — 3) D., I, 603.

istnieniu swego twórcy, tak i ilość wyobrażonych *ja* nie jest argumentem przeciwko istnieniu rzeczywistego *ja*. Właśnie dokumentuje ono swoje istnienie przez wolę, która chce, by się to *ja* samo sobie przyglądało. Zwrócenie uwagi na wolę—mówi autor—usuwa łatwiej trudność Herbarta, niż jego »szluczne przyrzady«.

Oto byłoby wszystko, co, niezależnie od Chalybäusa, zawyrokował nasz krytyk o Herbarcie.

W całej tej polemice z filozofją niemiecką uderza nas przedewszystkiem brak jakichkolwiek głębiej uzasadnionych argumentów; niema tu nic, co naprawdę sięgałoby w sedno rozumowań poszczególnych filozofów, nic, co mogłoby kogokolwiek, jeśli już nie przekonać, to bodaj pobudzić do poważniejszej refleksji. Gołuchowski bynajmniej nie zadał sobie trudu, by wniknąć w całokształt konstrukcji krytykowanego systemu; nie analizuje on nigdzie założeń, nie nicuje konsekwencyj rozumowania; zadowolnia się ogólnikową tylko polemiką z rezultatami.

A przecież sam kilkakrotnie zaznaczał, że w filozofji niepodobna poprzestawać na przyjęciu rezultatów, lecz powinno się zapoznać gruntownie z drogą, do nich wiodącą. Jeśli tak, to i w krytyce należało nie ograniczać się do utarczek z wnioskami końcowymi, lecz trzeba było poddać starannemu rozbirowi przesłanki i dowody. Nic podobnego nie czyni Gołuchowski; to też, krytyka jego, dołączona do wywodów Chalybäusa, robi wrażenie czegoś, do omawianej filozofji zwierzchu tylko przyczepionego, czegoś, co bynajmniej nie wynika z jej wnętrza i do istoty zagadnień nie sięga.

Krytyka ta nie jest też wolna od takich zasadniczych błędów, jak np. utożsamienie Locke'a ze sensualizmem, lub uznanie rozumu teoretycznego u Kanta za biernego obserwatora świata zewnętrznego. Zarzutem głównym, jaki spadł na omawiane systemy jest ten, że obalają one przeświadczenie o istnieniu Boga osobowego, nieśmiertelności duszy indywidulnej i wolności woli. Dotyczy to zarówno sensualizmu, jak Hume'a, Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegla. Czy jednak proste stwierdzenie, że pewien system nie uznaje jakiejś prawdy, uznawanej przez krytyka,

może być uważane za krytykę systemu filozoficznego? Chyba nie; a tak właśnie jest u Gołuchowskiego.

Autor nasz bynajmniej nie stara się wykazać, że np. filozof królewiecki niesłusznie doszedł do przekonania o niemożności rozumowego poznania Boga, nieśmiertelności duszy, czy wolności woli, nie wysiła się na wykazanie błędu w wywodach Kanta, lecz poprzestaje na ubolewaniach, które właściwie z rozważaniami filozoficznymi nic wspólnego nie mają. W odniesieniu do Fichtego, trudno się zgodzić na twierdzenie autora, że filozofja ta jest nihilizmem, bo odrzuca ideę osobowości; podobnie nieumotywowany zarzut spotkał i filozofję negacyjną Schellinga. Frazes, że Schelling w ostatnim okresie doprowadził filozofję do stanowiska chrześcijańskiego, grzeszy znów nieścistością; nie wiemy bowiem, co w tym wypadku przez »stanowisko chrześcijańskie« rozumieć. Wiadomo, że i Hegel uznawał swą filozofję za ostatni wyraz myśli chrześcijańskiej, choć faktycznie dzieliły go od niej zasadnicze różnice.

Uwagi o metodzie Hegla są niewątpliwie naogół trafne, choć bardzo powierzchowne — (od uwag podobnych roziły się zresztą pisma ówczesnych antyheglistów). Co się zaś tyczy bogatej treści tego systemu, to filozof nasz ograniczył się jedynie do krytyki heglowskiej koncepcji absolutu. Krytyka ta nie przynosi jednak nic ponad to, co słyszeliśmy już z okazji systemów poprzednich. Ciekawą niewątpliwie byłoby rzeczą, gdyby Gołuchowski zechciał rozwinąć swą myśl, że konsekwencje winny zaprowadzić Hegla do przyjęcia osobowego Boga; niestety, myśl ta pozostała znowu tylko luźnie rzuconą uwagą. O Herbarcie nie powiedział on właściwie nic; odnosimy wrażenie, że go najmniej znał.

Tak więc, trudno przykładać poważniejszą miarę do tych uwag, jakie przeciw niemieckiemu panteizmowi skierował Gołuchowski. Nie wzniosły się one nad poziom tych popularnych wycieczek przeciw filozofji pokantowskiej, jakie spotykamy np. w *Pielgrzymie* i w pismach przedstawicieli t. zw. filozofji katolickiej u nas. Początek takiej polemice z Heglem dała E. Ziemięcka, ogłaszając w *Bibliotece Warszawskiej* w r. 1841, artykuł p. t.: *Myśli o filozofji*. Autorka, zaznaczywszy słusznie, że system Hegla nie może się zgadzać

z poglądami chrześcijaństwa, stoi na stanowisku, że panteizm jest tylko »chwilowym obłędem«<sup>1)</sup>, a na sąd ten pisali się naogół wszyscy nasi tradycjoniści i współpracownicy *Piel-grzyma*.

Panteizmu niemieckiego obawiano się w Polsce około r. 1850 jak zarazy. Dość wspomnieć, że Kremer w liście do Trentowskiego prosi, aby go tylko »nie nazwał nigdzie hegeljaninem, albowiem to szkodziłoby mu bardzo i u rządu austriackiego i w opinii rodaków«<sup>2)</sup>. Poczciwy zaś wydawca drugiego tomu *Wykładu systematycznego filozofji* Kremera, Zawadzki, błagał Aleksandra Zdanowicza w Wilnie, by starał się przekonać czytelników, że dzieło Kremera nie sprzeciwia się w niczem religii chrześcijańskiej, a co więcej, zwalcza nawet groźny panteizm<sup>3)</sup>.

Filozofji niemieckiej odzęgnywał się też Trentowski w liście do Zdanowicza z d. 18/IV.1862. »Ja mam być rozkrzewiaczem myśli niemieckiej! — pisał — to już Sodomia i Gomora! Ja, najzaciętszy jej wróg i burzyciel. Gołuchowski wasz jest rozkrzewiacz filozofji niemieckiej, skoro, jak mi piszesz, wyznaje sam, że trzyma się Chalybäusa. Kremer także taki rozkrzewiacz, podaje wam logikę, Naturę Ducha, nawet Fenomenologję Hegla, wprowadzając tylko w system ten przy końcu osobistego Boga. Zgoła Libelt jest taki rozkrzewiacz, bo, jako wyznaje sam, bierze treść od Hegla, a tylko formę z mojej *Myślini*. Ale ja, com rozstał się całkowicie z Heglem i całą spekulacją niemiecką od samego początku, nawet w piśmiech mych niemieckich, a usiłuję utworzyć filozofję narodową, polską i słowiańską, mającą charakter całkowicie inny, na Bogu osobowym i na moralności ugruntowaną, a z chrześcijaństwem zgodną, ja mówię, mam być filozofji niemieckiej rozszerzaczem?«<sup>4)</sup>.

Gołuchowski nie chciał oczywiście również być jej krzewicielem w *Dumaniach*, lecz tylko historykiem i krytykiem. Właściwie, nie był ani jednym, ani drugim. Co do

---

<sup>1)</sup> Biblijoteka Warszawska, 1841. II, 405. — <sup>2)</sup> Chmielowski, Filozof w więzach reakcji, Ateneum, 1889. II, 165. — <sup>3)</sup> tamże, 154. — <sup>4)</sup> tamże, 370.

pierwszego, wyręczył go całkowicie Chalybäus; co do drugiego, otrzymaliśmy nie tyle krytykę filozoficzną, uwzględniającą przede wszystkim momenty teoretyczno-poznawcze, ile raczej polemikę literacką, mającą za zadanie otworzyć oczy czytającej publiczności na zgubne dla poglądów chrześcijańskich rezultaty spekulacji pokantowskiej, polemikę, w której uczucie i wymowa zastępowały zwarty ciąg argumentacji.

W każdym razie, sąd Krupińskiego, że w Gołuchowskim »znać człowieka, który sam czytał, zastanawiał się, który przebrodził wpoprzek i wzdłuż ocean spekulacji Niemców, i zdaje o niej sprawę, jako wtajemniczony znawca«<sup>1)</sup>, uznać możemy śmiało za fałszywy, bo tym człowiekiem, co sam czytał, zastanawiał się i brodził przez ów ocean spekulacji był nie Gołuchowski, lecz Chalybäus.

Nie wynika jednak stąd, byśmy części historycznej *Dumań* mieli odmówić wszelkich zasług. Aby uratować jej znaczenie dla rozwoju kultury filozoficznej w Polsce, wystarczy powiedzieć, że była to pierwsza u nas historia filozofji pokantowskiej, pierwsza książka, z której studjujący ogół czerpał o tych kierunkach informacje. Co więcej, był to pierwszy całokształt polskiego słownictwa filozoficznego, obejmujący terminologję filozofji niemieckiej od Kanta do Herberta. Doprawdy, podziwiać trzeba łatwość, z jaką Gołuchowski pora się z tekstem niemieckim. Ze wszystkich trudności wychodzi on, pod tym względem, zwycięsko. Nie chce on tworzyć nowych wyrazów i pragnie posługiwać się, o ile możliwości, zasobami mowy pospolitej<sup>2)</sup>. Jak ze słownika, umieszczonego w *Przypisach* tej pracy, przekonać się można, udało mu się to w znacznej mierze.

Porównując jego słownictwo z terminologją np. Jarońskiego<sup>3)</sup> i innych jego poprzedników, widać znaczny postęp. Z wyrazów takich, jak: »jajość«, »mojność« Czartoryskiego, niema już ani śladu; niema też zupełnie oryginalnych dzi-

---

<sup>1)</sup> Schwegler-Krupiński, *Historja filozofji*, Warszawa, 1863. s. 468, 469. — <sup>2)</sup> D., I, 122. — <sup>3)</sup> Porównaj: Harassek, *Kant w Polsce*, Kraków, 1916. s. 179 n.

wactw językowych, od jakich roją się pisma Trentowskiego. Podobne zaś nowotwory jak »sobstwo«, na oddanie *das Selbst*, należą, na szczęście, do rzadkości. Ze względu na rozmiar dzieła i ilość omawianych systemów, prawdziwa to kopalnia słownictwa do filozofji pokantowskiej, tem cenniejsza, że przez jednego ufundowana człowieka <sup>1)</sup>.

Terminologja Gołuchowskiego posiada jednak jedną, i to wielką, wadę: jest chwiejna i nieściśła. Jeden i ten sam wyraz niemiecki oddany jest kilkoma różnemi polskimi, i naodwrot, jeden termin polski służy często na oddanie kilku niemieckich. Styl ustępów tłumaczonych pozostawiałby również sporo do życzenia; jest ciężki, niewygladzony, okresy długie, czasem niezupełnie jasne. Partje oryginalne pisane są zato żywo i naturalnie. Wszędzie razi nadmierne użycie imiesłowów.

## ROZDZIAŁ X

### Nauka o poznaniu.

Krytyka panteizmu niemieckiego miała być tylko rodzajem wstępu do wykładu własnej filozofji Gołuchowskiego.

Rozwijając ją, nie traci on już czasu na żmudne dowody istnienia świata realnego, poza treścią naszej świadomości, nie wysila się, jak Dowgird, na udowodnienie t. zw. »rzeczywistości poznań ludzkich«. Przyjmuje zgóry, że taki świat istnieje, i że człowiek może go poznać. Jest rzeczą niewymagającą dlań dowodu, że »na najwyższym szczeblu wierzących organizmów postawiony jest ręką Wszechmocnego człowiek«, i że ten człowiek jest »rozwiązaniem zagadki natury«. Za jego pośrednictwem, natura wszystkie swoje tajemnice na świat wydaje; »myśl boska, utajona w przyrodzie, która się przez wszystkie szeregi jej utworów snuje, i któraby na wieczne czasy była zakopana, gdyby nie było człowieka,

---

<sup>1)</sup> Porównaj słownik Gołuchowskiego, Przypis IX.



rozumem obdarzonego, do jej odgadnięcia, z jego zjawieniem się jest... z więzów materji oswobodzona«<sup>1)</sup>).

W umyśle człowieka odbywa się największy cud widomego świata, t. j. »transsubstancjacja, czyli przemiana świata materialnego w idealny, niewidzialny«. Człowiek powołany jest do tego, by w myśli swej »powtórzyć akt stworzenia«. Nie zazna on nigdy pokoju, dopóki »wszystkiego, co go otacza, nie przelumaczy na język zasad, stosunków, sił; póki nie odgadnie prawideł, nie wysledzi celów i nie wynajdzie ostatecznego przeznaczenia, do którego wszystko zmierza«<sup>2)</sup>).

Wszelki ruch w świecie odbywa się według praw. »Te prawidła myśl śledzić i przyjąć musi, stworzyć ich nie jest w stanie«; są one od poznającego umysłu niezależne. Regularny np. ruch ciał niebieskich musimy przyjąć jako fakt. Triumfem myśli jest tylko »odkrycie praw, podług których się ten ruch odbywa«<sup>3)</sup>).

Myśl ludzka ma skutecznie »zdjęcie obrazu ze wszystkiego, co istnieje«<sup>4)</sup>. W celu poznania tego, co istnieje, człowiek posiada wstawione niejako w siebie »duchowe zwierciadło wiedzy, wiernie odbijające lice natury, a przez to zdradzające i jej tajemnice«<sup>5)</sup>. Jest to rodzaj aparatu daguerotypowego, za którego pomocą »zostajemy w związku z tem wszystkim, co nas otacza, i przenosim powoli świat zewnętrzny w siebie samych«<sup>6)</sup>. Nie znaczy to oczywiście, byśmy same rzeczy w sobie mogli przenieść. My bowiem, »chwytając za przedmioty nam... się przedstawiające, tych rzeczywiście ująć i do siebie sprowadzić nie jesteśmy w stanie;... właściwie obrazy tylko z nich zdejmujemy, zapomocą czarodziejskiego usposobienia umysłu naszego, imaginacją, czyli sztuką zdejmowania obrazów, nazwaną«<sup>7)</sup>.

Możliwe to jest tylko dzięki działaniu zmysłów. Zmysły są to »różne optyczne przyrządy w fizycznym gabinecie naszego ciała«. W stanie normalnym, na jawie, chwytają one niejako z różnych stron za przedmioty natury i odbijają świat w zwierciadle naszego ducha<sup>8)</sup>. Za najważniejszy uważa

<sup>1)</sup> D., I, 11. — <sup>2)</sup> D., I, 12. — <sup>3)</sup> D., I, 6. — <sup>4)</sup> D., I, 29. — <sup>5)</sup> D., I, 71. —

<sup>6)</sup> D., I, 30. — <sup>7)</sup> D., I, 14. — <sup>8)</sup> D., I, 71.

filozof zmysł wzroku, »który w największej styczności nas ze światem zewnętrznym stawia«<sup>1)</sup>, oraz zmysł słuchu. »Te dwa zmysły są więcej natury obiektowej, bo nas głównie z przedmiotami, odrębnie od nas, choćby zdaleka będącymi, w styczności stawiają«.

Powonienie i smak mają natomiast służyć raczej dla wygody i uprzyjemnienia życia i pozostają w ścisłym związku z wyżywieniem ciała<sup>2)</sup>. Smak jest »rodzajem sędziego, wyrokującego na zasadzie wstrętu, jeżeliby co zdrowiu było przeciwnego«<sup>3)</sup>. Dopiero człowiek porządek ten przewrócił i owego sędziego przekupił. Ciekawą rolę przypisuje autor zmysłowi węchu. Oto ma on naprowadzać nas na domysł, że może coś istnieć, czego ani widzieć, ani słyszeć, ani się dotknąć, ani smakiem ująć niepodobna. »Może to jakiś drogowskaz w eteryczne sfery bytu, pod innymi warunkami istniejącego, jak te, pod którymi nam się byt zwykle przedstawia, a które się zwykle na nieprzenikliwości opierają«.

Dotyk jest zmysłem masy i bytu materialnego. »Ciemny on jak materja. Niczego nas nie naucza, tylko nieprzenikliwości jej. Ślepy, a jednak nas o jej bycie najsilniej przekonywa«<sup>4)</sup>. Ale jedynie dla ludzi, zostających na niskim poziomie umysłowym, przedstawia on tak wielką moc przekonywania. Wymagać bowiem, by wszystko, co istnieje, było namacalne, »jest to strącić ze świata wszystko, co w nim jest najszczytniejszego, najwznioślejszego,... w ciemny grób bezwładnej materji«<sup>5)</sup>. »Owszem, im więcej co dotykalne,... tem niższy stopień w sferze jestestw zajmuje, a właściwe znaczenie bytu, cała ważność i godność jego, cała absolutność jego przenosi się właśnie w to, co jest niedotykalne...«<sup>6)</sup>. Zresztą, zmysł dotyku także i z punktu widzenia fizjologii »na najniższym szczeblu stoi«<sup>7)</sup>. Zjawia on się już na najniższym stopniu organizacji zwierzęcej, kiedy jeszcze o innych zmysłach, »wyższe przeznaczenie mających«<sup>8)</sup>, wcale mowy niema.

Gołuchowski wiele racji przyznaje tym, co przypuszczają, że poszczególne zmysły są tylko »odnogami jednego ogólnego

---

1) D., I, 78. — 2) D., I, 80. — 3) D., I, 81. — 4) D., I, 84. — 5) D., I, 85. — 6) D., I, 87. — 7) D., I, 86. — 8) D., I, 87.

zmysłu, z systematu nerwowego wynikającego«, istnieją bowiem stany, w których specjalne organy zmysłowe wcale nie funkcjonują, a jednak człowiek ma wiadomość o przedmiotach zewnętrznych<sup>1)</sup>. Tak jest w śnie hipnotycznym. Podczas gdy na jawie mózg jest główną »kwaterą« władz umysłowych, to we śnie magnetycznym przenosi się ona do uplotu nerwowego brzuszego, a wtenczas całe ciało, zapomocą rozgałęzień systemu nerwowego, staje się zmysłem ogólnym, dla którego świat zewnętrzny jest przystępniejszy nawet, niż dla naszych poszczególnych zmysłów na jawie<sup>2)</sup>.

Poza światem zewnętrznym jest jeszcze świat wewnętrzny, świat wyobrażeń, uczuć, pragnień i t. p., o czym wszystkim dowiadujemy się zapomocą t. zw. zmysłu wewnętrznego<sup>3)</sup>.

Do wiadomości o tem, co dzieje się w świecie, przychodzimy dopiero zapomocą doświadczenia zmysłowego. Od wrażeń zmysłowych zaczyna się proces poznawczy i »a priori, t. j. naprzód, przed wszelkiem doświadczeniem, nic zgoła nie wiemy«<sup>4)</sup>. Aby mogły powstać w nas wyobrażenia, potrzebny jest zatem »wpływ zewnętrznych przedmiotów«<sup>5)</sup>.

Gołuchowski, odrzuciwszy koncepcję Locke'a o *tabula rasa*, jakoteż i teorię o apriorycznych elementach poznania, głosi, że »zmysłowość nie może być samą tylko nieczynną biernością«. Wrażenia bowiem »nic innego nie są, jak tylko drażnieniami, wywołującemi oddziaływanie, któreby inaczej w uspieniu zostało«<sup>6)</sup>. Jakkolwiek więc, odbierając wrażenia, zachowujemy się przeważnie biernie, to jednak bierność nie jest wyłączną. I tak np., chcąc odebrać wrażenie, »musimy odpowiadające organa wzroku, słuchu, dotykania silnie natężyć, które to czynne natężenie... dopiero wtenczas najaw wychodzi, gdy nam coś na przeszkodzie staje«. To czynne oddziaływanie występuje zawsze, choć nie zawsze możemy je dostrzec; bez niego »wrażenie nie mogłoby się stać naszym«<sup>7)</sup>.

Zatem »przedmioty zewnętrzne stanowią tylko inicjatywę naszych poznań«, i »funkcja zmysłowa, jakkolwiek w niej bierność ma przewagę, bez naszego czynnego przyczynienia

---

<sup>1)</sup> D., I, 30, 31. — <sup>2)</sup> D., I, 44. — <sup>3)</sup> D., I, 30. — <sup>4)</sup> D., II, 264. — <sup>5)</sup> D., II, 260. — <sup>6)</sup> D., II, 261. — <sup>7)</sup> D., II, 262.

się miejsca mieć nie może«. Strona czynna występuje w podmiocie poznającym jeszcze wyraźniej, gdy obraz, »przez zmysłowość zdjęty, musi się dostać do naszej świadomości«. Wszelki akt świadomości jest wyłącznie naszym własnym aktem; a więc »spospozrzenie obrazu jest już naszym dziełem«<sup>1)</sup>.

W mnogość obrazów, zdjętych ze świata zewnętrznego, człowiek wprowadza jedność, »zbierając je na nitkę pamięci, która, powierzchnie je wiążąc,... dalszą pracę ducha... możebną czyni«<sup>2)</sup>. Myśl dąży bowiem do systematyczności; »tymczasem to, co nam doświadczenie poddaje, jest zupełnie przypadkowe, żadnego między sobą związku nie mające«<sup>3)</sup>. Związek wprowadza dopiero umysł ludzki; a zatem, »proces psychologiczny, zrazu na zewnętrznym tylko doświadczeniu się opierający, we wszystkim od zewnętrznych wrażeń zawisły, przechodzi coraz więcej w proces logiczny, to jest w pracę własnych myśli, przez sam subjekt coraz bardziej wyrabianych, między sobą wiązanych, porównywanych, do innych odnoszonych... i coraz więcej w jakąś całość szykowanych«<sup>4)</sup>.

Z uwag, wygłoszonych przez Gołuchowskiego przy sposobności medjumizmu, dowiadujemy się, że nauka opiera się »na naocznym obejrzeniu«, ale odnosi wszystko do abstrakcyjnych wyobrażeń, »oderwanych od bezpośredniego widzenia«; »bez ogólników, bez wiązań szczegółów między sobą, bez klasyfikowań, bez porządkowań, zgoła bez rozumowań obejść się nie może, co połączone jest... z nader zawilem rusztowaniem, jakie sobie umysł zrobić musi, ażeby prawdy dosięgnął; inaczej, innym umysłem, na jawie także pod temi samemi warunkami działającym, zrozumiałym stać się nie może«<sup>5)</sup>. Jeśli mamy objaśnić naukowo jakieś nadzwyczajne zjawisko, np. hipnotyzm, to rozum winien wykazać jego związek z prawami już odkrytymi. Jeżeli to się nie powiedzie, jeśli dotychczasowe zasoby nauki nie wystarczą, a fakt jest niezaprzeczony, wówczas trzeba przejrzeć na nowo zasady

---

<sup>1)</sup> D., II, 263. — <sup>2)</sup> D., II, 266. — <sup>3)</sup> D., II, 275. — <sup>4)</sup> D., II, 265. — <sup>5)</sup> D., I, 42.

naszego rozumowania i tak je rozprzestrzenić, by dane zjawisko mogło się w nie zmieścić<sup>1)</sup>.

Co do poszczególnych nauk, filozof napomknął jedynie o naukach przyrodniczych. Są one niejako inwentarzem tych kopij, jakie władza obrazowania zbiera ze wszystkich szczegółów widzialnego świata; inwentarzem nie chaotycznym, lecz umiejętnie zestawionym przez badaczy. Otrzymujemy w ten sposób »rodzaj mniej więcej wyrozumowanego katalogu, który naukami przyrodniczymi nazywają«<sup>2)</sup>. Również i klasyfikacja w naukach przyrodniczych nie jest tworem dowolnym; idzie w niej bowiem o to, »aby wszystkie jestestwa w naturze w takim porządku po sobie w systemacie następowały, jaki przyrodzone prawa natury, czyli logika natury, w samych jestestwach utkwiona, a nie dowolnie przez nas narzucona, wskazuje«<sup>3)</sup>.

Całość procesu poznawczego przedstawia się naszemu filozofowi »jako skutek wzajemnego na siebie działania subjektu i obiektu;... w miarę, jak ten proces coraz dalej postępuje i w myśl coraz bardziej się rozwija, strony obydwie zamieniają względem siebie swoje role«<sup>4)</sup>. Z początku, strona obiektowa przemaga we wszystkim, potem zaś strona subiektywna »jako zupełnie coś wyższego nad nią się okazuje«<sup>5)</sup>. Podmiot nie jest zatem nigdy niewolniczym kopistą »niekończącej masy bytu«<sup>6)</sup>. Od jego woli zależy, czy chce wejść w stosunek z przedmiotami, czy nie; oczywiście tylko do pewnych granic, bo zerwanie wszelkich stosunków ze światem obiektów jest niemożliwe. Podmiot może nadto stworzyć ponad rzeczywistością świat idealny przedmiotów, wreszcie, jako twórcza potęga, może ucieleśniać swe pomysły w dziełach sztuki, techniki i t. p.<sup>7)</sup>. We wszystkich tych przypadkach subiektywna góruje nad obiektem; tam, gdzie odbiera wrażenia osiąga przewagę przez to, że nie zachowuje się wyłącznie biernie, gdzie zaś tworzy swe dzieła, góruje przez to, że nie znika i nie rozplywa się w swych twórcach<sup>8)</sup>.

Gołuchowski podkreśla, że w pierwotnym stanie świadomo-

1) D., I, 39. — 2) D., I, 29. — 3) D., II, 276. — 4) D., II, 264, 265. —

5) D., II, 265. — 6) D., II, 60. — 7) D., II, 61. — 8) D., II, 63.

ści niema żadnego rozdziału między podmiotem a przedmiotem poznania; jest to »stan zupełnej zgody... zupełnego zrośnięcia się ze światem«. Na tym poziomie myślenia, ludzie tkwią niejako całą swą duszą w świecie zewnętrznym, który pochłania w zupełności ich uwagę<sup>1)</sup>; nie zdają oni sobie dobrze sprawy z tego, że zdejmują jedynie obrazy ze świata zewnętrznego, lecz mniemają, że »za same przedmioty chwytają«. Wychodzi im to o tyle na dobre, że, nie zastanawiając się nad trudnościami wyjaśnienia aktu poznania, z łatwością przystępują do zadań życia praktycznego<sup>2)</sup>. Dopiero w miarę, jak władza myślenia potęguje się, zaczynamy rozumieć dualizm podmiotu i poznawanego przedmiotu, dualizm świata zewnętrznego i świata myśli<sup>3)</sup>.

Wszystko, o czym nadmieniliśmy dotąd, nie wyjaśnia jednak Gołuchowskiemu tajemnicy poznania. Pytanie, jakim sposobem »nieskończoność, naprzeciwko nas odrębnie stojąca«, przenosi się »w równie nieskończoną krainę myśli, w sferę ducha«, jakim cudem łączą się ze sobą te »dwa krańce, sobie tak przeciwne«<sup>4)</sup>, jest jeszcze ciągle bez odpowiedzi. Bo przecież powiedzenie, że dzieje się to zapomocą zmysłów, nie może go zaspokoić<sup>5)</sup>. Zmysły bowiem »są materjalnego pochodzenia«, ulegają »materjalnym... wrażeniom [?!] zewnętrznego świata«<sup>6)</sup> i przewodzą je, po również materjalnych nitkach nerwów, do mózgu. Myśl jednak jest czemś innym, niż materja. Gdzież jest więc punkt, w którym wrażenia »zdejmują z siebie... tę szatę materjalną, a przybierają eteryczną postać idealną?«<sup>7)</sup>.

Trudność wyjaśnienia aktu poznawczego jest, według Gołuchowskiego, zupełnie analogiczną do tej, jaką nam nastręcza wyjaśnienie widzenia w stanie hipnotycznym<sup>8)</sup>. »Ta sama trudność, — czytamy — jaka zachodzi w stanie jasnowidzenia magnetycznego, aby wytłumaczyć, jak człowiek może widzieć z zamkniętymi oczyma, ta sama... trudność ma miej-

1) D., II, 55. — 2) D., I, 14. — 3) D., II, 55, 56. — 4) D., I, s. XXIII, por.: s. 77. — 5) D., I, 87. — 6) D., I, 77. Termin »wrażenie« jest tu użyty najwidoczniej w znaczeniu: »bodziec«. — 7) D., I, 78. — 8) D., I, 77 n.

sce i przy otwartych oczach«<sup>1)</sup>. Odpowiedź, dana przez autora, odnosi się też istotnie do obu wypadków. Rozumuje on mianowicie tak: Jeżeli cała budowa człowieka wynika ze związku z naturą, to niema nic niedorzecznego w przypuszczeniu, że i świadomość człowieka o sobie i o świecie zewnętrznym ma za podstawę również ten sam związek z naturą, i że z niego wynika<sup>2)</sup>. Innemi słowy, poznanie jest możliwe »tylko na zasadzie ogólnego związku w naturze, w którym i my tkwimy; na zasadzie, że człowiek jest dalszym ciągiem natury, jej szczytem, więc ani ona jemu, ani on jej obcym być nie może. Wszystko wskazuje, że natura na to jest, aby człowiek był, a człowiek na to jest, aby o naturze wiedział, bo on jest kość z jej kości, krew z jej krwi, gdyż go Bóg z jej materiałów ulepił. Wszelkie inne tłumaczenie, wątpię, aby wystarczyło«<sup>3)</sup>.

Czynnikiem pośredniczącym między światem zewnętrznym a świadomością są na jawie zmysły. Natomiast we śnie magnetycznym, »jasnowidzący, bez tych pośredników, od świata go otaczającego wszystko co mu potrzebne,... z pierwszej ręki, na zasadzie owego związku z naturą, dostaje«. Sen bowiem jest »zanurzeniem się bytu indywidualnego w ogólny byt natury«, a stan jawy »wydzieleniem się z tego ogólnego bytu, i stawaniem na własne nogi, ubieganiem się za własnymi celami«<sup>4)</sup>. Człowiekowi musi na jawie towarzyszyć świadomość o sobie, bo ona »niczem innym nie jest, tylko wydzieleniem się z ogólnego bytu«<sup>5)</sup>.

Jest jednak sfera czynności naszego umysłu, która leży poniżej naszej świadomości<sup>6)</sup>. W niej wytwarzają się wyobrażenia, które przedstawiają się nam gotowe, »jakby bez przyczynienia się naszej umysłowości, prosto nam skądinąd podane«. Życie nasze umysłowe, świadome, poprzedzone jest czynnościami życia nieświadomego. Z tej »potajemnej pracowni« otrzymuje nasza świadomość często dzieła gotowe. Świadomość wnosi dopiero pochodnię myśli w ciemne zakątki bytu bezpośredniego »i rozjaśnia nią nocną robotę na ślepo,

<sup>1)</sup> D., I, 87. — <sup>2)</sup> D., I, 70. — <sup>3)</sup> D., I, 88. — <sup>4)</sup> D., I, 71. — <sup>5)</sup> D., I, 72. — <sup>6)</sup> D., I, 185.

rodzajem jakiegoś instynktu mądrego,... wykonaną<sup>1)</sup>. Uczeni, artyści i poeci wypracowują najpierw swe dzieła w stanach napół świadomych. »Wszędzie noc ducha poprzedza jego dzienne światło. W całej naturze odbywa się kolosalna praca, mnóstwo cech duchowości mająca, a jednak napozór bez wyraźnego ducha«. Duch ten »pewnym krokiem stąpa jako jasnowidzący, z zamrużnemi oczyma, po wszystkich obszarach stworzenia,... z zadziwiającą nieomylnością<sup>2)</sup>. Z tych głębin czerpie swe pożywne soki cała twórczość naszego umysłu<sup>3)</sup>. Tam jest źródło natchnień; tam znajduje się »ten mistyczny punkt, czyli węzeł zetknięcia się naszego z jednej strony z naturą, a z drugiej strony ze światem duchów«.

W istnieniu natchnień potężnych i twórczych widzi też Gołuchowski »faktyczny dowód naszego ogólnego związku z naturą i z tem, co jest nad naturą, co głębiej myślącego zaspokajając, pocieszać, unosić powinno, podając mu w rękę jeden z głównych środków do rozwiązania najwyższych zagadnień, jakie człowieka dręczą«. Gdyby nie ten związek ogólny, idący przez wszystkie jestestwa widomego i niewidomego świata, w którym i my jednym z ogniw jesteśmy, poznawanie byłoby niemożliwością. »Dlatego,—rozumuje autor— jeżeli refleksja, jedno od drugiego oddzielająca, z jednej strony wielce nam jest pomocną do uzyskania coraz pełniejszej świadomości o sobie i o wszystkim, co nas otacza; jednak, z drugiej strony, blisko przestroga leży, iż nie godzi się tego odosobnienia... zbyt daleko posuwać, by nie poprzecinać... nerwów, z całością nas łączących, i nie zamienić naszego bytu w wygnanie na puszcze<sup>4)</sup>.

Myśl Gołuchowskiego, że człowiek może poznawać świat zewnętrzny, bo jego władze poznawcze są tylko jednym z elementów owego świata, nosi na sobie jeszcze wyraźne ślady tych wpływów Schellinga, których owocem było dzieło o *Filozofji w stosunku do życia*. Ale i nowy mistrz Gołuchowskiego, Chalybäus, zajmuje stanowisko podobne. Głosi on mianowicie, że między człowiekiem a światem panuje ustawiczna współzależność. Myślenie i byt — uczy Chalybäus —

1) D., I, 186. — 2) D., I, 187. — 3) D., I, 188. — 4) D., I, 189.



nie są czemś od siebie diametralnie różnym; obie te strony mają bowiem wspólną substancjalną jedność. Synteza zaś między jedną stroną a drugą polega na poprzednio dokonanej analizie i jest tylko powrotem do pierwotnej jedności. System teorii poznania, albo wiedzy, polega właśnie na wzajemnym oddziaływaniu obu tych momentów wpośród owej jedności. Istnieje, jak w ontologii Chalybäus wykazuje, jedna ogólna substancja, wspólna naturze organicznej i nieorganicznej, która tworzy związek także między rzeczami a myślą. Ona wytwarza ten wspólny człon środkowy między jaźnią myślącą t. j. duchem, a światem materialnym <sup>1)</sup>.

Pierwotnie prosty zupełnie akt poznawczy komplikuje, zdaniem Gołuchowskiego, dopiero sam człowiek. On to, »z pomocą nożyc refleksji własnej, ów sznurek pępkowy przecina, który go z naturą, który go z całym światem wiąże. Jest to zatem trudność przez niego samego zrobiona, przez niego w świat wniesiona, a w rzeczy samej wcale nie istniejąca« <sup>2)</sup>.

Filozof porównuje analizującą myśl ludzką do chemika, który ciało organiczne poddał rozbirowi. Udało mu się wprawdzie rozłożyć je na pierwiastki, ale nie jest już w jego mocy złożyć je napowrót. Za Chalybäusem powtarza autor, że myśl refleksyjna wszystko na kawałki kraje i na elementy rozkłada, a potem usiłuje je napowrót do jedności sprowadzić, gdyż »w rozdzieleniu ostać się nie może« <sup>3)</sup>. Abstrakcja odcina »myśl od rzeczywistości, ogół od szczegółów« <sup>4)</sup>. Rzeczywistość zaś jest najściślejszym związkiem ogółu ze szczegółem <sup>5)</sup>. Przeciąwszy raz ten związek, trudno nam »do rzeczywistości trafić«.

---

<sup>1)</sup> »Es ist... die allgemeine Substanz, welche, dem Unorganischen und den organischen Gattungen subsumiert, das Band der Dingheit und der Seelen, als Seele Lebensprinzip ist, aber auch Seele ist, wenn subsumiert dem noch höheren Begriff des Subjekts; so macht es das identische Mittelglied zwischen dem denkenden Ich (Geist) und der materiellen Welt aus, und es wird hiermit der alte oft verworfene und eben so oft wieder hervorgesuchte Unterschied von Geist und Seele von Neuem adoptiert« (Chalybäus, Wissenschaftslehre, s. 217, 218). —

<sup>2)</sup> D., I, 88, 89. — <sup>3)</sup> D., I, 89. Porównaj: Chalybäus, Gesch. der spekul. Philos., wyd. 4. s. 247, 248. — <sup>4)</sup> D., II, 155. — <sup>5)</sup> D., II, 151.

Tworem myślenia abstrakcyjnego jest logika. Ona zamienia obrazy rzeczywistości w pojęcia, i tworzy z nich, ponad światem rzeczywistym, inny świat oderwanych pojęć, które w uporządkowany systemat układa. Ponieważ są to same abstrakcje, »rzeczywistości w tem niema«. Logika przystępuje wprawdzie z tym aparatem myśli do świata rzeczywistego, »przyklepia swoje pojęcia zewnętrznie do niego« i napowrót wszystko w całość wiąże; »ale, że ta całość zewnętrznie tylko narzucona, że cały ten proces odbywa się tylko w naszym umyśle, a nie jest procesem rzeczywistego świata, więc cała ta logika nie dosięga w niczem rzeczywistości, która sama w sobie martwa leży, i którą nawzajem te myśli i prawidła, subiektywne tylko znaczenie mające, w niczem nie obchodzą«<sup>1)</sup>. W ten sposób, człowiek, przeciąwszy raz związek z naturą i oderwawszy myśl od przedmiotu, przestaje tylko z samemi abstrakcjami, »i napróżno się męczy, aby rzeczywistość z nich wycisnąć, albo wytłumaczyć«<sup>2)</sup>.

Świat rzeczywisty »musi nam być bezpośrednio dany«. Bez pojęć abstrakcyjnych nie możemy się jednak obejść. Musimy bowiem wznieść się ponad różnorodność szczegółów, aby świat ogarnąć. Przyglądając się mu się atoli z wyżyn abstrakcji, należy doń wrócić, i »ze stanowiska rozumu temu danemu światu się nanowo przypatrywać«<sup>3)</sup>. Zmysły są tylko kładką do poznania świata »i, pod tym względem, ta kładka, z której żaden obszerny widok się nie przedstawia, nie może służyć za właściwe stanowisko«<sup>4)</sup>. Zmysłami nie możemy ująć substancji absolutnej; ale ta właśnie okoliczność, że substancję poznać możemy wyłącznie rozumem, zwiększa tylko pewność jej istnienia, gdyż nieraz już schwytałismy zmysły na gorącym uczynku fałszowania prawdy i łudzenia nas pozorami. Ponieważ ten brak wiarygodności zmysłów odkrył rozum, on też musi być rzetelniejszym przewodnikiem w szukaniu prawdy, niż zmysły<sup>5)</sup>. Nie wolno jednak dlatego zmysłami

<sup>1)</sup> D., II, 155. — <sup>2)</sup> D., II, 156. — <sup>3)</sup> D., II, 140. — <sup>4)</sup> D., II, 140, 141. —

<sup>5)</sup> D., II, 79. Zdaniem Gołuchowskiego, niema potrzeby przyjmować mnóstwa oddzielnych władz umysłowych, bo to psuje wyobrażenie jedności ducha i nie daje odpowiedniego wyobrażenia o jego działaniu,

gardzić. »Owszem i cały zmysłom przystępny świat jest składem równie wielkich prawd, jak i świat duchowy«<sup>1)</sup>. Spekulacja nie może lekceważyć doświadczenia, ona ma zrozumienie świata jedynie ułatwić, nigdy jednak nie powinna odrywać nas zupełnie od niego.

Twór abstrakcji<sup>2)</sup>: pojęcie powstaje w ten sposób, że upatrujemy, co jest wspólne w wyobrażeniach, od siebie się różniących. Pojęcie jest to zatem »akt myśli naszej, zapomocą którego różnice w jedność wiążemy«. Im dalej abstrakcję posuwamy, »tem mniej będziemy mieli różnic w pojęciu, ale zato tem więcej przedmiotów pod to pojęcie będziemy mogli zagarnąć«<sup>3)</sup>. Takie pojęcia nazywa autor »pojęciami abstrakcyjnymi«. Poprzez niezliczoną ilość stopniowań, możemy dojść wkońcu do pojęcia, które już »żadnej różnicy w sobie nie mieści, do wszystkiego przytrafia, a zatem nic z siebie nie wyłącza, bo się od niczego nie różni«<sup>4)</sup>. Za przykład podaje autor pojęcie bytu. Utworzyć je łatwo, bo potrzeba do tego tylko »negacji, t. j. abstrakcji od danych nam rzeczy«<sup>5)</sup>; ale wyprowadzić z takiego pojęcia, samo przez się, nieskończoną ilość różnic, zdjętych z nieskończonej ilości istot, nie jest w naszej mocy, bo musielibyśmy chyba mieć możność tworenia świata.

Im pojęcie jest bardziej abstrakcyjne, tem jest niższe, uboższe w treść, tem bardziej oddalone od rzeczywistości<sup>6)</sup>. Aby się dostać do bogactwa rzeczywistości, trzeba tę treść coraz bardziej zwiększać, a abstrakcyjność pojęcia zmniejszać. »Wówczas pojęcie zrośnie się, wcieli się w przedmiot; obszerność jego sfery, zwłaszcza jeżeli to będzie indywiduum, zniknie zupełnie. Pod tym względem pojęcie zleje się z intuicją«. Przez swoje bogactwo treści, pojęcie szczegółowe, »z rzeczywistością zrośnięte, nierównie wyżej stoi, jak najsub-

---

»które jest ciąglem stopniowaniem jednej i tej samej potęgi od początku, od najniższego szczebla bytu, aż do najwyższego«. (D., I, 127).

<sup>1)</sup> D., II, 141. — <sup>2)</sup> Abstrakcja jest to »ta funkcja umysłu naszego, zapomocą której odrywamy uwagę naszą od mniejszej lub większej ilości różnic,... aby ją skierować na to, w czym się [wyobrażenia] nie różnią, a zatem jedność z sobą stanowią«. (D., II, 133). — <sup>3)</sup> D., II, 133. —

<sup>4)</sup> D., II, 134. — <sup>5)</sup> D., II, 140. — <sup>6)</sup> D., II, 141.

telniejsza abstrakcja«. Te zaś pojęcia abstrakcyjne, niższe, których treść mieści się w treści pojęcia szczegółowego, wyższego, uważa Gołuchowski, wraz z Chalybäusem, za »warunki negatywne« owego pojęcia wyższego; warunki te nie mają jednak żadnej mocy twórczej, aby stworzyć przedmiot rzeczywisty. »Dlatego pojęcia szczegółowe, z rzeczywistością zrośnięte, mając rzeczywistość za sobą, dużo są wyższe, jak ogólniki abstrakcyjne, gdyż i tych nie wyłączają, i prócz tego, całą obfitość rzeczywistości za sobą mają«<sup>1)</sup>.

Każde pojęcie można, według Gołuchowskiego, rozpatrywać pod dwojakim względem: »raz pod względem oderwania uwagi od różnic — *in abstracto*, drugi raz pod względem zrośnięcia z różnicami albo z rzeczywistością... — *in concreto*«. Filozof nasz, który kwestyje najłatwiejsze omawia niezwykle szeroko, przy wyjaśnieniu pojęć *in concreto* jest dziwnie skąpy. Według niego, pojęcie *in concreto* jest pojęcie »rzeczywistością wypełnione, albo urzeczywistnienie swoje w mocy swojej mające, jak np. pojęcie z jaja wszystkie różnice na jaw wystawiające, które pisklątko stanowią [? !], albo pojęcie dębu, które podobnej czynności, co żółędzi przewodniczy [? !]«<sup>2)</sup>; »...człowiek, jako subiekt-objekt, — czytamy dalej — skoro działać zaczyna, sam jest takim pojęciem *in concreto*, pojęciem twórczem, ogół ze szczegółem wiążącym, wszystkie różnice do najdrobniejszych z siebie wystawiającym, a pomimo to, wszystko w sobie łączącym. Na tem zrośnięciu się ogółu ze szczegółem w praktycznym działaniu wszystko zależy«<sup>3)</sup>. Zgadza się oczywiście z autorem, że »takie pojęcie przechodzi granice zwyczajnej logiki, która tylko z oderwaniami od rzeczywistości pojęciami, a raczej z cieniami ma do czynienia«<sup>4)</sup>. Takie pojęcie *in concreto* jest »nierównie wyższe jak pojęcie *in abstracto*, gdyż w niem połączony jest ogół ze szczegółami, i... to połączenie w każdym indywiduum się powtarza«<sup>5)</sup>.

Filozof porównuje sam pojęcie *in concreto* do heglowskiego »pojęcia rzeczywistego« (*der reelle Begriff*), nie zgadza

---

<sup>1)</sup> D., II, 142. — <sup>2)</sup> D., II, 143. — <sup>3)</sup> D., II, 145. — <sup>4)</sup> D., II, 143. — <sup>5)</sup> D., II, 143, 144.

się tylko z tem, by za takie pojęcie rzeczywiste uważać można abstrakcyjne pojęcie bytu. Heglowskie pojęcie bytu to, według Gołuchowskiego, nie byt *in concreto*, lecz czysty byt *in abstracto*, innemi słowy, to samo, co nic! To też z heglowskiego pojęcia bytu niepodobna wyprowadzić świata konkretnego<sup>1)</sup>. Od tego, co jest *in concreto*, czyli »co jest zrośnięte ze swojemi różnicami«, można dojść do tego, co jest *in abstracto*, ale droga odwrotna nie istnieje<sup>2)</sup>, bo z niższego niepodobna wyprowadzić tego, co wyższe<sup>3)</sup>. Świat jest nam dany *in concreto*, to znaczy, »zrośnięty ze wszystkimi swojemi szczegółami«, i tylko od niego przechodzić można do coraz ogólniejszych abstrakcyj<sup>4)</sup>.

Cała ta nauka o pojęciach wyższych (*in concreto*) i pojęciach niższych (*in abstracto*) wzięta jest z Chalybäusa, który posługiwał się nią zrećcznie w walce z Heglem. W swej *Wissenschaftslehre* (Kiel 1846) wywodzi Chalybäus, że pojęcia gatunkowe są tem bardziej abstrakcyjne, czyli niższe, im uboższe są w oznaczenia (*Bestimmungen*), tem bardziej zaś konkretne, czyli wyższe, im więcej w swej treści zawierają pojęć abstrakcyjnych, oprócz pewnego jeszcze specyficznego *plus*<sup>5)</sup>. Filozof niemiecki ustanawia dwa zasadnicze kanony logiczne: 1) niższe może być bez wyższego, 2) wyższe nie może być bez niższego<sup>6)</sup>. W odniesieniu do przedmiotów znaczy to, że mogą istnieć np. gatunki niższe bez wyższych, ale wyższe istnieć bez niższych nie mogą. To zaś, co wyższe, zachowuje się jako potęga przekształcająca i determinująca bierny materiał tego, co niższe. A więc człowiek, mówi Chalybäus, nie może egzystować bez zwierząt, roślin,

1) D., II, 144. — 2) D., II, 153, 154. — 3) D., II, 131.—4) D., II, 154.—

5) »Abstraktere oder niedere Gattungsbegriffe sind die, welche verhältnismässig arm an Bestimmungen sind, höhere oder konkretere die, welche in ihren Inhalt jene mit einschliessen und ein spezifisches *plus* ausserdem«. (Chalybäus, *Wissenschaftslehre*, s. 156). — 6) »...»der allgemeine logische Kanon: Das Niedere kann sein ohne das Höhere«. .....»Fügen wir nun zu jenem ersten Kanon sogleich noch diesen zweiten: das Höhere kann nicht sein ohne das Niedere«. (tamże, s. 196, 197); »das Höhere ist nicht setzbar ohne das Niedere, weil das Höhere das Niedere selbst mit ist« (tamże, 199).

i świata nieorganicznego; z chwilą jednak, gdy on te elementy przyjmuje w swą istotę, przetwarza je, zmienia; zatem każde np. zwierzę wyższe ma w sobie elementy zwierząt niższych, ale te elementy są inne u nich, niż u owych zwierząt niższych<sup>1)</sup>.

Jeśli logika przechodzi na pole metafizyki, to osiąga jako pojęcie rzekomo najwyższe, pojęcie czystego bytu. W istocie zaś jest to pojęcie nie najwyższe, lecz najniższe, bo najbardziej abstrakcyjne<sup>2)</sup>. Dlatego też, jeśli pozostajemy przy dialektyce, to pierwszy jej kanon będzie odwróceniem drugiego kanonu logicznego i będzie opiewał: Tak jak wyższe nie istnieje bez niższego, tak i niższe nie istnieje bez wyższego<sup>3)</sup>. Logika, która odbijała niejako w sobie stosunki, zachodzące w świecie zewnętrznym, rzeczywistym, głosiła, jak wiemy, że wprawdzie to, co wyższe, nie może egzystować bez tego, co niższe, ale niższe może egzystować bez wyższego. Dialektyka zaś, która chce wydedukować rzeczywistość z jakiejś zasady, musi ten drugi »kanon« odwrócić i powiedzieć, że to, co niższe, da się wyprowadzić tylko z tego, co wyższe. Oba więc te »kanony« sprzeciwiają się sobie i mogą być pogodzone tylko w czemś trzecim. Tem, co godzi oba te przeciwieństwa, ma być metoda teleologiczna, która dla Chalybäusa niczem innym nie jest, jak tylko pozytywną dialektyką i wyprowadzonym z niej systemem spekulatywnym<sup>4)</sup>. A zatem, to, co wyższe, ponieważ jest jednością konkretną, zawiera w sobie równocześnie i to, co niższe; to zaś, co jest najwyższe, mieści w sobie absolutny całokształt treści. Trzeci więc kanon będzie głosił, że ten całokształt konkretnej treści nie jest jakimś pojedynczym, abstrakcyjnym momentem, lecz całością w swem zbiorowym działaniu, prawdziwą zasadą określonego istnienia wszystkich poszczególnych rzeczy. Chalybäus tak formułuje ten trzeci kanon: Skoro 1) niższe może istnieć bez wyższego, ale 2) wyższe nie może istnieć bez niższego, przeto 3) wyższe, gdy istnieje, musi być zawarte w immanentny sposób, w najwyższym, ponieważ nie może być wyprowadzone z niższego, za pośrednictwem tegoż niż-

---

<sup>1)</sup> tamże, 199, 200. — <sup>2)</sup> tamże, 196. — <sup>3)</sup> tamże, 202. — <sup>4)</sup> tamże, 203.

szego <sup>1)</sup>. Ten trzeci kanon jest, zdaniem filozofa, tem samem, czem zasada dostatecznego powodu (*Prinzip der ratio sufficiens*), z tą różnicą, że jest to nie żadna poszczególna zasada, lecz ogół wszelkich zasad, w ich wzajemnem uwarunkowaniu. Innemi słowy, jedyną logiczną dostateczną zasadą każdego oznaczonego szczegółu jest »systematyczna świadomość całości« <sup>2)</sup>.

Owa zbiorowa zasada dostatecznego powodu zawiera więc w sobie konieczność przyjęcia wiecznego »Logosu« przed stworzeniem, ponieważ ani w bycie realnym wyższe nie może powstać z niższego, ani w świecie myśli analogiczna metoda twórcza nie może mieć zastosowania; nie istnieje bowiem i w idealnym zakresie pojęć żadna *generatio aequivoca* <sup>3)</sup>. Tak więc w tem, co niższe, niema żadnej zasady (*Grund*) dla tego, co wyższe. Mimo to jednak, musimy szukać w niższem podstawy dla wyższego, ponieważ wyższe nie mogłoby egzystować bez niższego. Według Chalybäusa, to niższe stanowi t. zw. warunek negacyjny (*die negative Bedingung*) wyższego, a cel określa pozytywnie kierunek rozwoju. Wyższe rozwija się według jakiegoś celu, za pośrednictwem tego, co niższe, które jednak samo nie produkuje wyższego. Niższe, jakkolwiek może mieć egzystencję samodzielną, to jednak stanowi konieczną treść wyższego, będąc w niem zawarte immanentnie <sup>4)</sup>.

Dialektyka posiada, zdaniem Chalybäusa, w zakresie pojęć siłę genetyczną, ale jedynie analityczno-regresywną, to znaczy, może pojęcia rozkładać na części składowe; musi zatem zaczynać od pojęć najwyższych, najbardziej konkretnych, a nie od najniższych, najbardziej abstrakcyjnych, takich, jak np. byt. Jeśli spekulacja wychodzi od podobnego pojęcia, to wszelki immanentny z niego rozwój jest niemożliwy, i wszystko, co wyższe, bardziej konkretne, musi być brane syntetycznie skądinąd. Im doskonalszą jest idea, z której wychodzimy, tem obfitszy mamy w dedukcji plon. Wszelka wiedza musi też koniecznie wpływać z idei istoty najdoskonalszej, t. j. Boga <sup>5)</sup>.

---

<sup>1)</sup> tamże, 203, 204. — <sup>2)</sup> tamże, 204. — <sup>3)</sup> tamże, 206. — <sup>4)</sup> tamże, 207, 208. — <sup>5)</sup> tamże, 202.

Naszkciovana tu nauka o pojęciach wyższych i niższych leży, jak zobaczymy, u podstawy rozważań Gołuchowskiego, który, jak echo, powtarza za Chalybäusem, »że bytu *in concreto*, a tem samem wszechświata pojąć żadną miarą nie jesteśmy w stanie, jeżeli, zamiast odnosić go do abstrakcji absolutnego pojęcia, nie odniesiemy go raczej do źródła wszelkich pojęć, t. j. do absolutnego subjekt-objektu, czyli, zwyczajnym językiem mówiąc, do osobowości Boga«<sup>1)</sup>.

Pozostaje jeszcze do nadmienienia, jak określa Gołuchowski *p r a w d ę*? »Prawdą — mówi on — nazywamy zgodność tego, co idealne, z rzeczywistością«<sup>2)</sup>. W określeniu tem widoczna jest zgoda naszego autora z filozofem niemieckim. Dla Chalybäusa bowiem wiedza jest syntezą myśli i bytu, w tem znaczeniu, że myśl odpowiada bytowi; dzięki temu możliwe jest poznanie obiektywne i obiektywna prawda<sup>3)</sup>. Myliłby się jednak, ktoby sądził, że filozof nasz jest zwolennikiem bezinteresownego poszukiwania czystej, bezwzględnej prawdy. Z okazji krytyki filozofji Fichtego mówi on: »Nie uchodzi tu nadymać się i podtrzymywać się heroizmem prawdy bezwzględnej, jak niektórzy czynią, którzy twierdzą, że kto prawdy szuka, powinien wszelki interes na bok odłożyć i cokolwiek wypadnie przyjąć. Ale któż jest w stanie — pyta Gołuchowski — prawdy bez żadnego interesu szukać? Kto nie ma interesu, ten daje pokój wszystkiemu. Jeżeli człowiek prawdy szuka, to na to, aby się wybawił z tortur sprzeczności, w jakie go myślenie uwikłało, bo czuje, że tych sprzeczności być nie powinno, gdyż one kłam zadają rozumowi, którego istotą jest jedność, a raczej harmonja, zjednoczenie. Rozum pragnie zaspokojenia, i że to zaspokojenie jest, że

---

<sup>1)</sup> D., II, 145. — <sup>2)</sup> D., II, 370. — <sup>3)</sup> »Was den Begriff der Erkenntnistheorie und ihre Begrenzung im System anlangt, so ist der hier auftretende Inhalt überhaupt das Wissen als Synthesis des Denkens und Seins, aber als konkrete Einheit, nicht in dem Sinne, dass das Denken selbst das Sein und das hier in Rede stehende Sein nur das Sein des Denkens sei, sondern in dem, dass das Denken einem Sein entspreche und eben darum objektives Erkennen und dessen Resultat ein Wissen objektiver Wahrheit sei...« (Chalybäus, Wissenschaftslehre, s.212).



musi być podobne do osiągnięcia, to jest fundamentalne jego przypuszczenie, to jest jedynym bodźcem dla niego, że prawdy szuka«<sup>1)</sup>.

Człowiek zdobywa jednak prawdę nie tylko, by zaspokoić rozum, ale także, by zadowolić uczucie. Odrzucając system Hegla, mówił autor: »...ja nie pojmuję i nie uznaję owego heroizmu, tak często przez niektórych filozofów wymaganego, że prawdy należy szukać bez żadnego interesu, na los szczęścia... Można wprowadzić interes serca na czas jakiś zawiesić, by sobie śmiałości poglądu nie zmącić i potęgi myślenia nie ścieśniać. Ale pragnienia serca nie mogą być na bok odłożone. Można je oczyszczać i prostować, kierować do najwyższych przedmiotów, ale nigdy wytępić, bo powiedziałbym, iż większa nierównie część człowieka jest w pragnieniu, w sercu, jak w myśleniu: gdyż myśl sama ożywiana, pobudzana jest pragnieniem, inaczejby jednego kroku naprzód nie zrobiła, inaczej byłaby martwą. Absolutna prawda powinna więc być tego rodzaju, aby zaspokoila i głowę i serce. Gdy tego zaspokojenia nie daje, najlepszym to dla mnie dowodem, że się jeszcze nie doszło do najwyższego szczytu, i że się jeszcze po drodze w jakimś ciasnym przemyku uwięzło«<sup>2)</sup>.

Ostatecznym więc kryterjum prawdy absolutnej jest u Gołuchowskiego uczucie.

## ROZDZIAŁ XI

### **Jedność i wielość.**

Właściwym przedmiotem poznania jest istota bytu. Poznać chcemy nie to, co znika, przemija, co tylko pozorne, lecz to, »coby już nie było złudzeniem, pozorem przemijającym.«<sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> D., I, 226. — <sup>2)</sup> D., I, 349, 350. — <sup>3)</sup> D., II, 72.

Świat przedstawia nam się jako zbiorowisko niezliczonego mnóstwa pojedynczych przedmiotów, między którymi istnieje jednak pewien związek. Już w pojedynczych przedmiotach spostrzegamy mnóstwo własności, od siebie różnych, których dopiero jedność stanowi daną rzecz. Zachodzi zatem pytanie, co tu jest ważniejsze, co istotne? Czy poszczególne własności, czy też owa jedność, w której te własności tkwią? Dla Gołuchowskiego jest rzeczą niewątpliwą, »że ta jedność jest istotnym, prawdziwym bytem«.

Ale nie można poprzestać na jedności pojedynczych przedmiotów, po pierwsze dlatego, że w naturze naszego pojmowania leży dążność do ujęcia wszystkiego w jedność, po drugie dlatego, że w całej przyrodzie nasuwa nam się wszędzie związek poszczególnych części. Wszystkie części wzajemnie na siebie działają i »na jakąś ogólną jedność wskazują, do której się odnoszą, której prawom są posłuszne«<sup>1)</sup>. Dopiero ta jedność może nam rozwiązać zagadkę stworzenia i otworzyć tajemnice bytu, ona bowiem sama jest »źródłem wszelkiego bytu«. Zjawiska poszczególne odsyłają nas po swą istotę do tego, co leży na ich dnie, »co, jakkolwiek niewidzialne i naszym zmysłom się niepokazujące, jednak jako konieczny warunek nam się przedstawia, bez którego tych zjawisk pojąć niepodobna«<sup>2)</sup>.

Tą jednością i podstawą wszystkich własności jest substancja. Gołuchowski rozumie przez nią »zasadniczą istotę bytu jakiegoś przedmiotu«. Wszystkie pojedyncze przedmioty mają swą substancję; te jednak »są tylko względne, nie są prawdziwymi, ostatecznymi substancjami«. Bezwzględna jest dopiero ta, która służy za ostateczną podstawę wszelkiego bytu wogóle; ona jest prawdziwą i jedyną. Byt bowiem substancyj pojedynczych tkwi »w absolutnej substancji, jako jej własność, z niej wypływająca, jako jej modyfikacja, jako zjawisko jej istoty«<sup>3)</sup>. Wiemy już z poprzednich rozważań, że nieda się jej ująć zmysłami, lecz »tylko rozumem, jako warunek konieczny jedności uchwyconą być może«. Jako zu-

---

1) D., II, 73. — 2) D., II, 74. — 3) D., II, 75.

pełnie pojedyncza, niezłożona, nie ma sama w sobie żadnej formy, a tem samem, nie przedstawia żadnych różnic.

Różnice zaś, czyli poszczególne przedmioty stąd się biorą, że substancja ma możność »wywoływania ich do względnego bytu«, przez działanie. »W tem działaniu dopiero leży zasada specyfikacji wszelkich istot, widomy świat składających«<sup>1)</sup>. Ono kształtuje, czyli formę nadaje substancji. »Gdyby tego działania, formę istotom względnym nadającego, nie było, absolutna substancja do żadnego objawu by nie przyszła«, co na jedno wychodzi, »jakby wcale dla nas nie była«<sup>2)</sup>. Przyjęcie jednej substancji uważa Gołuchowski za rzecz konieczną. Nie możemy bowiem, wiedzeni wrodzoną potrzebą jedności, »znieść tej, do nieskończoności posuniętej rozsyпки pojedynczych bytów, samopas obok siebie istniejących, w żadnym związku z sobą nie zostających, jak nam je, na pierwszy rzut oka, zmysły przedstawiają. Głębsze zastanowienie nas na to przekonanie naprowadza, że taki byt rozsypany nie może być prawdziwy«<sup>3)</sup>. Filozof przestrzega tylko, by pojęcia substancji nie mieszać z pojęciem materji. Ta ostatnia bowiem »dla zmysłów jest dotykalna«<sup>4)</sup>, może być jedna lub wieloraka.

Gołuchowski rozróżnił w dotychczasowej filozofji trzy zasadnicze poglądy na substancję: 1) monizm, 2) pluralizm, 3) pankosmizm.

Z monizmem panteistycznym epoki pokantowskiej rozprawiał się już w części historycznej *Dumań*; nie dotknął tam jednakże monizmu materialistycznego. A przecież i materializm nie uznawał istnienia Boga osobowego, wolności woli i nieśmiertelności indywidualnej duszy ludzkiej, a tem samem nie mógł zaspokoić potrzeb poczciwego serca naszego ziemianina. A więc dalejże do walki z tym wrogiem »prawdy«! Oto owi »naturaliści«, jak ich zowie Gołuchowski, głoszą, że człowiek jest tylko utworem natury, najwyższym szczeblem w szeregu jej jestestw<sup>5)</sup>; »cała natura — według nich — niczem innem nie jest, tylko prze-rabianiem i rozrabianiem materji, która tu, w tem znaczeniu,

1) D., II, 76. — 2) D., II, 77. — 3) D., II, 78. — 4) D., II, 77. — 5) D., II, 84.

funkcję substancji, wszystko jednoczącej, zastępuje<sup>1)</sup>. Żaden człowiek myślący — twierdzi nasz autor — nie może zgodzić się na przypuszczenie, aby myśli, uczucia szlachetne, czyny cnotliwe wyrastały z ziemi, »jak grzyby i trawa«, i niczem innym nie były, jak skutkiem cyrkulacji krwi, albo »jakiegoś płynu eterycznego, nerwy przenikającego«. Jakiż cel miałyby wtedy natura, wydając na świat człowieka? Chyba ten, by dawszy życie, odebrać je napowrót, ciała poddać fermentacji i »na nowo ten sam taniec z nimi rozpocząć<sup>2)</sup>. Jedynym celem natury byłoby wtedy ustawiczne przerabianie materji. Prawdziwa praca Danaid, — woła Gołuchowski — beczkę bez dna nadaremnie napełnić usiłujących!<sup>3)</sup>. »Czcza igraszka, w tem tylko potworna, że wszędzie jakieś ślady rozumu są na to, aby kłam zadać wszelkiemu rozumowi, wyrzekając się wszelkiego celu. Taki potwór to istne straszycło, które podobnie jak upiór strachem nas przejmuje, że naszej imaginacji, nie mając życia, pozór jednak życia pokazuje<sup>4)</sup>.

Gdyby nie było człowieka, to podobny pogląd może mógłby się ostać; nie byłoby bowiem nikogo, ktoby się o taki porządek kłócił z naturą<sup>5)</sup>. Ale człowiek, obdarzony myślą, rozumem i wolą, rości sobie pretensję do bytu wiecznego i tęskni do istoty wyższej nad siebie. Ci, co zadawalniają się poglądami materialistów, schodzą, w mniemaniu Gołuchowskiego, na stanowisko zoofitów, albo płazów, po ziemi się czołgających, których reprezentują między myślącymi<sup>6)</sup>. Wznowienie tego pierwotnego stadjum myślenia w w. XVIII uważa on raczej za chęć pozbycia się więzów moralnych i religijnych, niż za wynik rozważań spekulacyjnych<sup>7)</sup>.

Bez porównania wyżej od materializmu stawia Gołuchowski filozofję Spinozy, chociaż ją również odrzuca. Razi go w niej głównie przypisywanie Bogu atrybutu rozciągłości, utożsamianie Boga ze światem<sup>8)</sup>, uznawanie człowieka za zjawisko substancji absolutnej<sup>9)</sup> i odrzucenie nieśmiertelności indywidualnej duszy ludzkiej. Systemat ten, zdaniem Gołuchowskiego, pozostawia nadto wiele kwestyj nierozstrzy-

---

1) D., II, 85. — 2) D., II, 86. — 3) D., II, 87. — 4) D., II, 87, 88. — 5) D., II, 86. — 6) D., II, 87. — 7) D., II, 88. — 8) D., II, 92. — 9) D., II, 93.

gniętych. I tak nie umie on wyjaśnić istnienia zła moralnego na świecie, nie potrafi odpowiedzieć na pytanie, dlaczego rozkosz najwyższa, która winna być udziałem wszystkich, spotyka tylko wybrańców. Zła nie można w tym systemie kłaść na karb człowieka, bo nie ma on wolności woli<sup>1)</sup>, musi ono iść na rachunek substancji absolutnej, czyli Boga. Sprzeciwia się to jednak pojęciu istoty najdoskonalszej. Jednym słowem, straciliśmy »klucz do odgadnięcia najwyższych zagadek świata«<sup>2)</sup>.

Gołuchowski przyznaje, że systemat ten ma także i swoją szczylną stronę, wszystko bowiem widzi w Bogu i do niego odnosi. Autor podziwia zasady moralne Spinozy, według których, najwyższą rozkoszą człowieka jest wznosić się myślą i sercem do Boga i życie swoje niejako w nim zanurzać<sup>3)</sup>. Wszechświat ubóstwiony zachwyca go. »Cały urok, — czytamy — jaki na nas wywiera, leży właśnie w tem, że tam myśl boska, jakby tchnienie wszechmocy, przez jego obszary wieje. Ale tak blisko mieć samego Boga, tak namacalnie zmysłami naszemi się Go dotykać, na to wspomnienie wzdrygamy się... bo ten świat, jakkolwiek wspaniały, ma jednak różne sprzeczności, które nas rażą, zwłaszcza ten świat, co nam bliżej pod oczy podpada. Są tam i okropności zburzenia, jakieś potęgi rozhukane, obrzydliwości, wstręt czyniące, żądze wyuzdane, płacz i boleść, jęk cierpienia, cnota prześladowana, najświętsze rzeczy występkiem splugawione«<sup>4)</sup>. Tak więc »zmieszanie Boga ze światem« dało smutny rezultat.

Za przeciwieństwo powyższej nauki o bóstwie, jako substancji absolutnej, uważa Gołuchowski poglądy deistów. Ci nie chcieli »skalać idei Boga przez zetknięcie się ze światem« i oddzielili Go zupełnie od wszelkich spraw świata. Pragnęli oni wydobyć się z matni panteizmu, a zarazem uwolnić się od wiary w objawienie. Jeśli bowiem raz przypuścimy możliwość wmięszania się Boga do spraw świata, to — według Gołuchowskiego — niema powodu zaprzeczać objawieniu<sup>5)</sup>. Zarzut, że zniżanie się Boga do człowieka jest ograniczeniem bóstwa, nie wytrzymuje w oczach naszego filozofa krytyki,

---

<sup>1)</sup> D., II, 94.—<sup>2)</sup> D., II, 95.—<sup>3)</sup> D., II, 92, 94. —<sup>4)</sup> D., II, 96, 97.—<sup>5)</sup> D., II, 97.

bo nierównie gorzej ogranicza Boga, w znaczeniu moralnem, przypuszczenie, że nie chce on zniżyć się ku człowiekowi. Nie można mianowicie wyobrażać sobie istoty najdoskonalszej jako dumnego pana, pozbawionego miłości.

Konsekwencje przecięcia wszelkich stosunków między Bogiem a światem są, zdaniem Gołuchowskiego, niemniej zatrważające, jak konsekwencje panteizmu. Deizm zostawia bowiem człowieka bez opieki, »wprowadziwszy go w labirynt zabiegów, trosk, nadaremnych wysiłków, zwodniczych uciech, mozolnych przedsięwzięć, błędzeń, zmartwień, cierpień, wiecznego uganiania się za czemś, bez absolutnego celu. Bóg deistów tak dobrze jakgdyby nie był dla człowieka, gdyż on, trzymając się tak zdaleka od spraw świata, właściwie jest tylko dla siebie«. Panteizm i deizm to »przepaści, nad którymi stojąc, głowa się zawraca«<sup>1)</sup>. Wszystko to drogi bez wyjścia.

Reasumując swe wywody, dochodzi filozof do wniosku, że »abstrakcyjne pojęcie absolutnej substancji nie przedstawia nam się bynajmniej jako twórcza zasada, z którejby wszystko wyprowadzić można. Jest to raczej dół bezdenne, w który wszystko wrzucić można, ale nic stamtąd napowrót wydobyć niepodobna«<sup>2)</sup>. Powstaje bowiem trudność, jakim sposobem z takiej jedności bezróżnicowej, jaką jest substancja absolutna, można wyprowadzić mnogość indywidualnych różnic<sup>3)</sup>. Droga od różnorodności istnień indywidualnych do substancji absolutnej jest łatwiejsza, niż naodwrot. W tej redukcji całego świata do jedności idzie bowiem jedynie o »zamazanie wszelkich różnic, jakie się w obiektywnym świecie przedstawiają; dzięki władzy abstrahowania, nie trudno dojść do pojęcia jedności, w której nic już nie pozostanie ze świata zjawisk, »tylko sam byt, a ten przedstawi się jako istota wszystkiego, jako substancja«<sup>4)</sup>. Gdy jednak zechcemy napowrót z tego czystego bytu wywieść »nieskończoną obfitość obiektywnego świata, od nas odrębnie egzystującego«, przekonujemy się, że »w absolutnej substancji panuje najkompletniejsze ubóstwo; w tym bycie absolutnym, co to ma być wszystkim, nic a nic

---

<sup>1)</sup> D., II, 98. — <sup>2)</sup> D., II, 102. — <sup>3)</sup> D., II, 102, 103. — <sup>4)</sup> D., II, 104.

niema«<sup>1)</sup>. Jest to tylko abstrakcja, zdjęta ze świata rzeczywistego przez negację, t. j. przez zaprzeczenie różnic. Jednym słowem, »z tego, co niezłożone, wyprowadzić coś złożonego, z jednościi wielość, z tego, co żadnej różnicy nie ma, wywieść nieskończoną ilość różnic, z jakich się ten świat składa, to jest zadanie, którego rozwiązanie zdaje się niepodobne«<sup>2)</sup>. Tą więc drogą, którą kroczył zarówno Spinoza jak i Hegel, nie da się dojść do rozwiązania najwyższych zagadnień, w sposób, mogący zaspokoić człowieka<sup>3)</sup>.

Skoro więc szukanie istoty bytu w jednościi doprowadziło do tak ujemnych rezultatów, filozof pragnie się przekonać, czy teoria, przyjmująca nieskończoną wielość pojedynczych substancyj, stanowiących istotę każdej rzeczy poszczególnej, potrafiłaby lepiej wywiązać się z tego zadania. Według teorii pluralistów, własności rzeczy nie są modyfikacjami, tkwiącemi w jednej substancji, jako jej zjawiska, lecz już same w sobie są substancjami pojedynczemi, niedającemi się rozłożyć. Na miejscu substancji absolutnej, otrzymujemy w tej koncepcji przestrzeń, »czyste nic«, a w niej nieskończoną ilość pojedynczych substancyj niezłożonych, które różnią się od siebie właściwą sobie jakością<sup>4)</sup>. Jako substancje, nie mogły one powstać, ani być stworzone; muszą być wieczne, pierwotne i absolutne. Ilość ich jest taką, jaką nam doświadczenie, w różnych połączeniach, przedstawia, a liczby tych połączeń oczywiście określić się nie da. Tą drogą dochodzimy do atomizmu.

W przeciwstawieniu do panteizmu, cała trudność polega teraz na wprowadzeniu związku w tę niezliczoną ilość szczegółów. Związek nie może tu pochodzić od substancji ogólnej, wszystko przenikającej, bo odrzucono jej istnienie<sup>5)</sup>. Jest on

---

<sup>1)</sup> D., II, 105. — <sup>2)</sup> D., II, 106. — <sup>3)</sup> D., II, 112. Różnica między Heglem a Spinozą polega, według Gołuchowskiego, głównie na tem, że u Spinozy substancja znajduje się w wiecznym spoczynku, a u Hegla zostaje ona w wiecznym ruchu, odbywającym się prawidłowo. Ale ta prawidłowość jest także tylko abstrakcją, z tą jedynie różnicą, »że byt jest to abstrakcja w spoczynku, a prawidłowość jest to abstrakcja, zdjęta z ruchu«. (D., II, 137). — <sup>4)</sup> D., II, 115. Porównaj: Chalybäus, Wissenschaftslehre, Kiel, 1846. s. 284. — <sup>5)</sup> D., II, 116.

tylko związkiem pozornym, a nie istotnym, jest naszym subiektywnym dodatkiem do różnorodności doświadczenia. Zatem, owa jedność to »coś, do świata obiektywego, przez nasz subiekt, zewnątrznie przyczepionego, bez żadnego obiektywego znaczenia«<sup>1)</sup>.

Atomy łączą się lub rozłączają, wskutek czego pojedyncze rzeczy tworzą się i znikają. Każda rzecz jest tu tylko chwilowem złączeniem składowych pierwiastków. Cały ten ruch atomów, z którego powstał świat widomy, jest tworem przypadku. Atomom, jako temu, co jedynie realne, przyznano wieczny byt. Wiecznym ma być również ruch. Atomiści nie pytają jednak skąd wzięły się atomy i prawa ruchu<sup>2)</sup>.

Atomizm odrzucił też zarówno Boga, jak i nieśmiertelność duszy. Takie rozwiązanie zagadki świata jest, według naszego filozofa, jeszcze mniej zadowalające niż w panteizmie. Tam bowiem był przynajmniej jakiś Bóg i człowiek miał drogę otwartą do rozkoszy najwyższej, »przez zanurzenie się w Bogu«<sup>3)</sup>. Tu zaś »nie niema, tylko realność nieskończonej ilości atomów, o pewnych kształtach i jakościach, dla których wszystko poświęcone, co tylko dla człowieka może być najdroższego. Żeby przynajmniej ....świat został uratowany; ale i to nie; ....świat w jego ręku rozsypał się na niewidzialny proszek niezliczonych atomów, i ten niewidzialny proszek ma nam zastąpić wspaniałość widzialnego świata, ma nam zastąpić Boga i własną osobową nieśmiertelność«<sup>4)</sup>.

Monadologia Leibniza przewyższa, w mniemaniu Gołuchowskiego, system atomistów, przedewszystkiem dlatego, że przyjmuje istnienie Boga, który owe monady do życia powołał i usanowił harmonję działania<sup>5)</sup>. Odpowiada też poglądom naszego filozofa twierdzenie Leibniza, że świat, stworzony przez Boga, musi być najlepszy, bo inaczej Bóg nie byłby ani wszechmocnym, ani najlepszym<sup>6)</sup>. Skwapliwie przyłącza on się również do zdania, że zło moralne ma swe źródło w wolności duchów skończonych, że wolność »jest to możność wyboru, podług pewnych powodów, pomiędzy różnemi czynami,

~~~~~  
1) D., II, 118. — 2) D., II, 119, 120. — 3) D., II, 121. — 4) D., II, 121
122. — 5) D., II, 127. — 6) D., II, 128.

fizycznie możebnymi«, że przewidywanie przez Boga czynów ludzkich nie usuwa zupełnie wolności, ani nic w niej nie zmienia, że prawa konieczności, któremi człowiek jest dokoła opasany, nie znoszą bynajmniej jego wolności, lecz pobudzają tylko człowieka do walki z niemi. Potakuje też Gołuchowski wywodom Leibniza, że Bóg nie chce ani fizycznego, ani moralnego zła; dopuścił zaś jedno i drugie, »jako następstwa koniecznych ograniczeń skończonych rzeczy w tym możebnie najdoskonalszym świecie«¹⁾; zatem, »pod względem moralnym i teologicznym rezultaty tego poglądu są zaspokajające«²⁾, jakkolwiek osiągnięte one zostały kosztem konsekwencji logicznej³⁾.

Niekonsekwencję zaś upatruje nasz autor w tem, że Leibniz uznał monady stworzone za substancje. Tymczasem, według Gołuchowskiego, który w tym wypadku idzie za Spinozą i Descartesem, substancja nie może mieć początku. Pojęcie substancji stworzonej uważa on za pewnego rodzaju *contradictio in adiecto*. Większym jeszcze błędem wydaje mu się to, że Leibniz uznał Boga za substancję, wobec czego cały świat zamienia się właściwie na *accidens* owej substancji i traci swój byt odrębny, podobnie jak w systemie Spinozy⁴⁾. Chcąc zaś uzasadnić możność stworzenia, pojął Leibniz Boga »jako absolutną osobowość, wszystkie doskonałości w sobie mieszczącą,jako absolutną wolę«⁵⁾; przeszedł on zatem na zupełnie inne pole, aniżeli pierwotnie zamierzał; początkowo bowiem Bóg wyobrażony był jako substancja, jako absolutna monada, a nie jako absolutna osobowość. I w tem widzi Gołuchowski nową niekonsekwencję. Inna wreszcie polega na tem, że monady mają być zawisłe tylko od Boga, a nie od siebie; zatem zniesiony został między niemi wszelki związek. Ponieważ jednak bez związku niepodobna pojąć świata, wprowadza Leibniz ten związek boczną furtką, przyjmując t. zw. harmonję naprzód ustanowioną⁶⁾.

Oto omyłki, — mówi Gołuchowski — dzięki którym filozofja Leibniza »zgubnych rezultatów poprzednich syste-

1) D., 129.— 2) D., II, 130.— 3) D., II, 123.— 4) D., II, 157.— 5) D., II, 131.

6) D., II, 158.

matów uniknęła, ale na drodze spekulacyjnej ich z gruntu nie wywróciła«¹⁾. Dodaje jednak autor zaraz, »że ta sprzeczność logiczna nierównie jest zbawienniejsza, jak owa konsekwencja starożytnych atomistów, w przepaść prowadząca«²⁾. Jeśli więc system jakiś przyjmuje istnienie Boga osobowego, oraz nieśmiertelność indywidualnej duszy ludzkiej, to może być pewny, że Gołuchowski odpuści mu niejeden, choćby najcięższy grzech natury logiczno-formalnej. Biada jednak filozofowi, który ośmieliłby się zwątpić w owe dogmaty; dla niego nie masz miejsca w panteonie filozofji, projektowanym przez naszego autora.

Za kierunek pośredniczący między monizmem a pluralizmem, kierunek, który pragnie przewyciężyć wyrażone powyżej trudności, uważa Gołuchowski, za Chalybäusem, t. zw. p a n k o s m i z m. Nazywa on tak system tych, »którzy świat taki, jaki jest, z jego prawami, za absolutny uważają, wystarczający sobie, będący bez początku i bez końca«³⁾. Pankosmizm »wyprowadza duchowe zjawiska z praw materialnej natury, to jest to, co wyższe, chce stworzyć z tego, co niższe, — przedsięwzięcie, o którego szaloności wątpić nie możemy, przekonawszy się ...dostatecznie, że niepodobieństwem jest, aby wyższe z niższego powstać mogło«⁴⁾. Ponieważ dalej świat w tej teorji jest rozwijającym się szeregiem absolutnej konieczności, przeto niema tam miejsca na wolność⁵⁾. Nie uznając zaś aktu stworzenia, system ten uważa wszystkie gatunki jestestw za wieczne, bez początku i końca. Wobec tego, »cały świat ...niczem innym nie jest, tylko procesem rozmnażania się istniejących bez początku gatunków jestestw«⁶⁾.

System ten jest od monizmu o tyle doskonalszy, że zachowuje byt indywidualny i nie każe mu rozplýwać się w absolutnie; a ponieważ nie odrzuca zupełnie substancji absolutnej, tylko redukuje ją do warunku negacyjnego, więc łatwiej uzasadnić mu prawidłowość, panującą we wszechświecie. »Ten zysk jednak tyczy się tylko formy. Jeżeli zaś pójdziemy do treści, jaka się w tej formie mieści, to ta teorja pankosmiczna,

1) D., II, 131. — 2) D., II, 125. — 3) D., II, 172. — 4) D., II, 178, 179.
5) D., II, 179. — 6) D., II, 180.

czyli wszech-światowa, nie sięga dalej, jak zakres danej skończoności. Dla niej nie istnieje nic więcej, tylko ta wielość i różnaitość, w pewne prawidła ujęta, która się, jako istniejąca, naszym zmysłem przedstawia i przez nie może być ujęta. Jest to zatem teoria doświadczenia, poprzestająca na tej rzeczywistości, z którą, że tak powiem, przez zmysłowość naszą jesteśmy zrośnięci, — starająca się jedynie o to, aby wykryć prawa, któremi się ta rzeczywistość rządzi«¹⁾.

Teorji tej zarzuca Gołuchowski, że nie zna »żadnej absolutnej, jednolitej zasady, wychodząc od nieskończonej wielości pojedynczych istot; nie zna żadnego początku rzeczy, przypuszczając, że wszystko od wieczności istnieje«²⁾. Nie potrafi ona wyjaśnić powstawania nowych gatuntów, w odniesieniu zaś do człowieka i jego stanowiska w świecie, okazuje całkowitą bezsilność. Nie zdoła też wyjaśnić osobowości człowieka, wolności; jest bezradną wobec istnienia w świecie zła i cierpień. Historia, jako dzieło i objaw woli ludzkiej, nie da się również pogodzić z teorią pankosmistów. »Połączenie zatem teorji substancji z teorią prawidłowości, które, w tym sposobie zapatrywania się na świat, przywróceniem zgody między ostatecznościami nas łudziło, nanic się nie przydało«³⁾.

Gołuchowski nie wspomina nigdzie, którego z filozofów zalicza do owych »pankosmistów«, ale bo też i Chalybäus, mówiąc o tym kierunku myśli w *Wissenschaftslehre* i w *Philosophie und Christentum*, nie wymienia również żadnego nazwiska. Trzeba tu dodać, że wszystkie wywody Gołuchowskiego o pankosmizmie są wierną przeróbką rozdziału VII p. t. *Pankosmistische Weltanschauung* z dzieła Chalybäusa: *Philosophie und Christentum*⁴⁾.

Krytyka monizmu i pluralizmu, w zasadniczych punktach, jest również tylko echem wywodów Chalybäusa.

ROZDZIAŁ XII

Przyroda.

Z rozważań poprzednich wynika, że ani monizm, przyjmujący istnienie jednej substancji absolutnej, ani też plura-

¹⁾ D., II, 181.—²⁾ D., II, 182.—³⁾ D., II, 233.—⁴⁾ Porównaj Przypis IV.

lizm, głoszący, że istnieje wielość substancyj, nie potrafią wyjaśnić świata; pierwszy popada w nieprzezwycone trudności, próbując zrozumieć wielość świata indywiduów, drugi nie umie wprowadzić związku jednolitego w całokształt zjawisk. Nadaremni okazały się też wysiłki p a n k o s m i z m u, który osiągnął wprawdzie pewne rezultaty natury formalnej, ale dla którego rozwój życia i człowieka jest zagadką nierozwiązalną.

Cały ten tok rozumowania, powtórzony najwierniej za Chalybäusem, prowadzi Gołuchowskiego do twierdzenia, że nie obejdziemy się bez jednej ogólnej substancji; ta jednak, nie może być poczytywana za coś twórczego, lecz ma mieć »tylko ujemne, negacyjne znaczenie, t. j. jako coś, bez czego się obejść nie można i co przypuścić trzeba, aby był związek, ale nie więcej«. To jednoczenie wszystkich jestestw nie niszczy atoli ich samoistności, lecz tylko sprawia, »aby od wspólnego pnia nie odpadły«¹⁾. Warunek negacyjny jest zaś »tem, bez czego się wyższe obejść nie może«, ale tego wyższego »stworzyć nie jest w stanie«²⁾. Pomysł substancji, jako warunku negacyjnego, przejęty jest również z Chalybäusa³⁾.

Zastanowienie się nad naturą naprowadza filozofa na domysł, że przez wszystkie sfery istnienia ciągnie się nieprzerwanie łańcuch, którego ogniwa są ze sobą w związku. Związek ten oparty jest na stopniowaniu. Wszelkie tworzenie się — wykłada autor — jest oderwaniem od ogólnego bytu; pomimo to, byt indywidualny »nie jest absolutnem urwaniem się od ogólnego bytu, tylko jego specyfikacją, to jest jego rozwinięciem«⁴⁾. Wszędzie mamy szereg procesów, z których poprzedzający staje się warunkiem następnego⁵⁾.

~~~~~

<sup>1)</sup> D., II, 233. — <sup>2)</sup> D., II, 132. — <sup>3)</sup> »Der Unterschied unserer Weltansicht von der Substanztheorie besteht also darin, dass wir zwar eine unzerreissbare einige Weltsubstanz annehmen, aber nicht als positives oder produktives Prinzip, sondern als negative Bedingung, Mittel, Substrat; und von der Gesetztheorie, dass wir die Einzelwesen nicht völlig isolieren, sondern vermittelst der Substanz in Spannung und Wechselwirkung setzen«. (Philosophie und Christentum, s. 69, 70). — <sup>4)</sup> D., I, 3. Porównaj: D., II, 79. — <sup>5)</sup> D., I, 4.

Gołuchowski wyróżnia dwa procesy: jeden w naturze nieorganicznej, drugi w naturze organicznej<sup>1)</sup>. Istoty nieorganiczne służą za niezbędną podstawę istotom organicznym<sup>2)</sup>. W sferze nieorganicznej pierwsze miejsce zajmuje proces geologiczny; jego »rezultatem« jest budowa i skład kuli ziemskiej, lądy, morza i atmosfera. Drugie miejsce zajmuje proces fizyczny; jest to »gra sił niepojętych, w naturze utkwionych i skutkami się tylko zdradzających«. Tu należą zmiany mechaniczne, magnetyzm, elektryczność, światło. Za jedno z najciekawszych zjawisk uważa autor proces chemiczny, ten »symbol małżeństwa dwóch przeciwnych sobie istot, odbijający w martwej naturze, jakby w zwierciadle, stosunki duchowego świata«<sup>3)</sup>. Chemja poucza, że wszelkie ciało, pozornie martwe i bezwładne, jest w rzeczywistości wynikiem walki kilku »działaczy«, t. j. pierwiastków, które mogą być ze sobą w równowadze, lub też, pod wpływem różnorodnych czynników, rozpadają się.

Wyrazem związku między ciałami i ich częstkami są siły. I tak, siła ciężkości trzyma na ziemi wszystkie ciała, siła spójności wiąże ze sobą ich cząstki<sup>4)</sup>. Wszelkie działanie w świecie fizycznym objawia się przez ruch. Wynika stąd, że, jak to już Schelling podkreślał, »właściwy i pierwotny stan natury oparty jest na ruchu, a nie na spoczynku«. Ruch odbywa się zawsze podług pewnych prawideł i nigdy nie jest przypadkową zmianą miejsca. Zachodzi jednak pytanie, skąd wziął się pierwszy ruch<sup>5)</sup>. Niema tu innego wyjścia, »tylko zmuszeni jesteśmy z idealnego świata przywołać popychacza, któryby kule ciał niebieskich, podobnie jak kule w kregielni, w przestrzeń rzucił«<sup>6)</sup>.

Z procesem chemicznym kończą się granice natury nieorganicznej<sup>7)</sup>. Na jej podstawie zjawiają się pierwsze ślady

---

<sup>1)</sup> D., I, 4. — <sup>2)</sup> D., II, 79. — <sup>3)</sup> D., I, 4, 5. — <sup>4)</sup> D., I, 7, 8. — <sup>5)</sup> D., I, 6. ...»absolute Ruhe in der Welt ist ein Unding, alle Ruhe in der Welt ist nur scheinbar, und eigentlich nur ein Minus, keineswegs aber ein gänzlicher Mangel der Bewegung« (Schellings Werke, Ab. I, B. II, 383). Na ten szczegół zwrócił już uwagę Rymowicz, Die Philosophie von J. Gołuchowski und ihre Abhängigkeit von Schellings Weltanschauung, Freiburg, 1903. s. 42, 43. — <sup>6)</sup> D., I, 6, 7. — <sup>7)</sup> D., I, 8.

wyraźniejszego życia w roślinach, które znowu mają być szczeblem, umożliwiającym życie wyższe zwierząt<sup>1)</sup>.

Cały zatem świat »niczem innym nie jest, jak ciąglem stopniowaniem mniej więcej pojedynczych i coraz bardziej, z wielu różnic zrosniętych istot«<sup>2)</sup>. Jedne z nich są wyższe, drugie niższe. Te niższe są »warunkiem negacyjnym« wyższych. N. p. ziemia jest czemś niższem od roślin, ale bez ziemi nie byłoby roślin. Do warunków negacyjnych rośliny należy jeszcze wilgoć, ciepło, światło, powietrze i t. p. Warunki te nie wytworzą jednak rośliny; musi ona »sama z siebie, na mocy twórczej siły, sobie właściwej, i podług jej własnych praw« z nasienia się rozmnożyć. Podobnie istnienie człowieka poprzedzone być musi całym szeregiem »stopniowań jestestw natury«<sup>3)</sup>, ale tylko jako warunkami negacyjnymi.

Tak więc, »przez wszystkie szeregi niezliczonych zwierzęcych organizmów,—podobnie jak w filozofji Schellinga—snuje się — zdaniem Gołuchowskiego — jedna myśl twórcza, w nowszych czasach przez anatomję porównawczą i fizjologję odsłonią, stopniowo, z jednego szczebla na drugi, do coraz doskonalszych utworów zmierzająca«<sup>4)</sup>. Widać, jakoby ich rozwinięcie »z jednego pnia wychodziło«. Ale nie tylko świat organiczny stanowi pewną całość, gdyż »nawet nieorganiczny świat w organiczny porządek wchodzi, i ....całe uniwersum jest kolosalnym organizmem, do jednego pnia rozwoju należącym«<sup>5)</sup>.

Zjawienie się zwierząt zwiastuje już »zorzę myśli«. W wyższych organizmach zwierzęcych natura zrobiła »pierwszy krok do aktu wyzwolenia z pod żelaznego prawa konieczności«, bo dozwoliła im swobodnie się poruszać. Ten swobodny ruch zwierząt jest pierwszym niejako »proroctwem« mającej przyjść na świat wolności<sup>6)</sup>.

---

1) D., I, 10. — 2) D., II, 131, 132. — 3) D., II, 132. Porównaj: Chalybäus, Wissenschaftslehre, s. 13: »...wie im Samenkorn das ganze Prinzip der Pflanze, ihre Keimblätter u. s. w. wesentlich entfalten sind, und damit die reale Anlage zur gesetzmässigen Ausbildung, wenn ihm die Bedingungen, Erde, Luft, Feuchtigkeit, Wärme u. s. w. gegeben werden. Diese negativen Bedingungen würden aber nie das Samenkorn hervorbringen, auch wenn sie alle zusammenträten und sich vereinigten.«  
4) D., I, 10. — 5) D., II, 80. — 6) D., I, 10.

Na najwyższym szczeblu organizmów »postawiony jest ręką Wszechmocnego« człowiek. Podlega on wprawdzie warunkom istnienia zwierzęcego, ale, jako obdarzony myślą i wolą, zaczyna »wyższy porządek rzeczy« i sięga w świat duchów. Wszystko wskazuje, że on jest celem stworzenia<sup>1)</sup>. Dzięki temu, że jest on duchem myślącym, zrywa się z łańcucha natury, na którym są »wszystkie jestestwa, jako zjawiska absolutnej substancji związane«<sup>2)</sup>, i ogłasza się jej panem; na to, odkrywszy jej tajemnice i siły, zaprzęga je do swoich zamiarów i przy ich pomocy opanowuje lądy, morza i powietrze, ujarzma czas i przestrzeń<sup>3)</sup>.

Rozwinięta tu koncepcja warunku negacyjnego, w zastosowaniu do przyrody, mogła być znana Gołuchowskiemu już z filozofji Schellinga. W dziele *Von der Weltseele* wyróżnił on, w podobny sposób, pozytywne i negatywne warunki życia, z których te ostatnie nie mogły być przyczynami życia<sup>4)</sup>. Kiedy jednak u Schellinga wszechświat, jako całość, posiadał w sobie pozytywną moc twórczą, to u Chalybüusa, za którym w tym wypadku idzie wiernie nasz autor, kosmos, jako wszechjedność, jest tylko warunkiem negacyjnym życia organicznego na ziemi<sup>5)</sup>.

Skąd więc powstało życie, skąd wzięły się gatunki co-raz to nowszych istnień, skąd wreszcie wziął się człowiek?

---

<sup>1)</sup> D., I, 11. — <sup>2)</sup> D., II, 81. — <sup>3)</sup> D., I, 12. — <sup>4)</sup> »Alle Prinzipien, die in den Lebensprozess selbst eingehen, (Z. B. das Oxygene, Azote u. s. w.) können nicht als Ursachen, sondern nur als negative Bedingungen des Lebens angesehen werden. Das positive Prinzip des Lebens muss Eines, die negativen Prinzipien müssen mannichfaltig sein. So viele mögliche Vereinigungen dieses Mannichfaltigen zu einem Ganzen, so viel besondere Organisationen, deren jede eine besondere Welt vorstellt. Die negativen Prinzipien des Lebens haben alle das Gemeinschaftliche, dass sie zwar Bedingungen, aber nicht Ursachen des Lebens sind;...« (Schelling, Werke, Ab. I, B. II, 505). —

<sup>5)</sup> »...der Kosmos existiert nur als All-Eines, die Organismen nur als viele Einzelne ohne Allgemeinheit; und jener ist auch nicht der existente Typus der organischen Individuen, denn beide sind qualitativ von einander verschieden, diese sind höherer, konkreterer Natur als jener, und jener nicht der zureichende Grund von der Existenz dieser, sondern nur die negative Bedingung«. (Chalybüus, Wissenschaftslehre, s. 147.)

Odpowiedź Chalybäusa, powtórzona wiernie przez Gołuchowskiego, jest zupełnie prosta: Skoro wyższe nie mogło powstać z niższego, więc gatunki wyższe, które przysły po niższych, powstały tylko drogą aktu twórczego, innemi słowy, drogą *cud u*<sup>1)</sup>. Wyższe gatunki, »nie mogąc z niższych powstać,... jedynie cudem wyższego wpływu, t. j. aktem twórczym *niech się stanie*, dla nas niepojętym, na widowni rzeczywistości zjawić się mogły«<sup>2)</sup>. Ponieważ »sama już natura pełna jest takich cudów«<sup>3)</sup>, więc nic dziwnego, że i w historii dostrzega autor, za swoim mistrzem, wyraźne ślady cudownego wpływu Boga«<sup>4)</sup>.

Wszystko, co mówi dalej Gołuchowski o cudzie, w związku z koncepcją warunków negacyjnych, jest już tylko swobodnym przekładem tekstu filozofa niemieckiego<sup>5)</sup>.

## ROZDZIAŁ XIII

### Bóg i świat.

Rozważania te ugruntowały w Gołuchowskim przekonanie, że bez przyjęcia Boga osobowego niepodobna wyjaśnić świata. Idzie teraz tylko o to, jaką drogą możemy dojść do poznania Stwórcy.

Droga ta wywodzi się, u Gołuchowskiego, od jaźni ludzkiej. Jednym z istotnych przymiotów naszej duchowości — mówi on — jest, że nie możemy obejść się bez wyobrażenia istoty absolutnej, nieograniczonej, a to dlatego, że sami czujemy się ograniczonymi. Pojęcia zaś ograniczoności nie można utworzyć inaczej, jak tylko za pośrednictwem pojęcia nieograniczoneści, którego ograniczoność jest negacją. Czujemy nadto, że jesteśmy zawiśli od czegoś wyższego, i to właśnie zmusza nas do poszukiwania istoty najwyższej.

Skoro odczuwamy tak silnie potrzebę szukania Boga,

---

<sup>1)</sup> D., II, 184, 185. Porównaj Przypis V. — <sup>2)</sup> D., II, 186. Porównaj D., II, 148. — <sup>3)</sup> D., II, 186. Porównaj D., II, 148. — <sup>4)</sup> D., II, 185, 186. Porównaj Przypis VI. — <sup>5)</sup> Porównaj Przypis VII.



więc — rozumuje Gołuchowski — mamy słuszny powód do  
mniemania, że i środki potrzebne potemu musimy posiadać;  
a ponieważ nie umiemy znaleźć innego porównania, tylko na-  
szą duchowość, i czegoś wyższego nad absolutną duchowość  
pojąć nie jesteśmy w stanie, więc znowu wniosek, »że ta istota,  
w której Boga szukamy, musi być ...absolutnym duchem«<sup>1)</sup>.  
»W człowieku zatem złożony jest faktyczny dowód egzysten-  
cji Boga, jego osobowości, absolutnej duchowości, wszechmoc-  
ności i innych przymiotów; ale obroną tego dowodu ...jest  
wolność człowieka. Na tej nitce zawieszono są losy stworze-  
nia«<sup>2)</sup>; »...nie mając wolności, — wywodzi autor — nie mieliby-  
śmy żadnego organu wiedzenia czegokolwiek o prawach i prze-  
znaczeniach świata duchowego, nie moglibyśmy pojąć ani nie-  
śmiertelności naszej, ani Boga, nad naturę, nad prawo konie-  
czności wyższego, bo jedynie w wolności mamy to oko, za-  
pomocą którego możemy wejrzeć w duchowy świat i jego  
wieczne przeznaczenie, a zarazem podnieść się do wyobraże-  
nia Stwórcy godnego. Tak więc na wolności wszystko oparte;  
z wolnością stoimy albo giniemy«<sup>3)</sup>.

Autor nasz nie sili się jednak, by d o w o d z i ć i s t n i e n i a  
w o l n o ś c i. Podobnie jak Schelling, przyjęcie jej uważa za *con-*  
*ditio sine qua non* wszelkiego filozofowania. Wolność jest dla  
niego niejako *ratio cognoscendi* Boga. Ona daje nam w rękę  
»sposób odkrycia całej tajemnicy stworzenia i wielkiego jego  
przeznaczenia«<sup>4)</sup>. Ponieważ — czytamy dalej — u człowieka jest  
wola, wolność, myśl, świadomość o sobie i świecie, osobowość,  
a nawet twórczość, więc gdyby tego wszystkiego, w »najabsol-  
lutniejszym znaczeniu«, nie było u Boga, to zjawienie się czło-  
wieka byłoby »największą anomalją, niedającą się żadnym in-  
nym przypuszczeniem wytłumaczyć«<sup>5)</sup>. Tak zatem istnie-  
nie wolnego człowieka dowodzi Gołuchowskiemu, *ipso facto*, istnienia Boga.

Między człowiekiem a Bogiem — dowiadujemy się —  
muszą zachodzić pewne podobieństwa. Gdyby nie one, to nie  
mielibyśmy żadnego wyobrażenia o Bogu<sup>6)</sup>. Stąd jednak,

---

<sup>1)</sup> D., II, 322. — <sup>2)</sup> D., II, 326. — <sup>3)</sup> D., II, 334, 335. — <sup>4)</sup> D., II, 325. —

<sup>5)</sup> D., II, 326. — <sup>6)</sup> D., II, 267.

że to podobieństwo ma miejsce, nie wynika jeszcze, byśmy mogli zgruntować nieskończoność Boga, albo wszystkie jego zamiary przeniknąć; jest to niemożliwe; »ale Bóg — rozumie filozof — musi być człowiekowi z jakiegokolwiek strony przystępny, inaczej przeciętyby był wszelki związek, a nawiążeć może tylko ten związek«<sup>1)</sup>. Przecież i warunkiem niezbędnym objawienia »jest właśnie to, iż musi być jakieś podobieństwo ducha człowieka do Boga, inaczej niema sposobu, ażeby się to objawienie do niego dostało«<sup>2)</sup>.

Opierając się na takich założeniach, przystępuje Gołuchowski do skonstruowania pojęcia istoty najwyższej. Musimy sobie uprzytomnić, — głosi on — że do istotnych cech duchowości należy świadomość o sobie samym. Człowiek odróżnia się zarówno od świata zewnętrznego, jak i od swoich myśli, pomimo, że te nie mają same bytu odrębnego; potrafi też sam dla siebie stać się przedmiotem; jest on więc subje k t - o b j e k t e m.

Pojęcie to, zaczerpnięte z filozofji Schellinga, nie wystarcza jednak do określenia Boga. Wprawdzie nie możemy sobie Boga inaczej wyobrazić »tylko jako subje k t - o b j e k t«, ale, »gdyby ...Bóg od wieków tylko sam siebie sobie wyobrażał, t.j. tylko był subje k t - o b j e k t e m, w najściślejszem znaczeniu, wówczasby do niczego nie przyszło. Z tego względu przypuścić należy, że Bóg miał od wieków w duchu swoim świat idealny w całej pełni i rozciągłości, który od Niego był różnym; ....nie tylko więc siebie samego, ale i ten świat sobie wyobrażał i od niego się odróżniał«<sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> D., II, 267, 268. — <sup>2)</sup> D., II, 268. — <sup>3)</sup> D., II, 273. Możliwy i tu dopatrzeć się dalekiej analogji z Schellingiem, który w dziele: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (r. 1809) mówi: »Wir erkennen vielmehr, dass der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene ist. Aber sie können nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie *toto genere*, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verschieden sind. Um von Gott geschieden zu sein, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts ausser Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, dass die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist.« (Werke, Ab. I, B. VII, 358, 359).

Bóg u Gołuchowskiego, podobnie jak u Chalybäusa, jest pojęciem o najwyższej konkretności. Dochodzi się do tego pojęcia nie drogą abstrahowania od różnic, lecz, przeciwnie, drogą subsumpcji, czyli zebrania wszelkich różnic;... »z takiego brania w siebie różnic, coraz bardziej się uzupełniającego, powstają nie czcze, ale treści pełne pojęcia, które ....ideami się nazywają.... Pojedyncze, tego rodzaju idee mają i muszą być sprowadzone do jednej, wszystkie ogarniającej idei, która, pomimo swojej szerokości, nie będzie abstrakcją, ale całością, najwięcej treści w sobie mającą, i taka idea zdolna jest być naczelną zasadą filozofji, bo z niej, analitycznie ją rozbijając, da się cały system uorganizować«<sup>1)</sup>.

Mając w ten sposób skonstruowane pojęcie Boga, jako czegoś najwyższego i najbardziej konkretnego, łatwo już Gołuchowskiemu wyprowadzić zeń całokształt świata stworzonego. Jeśli człowiek — mówi autor — może sam sobie »stworzyć własny świat idealny, a następnie go nawet urzeczywistnić i naturze go narzucić, cóż właściwszego, cóż bliżej przekonania leżącego, jak, przenosząc tę analogję na absolutnego ducha boskiego, opuścić wszystkie ograniczające warunki, na człowieku ciężące, i posunąć się do idei absolutnego ducha, jako źródła wszystkiego, któryby, nie potrzebując żadnego zewnętrznego bodźca, sam z siebie, w idealnym porządku, świat cały pomyślał odwiecznie, a następnie, przez stworzenie go, w odrębnym bycie go urzeczywistnił«<sup>2)</sup>.

Do wytłumaczenia stworzenia świata nie wystarczy jednak posługiwać się kategorjami bytu, myśli i woli, trzeba wprowadzić jeszcze jedną, najwyższą kategorję miłości. Autor zauważa, że »długi czas miłość przez spekulację lekce była ważona, jako rzecz uczucia, nie mająca żadnego

---

<sup>1)</sup> D., II, 254. Porównaj u Chalybäusa: »Die Konzentration des totalen Inhalts zur Einheit eines Prinzips durfte, wie gezeigt worden, keine Abstraktion sein, wie die der Substanz eine solche ist, sondern sie musste der konkreteste Begriff, die absolute Idee selbst sein, und fassen wir in dieser das Moment der Substanz und das der Gesetzlichkeit zur substanzialen Einheit zusammen so haben wir die lebendige Gesetzlichkeit oder die sich in sich selbst nach logischer Gesetzlichkeit bestimmende Substanz, den Logos als sich selbstdenkenden Geist«. (Philosophie und Christentum, s. 80). — <sup>2)</sup> D., II, 278.

znaczenia w krainie myśli, a ile razy do systematów filozoficznych była wprowadzona, zawsze na tej zasadzie została odprawiona«<sup>1)</sup>.

Myślałby może ktoś, czytając te słowa, że dopiero on Gołuchowski, pierwszy wprowadza do spekulacji miłość, jako najwyższą kategorię, i nie uważa jej wyłącznie za rzecz uczucia. Pomyliłby się jednak srodze. Cała bowiem nauka o miłości, jako o najwyższej kategorii, przy pomocy której wyjaśnić można stworzenie świata, wzięta jest z Chalybäusa.

Według tego filozofa, nie można pojmować absolutu ani jako samej substancji materjalnej, ani jako samej myśli logicznej, lecz jako całość, jako »*universum*«, w bezwzględnej immanencji. Jeśli czegokolwiek tam jeszcze niema, a więc n. p. świata rzeczywistego, to i tak świat ten jest już, jako pomyślany, w idealny sposób przedstawiony, jest idealnie rzeczywisty, preegzystuje, jako realna możliwość. Ta możliwość realna, ta potęga, *δύναμις*, jak mówi Chalybäus, jest<sup>2)</sup> substancjalnym momentem w absolutcie. Jako taka, jest ona negacyjnym warunkiem, a nie produkcyjnym pierwiastkiem, przyszłego świata realnego<sup>3)</sup>. Gdybyśmy przyjęli absolut jako samo tylko myślenie, lub samą tylko substancję, to — zdaniem Chalybäusa — stworzenie świata nie dałoby się pojąć. Absolutne myślenie produkowałoby tylko myśli, to jest subiekty pomyślane, ale nie myślące. Absolutna zaś substancja, chcąc powołać do życia substancje indywidualne, musiałaby sama rozrozproszkować się na atomy<sup>3)</sup>. W pierwszym wypadku, przedmioty nie posiadałyby rzeczywistego, realnego bytu, w drugim znowu, zniknąłby sam myślący, twórczy przedmiot. Ani więc monizm czystego myślenia logicznego, ani też sama substancja realna, nie mogłyby wywołać świata rzeczywistego.

Pierwiastkiem produkcyjnym może być jedynie konkretna jedność obu tych elementów. Tę konkretną jedność nazywa filozof niemiecki absolutną ideą<sup>4)</sup>. Chalybäus sam zwraca uwagę na to, że jego idea absolutna różni się zasadniczo od koncepcji Hegla, który już zgóry zakłada

---

<sup>1)</sup> D., II, 363. — <sup>2)</sup> Chalybäus, Wissenschaftslehre, s. 288. — <sup>3)</sup> tamże, 298. — <sup>4)</sup> tamże, 288, 289.

świat realny w absolicie, a więc nie przyjmuje stworzenia świata. Również różni się od wcześniejszego pojęcia absolicu u Schellinga, który pojął go jako idencycznosc realnego z idealnym; u niego także nie mogło być mowy o stworzeniu<sup>1)</sup>. Teoria Chalybäusa, jak sam zaznacza, łączy oba wspomniane poglądy, modyfikując je. Od Schellinga przejmuje ona ów moment realny substancjalności jako pierwotny, pozbawia go tylko pozytywnej władzy twórczej i sprowadza go do warunku negatyjnego; od Hegla zaś przyjmuje moment idealny, dodaje mu tylko określonosc formy, jako pierwotnie tamtemu immanentną<sup>2)</sup>. Absolut jest więc wszechjednością wieczną, nie mającą poczatku. Jest to duch samouświadamiony, ponieważ, jako myślący, odróżnia się od siebie, jako istniejącego.

Byt jego nie jest jeszcze bytem świata rzeczywistego, owej, jemu samemu obiektywnej, rzeczywistej prawdy. Do tego świata odnosi się on jako wola prawdy. Ta pozytywna wola prawdy jest negacyjną zasadą stworzenia świata. Stworzenie zaś jest środkiem do urzeczywistnienia prawdy obiektywnej, jako celu. U Boga wiedza o nieistnieniu świata rzeczywistego wywołuje chęć, aby ten świat istniał, to znaczy, powstaje pozytywna wola prawdy, z której rozwija się proces stworzenia. Podobnie jak w świadomości ludzkiej, przeświadczenie o tem, że czegoś nie wiem, jest negacyjnym warunkiem wszelkiego dążenia do wiedzy, tak samo i u Boga, wiedza o nieistnieniu świata i o istnieniu potęgi substancjalnej jest warunkiem stworzenia świata<sup>3)</sup>.

To obiektywne założenie celu idencyfikuje Chalybäus z pozytywną miłością; ona jest też właściwie momentem twórczym w absolicie<sup>4)</sup>. Jedyną więc zasadą świata jest konkretna jedność myślenia i bytu, ujęta jako absolutna wola prawdy. Jako wola, subiekt absolutny jest absolutną osobowością<sup>5)</sup>.

Osobowość absolutna posiada absolutną wolność<sup>6)</sup>. Nie sprzeciwia się temu przypuszczenie, że dla absolicu stworzenie świata rzeczywistego było moralną koniecz-

<sup>1)</sup> tamże, 290, 291. — <sup>2)</sup> tamże, 291. — <sup>3)</sup> tamże, 292. — <sup>4)</sup> tamże, 295.

<sup>5)</sup> tamże, 304. — <sup>6)</sup> tamże, 307.

nością<sup>1)</sup>. Gdy więc mówimy: Bóg jest miłością i dlatego musiał koniecznie stwarzać świat, bo inaczej nie byłby miłością, to przez to bynajmniej nie przenosimy konieczności na jego naturę, lecz stwierdzamy tylko, że sprzeciwia się pojęciu miłości nie stwarzać. Poznanie zaś tej sprzeczności jest właśnie stwierdzeniem wolności; stworzenie świata nie było więc koniecznym procesem natury<sup>2)</sup>. Konieczność zachodziłaby wtedy, gdyby bez owego poznania następowało działanie, a refleksja przychodziła dopiero potem; koniecznym byłoby wszelkie działanie tylko przy zupełnej identyczności myślenia i woli, woli i działania<sup>3)</sup>.

Mądrość odwiecznej miłości polega na tem, że wystarcza ona sobie jedynie wtedy, gdy prawda stanie się także udziałem innych istot. Pierwszym do tego krokiem było stworzenie. Chalybäus przyjmuje pewien określony moment w czasie, w którym stworzenie nastąpiło. Czas bowiem, jako forma nie tylko zewnętrznego, ale i wewnętrznego oglądu, jako pewne następstwo myśli, istniał dla absolutu już przed stworzeniem świata. A więc świat ma pewien początek w czasie, i nie można twierdzić, że czas zaczyna się wogóle dopiero z nastaniem świata stworzonego<sup>4)</sup>.

A teraz pytanie, czy Bóg stworzył świat z niczego? Chalybäus głosi, że każda konsekwentna teoria stworzenia musi przyjąć istnienie jakiegoś materiału, jako warunku negacyjnego tworzenia. Ten materiał istniał zawsze i nie miał początku; nie istniał tylko świat, w swej formie skończonej. Tym substancjalnym elementem, immanentnym w Bogu, to boska idea, która sama w sobie światem jeszcze nie jest, lecz czemś, co, bez istnienia Boga, byłoby chaosem. Z tej to idei wypływa obiektywna rzeczywistość, jako postęp i rozwój.

W ten sposób zdaje się Chalybäusowi, że potrafił w pojęciu postępu połączyć konkretnie stałość bytu z ustawicznym stawaniem się; utrzymuje, że odgadł prawdziwy sens dogmatu, który mówi, że Bóg stworzył świat z niczego; stworzył go z niczego, bo z siebie samego.

Jakie były dalsze stadja stworzenia, to, zdaniem Chaly-

---

1) tamże, 309. — 2) tamże, 311.—3) tamże, 312.—4) tamże, 323, 324.

bäusa, należy już do filozofji natury, względnie do nauk przyrodniczych<sup>1)</sup>). Filozofja natury w tem jednak błądzi, że wprowadza wyższe z niższego, a nie za pośrednictwem niższego, z ducha bożego. Natura nieorganiczna jest bowiem warunkiem negacyjnym organicznej, świat roślinny, takimże warunkiem dla istot wyższych, i tak aż do człowieka. Że wyższe nie może powstać z niższego, to, według Chalybäusa, przyznać muszą nawet sami zwolennicy ewolucjonizmu. A za takich uważa on głównie Arystotelesa i Hegla<sup>2)</sup>).

Absolut, realizując obiektywną prawdę, nie miał jednakże tego wyłącznego celu, aby oglądać stworzone przez siebie przedmioty, pozbawione osobowości subiektywnej, nieświadome. Cel absolutu sięgał dalej. On chciał, by te twory posiadały wiedzę o swym Stwórcy, aby go poznawały. Ale i to jeszcze nie mogło być celem ostatecznym. Pozytywna miłość nie może poprzestawać tylko na tem, by ona była uznawaną; ona bowiem sama chce uznawać innych<sup>3)</sup>). Aby jednak Bóg wiedział o świecie stworzonym, a ten znowu wiedział o Bogu, musi być zachowana między nimi jakaś realna jedność. Tą konkretną jednością dwóch subiektów jest właśnie miłość.

Chalybäus uważa ją za kategorię, której nie da się wyrazić przy pomocy żadnej kategorii fizycznej; jest to kategoria, właściwa tylko metafizyce ducha. Filozof zastrzega się, że nie przenosi przez to do metafizyki wyrażenia popularnego, ani nie wprowadza żadnej analogji, lecz podaje jedynie ściśle określoną, i to najwyższą kategorię pośredniczącą (*Vermittlungskategorie*). Żadna inna nie może jej zastąpić, do żadnej nie da się jej sprowadzić<sup>4)</sup>).

Aby wyjaśnić akt stworzenia, nie wystarczają więc kategorie, ani fizyki, ani logiki. Dlatego właśnie miłość musi być uznana za zupełnie odrębną kategorię metafizyczną, czego dotąd nigdy nie czyniono. Miłość — mówi Chalybäus — odsyłano do psychologii empirycznej, albo uważano ją za coś analogicznego do fizycznej siły przyciągania. Nie odmawia on temu ostatniemu porównaniu racji, utrzymuje tylko, że podobne rozumienie nie wyczerpuje tego po-

1) tamże, 326. — 2) tamże, 327. — 3) tamże, 300. — 4) tamże, 285, 286.

jęcia, ani też nie ujmuje jego zasadniczej cechy. Istoty miłości, głosi on, nikt dotąd jeszcze nie pojął<sup>1)</sup>. Tylko dzięki tej kategorii możemy zrozumieć, że także po urzeczywistnieniu swego celu w świecie, Bóg pozostaje tem, czem był od wieczności, to znaczy, wiedzącym i chcącym pierwiastkiem wszelkiej prawdy, i nigdy nie spływa ze swem dziełem, w jakąś »złą identyczność«<sup>2)</sup>.

Osobowość podmiotu, wywodzi dalej Chalybäus, musi być zachowana zawsze w miłości, choćby ta skłonna była do najwyższych poświęceń, nawet do ofiary z życia. Tego bowiem, co stanowi osobowość, w żadnej miłości poświęcić nie można<sup>3)</sup>.

Miłość—uczy filozof—ma w sobie dwa momenty: pozytywny i negacyjny. Na ujęciu tego momentu negacyjnego zawisł cały system Chalybäusa. Wszelkie obiektywne zakładanie czegoś znosiłoby bowiem samo siebie, gdyby podmiot zakładający również się znosił. Gdyby subjekt przepływał całkowicie, całą swoją istotą, w swój produkt, to dokonywałaby się jego metamorfoza, rodzaj wędrówki duszy z jednej postaci w drugą; byłoby to negowanie subjektu, bez możliwości utworzenia obiektu. Dlatego pierwiastek subiektywny, chcąc stworzyć coś poza sobą, musi siebie samego zachować, i to właśnie zachowanie siebie jest warunkiem negacyjnym zakładania czegoś poza sobą. Ten właśnie moment nazywa Chalybäus miłością negacyjną, lub egoicznością, w odróżnieniu od egoizmu<sup>4)</sup>.

Nadmienić tu nawiasem wypada, że ta koncepcja momentu negacyjnego w absolicie nie jest wyłączną własnością Chalybäusa. Znaną bowiem dobrze była także Schellingowi, który w swych *Weltalter* (r. 1811—1815) przyjmował, z podobnych motywów, pierwiastek egoiczności w Bogu<sup>5)</sup>. Dzięki

1) tamże, 296. — 2) tamże, 286. — 3) tamże, 298. — 4) tamże, 297. —

5) »Alle stimmen überein, dass die Gottheit ein Wesen aller Wesen, die reinste Liebe, unendliche Mittheilbarkeit und Ausfliesslichkeit ist. Doch wollen sie zugleich, dass sie als solche existiere. Aber von sich selbst gelangt die Liebe nicht zum Sein. Sein ist Seinheit, Eigenheit; ist Absonderung; die Liebe aber ist das Nichts der Eigenheit, sie sucht nicht das Ihre und kann darum auch von sich selbst nicht seiend



tej egoiczności, czyli miłości negacyjnej, istnieje oddzielnie Bóg i świat. Ten moment miłości negacyjnej sprawia, że Bóg nie przepływa w swe twory, ani też, naodwrot, stworzenia nie rozplývają się w absolicie. Zachowana jest zatem osobowość Boga i osobowość człowieka, przewycięzony panteizm. Pomysł podobny rozwinął Schelling w swych wykładach z r. 1810 Według tych poglądów, jeden pierwiastek w Bogu sprawia, że zachowuje on swą istotę indywidualną, i ten nazwał Schelling egoizmem w Bogu, drugi pierwiastek umożliwia to, że Bóg staje się istotą także innych istot; tym pierwiastkiem jest miłość. Sama miłość — wywodzi Schelling — nie mogłaby istnieć, gdyż, będąc ze swej natury siłą ekspansywną, rozplýnęłaby się całkowicie; musi zatem działać jakaś siła przeciwna, niejako dośrodkowa. Prawdziwa realność Boga polega na wzajemnem oddziaływaniu pierwiastka realnego: egoizmu, i pierwiastka idealnego: miłości <sup>1)</sup>.

---

sein. Ebenso ein Wesen aller Wesen ist für sich selbst haltlos und von nichts getragen; es ist an sich selbst der Gegensatz der Persönlichkeit, also muss ihm erst eine andere auf Persönlichkeit gehende Kraft Grund machen. Eine ebenso ewige Kraft der Selbstheit, der Egoität wird erfordert, dass das Wesen, welches die Liebe ist, als ein eignes bestehe und für sich sei. Also sind schon im Notwendigen Gottes zwei Prinzipien; das ausquellende, ausbreitende, sich gebende Wesen, und eine ebenso ewige Kraft der Selbstheit, des Zurückgehens auf sich selbst, des in-sich-Seins. Beide, jenes Wesen und diese Kraft, ist Gott ohne sein Zuthun schon von sich. (Schelling, Die Weltalter, Werke, Ab. I, B. VIII, 210, 211). — <sup>1)</sup> »So sind also auch nach dieser Ansicht zwei Prinzipien in Gott. Das erste Prinzip oder die erste Urkraft ist die, wodurch er als ein besonderes, einzelnes, individuelles Wesen ist. Wir können diese Kraft die Selbstheit, den Egoismus in Gott nennen. Wäre diese Kraft allein, so wäre nur Gott als einzelnes, abgeschnittenes, besonderes Wesen, es gäbe keine Kreatur. Es gäbe nichts als eine ewige Verschlossenheit und Vertiefung in sich selbst, und diese Eigenkraft Gottes wäre, weil sie immer eine unendliche Kraft wäre, ein verzehrendes Feuer, in dem keine Kreatur leben könnte. ...Diesem Prinzip steht nun aber von Ewigkeit ein anderes entgegen, dieses andere Prinzip ist die Liebe, durch welche Gott eigentlich das Wesen aller Wesen ist. Die blosse Liebe für sich selbst aber könnte nicht sein, nicht subsistieren, denn eben weil sie ihrer Natur nach expansiv, unendlich mitteilbar ist, so würde sie zerfließen, wenn nicht eine kontraktive Urkraft in ihr wäre. So wenig der Mensch aus blosser Liebe bestehen

Rozwinięte wyżej pomysły Chalybäusa, będące w niewątpliwym związku z naszkicowanymi tu poglądami Schellinga, wtoczył nasz autor prawie w całości w swe *Dumania*. Ponieważ jednak przy pisaniu posługiwał się nietyle obszernem i trudnem dziełem *Wissenschaftslehre*, ile przystępną pracą p. t.: *Philosophie und Christentum*, więc nie dziwnego, że sformułowanie jego poglądów nosi na sobie wyraźne ślady tekstu głównie tej drugiej pracy.

Z wywodów Gołuchowskiego dowiadujemy się więc, że myślenie, bez woli, samo z siebie, niczy nie stworzyło<sup>1)</sup>. Musimy zatem przyjąć istnienie woli absolutnej, której nie możemy sobie inaczej wyobrazić, tylko »jako absolutną wolność«. Wola absolutna, będąc wolną, mogła świat rzeczywisty albo stworzyć, albo zostawić go w stanie idealnym<sup>2)</sup>. Jeśli go stworzyła, musiała mieć po temu jakiś powód. Powodem tym była »idea absolutnej prawdy«. Ponieważ prawda jest zgodnością tego co idealne z rzeczywistością, więc idea nieureczywistniona nie jest jeszcze prawdą, lecz tylko zarodem, zadatkiem prawdy<sup>3)</sup>. Stworzenia świata nie można zatem inaczej pojąć, tylko jako »ureczywistnienie idealnego świata, odwiecznie w myśli boskiej będącego, czyli... jako zamienienie w prawdę rzeczywistość, co było jedynie idealne«<sup>4)</sup>. Bóg, jako »absolutna wola prawdy«, nie chciał poprzestać na tem, aby świat był tylko grą Jego twórczej imaginacji; wolą Jego było, aby świat istniał odrębnie, sam w sobie, a jednocześnie i dla niego<sup>5)</sup>.

kann, so wenig Gott. Ist eine Liebe in Gott, so auch ein Zorn, und dieser Zorn oder die Eigenkraft in Gott ist, was der Liebe Halt, Grund und Bestand gibt. Nun diese jetzt gefundenen Bezeichnungen der beiden Prinzipien sind nur die menschlichen Ausdrücke für die abstrakte: Ideale und Reales. Die Liebe das Ideale, der Egoismus das Reale in Gott.... Die wahre Realität Gottes besteht eben in der Thätigkeit und der Wechselwirkung dieser beiden Prinzipien«. (Stuttgarter Privatvorlesungen, Werke, Ab. I, B. VII, 438, 439). — <sup>1)</sup> D., II, 292. — <sup>2)</sup> D., II, 314. — <sup>3)</sup> D., II, 306. — <sup>4)</sup> D., II, 370. — <sup>5)</sup> D., II, 306. Autor nasz parafrazuje tu tekst z *Philosophie und Christentum*. Chalybäus, stwierdzwszy, że pozytywną zasadą stworzenia świata była wola Boga, mówi: »Diesen aber hat er, sofern er absoluter Wahrheitswille ist, d. h. will, dass das Objekt, was vorerst nur selbstloses an sich unwirkliches Gedanken-

Świat stworzony został z niczego; to »nic« oznacza jednak u Gołuchowskiego, podobnie jak u Chalybäusa, tylko brak materiału zewnętrznego. Ponieważ niepodobna pojąć, jakby z absolutnego »nic« mogło coś powstać, musimy sobie wyobrazić, »że w absolutnym Duchu boskim cały wszechświat i cały przyszły w nim porządek, ze wszystkimi gatunkami i rodzajami jestestw i zamierzonymi kolejami rozwoju, odwiecznie, jako pomysł najwyższej mądrości Jego, idealnie istniał, zanim nastąpiło urzeczywistnienie go«. Stworzenie nastąpiło w czasie »i musiało mieć początek, bo, jako odrębne od Boga, nie mogło być wiecznie obok Niego, gdy tymczasem świat idealny, stworzenie teraźniejszego świata poprzedzający mógł i może zawsze być wieczny«<sup>1)</sup>. Świata idealnego nie można identyfikować z Bogiem, podobnie jak nie utożsamiamy naszych planów z naszą osobą. Jeśli pomysł nie ogranicza człowieka pod żadnym względem, to i w odniesieniu do istoty najwyższej łatwo nam pojąć, »jak może być w Bogu świat idealny od wieczności, a pomimo to Bóg od niego się różni, jako od swojego dzieła, i jak ten świat w niczem Boga ograniczać nie może«<sup>2)</sup>.

Wyjaśniwszy w ten sposób stworzenie świata przez Boga, łatwo Gołuchowskiemu pojąć, »jakim sposobem świat rzeczywisty mógł się rozpaść na dwie strony, zupełnie sobie przeciwne, t. j. na naturę i ducha, które, że z jednego źródła wyszły, pomimo tego przeciwieństwa nie mogą w absolutnej z sobą zostawać sprzeczności, jako wzajemnie dla siebie stworzone i wolą Wszechmocnego węzłem jedności związane«<sup>3)</sup>. Tylko dlatego, że świat stworzony jest odbiciem świata idealnego, »przetłumaczeniem jego w byt realny«, panuje w nim związek, porządek, stopniowanie, najzupełniejsza całość, systematyczność, »wszędzie ślady rozumu, wszędzie ślady praw myślenia, które nie są dopiero z głowy człowieka wyjęte i powierzone przez niego do natury przypięte«<sup>4)</sup>.

---

objekt ist, wirkliches Objekt und somit zugleich Subjekt in sich selbst werde. Es genügt ihm nicht, dass die Welt ein harmonisch vollendetes Spiel der bildenden Phantasie in ihm sei, sondern er will dass sie an sich selbst wirklich und als wirkliche für ihn sei«. (s. 81, 82). — <sup>1)</sup> D., II, 271. — <sup>2)</sup> D., II, 272. — <sup>3)</sup> D., II, 279. — <sup>4)</sup> D., II, 274.

Jeśli więc przy pomocy kategorii bytu nie mogła nas filozofja doprowadzić dalej, jak do pojęcia substancji, a przy pomocy kategorii myśli nie zdołała wznieść się wyżej, jak do zamienienia wszystkiego w prawidłowość ewolucji, względnie do pojęcia świata idealnego w myśli Boga, to kategoria wolności, kategoria absolutnej woli zdołała nam wytłumaczyć możebność stworzenia<sup>1)</sup>. Gdyby jednak skończyło się na przemienieniu świata idealnego w byt »objektowy« nieuświadomiony, wówczas stosunek Boga do niego byłby, jak to już Chalybäus podkreślał, stosunkiem artysty do swojego dzieła, a świat istniałby tylko jako urzeczywistnienie idei piękności<sup>2)</sup>. Bóg atoli nie ograniczył się do stworzenia natury nieuświadomionej, lecz powołał do życia istoty »świadomością o sobie i o świecie, wolą, myślą obdarzone, zgoła osobowości, któreby wiedziały o świecie, o swoim własnem istnieniu, o Bogu i Jego wszechmocności«<sup>3)</sup>.

Jaki cel mógł mieć Bóg, wprowadzając w świat duchy świadome i wolne? Kategoria woli odpowiedzi na to pytanie nam nie da. Możemy ją uzyskać jedynie przy pomocy nowej kategorii: Jest nią miłość. Idea absolutnej prawdy, mówi Gołuchowski, była celem stworzenia, a idea absolutnej prawdy jest miłością. Jeżeli świat fizyczny był dziełem Boskiej wszechmocności i mądrości, to stworzenie człowieka wolnego było głównie dziełem miłości<sup>4)</sup>. »W miłości ujrzał Bóg absolutny

<sup>1)</sup> D., II, 356. — <sup>2)</sup> D., II, 306, 307. U Chalybäusa: »Wäre sie nun aber zwar wirkliches Objekt aber doch nur Objekt, bewusstloses Werk an sich und nicht sich selbst sondern nur ihm, dem Schöpfer erscheinende Welt, so wäre sie nur ein materielles Kunstwerk und er als der Werkmeister nur Künstler, das Verhältnis seiner selbst zur Welt nur das der freischaffenden Kunst, das der Welt zu ihm nur das der einem Andern erscheinenden Schönheit, wie denn auch die Welt sofern sie nur Kosmos und bewusstlose Natur ist, in der That in dieser Idee steht und ihr Dasein durch diese Idee begriffen werden müsste, wenn der Schöpfer nur bei diesem ersten Schöpfungsakte stehen geblieben wäre«. (Philosophie und Christentum, s. 82). — <sup>3)</sup> D., II, 307, 308. »Aber er ging weiter, er liess auch selbsbewusste freie Wesen, Persönlichkeiten entstehen, die von sich, ihrem eignen Dasein und von Gottes Dasein und Macht wüssten«. (Chalybäus, Philosophie und Christentum, s. 82). — <sup>4)</sup> D., II, 370.

cel stworzenia, w miłości widział Bóg absolutną prawdę i tę chce mieć urzeczywistnioną<sup>1)</sup>; »...w miłości dopiero utajone jest ostatecznie słowo stworzenia, i... tu dopiero leży rozwiązanie najwyższych zagadnień dla człowieka«<sup>2)</sup>).

Miłość szuka zawsze swego szczęścia w szczęściu drugich; żyje poświęceniem, a największą jej rozkoszą jest ofiara swego interesu dla cudzego dobra. Wydaje się napozór, że osobowość w miłości ginie<sup>3)</sup>; ale tylko napozór, bo miłość o tyle jeno istnieć może, o ile nienaruszone zostają osobowości. Jednostka nie tonie w cudzem istnieniu, lecz »zachowuje swoją samoistną osobowość, swoją egoiczność«<sup>4)</sup>).

Zupełnie podobnie jak Gołuchowski podkreślał i K r e m e r, że wprawdzie »człowiek miłością jednoczy się z Bogiem«,... »ale istota Boża i istota człowieka w tej jedności nie zlewają się w panteistyczną jedno- i tożsamość (we wszechbożeństwo), i Bóg i człowiek w tej jedności zachowują samoistność swoją«<sup>5)</sup>).

Istnienie osobowości jest zatem warunkiem nieodzownym miłości. Tę miłość, której osobowość jest nie celem, lecz warunkiem niezbędnym, nazywa Gołuchowski, naśladowując Chalybäusa, miłością negacyjną, gdy tymczasem ta strona miłości, co ma cel swój w ukochanym przedmiocie, będzie miłością czynną. *Ja* w miłości istnieć więc musi, ale tylko na drugim planie. Nie jest to *ja* egoistyczne, tylko *ja* e g o i c z n e. Jak miłość negacyjna zachowuje osobowości, tak znowu miłość czynna spaja je i łączy; miłość bowiem to »dobrowolne grawitowanie duchów do siebie i do Boga, to duchowe zrastanie się istot rozumnych w jedną absolutną całość«<sup>6)</sup>. Ten związek »ma przetrwać świat zmysłowy i ma stanowić urok wieczności, świętych obcowanie«<sup>7)</sup>.

Nieinaczej myślał C i e s z k o w s k i: »Czem atrakcja w świecie ciał fizycznych, — pisał on — czem powinowactwo chemiczne w świecie nieskończenie drobnych atomów, tem, w organicznem życiu, w organizmie ducha, jest miłość«<sup>8)</sup>).

1) D., II, 360. — 2) D., II, 363. — 3) D., II, 366. — 4) D., II, 361. —

5) Dzieła, XII, 18. — 6) D., II, 364. — 7) D., II, 368. — 8) Ojciec nasz, Poznań, 1899. II, 270.

»Wynieście miłość ze świata duchowego — woła Gołuchowski — a zamienicie go w chaos, odbierzecie mu wszelkie znaczenie«. Ona jest »zadatkim wieczności, poręczycielką nieśmiertelności«<sup>1)</sup>. Ona ogarnia nawet martwą naturę, lituje się nad cierpieniem zwierząt, uszlachetnia i ułatwia człowiekowi pracę i dodaje mu sił<sup>2)</sup>.

Kategoria miłości ratuje więc Gołuchowskiego, tak jak i Chalybäusa, od panteizmu, uzasadnia konieczność zachowania osobowości Boga i człowieka, wprowadza związek w świat duchów indywidualnych. Zaspokaja ona nie tylko jego serce, bo »i myśl badawcza, kusząca się o zgłębienie tajemnic stworzenia, tu dopiero znajduje zadowalające rozwiązanie wszystkich zagadnień, którego gdzieindziej znaleźć nie mogła«<sup>3)</sup>. »Kategoria więc miłości jest najwyższą kategorią i zarazem najobfitszą«<sup>4)</sup>. Miłości niepodobna bowiem pojąć bez wolności. Wolność i wola nie mogą znowu istnieć bez myśli, bez świadomości o sobie, o świecie i o Bogu. Te zaś nie mogą istnieć bez podstawy jakiegoś bytu obiektowego i subiektywnego. »Tak więc, wszystkie kategorie poprzednie, tak kategorie ontologiczne bytu, jakoteż kategorie logiczne myśli mieszczą się w kategorii miłości, która, zawierając w sobie absolutny cel i stanowiąc prawdę podrzędnej sobie kategorii wolności, jest punktem kulminacyjnym najgłębszej spekulacji«<sup>5)</sup>.

W ten sposób znalazł się Gołuchowski na drodze do osiągnięcia celu swej pracy: p o g o d z e n i a rozumu i wiary, intelektu i serca. »Na polu miłości — woła on z triumfem — spotykają się rozum i wiara, filozofja i religja, i podają sobie ręce«<sup>6)</sup>. Tu łączy się teoria z praktyką, nauka z życiem, doczesność i wieczność, człowiek z Bogiem i z bliźnimi, życie prywatne z publicznem; »familja, naród, ludzkość cała zyskuje spójność, a indywidualny człowiek rękojmiej wiecznego bytu«<sup>7)</sup>. A jeśliby i teraz jeszcze jakie trudności pozostały nierozwiązane, to miłość nie stawia Bogu zarzutów, nie żąda

---

<sup>1)</sup> D., II, 360. — <sup>2)</sup> D., II, 361. — <sup>3)</sup> D., II, 362. — <sup>4)</sup> D., II, 374. — <sup>5)</sup> D., II, 375. — <sup>6)</sup> D., II, 363. — <sup>7)</sup> D., II, 375.

usprawiedliwień, lecz »zdaje rozwiązanie reszty na opatrność«; nie wymaga dalszych dowodów, lecz »zamienia się w wiarę«<sup>1)</sup>.

## ROZDZIAŁ XIV

### Wolność i konieczność.

Dla Gołuchowskiego osobowość nie może istnieć bez wolności, tak samo jak i duchowość, której »niepodobna pojąć bez wolności«<sup>2)</sup>. Wolność — powtarza nasz autor za Chalybäusem — byłaby tylko abstrakcją i nie miałyby żadnej mocy twórczej, gdyby nie odniosło się jej do ducha osobowego, w którym związana jest »sfera logiczna i sfera natury, myślenie i byt«<sup>3)</sup>. »W woli,... z której płynie wolność, koncentruje się cała istota, cała potęga osobowego ducha. Tu jest dopiero twórcze źródło wszystkiego«<sup>4)</sup>. Wola, jak to już Schelling twierdził, jest bytem pierwotnym, »punktem ciężkości całego wszechświata«<sup>5)</sup>. Ona jest również punktem ciężkości ducha ludzkiego; ...»tam on jest cały, reszta wszystko ułamki tylko są jego istoty«<sup>6)</sup>. »Wola to właśnie człowiek«<sup>7)</sup>.

Jakkolwiek świat jest dziełem wolności, to jednak istnieje w nim konieczność nieubłagana, pewna »samoistność natury, napozór od nikogo jej obcego niezawisła, tylko od własnych praw, z jej podstawą zrosniętych«. Gdyby tych praw nie było, świat nie mógłby istnieć, jako coś odrębnego od Boga, wszystko bowiem musiałoby być przez Niego bezpośrednio zdziałane<sup>8)</sup>. Niemniej i wolność człowieka wymaga praw koniecznych w naturze; chcąc bowiem działać skutecznie,

---

1) D., II, 362. — 2) D., II, 352. — 3) D., II, 292. Porównaj u Chalybäusa: »...denn Person ist eben ein solches Wesen, welches Idealität und Realität, Subjektivität und Objektivität konkret in und an sich selbst ist, dergestalt, dass sich der Begriff der Freiheit in dem der Person unmittelbar hypostasiert, oder Freiheit nur als Persönlichkeit, und nur die Person frei ist«. (System der spekulativen Ethik, Leipzig, 1850, I, 150). — 4) D., II, 292. — 5) D., II, 312. — 6) D., II, 309. — 7) D., II, 308. — 8) D., II, 234.

człowiek musi liczyć na niezłomność owych praw<sup>1)</sup>. Zatem konieczność — podobnie jak i u Chalybäusa — jest warunkiem negacyjnym wolności, czemś, niezbędnym potrzebnym do tego, »aby wolność miała otwarte pole do działania«<sup>2)</sup>. Pojęcie wolności, jako wyższe, mieści więc w sobie pojęcie konieczności, ale to nie mieści w sobie pojęcia wolności<sup>3)</sup>.

Konieczność nigdy nie może być »pierwotnym gruntem« wszystkiego; jest ona, jako skutek, zawisłą od czegoś innego i zawsze poza siebie wskazuje<sup>4)</sup>. A więc: kamień koniecznie spada na ziemię, wskutek prawa ciężkości; człowiek koniecznie umiera, bo to wynika z warunków jego ciała; ziemia koniecznie krąży naokoło słońca, z powodu panującego w naturze prawa grawitacji i t. p. Niewłaściwą jest nawet, według Gołuchowskiego, rzeczą mówić, że wszystko w naturze jest pod prawami konieczności; raczej wszystko jest pod prawami zawisłości<sup>5)</sup>, to znaczy, nic z siebie samego nie ma absolutnego bytu, tylko zależy od innych warunków. Biorąc pod uwagę całą naturę, konieczność znika, bo niema jej już do czego odnieść; »każdy przyzna, — czytamy — że to jest zupełnie przypadkowym dla natury, że taką jest, a nie inną«<sup>6)</sup>.

Człowiek, wpleciony w krąg natury, nie może sobie dowolnie wybrać warunków swej egzystencji; te dane mu są zawsze zgóry, niezależnie od jego woli. Warunki owe uważa filozof za podstawę, na której rozwinąć należy wolność<sup>7)</sup>. Wprawdzie nie wszystko w danych warunkach można osiągnąć, ale zawsze człowiek sam rozstrzyga, czem w owych warunkach będzie i jak daleko zajdzie. Gołuchowski mniema,

<sup>1)</sup> D., II, 235. — <sup>2)</sup> D., II, 241. Porównaj u Chalybäusa: »Praktisch notwendig ist etwas nur in Beziehung auf seinen Zweck, es ist dasjenige Mittel oder diejenige negative Bedingung, ohne welche nicht (*sine qua non*) etwas verwirklicht werden kann«... (System der spekulativen Ethik, I, 123). — <sup>3)</sup> D., II, 290. — <sup>4)</sup> D., II, 288. »Die Notwendigkeit hat also stets etwas Amphibolisches, ein auf Anderm beruhendes und von ihm abhängiges hypothetisches Dasein; sie ist es nicht, die absolut die Welt beherrscht. Dies ist vielmehr die Freiheit«. (Chalybäus, System der spekulativen Ethik, I, 123). — <sup>5)</sup> D., II, 288. — <sup>6)</sup> D., II, 289. — <sup>7)</sup> D., II, 330.



że człowiek »nieznaczące tylko zarodki wszystkiego na świat przynosi, tak pod względem fizycznym, jak... intelektualnym i moralnym«<sup>1)</sup>. A więc, warunki, w jakich się rodzimy i jakie ze sobą przynosimy, bynajmniej nie określają zgóry naszego postępowania. Wszelkie ograniczenia nie tylko że nie powinny ubezwładniać naszej woli, ale, przeciwnie, mają przyczynić się do ujawnienia jej potęgi. Do nas należy przewyciężyć niektóre z tych ograniczeń. Dotyczy to zwłaszcza zmysłowości, bo »człowiek powinien przestać być zwierzęciem, jakim na świat przychodzi«<sup>2)</sup>.

A i w świecie zewnętrznym, jak dzieje cywilizacji uczą, zdołał człowiek opanować, w wielu wypadkach, naturę<sup>3)</sup>. Tam zaś, gdzie konieczność zewnętrzna nas przygniata, wolność woli ujawnia się niemniej w całej pełni, albowiem »główne źródło męki tego życia w tem leży, że człowiek na mocy tego, że ma wolę i wolność, stawia sobie cele, których nie może dopiąć... Ale skoro tak jest, to właśnie męka życia tego najsilniejszym jest dowodem, że człowiekowi służy wola i wolność wewnętrzna, pomimo najcięższej niewoli zewnętrznej konieczności; inaczej nie byłoby tej tragicznej kolizji, której męka rozpaczy, a w mniejszym stopniu każde zmartwienie jest wyrazem«<sup>4)</sup>. Że ograniczenia nie znoszą wolności, dowodzi tego Gołuchowskiemu także i ten fakt, że wolność sama sobie niejednokrotnie narzuca pęta, w postaci prawa cywilnego, przepisów moralnych i religijnych<sup>5)</sup>.

Nie przynosimy jednak na świat »gotowej wolności«<sup>6)</sup>; istnieje ona niejako w zarodku, rozwija się zaś w miarę nabywania świadomości o sobie. Początkowo występuje w postaci ślepego popędu, nieposiadającego ani świadomości o sobie, ani świadomości celu<sup>7)</sup>; dopiero »wola, oparta o świa-

1) D., II, 331. — 2) D., II, 338, 339. — 3) D., II, 339. — 4) D., II, 341. — 5) D., II, 342. — 6) D., II, 331. — 7) D., II, 333. Podobnie u Chalybäusa: »Der menschliche Wille muss... bevor er als Wille existiert, seiner Grundlage nach als natürlicher Trieb vorhanden sein;... Der sich entwickelnde Wille fasst zwar auch jenen natürlichen Inhalt des Triebes in sich und bewahrt ihn, aber er bleibt nicht dabei stehen; vielmehr tritt schon vermöge dieser veränderten Form, des Bewusstwerdens, dieses selbst als ein höherer Zweckbegriff ein;...« (System der spek. Ethik, I, 113).

domość o sobie i o myśl, uznaje się... własną wolą i czuje się jako wolność, jako źródło czynów, na własny rachunek prowadzonych, jako twórcza potęga, mająca w swojej mocy, na danych warunkach tej rzeczywistości... stworzyć własny swój świat«<sup>1)</sup>.

Niezbędnym składnikiem wolności jest możliwość wyboru. Możliwość tę określa autor, tak jak Chalybäus, terminem, już w czasach scholastyki dobrze znanym: *liberum arbitrium*; bez dowolności, bez owego *liberum arbitrium*, wolność zamieniłaby się w konieczność. Gołuchowski, idąc wierne śladami swego nowego mistrza, uważa możliwość wyboru za czynnik składowy wolności; »dowolność,—mówi on—czyli *liberum arbitrium*, jest warunkiem negacyjnym, bez którego wolność istnieć nie może,... ale który sam z siebie całej wolności stanowić nie jest w stanie«<sup>2)</sup>. Porównuje on ową dowolność do huśtawki, kołyszącej się między dwoma przeciwnościami. (Podobne porównania są już zawsze oryginalnymi pomysłami Gołuchowskiego). Gdy postanawiamy wykonać czyn, musimy zejść z niej, bo inaczej nie byłoby żadnego działania<sup>3)</sup>.

Zastanawiając się nad stosunkiem woli do myśli, autor odrzuca, za Chalybäusem, koncepcję Spinozy, jakoby wola i intelekt były jednym i tem samem<sup>4)</sup>. Wprawdzie wola może za cel obrać sobie myślenie i w tę stronę energję swą skierować, czego dowodem istnienie nauk, z drugiej jednak strony, możemy wiele rzeczy myśleć, bez udziału woli. Myśl nie jest

---

<sup>1)</sup> D., II, 333. — <sup>2)</sup> D., II, 336. Porównaj u Chalybäusa: »Die Willkühr, *liberum arbitrium*, wird zwar Freiheit genannt,... neuerlich dagegen mit der Notwendigkeit indentifiziert... Sie ist aber weder jene noch diese, sondern sie wird selbst wieder zu einem dem wahren und vollen (positiven) Freiheitsbegriff immanenten Moment, ohne welches diese positive nicht sein könnte, mithin zur negativen Bedingung derselben, oder sie zeigt sich in Wahrheit nur erst die negative Freiheit zu sein« (Wissenschaftslehre, 241). — <sup>3)</sup> D., II, 336. — <sup>4)</sup> D., II, 337. U Chalybäusa czytamy: »Der bekannte Satz Spinoza's: *voluntas et intellectus sunt unum idemque* ist unrichtig, ja er hebt streng genommen sogar die Möglichkeit der Freiheit und der Ethik auf«. (System der spek. Ethik, I, 114).

zatem wola, choć jest niezbędnym warunkiem, bez którego wola nie potrafiłaby nic wykonać<sup>1)</sup>. Myśl musi w najdrobniejszych szczegółach wypracować plan działania, który potem wola realizuje<sup>2)</sup>. Wola jednak może posłuchać myśli lub nie, myśl zaś musi zawsze być na rozkazy woli.

Wszelkie zarzuty, wymierzone przeciw wolności człowieka, ustąpić muszą, zdaniem Gołuchowskiego, »faktycznej rzeczywistości, ... że człowiek wolność ma«. Jest to dla naszego filozofa taki sam fakt, jak istnienie rzeczywistego świata, myślenia, woli itp. »Na to niema żadnego innego dowodu, jak dowód faktyczny, to jest wykonany akt istnienia, myślenia, chcenia, wolności«<sup>3)</sup>. Czemu w świecie fizycznym nieprzenikliwość ciał, tem w świecie ducha jest wolna wola. Można zmusić człowieka do różnych zewnętrznych czynów, niepodobna jednak przemocą ugiąć jego woli. Nawet wszechmocność Boga nie zdoła zbawić kogoś wbrew jego woli. Tak więc »najwyższą potęgą istnienia jest wola«<sup>4)</sup>.

Dlatego to, zamiast kartezyjańskiego: »*cogito ergo sum*«, formułuje Gołuchowski sąd: »*volo, ergo cogito, ergo sum*«.

Skoro wolność, w mniemaniu filozofa, »jest potęgą, graniczącą poniekąd z absolutnością, z bezwzględnością«, to rodzi się pytanie, czy nie przynosi ona jakiego uszczerbku wszechmocności Boga? Potęga, która może rozpocząć swe działanie bez pytania się, czy ono odpowiada zamiarom boskim czy nie, a nawet może występować wprost wbrew tym zamiarom, potęga taka zdaje się istotnie uszczuplać wszechmocność Boga<sup>5)</sup>. Byłoby tak, mówi Gołuchowski, gdyby nie to, że wolność zjawiała się wraz z człowiekiem, jako skutek wolnej woli Boga, i nie tylko wszechmocności Stwórcy

---

<sup>1)</sup> D., II, 337. Podobnie u Chalybäusa: »...es kann Denken geben ohne Willensbewegung, obgleich es niemals Wollen geben kann ohne Denken; der vollkommene Wille aber wird der sein, welcher, von dem ideellen Momente des Denkens bestimmt, zu Handlungen, d. i. zur Realisation der gedachten Zwecke (Zweckbegriffe) objektiv ausser sich, also zu objektiver Wahrheit fortgeht«. (System der spek. Ethik, I, 115). — <sup>2)</sup> D., II, 338. — <sup>3)</sup> D., II, 354. — <sup>4)</sup> D., II, 355. — <sup>5)</sup> II, D., 353.

nie ubliża, »ale, owszem, najmocniejszym jej jest dowodem«<sup>1)</sup>).

Gdy stworzony został człowiek, obdarzony wolną wolą, Bóg sam już nie działa, »lecz część swoich zamiarów złożył w ręce człowieka i przez człowieka chce je mieć wykonane<sup>2)</sup>. Dziejów ludzkich, wywodzi Gołuchowski, nie można pojmo- wać ani jako wyłącznego dzieła wolności człowieka, ani też jako bezpośredniego skutku wszechmocności boskiej, lecz »jako dzieło człowieka, pod nadzorującą opieką opatrności«<sup>3)</sup>. Bóg odgrywa w procesie dziejowym rolę wychowawcy, który ustawicznie, choć niezawsze widocznie, czuwa nad losami swego wychowanka<sup>4)</sup>. Użyczenia człowiekowi wolności nie można więc uważać za zerwanie stosunków między Bogiem a człowiekiem; »...nadanie wolności ma być owszem... zawiązaniem wiecznych stosunków między człowiekiem a Bogiem, aby mogła mieć miejsce miłość, cel ostateczny stworzenia, któraby inaczej istnieć nie mogła«. Wolność musi mieć swój wiekowy proces rozwinięcia, w czasie którego zbacza ona niejednokrotnie na bezdroża; te bezdroża są warunkiem negacyjnym ich prostowania. Bóg zaś czeka cierpliwie, »aż się czas wypełni«<sup>5)</sup>).

Podobnie godził pojęcie wolności człowieka z pojęciem wszechmocności Boga Chalybäus, który rolę Stwórcy w dziejach porównywał również do roli wychowawcy. Objawienie nabra, według niego, pełnego znaczenia dopiero jako akt opatrności i wychowawczego działania Boga. Skoro bowiem człowiek jest istotą wolną, działalność Boga nie może przejawiać

---

<sup>1)</sup> D., II, 354. Porównaj u Chalybäusa: »Es kann seitens der Menschen Vieles geschehen, was er [Gott] nicht will, ohne dass es seiner Macht Eintracht täte; ja noch mehr: wenn das geschehen und wirklich werden soll, was er will, so muss die Menschheit auch das Ihrige dazu tun, weil das, was er will, eben in der menschlichen Freiheit besteht. Es ist ein Unterschied zwischen dem, dass die Menschen Vieles tun können, was Gott nicht will, und dem, dass sie nichts tun können, was er nicht will, d. h. will dass es nicht geschehe«. (Philosophie und Christentum, s. 138). — <sup>2)</sup> D., II, 395, 396. — <sup>3)</sup> D., II, 398. — <sup>4)</sup> D., II, 396. — <sup>5)</sup> D., II, 397.

się wprost i bezpośrednio, lecz jedynie wychowawczo i opiekuńczo <sup>1)</sup>).

Myśl, że objawienie boskie jest aktem wychowawczym, podkreślał wyraźnie również i Lessing <sup>2)</sup>), a Szaniawski pouczał swego młodego przyjaciela, aby »ludy, rządy, instytucje, wzrost i przechody światła, oraz każdą ze znakomitszych epok uważał *tylko* jako rozwijający się organizm planu odwiecznego, i jako pojedyncze szczeble, przez które opatrzna mądrość przeprowadza ród nasz ku wielkiemu zamiarowi *wychowania jego*« <sup>3)</sup>).

Plan Boga, głosi dalej Chalybäus, może być wykonany jedynie przy współdziałaniu człowieka; to współdziałanie jest warunkiem negacyjnym osiągnięcia ostatecznego celu bożego <sup>4)</sup>). Celem zaś tym jest szarmonizowanie wolności człowieka z absolutną wolnością Boga <sup>5)</sup>). Ideał przyszłości widzi filozof niemiecki w królestwie bożem; jest ono abso-

---

<sup>1)</sup> ...»denn die Offenbarung Gottes wird erst in dem Begriff der Vorsehung oder vorsehenden und absichtsvollen *Erziehung* des Menschengeschlechts vollendet«. ...»Erst hier, wo diesseits im Menschen die Freiheit auftritt verhält sich auch die Wirksamkeit Gottes anders, nämlich *erziehend*, nicht mehr direkt und unmittelbar wirkend, sondern pflegend«. (Chalybäus, Wissenschaftslehre, 334. Porównaj: Philosophie und Christentum, s. 138). — <sup>2)</sup> »Was die Erziehung bei dem einzeln Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte«. »Erziehung ist Offenbarung, die dem einzeln Menschen geschieht, und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht«. (Die Erziehung des Menschengeschlechts, Lessings Werke, Bibliothek deutscher u. ausländ. Klassiker, Bornmüller, Leipzig, 1884. V, 613, § 1, 2). — <sup>3)</sup> Rady przyjacielskie, Lwów, 1823. s. 243. — <sup>4)</sup> Wissenschaftslehre, s. 412. — <sup>5)</sup> »Der wahre Zweck besteht unleugbar in der Harmonisierung beider Seiten, der subjektiven der menschlichen Ichheit oder Persönlichkeit, Selbständigkeit und Freiheit, mit der objektiv göttlichen absoluten Wirksamkeit und Freiheit. Dass diese Harmonie dermaleinst erreicht werde, ist der göttlichen Weisheit von Ewigkeit her gewiss, denn sie ist die *positive* Liebe oder der objektiv zwecksetzende absolute Wahrheitswille, dessen Zweck ist, die objektive Wahrheit verwirklicht zu wissen; aber das Mittel dazu ist die menschliche Freiheit und der durch sie bedingte Verlauf der Geschichte; dies ist auch für Gott das *notwendige* Mittel, weil der Zweck eben die freie Einstimmung und vollendete Persönlichkeit des Menschen ist, die nicht

lutnym ideałem prawdy, ideałem uniwersalnej wszechjedności<sup>1)</sup>.

Nie inny cel stawia też Gołuchowski człowiekowi: »urze-  
czywistnienie miłości, przez dobrowolne łączenie się z Bogiem  
i z bliźnimi, musi być ostatecznym jego celem«<sup>2)</sup>. Miłość  
»jest owym z nieba zesłanym cementem, już na tym świecie  
królestwo boże zawiązującym«<sup>3)</sup>.

## ROZDZIAŁ XV

### Problem zła.

Nasuwa się teraz jeden z najważniejszych problemów  
każdej teodicei, a mianowicie: konieczność pogodzenia  
istnienia zła z egzystencją Boga.

Zło, uczy filozof, może być albo moralne, albo fi-  
zyczne. Źródłem pierwszego jest, jak u Chalybäusa, nadu-  
życie wolności istot, obdarzonych wolą<sup>4)</sup>. Ta możność nad-

---

von Gottes Allmacht unmittelbar gemacht, sondern nur mit und durch  
die sich selbst beteiligende Menschheit mitvollzogen werden kann« (Cha-  
lybäus, System der spekul. Ethik, II, 382).

<sup>1)</sup> ...»das ganze Eine, dessen Momente die Gottheit, Menschheit und  
der Vernunftprozess sind, ist die trinitarische Idee der absoluten Wahr-  
heit in ihrer vermittelten Wirklichkeit, mithin so, dass sie den histori-  
schen Progress, die Schöpfung, Offenbarung u. s. w. hinter sich hat, und in  
Folge dessen organisch lebendige Wirklichkeit des Alls in sich selbst  
ist. Dies ist die Idee des Reiches Gottes, das absolute Ideal der Wahr-  
heit, man mag es nun als Ideal der Zukunft, d. h. als nur in der Vor-  
aussicht wirklich, oder als erreichte Gegenwart nehmen, inhaltlich  
bleibt es dasselbe, das Ideal des wirklich universellen All-Einen, wie  
es sein soll und auch wie es ist, wenn es geworden, wie es sein soll«.  
(Chalybäus, Wissenschaftslehre, s. 428). — <sup>2)</sup> D., II, 370, 371. — <sup>3)</sup> D.,  
II, 360. — <sup>4)</sup> D., II, 189. »Das Fragen nach dem Grunde muss also auf-  
hören, es endet in der Freiheit; [zwrot często spotykany u Gołuchow-  
skiego] die Freiheit ist der Grund selbst und in ihr wieder das Will-  
kürmoment, worauf gerade die individuelle Einzelheit beruht, also dass  
das Individuum der Schöpfer des Bösen ist, es aus nichts schafft, d. h.

użycia nie jest jeszcze złem moralnym; takim staje się dopiero dokonane nadużycie wolności<sup>1)</sup>. Wtedy powstaje »aktualne zło«, które czasem owłada coraz bardziej człowiekiem, zło, które, »raz w świat moralny się wcisnąwszy,... wszystko pochłonać usiłuje«<sup>2)</sup>. Mimo to, nie może ono nic pozytywnego osiągnąć i, szukając ustawicznie zguby dobrego, pracuje pośrednio na jego triumf, a na swoją własną zagładę<sup>3)</sup>.

Autor nie zgadza się z tymi, którzy mniemają, że zło jest potrzebne, jako coś umożliwiającego istnienie dobra. Gdyby tak było, przestałoby ono być złem; złem bowiem jest tylko to, co istnieć nie powinno<sup>4)</sup>.

Jakkolwiek posiadamy możliwość wybierania między złem a dobrem, to jednak nie należy w tej możliwości upatrywać przeznaczenia człowieka. Gdyby tak rzecz się miała, życie byłoby tylko łapką, nastawioną na nas<sup>5)</sup>, rodzajem loterii, gdzie na jednego wygrywającego tysiące musiałoby przegrać. Ktoby w ten sposób urządził świat, byłby okrutnikiem. Przeznaczeniem człowieka może być tylko szczęśliwość, i to wieczna. Szczęście jednak, mówi autor, należy wziąć, zdobyć; a nie wprost otrzymać<sup>6)</sup>. Najwyższem szczęściem jest złączenie się człowieka z Bogiem; ono daje absolutne zaspokojenie. Ale do tego celu dojść można tylko własnym

---

aus sich selber schöpft«. »Der Grund des Bösen wie des sittlich Guten — und es gibt gar kein anderes Böses und Gutes als das aus der Freiheit des Willens entspringende — liegt also allerdings im Menschen, nicht tiefer in der Naturbasis«. (Chalybäus, System der spekul. Ethik, I, 218 i przypisek). Schelling upatrywał źródło zła w ciemnym centrum, w pra-woli pierwszej zasady. (Porównaj: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, Werke, Ab. I, B. VII, 369).

<sup>1)</sup> D., II, 343. Porównaj u Chalybäusa: »Der Ort, wo das Böse entspringt, liegt in dem Willkürmomenté der menschlichen Freiheit, obgleich dieses Moment selbst nicht das radikale Böse, sondern nur die Wiege desselben ist; zum Bösen wird es erst, wenn es mit den übrigen Momenten der Freiheit in Widerspruch tritt, ihrer Entwicklung sich negativ entgegensetzt und sich aus dem lebendigen Prozess derselben isoliert...« (System der spekul. Ethik, I, 198). — <sup>2)</sup> D., II, 343. —

<sup>3)</sup> D., II, 345. — <sup>4)</sup> D., II, 343. — <sup>5)</sup> D., II, 345. — <sup>6)</sup> D., II, 346.

czynem i własnym wysiłkiem<sup>1)</sup>. Wszystko zatem, co leży na drodze, prowadzącej do ostatecznego naszego przeznaczenia, t. j. do połączenia się z Bogiem i bliźnimi, jest moralnie dobrem, a co nas od tego przeznaczenia odwodzi jest moralnie złem<sup>2)</sup>.

Skoro połączenie się z Bogiem i z bliźnimi jest ostatecznym celem życia duchowego, a przez to źródłem najwyższego dobra, więc źródłem zła moralnego jest egoizm, odrywający od Boga i bliźnich. On to burzy porządek świata duchowego, niszczy związki moralno-religijne<sup>3)</sup>.

Wiemy z roważań poprzednich, że ten związek moralno-religijny umożliwia tylko miłość. Jeżeli więc Bóg, stwarzając świat, miał za cel ostateczny urzeczywistnienie absolutnej prawdy, i jeżeli ta prawda, »w najwyższej swojej potędze, na stronie Boga, okazuje się być miłością«, to i dla człowieka, jako istoty wolnej, nie może być innego celu absolutnego, jak urzeczywistnienie owej prawdy, urzeczywistnienie miłości<sup>4)</sup>. Wobec tego, miłość jest źródłem czynów moralnie dobrych, brak jej jest źródłem czynów moralnie złych<sup>5)</sup>. Jeśli zaś miłość Boga i bliźniego jest absolutnym celem, »więc też, przez to samo, jest obowiązkiem«<sup>6)</sup>.

Zło moralne, będąc rezultatem nadużycia wolnej woli człowieka, nie może pochodzić od Boga, ani też być przez niego stworzone<sup>7)</sup>. Nie ma ono bytu absolutnego, lecz posiada jedynie byt względny i, ze zmianą kierunku woli ludzkiej, może zaniknąć<sup>8)</sup>. Zło nie krzyżuje też zamiarów Boga, gdyż samo nic zbudować nie może, a jako pochodzące z woli, stworzonej przez istotę najwyższą, widocznie do planów jej mądrości należało<sup>9)</sup>.

Ci, którzy twierdzą, że Bóg, przewidując możliwość nadużycia wolności, nie powinien człowieka stwarzać, względnie obdarzać go wolnością, zapominają, że w ten sposób nie byłoby wogóle świata duchowego, który bez wolności istnieć

---

<sup>1)</sup> D., II, 348. — <sup>2)</sup> D., II, 349. Porównaj: D., II, 377. — <sup>3)</sup> D., II, 350. — <sup>4)</sup> D., II, 370. — <sup>5)</sup> D., II, 372. — <sup>6)</sup> D., II, 373. — <sup>7)</sup> D., II, 377. — <sup>8)</sup> D., II, 378. — <sup>9)</sup> D., II, 380.



nie może<sup>1)</sup>. Zapominają również o tem, że w ten sposób byłoby uniemożliwione wieczne uszczęśliwienie dobrych<sup>2)</sup>. Zresztą Bóg podał wiele sposobów ratowania się od złego. Najpierw sam rozum winien człowieka, co do obioru drogi, oświecić; potem objawienie wskazało mu cel absolutny i sposoby zbawienia, których głównym szafarzem jest Kościół<sup>3)</sup>. Gołuchowski, rozprawiając się dalej z takimi zarzutami i wątpliwościami, jak np. ta, że Bóg powinien być tylko tych ludzi stwarzać, o których zgóry wiedział, że wolności woli na złe nie nadużyją<sup>4)</sup>, to znowu, że winien użyczyć człowiekowi takiej wolności, jaką sam posiada, t. j. niezdolnej do złego<sup>5)</sup>, dochodzi do wniosku, że »rozum, który z miłością rozbrat robi, z jednej sprzeczności w drugą wpada, jeden zarzut po drugim wydobywa i ostatecznego rozwiązania nigdy znaleźć nie jest w stanie. Miłość zaś, zamiast wszczynać swary,... tuli się, pełna dziecięcej ufności, do Boga, a chwytając wprost sercem za najwyższą prawdę, bezpiecznie nad przepaściami tego życia przechodzi, nad którymi spekulacja... zawrotu głowy dostaje«<sup>6)</sup>. Niema więc rady, tylko trzeba poprostu wierzyć. Rozum sam nie potrafi zupełnie wyjaśnić istnienia zła; tylko Bóg jeden mógłby nam tę zagadkę całkowicie rozwiązać<sup>7)</sup>.

Nieinaczej przedstawia się sprawa z drugim rodzajem zła, ze złem fizycznym. I tutaj w ostateczności rozwiązanie trudności porucza autor wierze religijnej. Główne formy owego zła to: klęski żywiołowe, choroby, kalectwa, wreszcie śmierć. Tę ostatnią uważa filozof za zło fizyczne najgorsze. Śmierć sprowadza »złe fizyczne, które, podług opinii wszystkich, jest największe«; człowiek, »wzrósłszy raz w życie, skosztowawszy jego goryczy i słodyczy, pragnie w niem wiecznie trwać, upatruje w niem absolutny cel«<sup>8)</sup>. »Poco cnota, — pyta autor — poco pragnienie Boga, jeżeli grób ma być ostatecznym celem zjawienia się człowieka na ziemi, i jeżeli najwyższe podniesienie się ducha ma się kończyć na chemicz-

---

<sup>1)</sup> D., II, 382, 383. — <sup>2)</sup> D., II, 383. — <sup>3)</sup> D., II, 382. — <sup>4)</sup> D., II, 383. —  
<sup>5)</sup> D., II, 384. — <sup>6)</sup> D., II, 389. — <sup>7)</sup> D., II, 381. — <sup>8)</sup> D., II, 195.

nym procesie zgniłej fermentacji?!«<sup>1)</sup>). Gołuchowski tych dwóch rzeczy, t. j. »życia, do zapragnienia wiecznego trwania obudzonego«, i rozstania się z niem, żadną miarą pogodzić nie potrafi. Jest to największa dla niego sprzeczność<sup>2)</sup>). Jeżeli śmierć ma zamykać wielki dramat świata, to, zdaniem autora, należało raczej zakończyć dzieje stworzenia na ostatnim szczeblu zwierząt, »ażeby nie wyszła na świat największa sprzeczność, *człowiek* zwana«.

Skąd wzięło się zło fizyczne? Jak pogodzić jego istnienie z wiarą w istnienie w Boga?<sup>3)</sup>). Niektórzy, mówi filozof, przypuszczają, że świat obecny nie jest już takim, jaki wyszedł z rąk Stwórcy<sup>4)</sup>, że ktoś musiał, nadużywając wolności, porządek tego świata zepsuć. Mogła tego dokonać albo jakaś istota wyższa, rodowi ludzkiemu obca, albo też sam człowiek. Pierwsze przypuszczenie sprzeciwiałoby się wszechmocności i sprawiedliwości Boga, a więc pozostawałaby tylko ewentualność druga, t. j. upadek pierwszego człowieka w raju<sup>5)</sup>). Ale i grzech pierworodny nie wyjaśnia zupełnie sprawy, bo mógł on spowodować tylko przewagę zwierzęcości w człowieku. Grzech ów zwichnął zatem stosunek między fizyczną a duchową stroną człowieka, ale nie mógł wywrócić porządku natury, naznaczonego przez Stwórcę<sup>6)</sup>). Zgubne skutki upadku pierwszego rodzica zniósł Chrystus; mimo to jednak zło fizyczne pozostało<sup>7)</sup>.

Gołuchowski pociesza nas wprawdzie, że zło fizyczne można przezwyciężyć; »wiele z tych licznych kategorii fizycznego złego... ubędzie, a przynajmniej znacznie się zmodyfikuje, jeżeli człowiek... do wysokiej, religijnej i moralnej doskonałości dojdzie. Wówczas boleść znacznie żądło swoje straci, a rozpacz nawet przystępu do niego mieć nie będzie<sup>8)</sup>). Cierpienie jest pozatem ważnym czynnikiem w postępie kultury; ono stanowi silny bodziec, pobudzający do rozwoju zdolności ludzkie. Złemu fizycznemu zawdzięczać mamy, w znacznej mierze, wspaniały gmach cywilizacji<sup>9)</sup>). Te i tym

~~~~~  
¹⁾ D., II, 201. — ²⁾ D., II, 195. — ³⁾ D., II, 197. — ⁴⁾ D., II, 201. — ⁵⁾ D., II, 202. — ⁶⁾ D., II, 213. — ⁷⁾ D., II, 204. — ⁸⁾ D., II, 213. — ⁹⁾ D., II, 215.

podobne pociechy nie usuwają wszakże faktu istnienia cierpień, a już wszelką tracą wartość w obliczu największej »męki«: śmierci.

Filozof nie zgadza się z temi poglądami religijnemi, które mniemają, że, aby się Bogu podobać, trzeba cierpieć. Obawia się, by takie twierdzenie nie wyrodziło się w ponurą teorię życia, która z cierpienia robiłaby cel i ofiarę, Bogu przyjemną. Wyobrażać sobie Boga, jako istotę, mającą upodobanie w cierpieniu, uważa on za niezgodne z chrześcijańskim pojęciem Boga miłości. Na świecie, rządzonym przez prawa moralne, cierpienie może być tylko środkiem do czegoś lepszego ¹⁾).

Jeżeli więc natura, w stosunku do człowieka, kryje w sobie tyle »sprzeczności«, to dla Gołuchowskiego, podobnie jak i dla Chalybäusa, jest tylko dowodem, że rządzą światem jakieś cele wyższe, przekraczające granice samej natury. »Gdyby w naturze, — czytamy — gdyby w człowieku i w dziejach rodu ludzkiego wszystko absolutnie celowi swojemu odpowiedziało, t. j. gdyby żadnej sprzeczności ze swoim celem nie było, toby to wówczas najpewniejszym było dowodem, że ta natura, jaka jest,... zgoła ten świat cały... byłby sam dla siebie absolutnym celem, ponad który i poza który nie mogłoby być nic wyższego, ani nikogo, od któregooby on był zawisłym« ²⁾). Tak jednak nie jest. Cierpienia i niezawinione przez człowieka zło fizyczne wskazują, że w biegu samej natury kryją się niejasności; usunąć je może tylko przyjęcie istoty najwyższej, która używa porządku fizycznego do swoich celów wyższych, absolutnych.

Nieinaczej mniemał Chalybäus. Bóg, głosi on, nie tylko utrzymuje świat, lecz i rządzi nim. Znaczy to, że, pomimo wszelkich zbroczeń częściowych, panuje nad całością prawo i cel, do którego Bóg świat prowadzi. Gdyby nie było żadnego celu wyższego, tylko natura była sama dla siebie celem, to byłaby ona inna niż jest. Tak, jak ją widzimy, sama ze siebie nie da się zrozumieć i właśnie dlatego przyjąć musimy

¹⁾ D., II, 224, 225. — ²⁾ D., II, 229.

cele wyższe; cały porządek natury tylko w ich świetle da się zrozumieć¹⁾).

Wprost za pewnik poczytuje Gołuchowski twierdzenie, że jedynie najwyższa rozkosz może być ostatecznym celem człowieka²⁾. Wobec tego, istnienie zła fizycznego i cierpienia może być tylko najoczywistszym dowodem, »że Bóg z człowiekiem coś wyższego zamierzył, jak to doczesne jego życie«³⁾, że »jego przeznaczenie jest wyższe i poza obręb doczesności sięgające«. Ma ono przypominać mu, »że nie tutaj jego podróż się kończy«; ma go przestrzec, »aby się tu, na tym popasie, w czasie swojej wędrówki, zanadto nie rozgaszczal«⁴⁾. Bóg, będący nieskończoną miłością, gwarantuje nam, że pragnienie nieśmiertelności duszy i życia wiecznego będzie zaspokojone. Gdyby ono miało być tylko złudzeniem, chyba szatan staćby musiał na czele spraw świata⁵⁾.

Tak więc, zamiast odpowiedzi na pytanie skąd wzięło się zło, dowiadujemy się p o c o ono istnieje. Sprzeczność, jaka istnieje między pragnieniami człowieka a bolesną rzeczywistością, jest dla filozofa »najsilniejszym... dowodem wyższego przeznaczenia człowieka«⁶⁾, jest najważniejszą wskazówką istnienia życia wiecznego, jednym z motywów wiary w nieśmiertelność duszy.

Rozwinięte tu poglądy Gołuchowskiego zgadzają się u swej podstawy z poglądami Chalybäusa. Obaj filozofowie— w przeciwieństwie do Schellinga, który zło wywodził z ciemnej zasady, tkwiącej w absolicie — głoszą, że zło nie może mieć swej zasady w Bogu, lecz powstaje jedynie, jako rezultat nadużycia wolności woli przez człowieka. Obaj zgadzają się, że wola ludzka nie czyni żadnego wyłomu we wszech-

¹⁾...»wäre kein anderweit höherer Zweck vorhanden und die Natur selbst der Zweck, so würde sie anders sein als sie ist. So aber ist sie aus sich selbst nicht ganz verständlich, und eben dann und insofern, als im gesetzlich sich gleichbleibenden Naturlaufe zugleich höhere Zwecke bemerkbar sind, und die Naturordnung selbst nur aus diesen höheren Endzwecken begreiflich ist, insofern denken und wissen wir sie als regiert— dirigiert—nach einem nicht in ihr selbst liegenden Ziel hingelenkt«. (Chalybäus, Wissenschaftslehre, s. 333). — ²⁾ D., II, 226. — ³⁾ D., II, 227. — ⁴⁾ D., II, 228. — ⁵⁾ D., II, 393. — ⁶⁾ D., II, 231.

mocy Boga, że wchodzi widocznie w plany Stwórcy i współdziała w ich zrealizowaniu. Na tej wspólnej obu myślicielom podstawie, nasz autor, oddzieliwszy zło moralne od fizycznego, rozwinął, niezależnie już od Chalybäusa, swe poglądy na rolę cierpienia w życiu, które nie różnią się zasadniczo od tych, jakie swego czasu wygłaszał w Wilnie.

ROZDZIAŁ XVI

Rodzina, prawo, religja.

Wykład szczegółowy etyki Chalybäusa obejmuje trzy główne działy: pierwszy dotyczy rodziny (*Eudämonologie*), drugi prawa (*Rechtslehre*), trzeci religji (*Religiöse Sittenlehre*).

Ten sam zupełnie podział wprowadza do swoich rozważań Gołuchowski, dzieląc proces rozwijania się wolności na trzy stadja: pierwszym jest »doczesna szczęśliwość familji«, drugim »stanowisko prawa«, trzecim »stanowisko moralno-religijne«¹⁾.

Omawiając doczesną szczęśliwość w familji, uderza naszego autora fakt, że człowiek »z łona miłości na świat przychodzi«. Tak więc, już na najniższym stopniu życia fizycznego, gdzie człowiek, jako dalszy ciąg natury, swój byt zaczyna, »mądrość przedwieczna chciała człowieka na tej nieznaczonej pochyłości umieścić, która wiedzie do tej niebiańskiej miłości, będącej absolutnym celem stworzenia«²⁾. Ponieważ świat fizyczny jest odbiciem świata idealnego, więc w podziale rodu ludzkiego na dwie płcie, które wzajemnie się uzupełniają, widzi filozof zapowiedź »owego świętego stosunku, w świecie duchowym urzeczywistnić się mającego, który, będąc najwyższem uszczęśliwieniem istot duchowych,

¹⁾ D., II, 400. Porównaj: System der spekulativen Ethik, Leipzig, 1850. I, II. — ²⁾ D., II, 401.

absolutnym ich jest celem«. Po przyjściu na świat, człowiek jest istotą nieświadomioną i przebywa wyłącznie fizyczny proces rozwoju. Ten stan natury musi on przezwyciężyć, nim rozpocznie moralny proces wolności¹⁾. Rodzina jest dla dziecka tem samem, czem był raj dla pierwszego człowieka. Przedstawia ona w minjaturze całość rodu ludzkiego, gdyż nikt tu osobno nie egzystuje, lecz mąż, żona i dzieci są miłością w jedność związani²⁾. Zewnętrzne warunki, które otaczają familję, wpływają na jej los, jako całości, i na los jej pojedynczych członków. Dziecko jest w znacznej mierze wychowankiem natury i nosi niezatarte piętno tego wpływu. Dlatego, jeśli duchowo i fizycznie ma się rozwinać, warunki otoczenia muszą być sprzyjające.

Jednym z głównych celów życia rodzinnego jest wychowanie dzieci³⁾. Trwa ono tylko do czasu, w którym dany osobnik może założyć własną rodzinę. W ten sposób familja ciągle się odradza; sama dla siebie jest celem i rozkoszą. Ponieważ ten pierwiastek dominuje w rodzinie, przeto w etyce zajmuje ona stanowisko eudajmonistyczne.

Zupełnie to samo stanowisko wyznaczył jej i Chalybäus⁴⁾. Cel rodziny — mówi Gołuchowski — bezpośrednio związany jest z życiem doczesnem; nic innego nie ma ona na względzie, jak rozwinięcie życia na ziemi i używanie go, w blasku rodzinnego szczęścia. Rodzina ma dać szczęście w miłości trwałej i nierozzerwalnej, zwiastując niejako w ten sposób szczęście absolutne w miłości, łączącej człowieka z Bogiem⁵⁾. Familja, jakkolwiek jest tylko punktem wyjścia procesu moralnego, to jednak i w dalszem jego rozwinięciu musi być zachowana, »gdyż to, co ma w sobie specyficznego, na żadnem innem stanowisku urzeczywistnionem być nie może«⁶⁾.

Gołuchowski nie zgadza się ani ze stoicyzmem, ani z kantowskim rygoryzmem, o ile oba te kierunki usiłują wszelki wzgląd na szczęśliwość z dziedziny moralności i etyki

¹⁾ D., II, 402. — ²⁾ D., II, 403. — ³⁾ D., II, 404. — ⁴⁾ W etyce Chalybäusa nauka o familji należy do eudajmonologii. (j. w., I, ks. 3). — ⁵⁾ D., II, 405. — ⁶⁾ D., II, 406.

wyrugować. Etyce Kanta zarzuca, że nie określa zupełnie treści naszego postępowania, nie wskazuje mu żadnego absolutnego celu. U Kanta »całą sprężyną i pobudką ma być tylko uszanowanie dla prawidła, dla jakiegoś ogólnika, dla jakiejś abstrakcji«¹⁾. Etyka jego »uwięzła na stanowisku prawnem«, które ma umożliwić ludziom wzajemne istnienie i działanie, co tylko za pośrednictwem prawa, powszechnie obowiązującego, da się uskuteczyć. Takie prawo jest jednak tylko warunkiem negacyjnym wszelkiego postępowania moralnego. Człowiek chce przecież poznać pozytywny cel swego działania, gdyż życie jest »pragnieniem, wołającym o absolutne zaspokojenie«. Etyka, która cnotę opiera wyłącznie na bezinteresownem uszanowaniu dla przepisów moralnych, nie zgadza się, zdaniem Gołuchowskiego, z naturą ludzką. Kant, zamiast objaśnić, w czym leży prawdziwe szczęście człowieka, a tem samem absolutny cel jego postępowania, »każe sercu milczeć i podaje mu abstrakcję, która właściwie jest czeza, nic absolutnego nie przedstawiająca«. W rygoryzmie Kanta widzi filozof »zaród owej nieszczęśliwej dążności, która później... owładnęła całą spekulacją, i która sprawiła, że nie tylko na praktycznym, ale i na teoretycznym polu nic nie pozostało, tylko sama prawidłowość«. Ponieważ filozofja ma zaspokoić »głowę i serce«, więc oczywiście i w zakresie etyki niepodobna na suchej poprzestać abstrakcji. Jedynie »idea świętej miłości, którąśmy wyżej rozbierali«, może dać takie zaspokojenie²⁾.

Rodzina — twierdzi dalej Gołuchowski — stanowi podstawę szerszych organizmów duchowych: narodu i państwa. Niewłaściwą jednak byłoby rzeczą, powtarza autor za Chalybäusem³⁾, przenosić formę rodziny, w postaci np. rządu patryjarchalnego, na cały naród lub państwo, gdyż taka forma, dobra dla małego skupienia, byłaby »za ciasna« dla państwa. Ale i naodwrot, nie godzi się formy rządu, jaka przystoi wielkiemu państwu, przenosić w sferę familji, bo groziłoby to rozbiciem życia rodzinnego, a tem samem roz-

¹⁾ D., II, 406, 407. — ²⁾ D., II, 407. — ³⁾ Chalybäus, Wissenschaftslehre, s. 375.

luźniłoby spistość narodu. Naród bowiem nie składa się z luźnie obok siebie stojących indywidualów, lecz z organizmów¹⁾. Takim organizmem elementarnym, który dopiero umożliwi dalszy rozwój życia społecznego, jest właśnie rodzina. »Jednak poczwara komunizmu i socjalizmu jęła się w nowszych czasach podkopywać tę fundamentalną podstawę towarzyskiego porządku, bez której on nietylko zakwitnąć, ale nawet istnieć nie może«²⁾.

Polemika z ową »poczwara« komunizmu, obrona prawa własności i sukcesji, propagowanie »systematu asocjacyj częściowych« jest już tylko powtórzeniem analogicznych wywodów z *Rozbioru kwestji włościańskiej*.

Drugim stopniem rozwoju wolności jest stanowisko prawa.

Chalybäus podkreślał w swym *Systemie etyki*, że dopiero na tem stanowisku, w szerszym kole związku obywatelskiego, jednostka czuje się indywidualnością, w pełni odpowiedzialną i samoistną. Nie w jedni familijnej substancjalności, lecz w życiu obywatelskiem odgraniczają się wzajemnie osoby i zyskują poczucie i prawo indywidualnej osobowości. Kiedy familja — wyklada filozof niemiecki — jest organizmem, prowadzącym życie wspólne, ożywione miłością, organizmem, w którym członkowie poszczególni są tylko częstkami całości, a nie całościami, to w związku obywatelskim, miłość, jako bezpośredni czynnik ożywiający, schodzi na plan dalszy, a na czoło wysuwa się związek konieczności, uznawany jako taki przez poszczególne jednostki. Prawo rozumowe, którego owe jednostki mogą i powinny pragnąć, nie jest tem samem, co naturalny pociąg miłości, wiążący rodzinę. Mamy tu do czynienia z momentem egoiczności, czyli z miłością negacyjną: przy pomocy prawa, chcą poszczególne osobowości uchronić się przed zaborczeni tendencjami osób innych³⁾.

1) D., II, 408. — 2) D., II, 408, 409. — 3) Dosłownie ustęp ten brzmi u Chalybäusa tak: »Aus der Familie tritt das Individuum hinaus in die grosse Welt, d. h. in die bürgerliche Gesellschaft, und das Familien-

Naród, wywodzi filozof niemiecki, jest etycznym organizmem, który wyrósł z rodziny, będącej jego warunkiem, i winien znowu służyć jej pomysłności. Potęgą etyczną, wiążącą ów organizm narodu, potęgą analogiczną do miłości w familji jest, według Chalybäusa, duch narodowy¹⁾.

~~~~~

haupt, der Hausvater, steht als solcher in Beziehung zur organisierten Einheit derselben, d. i. zum Staat. Erst in diesem weiteren Kreise findet und fühlt sich der Einzelne als einzelne individuelle Person auf sich zurückgeführt, in sich und auf sich selbständig beruhend, mündig, verantwortlich, auf Selbstbehauptung angewiesen. Nicht innerhalb der Familiensubstanz sondern erst auf dem Markt des bürgerlichen Lebens scheiden und begrenzen sich die Personen atomistisch in dem allgemeinen Elemente des äusserlichen Verkehrs, einander von Haus aus fremd, nur von der Notwendigkeit des abstrakten Gesetzes ebenso sehr von einander ab- wie zusammengehalten, und erst hier, nicht schon in der Familie, ist die Stelle, wo jeder für sich das volle Bewusstsein und das Recht der individuellen Persönlichkeit gewinnt. Wenn die Familie in sich ein Gesamtleben führt, einen Organismus ausmacht und die Einzelnen darin, von einer Seele der Liebe belebt, mehr nur Glieder eines Ganzen als selbst Ganze sind, so tritt hier die Liebe als unmittelbarer Beweggrund zurück, eine andere äusserliche Macht beherrscht die Summe der Einzelnen und bindet sie mit den Banden der Notwendigkeit, die als solche auch innerlich anerkannt und als Vernunftgesetz gewollt werden kann und soll, sich aber niemals in derselben Weise, wie der natürliche Zug der Liebe im Gemüt charakterisiert. Es ist das Moment der Egoität oder der negativen Liebe, welche als Voraussetzung und Basis einer freien positiven hier aus dem Grunde hervortritt; die Selbstbehauptung der Persönlichkeit macht sich als negative Tendenz gegen Andere geltend, denn die Kontraktion und Selbstkonsolidierung des Einzelnen in sich ist notwendig zugleich ein repulsives Verhalten gegen Andere. Das Erste, was demnach hier hervortritt, ist das persönliche Einzelrecht, gewöhnlich schlechthin das Personenrecht genannt. (System der spekulativen Ethik, II, 3, 4).

<sup>1)</sup> »Diese, mit der Familienliebe zwar nicht identische, aber aus ihr hervorgehende und in ihr wurzelnde innerliche ethische Potenz ist der Nationalgeist, ursprünglich begründet durch gemeinsame Abstammung, ein Verwandtschaftsverhältnis in weiterem Umfang, welches fortwährend durch die Gleichartigkeit der festen unter sich eng verbundenen Wohnsitze, im ununterbrochenen Verkehr und forterbenden Volksgedächtnis oder traditioneller Geschichte erhalten wird und sich vornehmlich in übereinstimmender Sitte und Sprache manifestiert, selbst erhält und ausbildet. (tamże, II, 5).

To samo głosi i nasz autor. Źródłem prawa, »w najogólniejszym znaczeniu wziętego«, jest negacyjny warunek miłości: »egoiczność«. Odosobniona jaźń, czyli egoiczność, nie może być wprawdzie absolutnym celem procesu wolności, ale stanowi punkt oparcia dla naszej osobowości. W rodzinie, czytamy dalej, osobowość nie wysuwa się na plan pierwszy, lecz występuje »raczej w stanie zrośnięcia, pod postacią substancjalnej całości«; przeważa tam jeszcze wspólność. Tymczasem, »przeznaczeniem stanowiska prawa jest doprowadzić ideę osobowości do pełnego rozwinięcia«<sup>1)</sup>; innemi słowy, »stanowisko prawa niczem innym nie jest, tylko rozwinięciem egoiczności«<sup>2)</sup>.

Prawo jest formą istnienia narodu<sup>3)</sup>. Rodziny, rozmnażając się, zajmowały coraz to większą przestrzeń i traciły z wolna poczucie rodzinnego między sobą związku. W ten sposób, »familja... rozszerzona zamienia się w naród«<sup>4)</sup>. Miłość, która dominuje w rodzinie, usuwa się w narodzie na plan drugi. Tli ona jednak i zawsze wiąże współrodaków. W razie niebezpieczeństwa wspólnego, wojny, występuje ona z całą potęgą, jako miłość ojczyzny, gotowa do wszelkich ofiar<sup>5)</sup>. Spójnią, wiążącą jednostki, należące do pewnego narodu, jest pamięć wspólnego pochodzenia, tożsamość interesów i dążeń, obyczajów, języka, przywiązanie do kraju, z którym zrastają się myśli, uczucia, pragnienia i działania<sup>6)</sup>. Tą drogą wytwarza się duch narodu, wszystkie jego czynności ożywiający, który, »gdy i uczucia zajmie, nazywa się miłością ojczyzny«<sup>7)</sup>. Wszystkie te myśli są echem twierdzeń Chalybäusa.

Powód, dla którego jednostki łączą się w zbiorowe organizmy, upatruje Gołuchowski w uczuciu indywidualnej słabości. Ono rodzi potrzebę szukania wzajemnej pomocy i sprawia, że ludzie wchodzą w rozmaite względem siebie stosunki. Jeden tylko stosunek uważa autor za niewłaściwy, a mianowicie, kiedy człowiek staje się ślepem i posłusznym narzędziem innych.

---

<sup>1)</sup> D., II, 415. — <sup>2)</sup> D., II, 417. — <sup>3)</sup> D., II, 418. — <sup>4)</sup> D., II, 417. — <sup>5)</sup> D., II, 427. — <sup>6)</sup> D., II, 417, 418. — <sup>7)</sup> D., II, 418.

Za Kantem głosi filozof, że każda osoba »absolutnym sama dla siebie jest celem i przytem początkiem własnego działania. Żadna więc z nich przez drugą nie może być jako proste narzędzie użyta«<sup>1)</sup>. Wszystkie muszą tak obok siebie istnieć, aby się wzajemnie nie niszczyły. Na to, dodaje Gołuchowski w myśl Kanta, potrzeba, aby »jeden drugiego, jako osobę, uznał i szanował, i nawzajem też przez wszystkich innych, jako osoba, był uznany i szanowany«<sup>2)</sup>.

To właśnie ma umożliwić prawo. Ono »jest wypływem, jest owocem wolności i praktycznej konieczności«<sup>3)</sup>, i tem się różni od praw natury, »które ją w żelaznych okowach konieczności fizycznej trzymają«. Gdyby wolności nie było, nie byłoby i praw. Mimo to jednak, »wszelkie prawo jest koniecznością«, z tem zastrzeżeniem, że tutaj sama wolność, aby mogła istnieć, tę konieczność praktyczną ustanowiła<sup>4)</sup>.

Co się tyczy kwestji pochodzenia prawa, niepodobna, zdaniem autora, wyprowadzić praw obowiązujących z umowy dobrowolnej, bo umowa taka wymagałaby zupełnej jednomyślności, co trudno przypuścić<sup>5)</sup>. Prawa istniały jeszcze przed zgromadzeniami uchwalającymi, wtedy, gdy nikt o przyzwolenie tych zgromadzeń nie pytał. Były to prawa z wy-cz a j o w e.

Najbardziej, w mniemaniu autora, zbliżymy się do prawdy, gdy pojmiemy prawo »jako formę organizmu społecznego, razem z nią zrośniętą«. Duchowy organizm społeczny, tak samo jak każdy organizm w naturze, rośnie samorodnie<sup>6)</sup>. Dla narodu, w stanie rozwoju, obojętną jest rzeczą, czy prawo ustanowiło zgromadzenie ludowe, czy kapłani, czy panujący, czy wielki prawodawca. Dobroć prawa nie zależy od pochodzenia, lecz od skuteczności i użyteczności<sup>7)</sup>. Prawo jest zawsze wypadkową sił i wpływów. Zależy ono od stopnia kultury narodu, od jakości idei, które w nim walczą o przewagę, od starć z ościennymi narodami. »Skądkolwiek jednak prawo początek bierze, to pewna, że jako forma duchowego orga-

1) D., II, 419. — 2) D., II, 426. — 3) D., II, 419. — 4) D., II, 420. —

5) D., II, 421. — 6) D., II, 423. — 7) D., II, 224.

nizmu, kontroli rozumu unikać nie powinno«. Zresztą autor nie wdaje się w rozstrzygnięcie sporu między t. zw. »szkołą racjonalną«, a »szkołą historyczną«<sup>1)</sup>. Stwierdza tylko niezbędność prawa, jako regulatora stosunków.

Spółczeństwo musi uznawać zawsze nad sobą jakąś władzę. Każdy przyczynia się do jej utworzenia przez to, że się jej poddaje. Tą najwyższą władzą jest właśnie prawo. Ono dopiero spaja poszczególne osoby w organizm narodu. Władza, która nie tylko rządzi, ale reprezentuje godność i interes narodu, nazywa się rządem. Wszystko to, w połączeniu z krajem, nazywa się państwem<sup>2)</sup>. Dalsze uwagi Gołuchowskiego o równości wobec prawa i o stosunku jej do wolności są nam przeważnie już znane z *Rozbioru kwestji włościańskiej*.

W *Dumaniach* podkreśla tylko filozof, że ludzie są sobie równi pod względem egoiczności. Egoiczność i wolność stanowią osobowość. Osobowości zaś, przed rozpoczęciem działania, są zupełnie równe. Równość i wolność, uważane w znaczeniu abstrakcyjnym, są zatem »tylko negacyjnemi warunkami, bez których obejść się nie można, jeżeli mamy uzyskać punkt wyjścia«<sup>3)</sup>. Z chwilą jednak, gdy zaczyna się konkretne działanie, wolność i równość »nigdy się obok siebie nie ostoją«. Wolność nie ścierpi wtedy równości, a równość wolności. Jedni drugich wyprzedzają i nierówność gotowa. Wynika stąd, że »równość i wolność nie mogą być w porządku społecznym inaczej uważane, tylko pod względem negacyjnym, t. j., że nikomu niema być wzbronione ubieganie się w tych wyścigach życia ludzkiego, aby tylko cudze prawa nie były naruszone«. Prawo ma właśnie każdemu te szranki otworzyć, każdego, pod względem ubiegania się, zarówno uważać<sup>4)</sup>. Równość i wolność w obliczu prawa — jak to już autor w poprzednich pracach stwierdził — nic innego nie jest, jak tylko bezstronność prawa i dopuszczenie każdego do współubiegania się.

Wszyscy, którzy pojmują równość, jako zniwelowanie faktycznych różnic między ludźmi, a wolność uważają za nie-

---

<sup>1)</sup> D., II, 425. — <sup>2)</sup> D., II, 426 — <sup>3)</sup> D., II, 436. — <sup>4)</sup> D., II, 437.

ograniczoną dowolność, są w najoczywistszym błędzie. Ponieważ takie błędne pojmowanie równości i wolności »z gruntu jest przeciwne naturze duchowych organizmów, więc najczęściej się stąd wyradza anarchja, czyli despotyzm mas, który zwykle wywołuje, jako mniejsze zło, despotyzm pojedynczego«<sup>1)</sup>. Chcieć równość i wolność pojmować nie w znaczeniu negacyjnem, ale czynnem, znaczy to »gwałt zadać naturze rzeczy«<sup>2)</sup>.

Stanowisko prawa nie może doprowadzić świata duchowego do tak ścisłego połączenia, iżby osobowość, przy jej zachowaniu, mogła być wyjęta ze swego istnienia ograniczonego i razem z innymi osobowościami podniesiona do udziału w absolutnej egzystencji Boga. To umożliwi dopiero stanowisko moralno-religijne. Ono też tworzy najwyższy stopień procesu wolności<sup>3)</sup>.

Człowiek, widząc, że we wszystkim zależy od silniejszych potęg, i czując swą niemoc, zwraca się do religji, »bo to uczucie słabości jego źródłem jest wszelkiej religji«. Charakterystyczną cechą poganizmu upatruje autor w srogości, potrzebującej rozlewu krwi. Nie miłość wiąże tam człowieka z bóstwem, lecz bojaźń. Tylko w judaizmie przechowały się szlachetniejsze wyobrażenia o Bogu, jako osobowości jednej, wiecznej, mądrej i sprawiedliwej, ale i tam Bóg występuje głównie jako wszechmocność, przed którą człowiek drży<sup>4)</sup>. Tego, że Bóg może być miłością i dobrem najwyższem, judaizm jeszcze w pełni nie rozumiał.

Najwyższa prawda miłości w starożytności nie była znana. Przed Chrystusem ludzkość nie doszła wyżej »jak do stanowiska egoiczności«<sup>5)</sup>, do pełnego uświadomienia osobowości, t. j. do tego, co stanowi negacyjny warunek miłości. Starożytność osiągnęła tylko stanowisko prawa, przez co zdołała wydobyć człowieka »z objęć natury«<sup>6)</sup>. W ten sposób, egoiczność stała się absolutnym celem człowieka starożytnego, a prawo środkiem do jego osiągnięcia<sup>7)</sup>. »*Honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere*« to najwyższa,

---

<sup>1)</sup> D., II, 438. — <sup>2)</sup> D., II, 439. — <sup>3)</sup> D., II, 444. — <sup>4)</sup> D., II, 446. — <sup>5)</sup> D., II, 447. — <sup>6)</sup> D., II, 444. — <sup>7)</sup> D., II, 447.

zdaniem Gołuchowskiego, zasada moralności starożytnej, nie wznoszącej się ponad rozumny eudajmonizm. Ten eudajmonizm prawa o tyle przewyższa eudajmonizm naturalizmu, że uwzględnia nietylko prawa natury, ale i prawa społeczeństwa, »będące wynikiem doskonalszego uorganizowania się wolności człowieka«<sup>1)</sup>.

U starożytnych, w sferze zakreślonej przez prawo, człowiek jest sam sobie celem absolutnym. Zbiorowość nie może wznieść się wyżej jak do egoizmu narodowego. On to zrodził monarchję powszechną Aleksandra Wielkiego, a konsekwentnie i trwale wcielił się w państwie rzymskim.

Niestety, stwierdza autor, »nietylko w starożytności, ale i w nowszej historii po dziś dzień jest on mniej więcej główną sprężyną dziejów, mianowicie też u tych narodów, w których żarłoczność stała się polityczną ideą, nie tyle wewnętrzny rozwój, jak rozszerzanie granic państwa na celu mającą«<sup>2)</sup>.

## ROZDZIAŁ XVII

### Chrześcijaństwo.

Kultura starożytna nietylko nie mogła wznieść się ponad stanowisko prawa, ale, obciążona upadkiem pierwszego człowieka, nosiła w sobie pierwiastki rozkładu. Przyszedł czas, kiedy wyimaginowane bóstwa straciły kredyt, a namiętności i rozkosze zmysłowe opanowały rodem ludzkim tak, że, zmyliwszy raz drogę, musiałby on chybić ostatecznego przeznaczenia, gdyby go nie wybawiła moc nadludzka<sup>3)</sup>.

Objawienie miłości boskiej w osobie Chrystusa stanowi, zdaniem filozofa, najważniejszy fakt w historii<sup>4)</sup>. Gołuchowski pragnie rozwiązać te »pozorne sprzeczności«, jakie nasuwają się temu, »co opuściwszy wiarę, a wdawszy się w rozumowanie, nie stanął.... na tej wysokości wszechstronnej, na której wszelkie zarzuty przeciwko objawieniu jak mgła opa-

1) D., II, 448. — 2) D., II, 449. — 3) D., II, 452. — 4) D., II, 453.

dają«. Odpiera przedewszystkiem zarzut tych, którzy utrzymują, że godność istoty najwyższej nie pozwala jej mieszać się w sprawy człowieka. Filozof twierdzi, że, przeciwnie, obojętność na losy człowieka sprzeciwiałaby się idei Boga. »Bóg, który światem nie rządzi i opatrnością swoją nad stworzeniami swojemi nie czuwa, który stworzywszy świat, żadnych już stosunków z nim nie ma i w nim się nie objawia, nie byłby Bogiem«<sup>1)</sup>.

Objawienie — wywodzi autor dalej — nie mogło odbyć się na innej drodze, jak się odbyło<sup>2)</sup>. Miłość Boga zniżyła się do człowieka, który jednak musi dobrowolnie tę łaskę przyjąć, inaczej akt wybawienia żadnej mu nie przyniesie korzyści. Zbawienie nie jest bowiem aktem fizycznym, lecz moralnym<sup>3)</sup>. Bóg nie objawił się w całym swoim majestacie, bo wówczas człowiek nie ostałby się przed potęgą Stwórcy i zgruchotaną byłaby jego wolna wola<sup>4)</sup>. Dlatego Bóg wybrał pośrednika, sobie równego, a jednak w postaci człowieka: Chrystusa.

Na pytanie, czy treść prawd objawionych przekracza granice rozumu ludzkiego, odpowiada Gołuchowski: tak; ale tylko pod tym względem, że rozum własnymi siłami nie doszedłby do nich nigdy<sup>5)</sup>. Jeśli natomiast idzie o zrozumienie i przyjęcie objawienia, to nie przekracza ono granic rozumu; gdyby było inaczej, »wówczas wiara-by się go nawet jąć, a przynajmniej do życia go zastosować nie mogła, i cel byłby chybiony«<sup>6)</sup>.

A teraz kwestja, dlaczego Bóg na udzielenie tak wielkiego dobrodziejstwa czekał kilka tysięcy lat po upadku człowieka? Rozwiązanie zagadnienia znajduje filozof przy pomocy swej historjozofji; »wychowaniec — mówi on — zwolna tylko i po różnych zboczeniach, do których wolność jest powodem,.... prowadzony być musi, zanim mu może dojrzalsza nauka być udzielona«<sup>7)</sup>. To wymaga czasu i cierpliwości, bo nauka, zawczasie dana, byłaby stracona. Wolność musiała przejść wszystkie stadia swego rozwoju. Objawienie wtedy dopiero mogło nadejść, »gdy warunki do przyjęcia jego były przygo-

---

<sup>1)</sup> D., II, 454. — <sup>2)</sup> D., II, 456. — <sup>3)</sup> D., II, 457. — <sup>4)</sup> D., II, 458. —  
<sup>5)</sup> D., II, 465. — <sup>6)</sup> D., II, 466. — <sup>7)</sup> D., II, 470.

towane, gdy przynajmniej niektóre serca były zorane i do tego stopnia uprawione, iż im można było wielki siew ludzkości powierzyć«. To właśnie oznaczają słowa: »gdy się czasy wypełniły«. Tylko mądrość boska mogła ocenić, kiedy objawienie przynieść zdoła pożądane owoce.

Opór, na jaki nauka Chrystusa natrafiła, dowodzi Gołuchowskiemu, że przyszła ona jak tylko można było najwcześniej<sup>1)</sup>; że jednak mimo prześladowań tak szybko się rozszerzyła, świadczy, że czas był właściwie wybrany<sup>2)</sup>. To, że dziś jeszcze niemal cztery piąte ludzkości nie uznaje chrześcijaństwa, tłumaczy filozof tem, że widocznie nie wszyscy uzyskali warunki, niezbędne do przyjęcia objawienia<sup>3)</sup>. Proces zbawienia jest procesem wolności, zatem Bóg przemocą nikomu objawienia nie narzuca.

Reasumując niejako swe wywody, stwierdza Gołuchowski, że zjawienie się Chrystusa »jest środkowym punktem dziejów, kluczem do ich zrozumienia, kluczem do rozwiązania zagadki, jaką jest świat cały. Religja, przez Zbawiciela zaprowadzona, jest najwyższym szczytem, w której wiara i rozum się łączy, bo ona jest wyjawieniem najwyższego rozumu, aż do gruntu. Z chrześcijaństwem nie może nic iść w porównanie; żaden inny pogląd, żaden inny filozoficzny systemat nie może być już, nie mówię nad niego wyżej stawianym, ale ani nawet obok niego równego miejsca zająć nie jest w stanie. W prostych słowach, największej nieudolności przystępnych, mieści najgłębsze prawdy. Jeżeli co jest dobitnym wyrazem, że wiara i rozum..... nie mogą być w sprzeczności, to niezawodnie chrześcijaństwo«<sup>4)</sup>. W niem »mieści się systemat wszystko ogarniający, konsekwentny i w najwyższym stopniu człowieka oswoadzający«<sup>5)</sup>. Historia filozofji — głosi autor — nie zna systemu, »któryby się, co do treści swojej, z poglądem chrześcijańskim na świat mógł równać«<sup>6)</sup>. Skutki zaś nauki Chrystusa »są tak zbawienne, że najzaciętszy nawet przeciwnik nie śmiałyby ich zaprzeczyć«, gdyby tylko »ta nauka w życie była przeprowadzona«<sup>7)</sup>. Zrealizowanie jej sprowa-

---

<sup>1)</sup> D., II, 471. — <sup>2)</sup> D., II, 472. — <sup>3)</sup> D., II, 474. — <sup>4)</sup> D., II, 459. —  
<sup>5)</sup> D., II, 466, 467. — <sup>6)</sup> D., II, 467. — <sup>7)</sup> D., II, 461.



dziłoby raj na ziemię<sup>1)</sup>. Ale chrześcijaństwo niemniej i na polu teorii, »przez postawienie miłości na czele spraw świata, rozwiązało tem jednym słowem wszystkie najzawilsze kwestje spekulacji«<sup>2)</sup>.

Podobnie i Kremer w ostatniem swem dziele głosił, że »dopiero wiara chrześcijańska stała się religją bezwzględnego znaczenia«; ona »wyrzekła ostatnie słowo, najwyższą prawdę religijną; tem słowem jest *miłość!* Miłość stała się odrodzeniem świata; jest to miłość ku Bogu i miłość ludzi, miłość bliźnich; ona stanowi zwrot nieskończonego znaczenia w dziejach człowieka, od bieguna do bieguna. Miłość zniosła ową sprzeczność w duchu człowieka; ona ukoiliła tęsknoty, rozdzierające jego uczucia na dwoje; miłość rozwiązała wszelkie zagadki. I zaprawdę, tak rzeczywiście jest! Bo pytamy: czem jest miłość? Miłość jest znalezieniem, jest widzeniem siebie, więc własnej swojej istoty w drugim jestestwie. Miłość wzajemna dwóch jestestw jest ich zjednoczeniem, przy zachowaniu swojej osoby, swojej osobowości. Miłość jest jednością ich, ale nie ich zlanie w jedno a to samo, w któremby każde z nich utraciło siebie, to jest samoistność swoją. Miłość jest więc jednością różnic«<sup>3)</sup>.

Całe *Dumania* miały za zadanie prawdę podobnego twierdzenia uzasadnić. »Jeżeli nam się — powiada autor — choć w jakiejkolwiek części udało w tem piśmie tę wielką prawdę dowieść, to dalecy jesteśmy od tego, aby kłaść to na własny rachunek. Spekulacja sama z siebie nigdyby do tej prawdy nie była trafiła, gdyby jej nie była podana«<sup>4)</sup>. Podał ją zaś nie kto inny, tylko Chrystus.

Wywody Gołuchowskiego — jak on sam to przyznaje — »nie uszłyby zarzutu, że to są tylko subiektywne życzenia«<sup>5)</sup>, którym nie odpowiada rzeczywistość, gdyby nie fakt objawienia Chrystusa. Odkąd On zstąpił na świat, i miłość jako cel absolutny ludzkości wskazał, odtąd — czytamy — wywodów *Dumań* nie można »jako wymysł ludzki uważać, tylko jako rozumowanie, przez Zbawiciela oświecone, a potem potwier-

---

<sup>1)</sup> D., II, 468. — <sup>2)</sup> D., II, 461. — <sup>3)</sup> O najważniejszym zadaniu filozofji, Dzieła, XII, 18. — <sup>4)</sup> D., II, 462. — <sup>5)</sup> D., II, 461.

dzone«<sup>1)</sup>. Zatem, »bez religji chrześcijańskiej i filozofja-by się tak wysoko nie podniosła«. W religji bowiem chrześcijańskiej »największy jest rozum«; »w niej jest złożona absolutna prawda«<sup>2)</sup>.

Zadaniem nauki i filozofji jest wydobyć najaw ten rozum i prawdę. Chrześcijaństwo — powtarza autor wiernie za Chalybäusem — najlepiej odpowiada wszystkim potrzebom człowieka, gdyż zaspokaja zupełnie rozum i serce. Idzie tylko o to, aby »co do formy wiedzenia o jej pewności zabezpieczyć się można było«. Cała trudność dotyczy więc raczej »ściśłości naukowej formy, która, szczególnie u oświeconej klasy,... co wszystko ze ścisłością naukową chce sobie mieć podane, zupełnemu poddaniu się chrześcijaństwu stoi na zawadzie«<sup>3)</sup>.

W *Dumaniach* usiłował filozof, jak widzieliśmy, wypełnić zadanie, jakie, w jego mniemaniu, ma filozofja, a mianowicie wydobyć na jaw »rozum«, tkwiący w chrześcijaństwie, rozświetlić jego »absolutną prawdę«, nadać jej »naukową formę«, a tem samem usunąć zawadę, leżącą na drodze do uznania chrześcijaństwa nietylko za jedyne prawdziwą religję, ale i za jedyne prawdziwą filozofję.

## ROZDZIAŁ XVIII

### Uwagi o filozofji Dumań.

Nim odpowiemy na pytanie, czy filozof osiągnął zakreślone w *Dumaniach* cele, musimy stwierdzić, że dzieło to nie jest oryginalne.

Autor *Dumań* przejął z Chalybäusa nietylko wykład filozofji Hegla i Herbarta, do czego sam się przyznał, ale także wykład filozofji Kanta, Fichtego, Schellinga, uwagi o Locke'u, Hume'ie, o pankosmizmie, do czego się już nie przyznał. Część

---

<sup>1)</sup> D., II, 477. — <sup>2)</sup> D., II, 463. — <sup>3)</sup> D., II, 467. Jak niewolniczo trzyma się Gołuchowski tekstu Chalybäusa, świadczy Przepis VIII.

druga dzieła, podająca rzekomo »własne« poglądy Gołuchowskiego, jest również zmodyfikowaną tylko kopją pomysłów w Chalybäusa, o czem autor oczywiście niemniej dyskretnie zamilczał. Powiedział tylko, że z poglądami filozofa niemieckiego »na najwyższe przedmioty ujrzał się w bliskim zetknięciu, chociaż szedł drogą oddzielną«. Jak to »zetknięcie« przy wykładzie »oryginalnej« filozofji Gołuchowskiego w szczegółach wygląda, uwidoczniliśmy w odnośnych *Przypisach* (IV—VIII). Kto je zechce przeczytać i ewentualnie sprawdzić, zgodzi się zapewne z nami, że za podobnie bliskie »zetknięcia« autorowie żyjący obrażają się na siebie mocno.

W obronie Gołuchowskiego moglibyśmy tyle tylko powiedzieć, że, jakkolwiek on sam *Dumania* do opublikowania w całości przygotował, rękopis do cenzury przesłał i przedmowę do dzieła napisał, to jednak nie sam oddawał je do druku i nie sam je wydawał. Uczyniła to, po jego śmierci, gorliwa, może nazbyt gorliwa w staraniach o zachowanie każdego ziarnka filozofji chrześcijańskiej, Eleonora Ziemięcka. Któż wie, czy nie podała ona do druku części manuskryptów, które nie były przez autora do tego celu przeznaczone, a były może tylko notatkami, poprostu wypisami z Chalybäusa, skazanemi zgóry na pozostanie w biurku. Jest to bardzo mało prawdopodobne, ale... ostatecznie możliwe; skoro tak, więc uwzględnijmy tę hipotezę, bo w podobnych sprawach zawsze lepiej sądzić ludzi za łagodnie niż za surowo, zwłaszcza, gdy sami nie mogą się bronić.

Jakkolwiek miała się rzecz z owemi ustępami II. tomu *Dumań*, które są dosłownym przekładem, lub wierną przeróbką tekstu niemieckiego, stwierdzić musimy, że wszystkie zasadnicze pomysły filozofji, wyłożonej w *Dumaniach*, pochodzą od Chalybäusa. Stamtąd więc zaczerpnął filozof naukę o pojęciach *in concreto*, o warunkach negacyjnych, zasadę, że wyższe nie może powstać z niższego, całą koncepcję miłości, jako najwyższej kategorii, sposób pogodzenia cudu z nienaruszalnością praw natury, wolności z wszechmocnością Boga, istnienia zła z istnieniem Boga. Chalybäus dostarczył Gołuchowskiemu poglądów na rodzinę, religję, prawo, on podał argumenty, przy pomocy których Gołuchowski chciał uzasadnić

»filozoficznie« wiarę w nieśmiertelność duszy, w zwycięstwo dobra nad złem, w rządy opatrności nad światem. Krótko mówiąc, Chalybäus pożyczył naszemu filozofowi swej nauki o poznaniu, metafizyki, teologii, historjozofji i etyki.

Gołuchowski wziął więc od Chalybäusa wiele, lecz nie wszystko. Nie z Chalybäusa bowiem, o ile go znamy, zaczerpnięte są wywody o jednym zmysle ogólnym, o poznawaniu we śnie magnetycznym i na jawie, o stanach podświadomych, o procesach w naturze organicznej i nieorganicznej, o cierpieniach i przewyciężaniu zła fizycznego, o osobowości, jako celu samym w sobie, o równości osób. W wywodach tych płaczą się jeszcze ślady filozofji Schellinga, raz jeden, w odniesieniu do osobowości, — Kanta, a pozatem znajdujemy myśli, wyrażone już przez Gołuchowskiego dawniej, w rozprawie *O znaczeniu cierpień* i w *Rozbiorze kwestji włościańskiej*<sup>1)</sup>.

Pogląd na kryterjum prawdy wydaje się być oryginalnym.

Innemi słowy, niema w filozofji *Dumań* prawie nic, czego nie dałoby się odnieść w ogromnej mierze do Chalybäusa, w drobnej części do Schellinga, względnie do dawniejszych pomysłów samego autora. Nie przeczymy bynajmniej, że możliwe są jeszcze wpływy inne; analogje i podobieństwa możnaby snuć niewątpliwie jeszcze bardzo długo; ale nie mieliśmy zamiaru wyczerpać tego tematu, zawsze niezwykle obszernego, i szerzej go jeszcze ujmować. To, co wiemy, wystarcza, by stwierdzić, że *Dumania* nie są dziełem oryginalnym.

Mimo to jednak, są one wyrazem poglądów Gołuchowskiego, są jego syntezą filozoficzną, owocem jego lektury, rozważań i przeżyć. Zapomnijmy więc na chwilę o źródłach *Dumań*, o wpływach, podobieństwach i analogjach, i przypatrzmy się wyłożonej tam filozofji, bez pomocy aparatu filologiczno-historycznego. Jeśli okaże się, że *Dumania* są zbiorem prawd, wprawdzie starych i znanych, ale pewnych, dobrze uzasadnionych, jasno i przejrzyście wyłożonych, to nie wiele

---

<sup>1)</sup> Przypuszczamy, że wyjątek z *Dumań*, przestany w r. 1825 Towarzystwu Warsz. Przyj. Nauk omawiać mógł tylko te, ostatnio wspomniane zagadnienia. Inne części *Dumań* mogły powstać dopiero po ukazaniu się odnośnych dzieł Chalybäusa.

zaszkodzą im ujemne wyniki krytyki historyczno-filologicznej. Pogoni za oryginalnością nie możemy przecież nigdy utożsamiać z pogonią za prawdą (lub pięknem).

By ocenić zatem *Dumania*, nie wystarczy powiedzieć, że są one odbiciem myśli Chalybäusa, lecz trzeba jeszcze przyrzec się temu odbiciu i osądzić je ze względu na wartość jego samego, ze względu na wartość jego treści.

Powie ktoś może, że podobne zastanawianie się nad filozofją *Dumań* jest rzeczą zbędną; że Gołuchowski poruszał w tem dziele problemy dziś już w filozofji nieaktualne, przebrzmiałe, względnie w inny sposób i na innych podstawach rozpatrywane. Jest w takim powiedzeniu dużo prawdy. Historykowi filozofji trudno jednak poprzestać na samem przedstawieniu poglądów filozofa, na wykazaniu ich źródeł i podobieństw. Winien on zawsze, choćby w najkrótszych słowach, zdać sprawę także i z wartości tych poglądów.

Zastanówmy się więc przedewszystkiem, jak pojmował Gołuchowski prawdę. Przez prawdę rozumiał on zgodność poznania z rzeczywistością; za prawdę »bezwzględną« uważał tylko taką, która zaspokoić potrafi wymagania zarówno rozumu, jak i uczucia. Już w pierwszej pracy: *O wpływie matematyki* zaznaczył, że *prawda* winna odpowiadać potrzebom subiektywnym człowieka i przeniknąć nawskróś całą jego istotę. Ponieważ »większa nierównie część człowieka — pisze w *Dumaniach* — jest w pragnieniu, w sercu, jak w myśleniu«, więc *prawda* winna zaspokoić nie tylko nasz rozum, ale i serce.

Filozof nie zgadzał się z tymi, co twierdzą, że szukając prawdy, należy odłożyć na bok wszelkie interesy postronne i przyjąć za prawdę, »cokolwiek wypadnie«.

Przekonanie, że uczucie jest ważnym czynnikiem w poszukiwaniu prawdy, nie sprzeciwia się wielu poglądom dzisiejszym. Dla przykładu przypomnijmy opinię badacza, który, nie będąc ani psychologiem, ani metafizykiem, tak mniema: »Uczy nas... sama logika, że teorie nie powstają i nie mogą powstawać drogą czystego myślenia logicznego. Działają więc przy ich tworzeniu się czynniki alogiczne.... Nie tylko bowiem pragniemy wiedzieć, ale pragniemy wiedzieć coś takiego, coby nam przyniosło radość i rozkosz, a usunęło ból

i cierpienie. Szukamy w świecie ładu i porządku, bo wszelka harmonja sprawia nam przyjemność, a dysharmonja jest przykra. Wierzmy, że świat jest urządzony rozumnie i celowo, bo czerpiemy stąd pokrzepienie na dzień dzisiejszy, a nadzieję i ufność na niepewne dni przyszłe. Pragniemy, by świat ten nie był dziełem szatana, lecz Boga, i chcemy się korzystać przed mądrością przyrody, nie zaś walczyć ze ślepym, bezrozumnym przypadkiem. Poczucie piękna i siły, czci i pokory, uczucia estetyczne, etyczne, religijne łączą się z pragnieniem wiedzy.

Tak sądzi Jan Łukasiewicz i na dowód, że uczucia wpływają na tworzenie teorii naukowej, podaje szereg przykładów z dziejów astronomji <sup>1)</sup>. Skoro tak jest w astronomji, to tem bardziej jest tak w filozofji.

Według Gołuchowskiego jednak, uczucie jest nietylko bodźcem do poszukiwania prawdy i czynnikiem wpływającym na jej zabarwienie, ale ono stanowi także kryterjum prawdy. W myśl wywodów Gołuchowskiego, jest to jednak kryterjum przedewszystkiem t. zw. »prawdy bezwzględnej«, to jest tej, którą — w jego mniemaniu — stara się nam dać filozofja. Jeśli więc jakiś system nie zgadza się z rzeczywistością i nie zaspokaja naszych uczuć, to jest dla Gołuchowskiego niezawodnie fałszywy; jeśli się zgadza z rzeczywistością i zaspokaja nasze uczucia, jest niezawodnie prawdziwy. Filozof wyklucza tem samem możliwość systemu, który byłby zgodny z rzeczywistością, a zostawał w rażącej sprzeczności z naszymi uczuciami; zgodność z rzeczywistością w takim systemie byłaby tylko pozorną, niepełną; byłaby to wskazówka, że badania należy prowadzić dalej, że nie doszliśmy jeszcze do »szczytu« prawdy. Tak więc ostatecznym sprawdzianem prawdy filozoficznej jest jej zgodność z naszymi stanami uczuciowymi. Kryterjum to stosował też Gołuchowski otwarcie i bez żadnej ceremonji w swej polemice z systemami innymi.

O tem, że uczucie odgrywa istotnie zawsze rolę przy ocenie wartości systemów filozoficznych, ani na chwilę nie

---

<sup>1)</sup> Jan Łukasiewicz, O nauce, Poradnik dla samouków, Warszawa, 1915, s. XXXI, XXXII.

wątpimy; za błąd poczytujemy Gołuchowskiemu tylko to, że uczucie uznał za kryterjum najważniejsze i prawie jedyne. Gdybyśmy ten sprawdzian chcieli stosować wszechstronnie, wprowadzilibyśmy w polemikę znaczną dowolność, a co więcej, uniemożliwili wogóle wszelką krytykę filozoficzną. Dlatego, przy ocenie systemów filozoficznych staramy się, o ile możliwości, stosować kryteria inne, przedewszystkiem t. zw. »zgodności z rzeczywistością«, i poprawności logicznej. Spróbujmy więc przy pomocy tych kryterjów przyjrzeć się filozofji, wyłożonej w *Dumaniach*.

Gołuchowski mniema, że nauka daje obraz wszystkiego, co istnieje, że wiedza jest zwierciadłem duchowem, »wiernie odbijającym lice natury«, a umysł zdejmuje z przedmiotów kopje, za pośrednictwem zmysłów. Dziś mamy już dostateczne racje, by twierdzić, że tak nie jest. Nawet klisza fotograficzna i lustro nie dają wiernego obrazu przedmiotów, w nich się odbijających, a cóż dopiero umysł ludzki i skonstruowana przezeń nauka! Gołuchowski głosił wprawdzie, że podmiot nie jest nigdy niewolniczym kopistą nieskończonej masy bytu, że odbierając wrażenia zmysłowe nie zachowuje się on wyłącznie biernie, a przy spostrzeganiu występuje już wyraźnie element czynności, który uwydatnia się coraz silniej, w miarę rozwijającego się procesu poznawczego, mimo to jednak twierdził, że nauka jest tylko kopją rzeczywistości, z tem jedynie zastrzeżeniem, że nie jest kopją biernie i niewolniczo, jak np. przez taflę lustrzaną, przyjętą, lecz dobrowolnie i świadomie utworzoną.

Nauki przyrodnicze uważa on więc tylko za inwentarz kopij, zebranych z widzialnego świata przez umysł, i uporządkowanych, nakształt »wyrozumowanego katalogu«. Ten pogląd, jako niezgodny z faktycznym stanem rzeczy, musimy dziś odrzucić i uznać za fałszywy. Dziś wiemy bowiem, że nauka nie daje i nigdy dać nie może wiernego obrazu rzeczywistości, ani też nie jest zbiorem kopij, zdjętych przez umysł ze świata widzialnego. Już t. zw. »fakt naukowy« jest modyfikacją rzeczywistości, a nauka, jako całość, obejmująca wyjaśnienia faktów, prawa, teorje i hipotezy, jest konstrukcją mniej lub więcej sztuczną, przez umysł ludzki stwo-

rzoną, dla której t. zw. rzeczywistość, dana w obserwacji, czy eksperymencie, jest tylko jednym ze sprawdzianów jej wartości.

Wyjaśnienie, jakie dla aktu poznania daje Gołuchowski, uważamy za zupełnie niewystarczające. Na pytanie bowiem, jakim sposobem »nieskończoność, naprzeciwko nas odrębnie stojąca«, przenosi się »w równie nieskończoną krainę myśli, w sferę ducha«, odpowiada filozof, że dzieje się to »na zasadzie ogólnego związku w naturze, w którym i my tkwimy; na zasadzie, że człowiek jest dalszym ciągiem natury, jej szczytem«<sup>1)</sup>. Pojęcie ogólnego związku w naturze jest tak obszerne, posiada treść tak nieoznaczoną, a przytem tak odległą od treści pojęć, dotyczących poruszanej przez Gołuchowskiego kwestji, że nie można chyba przy jego pomocy wyjaśnić możliwości przenoszenia obrazów ze świata widzialnego w świat myśli.

Nic nam też nie mówią i nic nie wyjaśniają takie, rzucane bez jakiegokolwiek dowodu, sądy: sen jest zanurzeniem się bytu indywidualnego w ogólny byt natury; stan jawy i świadomości jest wydzieleniem się z tego ogólnego bytu; w całej naturze odbywa się kolosalna praca ducha; tam jest »mistyczny punkt«, czyli węzeł zetknięcia się naszego z naturą i ze światem duchów itp. Próba wyjaśnienia, przy pomocy podobnych zdań, zjawiska jasnowidzenia we śnie magnetycznym jest chybiona, bo są one jeszcze mniej pewne jak zdania o samym śnie magnetycznym. Jeśli zaś będziemy je uważali za wnioski, wyprowadzone ze stwierdzonych faktów jasnowidzenia, to musimy uznać je za zbyt pospieszne i znacznie dalej idące, niż na to pozwalają przesłanki.

W celu pogodzenia intuicjonizmu z racjonalizmem, przyjął Gołuchowski istnienie pojęć *in concreto*. Utrzymuje on, że przez zmniejszanie stopnia abstrakcyjności pojęcia, to znaczy, przez zmniejszanie »podobieństw«, a przez zwiększanie treści, czyli zwiększanie »różnic«, możemy utworzyć pojęcie, które »zrosnie się, wcieli się w przedmiot«, a wtedy »pojęcie zleje się z intuicją«. Takie pojęcie, »z rzeczywistością zrosnięte«, ma posiadać — według niego — wszystkie zalety

---

<sup>1)</sup> D., I, 88.



pojęcia i intuicji, razem wzięte; wiąże ono »ogół ze szczegółem«, a ponieważ rzeczywistość »nic innego nie jest tylko ogół i szczegół, w jeden węzeł związany«, więc przy pomocy takich pojęć możemy uzyskać jej wierną kopję.

Pojęcie *in concreto*, zrosnięte z przedmiotem rzeczywistym, to, według nas, twór myślowy, w którym ukryta jest sprzeczność. Zawiera ono cechę abstrakcyjności, bo jest pojęciem, i równocześnie tej cechy nie zawiera, bo jest konkretnym przedmiotem rzeczywistym. Koncepcja Gołuchowskiego powstała na tle złudzenia, że przez zmniejszanie zakresu pojęcia można dojść do przedmiotu konkretnego, danego w oglądzie zmysłowym. Według nas, pojęcie pozostanie zawsze tylko tworem abstrakcji, a niczem innym, choćbyśmy jego zakres nie wiem jak zmniejszali; otrzymamy wtedy co najwyżej pojęcie o bardzo małym zakresie, a bardzo wielkiej treści, ale przez to, stosunek jego do przedmiotu nie ulegnie żadnej zasadniczej zmianie. Krótko mówiąc, niema punktu, w którym pojęcie mogłoby się złąć z przedmiotem, w jedną, nierozdzieloną całość.

Jedna jest tylko droga do przyjęcia takiej nierozdzielności przedmiotu i pojęcia, a mianowicie, przyznanie, że świat pojęć jest jedyną rzeczywistością, i poza nią żadna inna rzeczywistość nie istnieje. Wtedy, i tylko wtedy, będzie można mówić, że pojęcia o większej treści posiadają więcej rzeczywistości, niż pojęcia o treści mniejszej. Od wstąpienia na tę drogę Gołuchowski był jednak ogromnie daleki.

Podstawowe jego twierdzenie, że wyższe nie może powstać z niższego, musimy znowu uznać za niezgodne z rzeczywistością. Gołuchowski stosował je nie tylko do świata pojęć, ale i do świata organicznego; w następstwie czego, musiał przyjąć, że gatunki wyższe nie mogą się rozwinąć z niższych, że do powstania ich potrzeba interwencji istoty najwyższej, potrzeba cudu. Dziś mamy już chyba zupełnie dostateczne racje do uznania za prawdziwe twierdzenia przeciwnego, a mianowicie, że wyższe, przy sprzyjających warunkach, może się rozwinąć z niższego. Wobec tego, dla wyjaśnienia powstawania gatunków wyższych nie potrzebujemy się już odwoływać do interwencji istoty najwyższej, ani

do cudów. Zresztą, sam Gołuchowski w dawniejszych swych pracach stał na gruncie ewolucjonizmu, przyjmując rozwój, nie gatunków wprawdzie, lecz form współżycia społecznego. Grunt ten w *Dumaniach* opuścił, aby się przeciwstawić tej specjalnej formie »ewolucjonizmu«, jaką znalazł w panteistycznej filozofii Hegla.

Zasadniczy argument, mający nas przekonać o możliwości poznania Boga, formuje Gołuchowski tak: Jeżeli Bóg jest do człowieka podobny, to możemy go poznać; Bóg jest do człowieka podobny; gdyby bowiem podobieństwa tego nie było, to nie mielibyśmy żadnego wyobrażenia o Bogu; wyobrażenie to zaś posiadamy, zatem podobieństwo jest, i my możemy Boga poznać. Dowód ten musimy odrzucić, gdyż uzasadnienie racji przesłanki pierwszej jest niewystarczające. Mianowicie sąd: gdyby podobieństwa między Bogiem a człowiekiem nie było, to nie mielibyśmy żadnego wyobrażenia o Bogu, jest fałszywy. Wyobrażamy sobie bowiem całe szeregi przedmiotów, które nie są do nas podobne. Jeżeli zaś musimy wyobrazić sobie Boga, jako istotę, do nas podobną, to stąd nie wynika, by Bóg, istniejący poza naszą wyobraźnią, tę właściwość koniecznie posiadał. Możemy równie dobrze przypuścić, że podobieństwo, o którym mówi Gołuchowski, pochodzi jedynie stąd, że nie znamy innego Boga, jak tylko Boga naszej wyobraźni, pomyślanego na wzór osoby ludzkiej. Wobec możliwości takiego twierdzenia, którego fałszu Gołuchowski nigdzie nie wykazuje, cały wywód filozofa traci swą wartość.

Nie mają też żadnej mocy przekonywania i dalsze spekulacje Gołuchowskiego na temat natury Boga, miłości w Bogu, woli stworzenia świata, opatrności i t. p., choćby już z tego tylko powodu, że wszystkie opierają się na twierdzeniu, iż Bóg jest do człowieka podobny. Gołuchowski nie zdawał sobie sprawy, że sąd: Bóg jest podobny do człowieka, jest już rezultatem poznania, a nie warunkiem, umożliwiającym dopiero to poznanie.

Mniemanie filozofa, że jego koncepcja miłości chroni nas od panteizmu, jest znowu tylko złudzeniem; najpierw bowiem musimy przyjąć istnienie Boga, jako osoby, a potem dopiero możemy mówić o miłości pozytywnej i negatywnej

w Bogu. Analiza pojęcia miłości, wykazująca, że musi w niej działać siła dośrodkowa, razem z odśrodkową, by nie nastąpiło unicestwienie miłości, przez zanik podmiotu, ma znaczenie tylko dla takiej miłości, której źródłem jest osoba. Jest rzeczą oczywistą, że osoba nie może kochać inaczej, jak tylko przy zachowaniu siebie samej. Stąd jednak, że każda osoba musi w miłości zachować swą osobowość, nie wynika jeszcze, by każda istota kochająca musiała być osobą.

Gołuchowski łudził się też, jeśli mniemał, że udało mu się pogodzić rozum i wiarę. Ani w *Dumaniach*, ani w listach do Morawskiego nie oddzielił on wyraźnie dziedzin wiedzy i wiary. Nie zadał sobie trudu, by wskazać, co w zakresie poznania należy do wiedzy, a co do wiary; gdzie kończy się pierwsza, a zaczyna druga; nie zaznaczył też różnicy między wiarą w ogóle, a wiarą religijną, o którą szło mu przede wszystkim, nie określił nigdzie, co uważa za treść tej wiary religijnej, którą chciał godzić z »rozumem«, i której chciał nadać »formę naukową«. Wobec tych zasadniczych braków, nie mogła filozofja *Dumań* wydobyć na jaw »rozumu«, tkwiącego w chrześcijaństwie, ani rozświetlić jego »absolutnej prawdy«, ani nadać jej »naukowej formy«.

Jakkolwiek Gołuchowski nie ustalił nawet warunków, niezbędnych do pogodzenia rozumu i wiary, wobec czego nie mógł też uczynić z chrześcijaństwa jedynie prawdziwej filozofji, to jednak potrafił uwydatnić życiową użyteczność chrześcijańskiej zasady miłości.

Etyka *Dumań* przynosi niejedną myśl cenną. Gołuchowski uznaje w całej pełni dążenie człowieka do szczęścia. Dążenie to uważa za zupełnie naturalne, a zaspokojenie go za jeden z obowiązków. Najwyższe szczęście widzi w połączeniu się człowieka z Bogiem i bliźnimi. Wszystko, co nas do tego połączenia zbliża, poczytuje za moralnie dobre, co od niego oddala — za moralnie złe. Stąd, źródłem czynów dobrych jest miłość, źródłem złych — egoizm. Celem ostatecznym człowieka jest osiągnięcie, przez miłość, uniwersalnej wszechjedności, czyli Królestwa Bożego.

Wywody filozofa na temat, że miłość jest najpotężniejszym czynnikiem życia duchowego ludzkości, że tylko przez

nią potrafimy do owego królestwa się zbliżyć, stanowią — zdaniem naszym — najbardziej wartościową część *Dumań*.

A teraz, kilka jeszcze słów o genezie metafizyki *Dumań*.

Przypomnijmy sobie charakterystyczne dla Gołuchowskiego twierdzenie, że śmierć jest największym złem fizycznym. Autor utrzymuje, że taka jest zgodna opinia »wszystkich«. Niejeden zapewne czytelnik *Dumań* z liczby tych »wszystkich« najchętniej się wycofa, redukując ją tem samem tylko do »niektórych«. Jakkolwiek ta, niewinna na pozór, redukcja odbiera w znacznej mierze wartość wywodom Gołuchowskiego o konieczności wiary w nieśmiertelność duszy, to jednak nie ulega wątpliwości, że dla samego filozofa ta konieczność wiary w nieśmiertelność istniała.

Życie, przypieczętowane śmiercią, było dla niego czemś niezrozumiałem. »Jeżeli takie miało być zakończenie wielkiego dramatu świata, jeżeli jakaś niepojęta potęga na to ideę życia na coraz wyższe stopnie wynosiła, ażby, uosobiwszy ją na najwyższym stopniu w człowieku, śmierci ją w darze podała, to wówczas — zdaniem powodującego się uczuciem filozofa — należało zamknąć wrota macierzyńskiego łona, ażeby nie wyszła na świat największa sprzeczność *człowiek* zwana. Wówczas należało zakończyć na ostatnim szczeblu zwierząt dzieje stworzenia i nie należało wyganiać w byt człowieka, skoro go furje rozpaczy ścigać miały. Co ten jęk cierpienia ma znaczyć? co ta boleść? co wreszcie sama rozkosz, która na myśl ostatecznego rozwiązania jeszcze w większą boleść się zamienia?«<sup>1)</sup> Życie człowieka w obliczu śmierci, jako zupełnego unicestwienia, traci więc dla Gołuchowskiego wszelki sens i wartość. Gdyby wszystko miało się śmiercią kończyć, to życie byłoby — według niego — straszną igraszką, człowiek istotą oszukaną i t. p.

Te pełne oburzenia i grozy sądy odsłaniają nam doskonale psychikę filozofa, który nie mógł pogodzić się z myślą, że życie mogłoby mieć swój kres ostateczny. Gołuchowski sam to przyznaje; pragnienie nieśmiertelności »jest podstawą całej naszej istoty, bo człowiek nic innego nie

---

<sup>1)</sup> D., II, 197.

jest, tylko istota, która od chwili odzyskania świadomości o sobie wiecznie chce żyć«. »Życie, raz do bytu wywołane, nie może się już więcej oswoić z myślą zagłady, zniszczenia; pragnie ono wiecznie żyć, a przez to pragnienie, które niczem wytepić się nie da, bierze ono wieczność, jakby swoją własność, w posiadanie, a przynajmniej rości sobie do niej prawo. Jeżeli nas śmierć taką trwogą przeraża..... to dlatego, że życie dla naszych zmysłów ginie, a serce pragnienia swego zaniechać nie jest w stanie«.

Gdyby pragnienie nieśmiertelności nie miało być zaspokojone, »to chyba by szatan był na czele spraw świata, na co się cała natura wzdryga; bo szatan tylko mógłby wskrzesić istotę człowieka i obudzić w nim tę, niczem wytepić się nie dającą, chęć wiecznego bytu na to, aby go zgruchotać, aby się pastwić nad nim i cieszyć się jego rozpaczą, ze śmiercią się pasującą<sup>1)</sup>.

W tem pragnieniu nieśmiertelności u Gołuchowskiego widzimy jedno ze źródeł psychologicznych całej metafizyki *Dumań*, opartej na rozumowaniu: pragnienie nieśmiertelności musi być zaspokojone, więc musi być Bóg; jest Bóg, więc będzie nieśmiertelność duszy. Odwieczny, trudny do uniknięcia *circulus vitiosus*.

Tak wyglądałaby przypuszczalnie geneza *Dumań*, widziana niejako od wewnątrz; geneza jednak niezupełna. Nie można bowiem zapominać jeszcze o jednym, a ważnym bardzo czynniku, który wpłynął na powstanie tej filozofji; jest nim walka z komunizmem.

Komunizm w stosunkach społecznych to dla Gołuchowskiego tyle, co panteizm w metafizyce. Komunizm to ubóstwienie ogółu, to niwelacja jednostki. Jak w panteizmie i panosmizmie ginie życie jednostki indywidualnej, która rozplywa się w absolucie, czy kosmosie, tak w komunizmie i socjalizmie znika własność indywidualna, która tonie w morzu dóbr wspólnych. Aby więc zachwiać wszelkimi podstawami komunizmu, postanowił filozof przewyciężyć materjalizm i panteizm w metafizyce. Oto powody, dla których skonstruował on swą me-

<sup>1)</sup> D., II, 392, 393.

tafizykę teistyczną, przyjmującą istnienie Boga osobowego, Boga miłości.

Jest to metafizyka zdecydowanie teistyczna, w przeciwstawieniu do poglądów z roku 1822, na których panteizm silnie wycisnął piętno. Myli się zatem Rymowicz, gdy, na podstawie nauki Gołuchowskiego o substancji, twierdzi, że *Dumania* nie są niczem innym, jak tylko dalszym ciągiem panteizmu schellingjańskiego, wyłożonego w rozprawie o *Filozofji w stosunku do życia*<sup>1)</sup>. Substancja, o której mówi filozof w *Dumaniach*, jest bowiem tylko warunkiem negacyjnym istnienia bytów indywidualnych w świecie fizycznym; ona je wiąże jedynie w całość, tak, jak miłość wprowadza związek w świat duchów. Substancja nie powołała ich do bytu i one nie są ich przejawem, lecz tworem Boga.

Przy pomocy filozofji *Dumań* pragnął więc Gołuchowski utwierdzić swą wiarę w nieśmiertelność duszy, ugruntować podstawy dotychczasowego porządku społecznego, zaspokoić potrzeby swego umysłu i serca. Cel ten osiągnął. Wyznał sam, że »znalazł w podanem rozwiązaniu zaspokojenie dla siebie«<sup>2)</sup>.

Czy jednak metafizyka jego może zadowolić w równej mierze innych? Odpowiedź przeczącą staraliśmy się uzasadnić wyżej, zwracając uwagę na to, że w zasadniczych twierdzeniach jest ona albo niezgodną z tem, co dziś rzeczywistością nazywamy, albo niedostatecznie uzasadnioną. Przytem *Dumaniom* brak podstawy, dla każdej metafizyki niezbędnej, a mianowicie: gruntownej i wszechstronnej analizy poznania.

---

<sup>1)</sup> Rymowicz pisze: »haben wir gesehen, dass er sowohl in seiner ersten Abhandlung: Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen, als auch in seinen: Betrachtungen über die höchsten Probleme des Menschen, dem Schelling'schen Idealismus, der wesentlich Pantheismus ist, huldigt..... Gołuchowski hat hingegen die erste Periode seiner Philosophie nicht wesentlich modifiziert; er hat das Einzelne und Besondere verkannt und ist vom Allgemeinen und Absoluten ausgegangen..... Dies scheint uns aber keine christliche Weltanschauung zu sein, sondern vielmehr eine weitere Entwicklung des Schelling'schen Pantheismus«. (Die Philosophie von Joseph Gołuchowski und ihre Abhängigkeit von Schellings Weltanschauung. — Freiburg, Schweiz, 1903, s. 112, 113. Porównaj nadto s. 45, 48, 49, 52, 80 i 81 powyższej rozprawy, gdzie autor podaje swe argumenty). — <sup>2)</sup> D., I, s. XXII.

## ROZDZIAŁ XIX

### Dotychczasowe sądy o filozofji Gołuchowskiego.

Poznawszy filozofję Gołuchowskiego, możemy teraz przyrzeć się krytycznie sądom, jakie o niej już dawniej wygłoszono.

Sądów tych, z których kilka przytoczyliśmy w toku dotychczasowych rozważań, nagromadziło się sporo, gdyż filozof wcześniej zwrócił na siebie uwagę współczesnych i do ostatnich czasów był przedmiotem dyskusji i różnorodnych ocen.

Pierwszym, zdaje się, głosem o pracach Gołuchowskiego była recenzja rozprawy: *O wpływie matematyki na wykształcenie człowieka*, zamieszczona dnia 3 września 1817 r. w *Gazecie Krakowskiej*. Nieznany jej autor, streściwszy pokrótce tę rozprawkę, mówi, że wygłoszone w niej myśli »nie są zupełnie nowemi: sposób jednak onych wystawienia, rozwodzenie się nad szczęśliwością poświęcających się ćwiczeniom umysłowym, ...sprawuje czytanie tego płodu naszego rodaka interesującym i godnem ojczyzstego przełożenia«<sup>1)</sup>.

Również i praca z r. 1822: *Filozofja w stosunku do życia* wywołała szybko oddźwięk w Polsce. Fryderyk Skarbek w listopadzie 1822 r. wygłosił o niej odczyt na posiedzeniu Towarzystwa Warsz. Przyj. Nauk<sup>2)</sup>, a w roku następnym poświęcił jej w *Pamiętniku Warszawskim*<sup>3)</sup> artykuł, w którym przytoczył opinię recenzenta niemieckiego (z *Gazety Lipskiej* r. 1823 Nr. 248) i dodał od siebie nieco ogólników. Recenzja, którą przytoczył Skarbek, była naogół przychylna, choć powierzchowna. Krytyk niemiecki podkreśla, że autor pracy wyraża myśli swoje w obcym języku z większą łatwością, niż to czynią rodowici filozofowie niemieccy. Upomina jednak Gołuchowskiego, aby wystrzegał się w badaniach swoich zbyt-niego uniesienia, które mogłoby go odwieść od prawdziwej drogi umiarkowania<sup>4)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Gazeta Krakowska, 1817. Nr. 71. s. 875 n. — <sup>2)</sup> Kraushar, Tow. Warsz. Przyjaciół Nauk, V, 325. — <sup>3)</sup> Pamiętnik Warszawski, 1823. IV, 44—50. — <sup>4)</sup> tamże, IV, 47.

O pracy Gołuchowskiego wspomina również i Wilhelm Traugott Krug, w swem *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften* (Leipzig, 1828. III, 263), zaliczając naszego filozofa do zwolenników Schellinga<sup>1)</sup>.

W r. 1830 Walenty Chłędowski wyraża się na łamach *Haliczanina* o powyższem dziele Gołuchowskiego z największem uznaniem. Według krytyka, »ktokolwiek puszcza się z szczerą chęcią w zawód filozofji, od takiego przedewszystkiem dzieła poczynąć powinien. Pozna, iż filozofja jest umiejętnością wszystkich umiejętności, nabędzie prawdziwego o niej pojęcia, a w jasnym wykładzie wielostronnego jej wpływu tak na ludzkość całą, jak na pojedynczego człowieka, znajdzie pokrzepienie do pracy i do nieugiętego w niej wytrwania«<sup>2)</sup>.

Pracę Gołuchowskiego o *Filozofji w stosunku do życia* wymienia też nieznanym nam autor (W. P.) artykułu: *Filozofja i przysłowia ludu w Polsce* (1835), jako jedno z nielicznych, oryginalnych dzieł filozoficznych u nas<sup>3)</sup>.

W rok potem (1836) Lesław Łukaszewicz, w swym *Rysie dziejów piśmiennictwa polskiego* dał prawdopodobnie pierwszą u nas wzmiankę o życiu i pracach filozofa. I on mówi o Gołuchowskim, jako o zwolenniku Schellinga i stwierdza, że dziełko jego z r. 1822 zyskało odrazu wielki poklask<sup>4)</sup>.

Podobnie Popiel zapewnia swych czytelników, że »książka ta zrobiła w Niemczech i w kraju ogromne wrażenie«. Dzisiaj jeszcze — pisze ten autor — »nikt przeczytać jej nie potrafi bez korzyści, pociechy i zapału, jeżeli dusza jego do zapału zdolna: czytali ją Niemcy z podziwieniem, my z dumą«<sup>5)</sup>.

Jakkolwiek czytano ją u nas niewątpliwie z dumą, to jednak, zdaje się, niezbyt często. Wynikałoby to zarówno ze słów Chłędowskiego, Łukaszewicza, jak i Majorowieicza, który w r. 1843 stwierdzał z przykrością niewesoły fakt, że

---

<sup>1)</sup> Wiadomość o tem podaje Powszechny Pamiętnik Nauk i Umiejętności, Kraków, 1835, II, 426, 427. — <sup>2)</sup> *Haliczanin*, Lwów, 1830, I, 12. — <sup>3)</sup> *Kwartalnik Naukowy*, Kraków, 1835, II, 31. — <sup>4)</sup> *Rys dziejów piśmiennictwa polskiego*, §. 124 (w wyd. 2-m, s. 94). — <sup>5)</sup> Popiel, Józef Gołuchowski, j. w., s. 6.



»u nas, prawda, chwałą Gołuchowskiego, ale jego dzieło znają najwięcej z tytułu«<sup>1)</sup>.

W przeciwieństwie do dzieła z r. 1822, które spotykało się stale ze słowami najwyższego uznania, drobne artykuły Gołuchowskiego, ogłoszone w r. 1843 w *Noworoczniku literackim* (*Idea życia, Refleksja i wiara*), lub w r. 1842 w *Bibliotece Warszawskiej* (*Otwarcie kursu filozofji*), ściągnęły na siebie krytykę ujemną. Na temat dwóch pierwszych rozpraw, które miały być wyjątkami z pracy konkursowej, pokpiwa sobie w swych *Pamiętnikach* ksiądz Jundziłł; zarzuca im nadmiar górnotlotnych frazesów; twierdzi, że »w tych zastarzałych, płaskich wybrykach nie masz żadnego nawet śladu głównej myśli, której powinno być poddane każde dumanie o przeznaczeniu człowieka na ziemi; nie masz żadnego poglądu religijnego. Owszem, autor ciągle rozprawia w duchu tej filozofji XVIII wieku, którą tak surowo gromił na początku. Rozpatrzywszy te wyjątki z rozprawy konkursowej, — dodaje Jundziłł — przekonujemy się, że autor istotnie spóźnił się przynajmniej na parę dziesiątków lat z ich ogłoszeniem. Takie pojęcia o idei życia, o refleksji i wierze byłyby może z zapalem przyjęte na czwartkowych obiadach, ale dziś nie warto było tych szpargałów wydobywać z teki«<sup>2)</sup>.

Na owe wyjątki z rozprawy konkursowej napadł także Szyrmer (pseud. Gerwazy Bomba) w *Tygodniku Petersburskim* z r. 1843. Jedną z przyczyn, dla których tak bardzo nie podobały mu się te artykuły, było to, że nie wszędzie zgadzały się one z religją. Uważa je za przestarzałe. »Wyjątki z rozprawy konkursowej przed 20 laty przyjętoby może z uwielbieniem i autor zyskałby nazwisko wielkiego filozofa, ale z przemianą pojęć publiczności, w naszym czasie, rzeczy tak lekko traktowane, pomieszczane w takich drobnych ułamkach, i nie wszędzie zgodne z religją, nie mogą nas zaspokajać.

---

<sup>1)</sup> Majorkiewicz, *Rzuty filozoficzne, Przegląd Naukowy*, Warszawa, 1843. I, 179. W roku 1835 cytuje ustęp z *Filozofji* w stosunku do życia niejaki G. W. E. w swym artykule: *Estetyka, uważana jako umiejętność*. (*Powszechny Pamiętnik Nauk i Umiejętności*, Kraków, 1835. II, 180). —

<sup>2)</sup> Kirkor, *Obrazki litewskie ze wspomnień tułacza Sobarri*; Jundziłł, *Pamiętniki*, Poznań, 1874, s. 214.

Dziwimy się nawet, że autor odważył się puścić na świat te fragmenta, nie lękając się stracić reputacji filozofa, którą ongi u dawnych uczniów sobie pozyskał<sup>1)</sup>.

Omawiając dalej artykuł *Czem nie jest i czem jest filozofja*, oburza się krytyk na nazwanie filozofji »nauką świętą«, gdyż »świętą jest tylko nauka Zbawiciela«. Nie bierze on też bynajmniej za złe publiczności, że nie zna filozofji Gołuchowskiego. Nie może również zgodzić się z jego poglądem, że filozofja ma uczyć »jak się unieść do wyższej sfery i widzieć przed sobą rozpostartem wszystko«, tego bowiem — według opinii krytyka — uczy nie filozofja, lecz poezja romantyczna. Szyrmer wydrwiwa także przekonanie Gołuchowskiego o wielkim wpływie filozofji na życie; nie uznaje, jakoby ona miała nadawać mu niebiański kierunek, bronić od nikczemnego postępowania, rozprzestrzeniać granice życia i t. p. Filozofja Gołuchowskiego, według niego, to tylko »*poezja romantyczna... idąca piechotą i z zawiązanymi oczyma*«<sup>2)</sup>.

W artykule p. t.: *Idea życia* nie podobają się Szyrmerowi niedokładnie i niejasno wyrażone pomysły, w których nie może dopatrzeć się sensu; poglądy Gołuchowskiego na refleksję (*Refleksja i wiara*) wydają mu się tylko śmieszne; widzi w nich »ekliwą deklamację«, »panteistyczne marzenia« i »dumki poetyckie«, co wszystko, razem z krytyką myślenia refleksyjnego, może oddziaływać zgubnie, zwłaszcza na młodzież. »Potrzebaby się dziś wystrzegać — zauważa krytyk — straszyc młodzież jakąś odrętwiałością serca, nibyto nierozłączną od zajęć naukowych, bo i bez tego, młodzi ludzie zbyt mało mają zamiłowania w pożytecznej pracy, a zbyt wiele pociągu do marzeń poetyckich. Nadewszystko zaś, nie należałoby grozić czytelnikom, że przez refleksję i nauki mogą stracić wiarę«<sup>3)</sup>.

Na inną pracę Gołuchowskiego, ogłoszoną z błędami i bez jego wiedzy, p. t.: *Otwarcie kursu filozofji*, napadł delikatniej nieco jakiś nieznany nam autor: K. z Lublina. Zarzuca on filozofowi, że zanadto buja w abstrakcjach, że zbyt dał się porwać jednostronności Niemców, którzy grzeszą »szalem za-

---

<sup>1)</sup> Tygodnik Petersburski, 1843. Nr. 62. s. 365. — <sup>2)</sup> tamże, 366. — <sup>3)</sup> tamże, 367.

niedbania żywiołu społecznego; szła ten dostał się w udziale i niektórym z naszych szanownych ziomków, dostał go także pewną dozis i p. Gołuchowski. Słowianom — mniema recenzent — szła ten nie przystoi i wcale im do twarzy nie przypada. W otwarciu kursu, w całej swojej przemowie, w skróconym niejako obrazie, zarysie, wykladać się mianej przezeń filozofji, p. Gołuchowski Boga tylko ma na celu, a zapomina zupełnie o naturze, co gorsza, zapomina zupełnie o swych braciach, — ludziach<sup>1)</sup>.

Ciekawą jest rzeczą, że i Majorkiewicz, do niedawna jeszcze zapalony wielbiciel Schellinga, zakwestjonował w roku 1846 znaczenie filozofji Schellinga i Gołuchowskiego. Zaatakował on także owe artykuły, umieszczone w *Bibliotece Warszawskiej*, a zwłaszcza mowę, wygłoszoną na cześć Schellinga w Berlinie. Zdaniem Majorkiewicza, Gołuchowski, »ten głośny w literaturze naszej naukowej pisarz, już przeżył czas swój, i dziś prace jego mogą mieć dla nas tylko historyczne znaczenie i jako takie zajmować umysły ciekawe. Podobnie Schelling w Niemczech nie ma dziś znaczenia organicznego: nauka jego nie stanowi postępu, ale jest jakby obłąkaniem się genjuszu, obłudą nauki, ostatnim, dogorywającym płomieniem nauki. Ani Gołuchowski, ani Schelling — czytamy dalej — nie są to dziś imiona postępu, chociaż zawsze szacowne w dziejach filozofji«.

Majorkiewicz przyznaje, że »jedna tylko myśl została Gołuchowskiemu ze wszystkich badań w dziedzinie filozofji: myśl wielka — pogodzenia rozumu i wiary, filozofji i religji. Była to myśl godna wychowawca Schellinga«. Zachwyty Gołuchowskiego nad Schellingem podobają się krytykowi, bo i on kilka lat temu podzielał je; dziś jednak nie przyznaje im już racji. »Wszystko to zaiste cudowne! — pisze — Owo spokojne zagłębienie się w siebie i korne rozmyślanie o Bogu dla nabrania sił nowych i uwielbienie, ubóstwienie samego badacza; ale — dodaje bardzo słusznie Majorkiewicz — nauka ceni przede wszystkim wypadki, rzecz samą, a poetyczne uniesienia,

---

<sup>1)</sup> Niektóre myśli z powodu otwarcia kursu filozofji w Wilnie, Przegląd Naukowy, 1842. IV, 1411.

fantastyczne rojenia umu rozpraszają się jak mgła poranna przed światłem słonecznym filozofji. A cóż Schelling dziś uczynił dla nauki? Nic! Powtórzył nam kilka urywków z kabały żydowskiej, z zabijałości dialektycznych uczonych aleksandryjskich. Nauka jego przedstawia błędy stare, jak świat, ale osłonięte pozorem wielkości, uroczystości, majestatu prawdy i życia<sup>1)</sup>.

Takie to *requiem*, już za życia Gołuchowskiego, zaśpiewał jego filozofji Majorkiewicz. Ten głos, ciekawy przez swój sceptycyzm wobec wysiłków Gołuchowskiego i Schellinga, został w kilkanaście lat potem silnie wzmocniony przez Krupińskiego, który, nic sobie widocznie nie robiąc z twierdzenia A. Hennela, że dzieła naszego filozofa »staną się jednym z pomników narodowej chwały<sup>2)</sup>, odmówił im wszelkiej wartości.

W dwa lata po śmierci filozofa, ukazał się pierwszy obszerniejszy o jego twórczości artykuł Eleonory Ziemieckiej p. t.: *Dumania nad najważniejszymi zagadnieniami dla człowieka*, ogłoszony w jej *Studjach* z r. 1860. Redaktorka *Pielgrzyma*, znana zwolenniczka prądu katolickiego w naszej ówczesnej filozofji, pierwsza poczuła się do obowiązku zaznajomienia ogółu z dziełem, tak spokrewnionem z jej przekonaniami. Poczytuje ona za wielką zasługę Gołuchowskiemu, że »odzyskuje dla filozofji narodowej stanowisko zupełnie chrześcijańskie<sup>3)</sup>, że »będzie kamieniem węgielnym zdrowej filozofji u nas<sup>4)</sup>. Widzi ona w Gołuchowskim szczególną, jemu właściwą »samodzielność, która się żadnym wpływem potłumić nie dała, która już w nauczaniu uniwersyteckiem, w Wilnie była widoczna, a dalej coraz potężniej w nim rosła. Był on zawsze panem słowa i myśli, i pozostał nim do końca, a tom drugi pracy jego... jest najlepszym tej samodzielności dowodem<sup>5)</sup>.

W przedmowie zaś do wydanych przez siebie *Dumań* Gołuchowskiego wychwala twórcę dzieła za to, że stanął »na

---

1) Przegląd Naukowy, Warszawa, 1846. III, 802—804. — 2) Gazeta Codzienna, Warszawa, 1859. Nr. 275. — 3) Studja, Wilno, 1860. s. 147. — 4) tamże, 91. — 5) tamże, 121.

gruncie zdrowego rozsądku i prawdy rzeczywistej«, że nie pozwolił sobie głowy zamącić abstrakcjami i nie dał się spekulacji wciągnąć w odmęt nieograniczony, że wreszcie miał kult dla tradycji rzeczy świętych, »która bez powagi spekulacji i nauki, rybacką siecią świat cały złowiła«<sup>1)</sup>. Wielbi Gołuchowskiego za to, że stanął mężnie do walki z błędnymi ideami filozofji współczesnej, co »jest nowym jego czynem obywatelskim, ostrzeżeniem czystego i zdrowego ducha, nauką prawości w wiedzy, której nam obcy pozazdrościć mogą«<sup>2)</sup>.

Autorka *Studjów* przyznaje jednak, że filozof nie rozwinął pomysłów swoich tak, jakby tego wymagał stan nauki współczesnej, »i to mu zawsze przeszkadzać będzie do zajęcia znakomitego miejsca w dziejach filozofji ojczyznej, na jakie głębokością swoją zasługuje«<sup>3)</sup>.

Nie zatrzymując się dłużej nad artykułem K. W. Wójcickiego, napisanym w dwa lata później, gdzie autor głosi zupełnie bezkrytycznie, że dzieła Gołuchowskiego »niepoślednie zajmują miejsce w dziejach naszej filozofji narodowej«<sup>4)</sup>, przejść możemy odrazu do znacznie ciekawszych wywodów tłumacza *Historji filozofji* Schweglera: F. Krupińskiego. Ten zupełnie inaczej niż Ziemięcka zapatrywał się na spuściznę po Gołuchowskim. Według niego, filozofja autora *Dumań* to nic więcej, jak mistycyzm, przeszczepiony do Polski ze zbutwiałego już pnia schellingjańskiego. Mistycznego pierwiastka dopatruje się Krupiński już w niemieckiej pracy Gołuchowskiego z r. 1822. Wyrażenie naszego filozofa o oku wewnętrznym, które spostrzega Bóstwo i największe cuda życia, przypomina Krupińskiemu bezpośrednią wiarę Jacobiego, a nawet poglądy Tomasza à Kempis<sup>5)</sup>. Cóż dopiero *Dumania!* »Jak Kremer Hegla, tak Gołuchowski — pisze on — przedstawił u nas Schellinga, lubo nie w pierwotnej jego postaci, gdy był dzielnym filozofem, lecz z ostatniego perjodu, kiedy popadł w mistykę i został mitologiem, gdy zaczął pisać mitologję objawienia. Mistyczny ten kierunek Schellinga prze-

---

<sup>1)</sup> D., I, przedmowa, s. XI. — <sup>2)</sup> D., I, s. XII. — <sup>3)</sup> Studja, j. w., s. 147. — <sup>4)</sup> Encyklopedia Powsz., Warszawa, 1862. X, 173. — <sup>5)</sup> Schwegler-Krupiński, *Historja filozofji w zarysie*, Warszawa, 1863. s. 467, 468.

bija się zwłaszcza w ostatnim dziele Gołuchowskiego: *Dumania*«<sup>1)</sup>.

Co się tyczy samodzielności Gołuchowskiego w I-szym tomie *Dumań*, ma o niej Krupiński zbyt dobre mniemanie, gdy utrzymuje, że tam »znać człowieka, który sam czytał, zastanawiał się, który przebrodził wpoprzek i wzdłuż ocean spekulacji Niemców i zdaje o niej sprawę, jako wtajemniczony znawca«<sup>2)</sup>. Druga część *Dumań* nie może — zdaniem Krupińskiego — być czytana z tak wielkim pożytkiem, jak część pierwsza. Tu bowiem »autor przyjmuje gotowe prawdy, jak je religja chrześcijańska przechowała, naciąga rozumowania swoje do nich, poddaje im swój rozum, i postępuje raczej jak teolog, aniżeli jak samodzielny filozof«<sup>3)</sup>. Praca ta zawiera — według krytyka — »organiczny szkic pomysłów co do najważniejszych kwestyj: osobowości Boga i nieśmiertelności duszy«. Nie jest to jednak »żaden system, lecz raczej uczuciowe pogadanki, które autor słusznie zatytułował *Dumaniami*«<sup>4)</sup>.

Zdaniem Krupińskiego, filozofja Gołuchowskiego odgrywa u nas rolę podobną, jak filozofja Jacobiego w Niemczech, chociaż tę ostatnią »wywołał krytycyzm szkoły kantowskiej«, a tamtą »współczesne powątpiewanie i religijna krytyka, głównie między niemieckimi teologami rozwinięta«<sup>5)</sup>. Gołuchowski nie wytrzymuje też, zdaniem Krupińskiego, porównania z Trentowskim, Kremerem, Cieszkowskim. Wprawdzie u wszystkich obrona takich prawd, jak osobowość Boga i nieśmiertelność indywidualnego żywota była jednym z głównych zadań, jednakże »najmniej filozoficznie« wywiązał się z niego Gołuchowski.

Nie godzi się też krytyk z pomysłem Gołuchowskiego, jakoby miłość miała być najwyższą kategorją. Krupiński niezbyt jednak dokładnie pojął odnośną naukę Gołuchowskiego, skoro twierdzi, że »miłość we wszystkich jego poglądach jest tem, czem u innych był myśl, rozum bezwzględny, wyobrażania, intuicja czynna i t. d., t. j. źródłem, pierwiastkiem całego zapatrywania się na świat natury i ducha«<sup>6)</sup>. Oczywiście, taka

---

<sup>1)</sup> tamże, 465. — <sup>2)</sup> tamże, 468. — <sup>3)</sup> tamże, 469. — <sup>4)</sup> tamże, 466. — <sup>5)</sup> tamże, 466, 467. — <sup>6)</sup> tamże, 467.

interpretacja nie odpowiada prawdzie. Nauka Gołuchowskiego o miłości, jako najwyższej kategorii, przypomina Krupińskiemu — całkiem niesłusznie — ekstazę nowopłatońską, bezpośrednie widzenie Boga u mistyków i kwietystów, swedenborgjanów i wszystkich innych »marzycieli«<sup>1)</sup>. Wydaje mu się dalej, że miłość, jako »pierwiastek subiektywny«, nie nadaje się na uczynienie z niej najwyższej kategorii. Wszystkie te wywody Krupińskiego świadczą tylko o tem, że koncepcji miłości w filozofji Gołuchowskiego należycie nie rozumiał.

Zresztą, cała organiczna część *Dumań* nie jest, w jego mniemaniu, niczem innym, jak »tylko komentarzem na katechizm religijny chrześcijański«<sup>2)</sup>. Jedną jednak stronę dodatnią odkrył w tem wszystkim Krupiński: twierdzi mianowicie, że dzieło to »dla czytelników więcej uczuciowych może przynieść jaką taką ulgę w wątpliwościach religijnych, co do poruszanych tam zagadnień«; chwali przytem język *Dumań* i jasne wyrażanie myśli<sup>3)</sup>.

Podobne nieco stanowisko jak Krupiński zajął wobec *Dumań* Henryk Struve, w swym *Wykładzie systematycznym logiki*. I on także podkreśla ścisły związek Gołuchowskiego z Schellingiem. Zaznacza przytem, że Gołuchowski nie wywarł szczególnego wpływu na rozwój współczesnej mu myśli filozoficznej w Polsce, gdyż najważniejsze jego dzieło polskie »wyszło na widok publiczny dopiero wtenczas, kiedy teorie, wsparte na hegeljanizmie, doszły już do najwyższego rozkwitu«<sup>4)</sup>.

Struve upatruje punkt ciężkości filozofji Gołuchowskiego w jego koncepcji miłości. Wraz z Krupińskim mniema on, że miłość u Gołuchowskiego zastępuje jakąś najwyższą władzę poznawczą. Opierając się na jednym ustępie *Dumań*

---

<sup>1)</sup> tamże, 469. — <sup>2)</sup> tamże, 470. — <sup>3)</sup> tamże, 471. Te sądy Krupińskiego przepisał prawie dosłownie, ale nie podając źródła, Aleks. Zdanowicz w swym *Rysie dziejów liter. polskiej*, Wilno, 1878. (V, 65—69), oraz nieznanym nam autor artykułu o Gołuchowskim w *W. Enc. Ilustr.* (r. 1900) T. XXV, XXVI, 351, 352. Na Krupińskiego powołuje się też *Encyklopedia Orgelbranda* (Warszawa, 1900. VI, 221), w której nazwano Gołuchowskiego »mystykiem polskim«. — <sup>4)</sup> *Wykład systematyczny logiki*, Warszawa, 1868— 1870. s. 220.

(II, 362) stwierdza, »że miłość Gołuchowskiego jest dalszym rozwinięciem Schellinga *intelektualnego oglądania*, na zasadzie którego przejmujemy *bezpośrednio* treść najwyższej prawdy, bez pomocy *dowodów i wniosków*«. Różnica polegać ma tylko na tem, że »Gołuchowski z czysto filozoficznym i teoretycznym pojęciem *intelektualnego oglądania* Schellinga łączy znamiona moralne i uczuciowe<sup>1)</sup>, przez co ono staje się właśnie *miłością*. Nie ulega kwestji, — wywodzi Struve — że w takim uwzględnieniu pierwiastka *moralnego* intuicji, leży bardzo ważny postęp, gdyż *intuicja*, czyli *bezpośrednie* oglądanie, bez tego pierwiastka, wpada łatwo w dowolność i fantastyczność, której, jak wiadomo, u Schellinga nie brak. Lecz z drugiej strony, — twierdzi Struve — nie możemy powiedzieć, aby Gołuchowski w *Dumaniach* uzupełnił poglądy Schellinga, drogą naukowego i filozoficznego badania. Ważne nader myśli Gołuchowskiego rzucone są tylko w *Dumaniach* bez ścisłego obrobienia, i dlatego, chociaż mogą sentymentalnością swoją wzruszać i pocieszać uczucie, nie zaspokajają jednak rozważnego i badawczego umysłu«<sup>2)</sup>.

Pogląd Struvego, że miłość w filozofji Gołuchowskiego jest dalszym rozwinięciem oglądu intelektualnego Schellinga, powtarzać będą za nim różni autorowie. Przytoczony sąd Krupińskiego i Struvego był jednak niewątpliwie wynikiem zbyt powierzchownych studjów nad *Dumaniami*.

Wyżej od *Dumań* cenił Struve pracę Gołuchowskiego p. t.: *Flozofja w stosunku do życia*. W swym *Wstępie krytycznym do filozofji* podał on, po raz pierwszy, krótki rozbiór tego dzieła. Zasluguje ono — utrzymuje Struve — na bliższą uwagę, »z po-

---

<sup>1)</sup> W późniejszej *Historji logiki* (Warszawa, 1911. s. 263) napisał Struve: »moralne i religijne, więc *uczuciowe*«. — <sup>2)</sup> Wykład systematyczny logiki, j. w., s. 281, 282. Ten sam dosłownie pogląd na znaczenie miłości powtórzył Struve w 40 lat później, w swej *Historji logiki jako teorji poznania* (s. 263, 264); dodał tylko do tego następującą uwagę: »Pod tym względem zbliża się Gołuchowski do pierwotnych mistyków, ale nie korzysta z tych krytycznych danych, które uwzględnili Kant, a po nim Jacobi, Baader i Schleiermacher, w sprawie *bezpośredniego* poznania, *wiary, intuicji*. Zgoda rozumu i wiary jest u niego postulatem zasadniczym, zamiast wynikiem odpowiednich dowodów«.



wodu podniosłego poglądu na zadania i dążności filozofji«<sup>1)</sup>. Zdaniem Struvego, literatura powszechna filozofji »nie posiada wydatniejszej rozprawy w tym przedmiocie«<sup>2)</sup>. Gołuchowski »najgruntowniej rozstrząsał społeczne znaczenie filozofji«, a praca jego »po ośmdziesięciu przeszło latach, które ubiegły od jej wydania, nie straciła dotąd na aktualności«<sup>3)</sup>. W przedmowie zaś do tłumaczenia tego dzieła wyraził się, że »jest to praca klasyczna w swoim rodzaju; pierwszy, wyczerpujący rozbiór stosunku filozofji do życia narodów i jednostek, w powszechnej literaturze filozoficznej«<sup>4)</sup>.

Najwięcej miejsca poświęcił jednak Struve omówieniu filozoficznej korespondencji Gołuchowskiego z Morawskim (wydanej przez Fr. Chłapowskiego), choć nie przywiązywał większej wagi do owych listów<sup>5)</sup>. Struve nabrał z tej korespondencji przekonania, że filozof »dalekim był od ograniczenia pojęcia wiary do uznania dogmatów pewnego szczegółowego wyznania religijnego«<sup>6)</sup>. Widzi on przytem u Gołuchowskiego filozoficzną niezależność wobec dogmatów, w przeciwieństwie do »prawicy katolickiej«: E. Ziemięckiej i Feliksa Kozłowskiego, którzy identyfikowali filozofję z teologią katolicką. Podkreśla też, wbrew Krupińskiemu, że Gołuchowski bynajmniej nie lekcewał rozumu.

W r. 1886 zabrał głos o filozofji Gołuchowskiego S. Krzemiński w *Złotej Przędzy poetów i prozaików* (wydanej pod redakcją Chmielowskiego). Zatrzymuje się on nieco dłużej tylko nad *Dumaniami*; twierdzi, że w tomie I. przedstawienie nauki Kanta przez Gołuchowskiego jest samodzielne, a filozofji Schellinga prawie zupełnie oryginalne. Zdaniem Krzemińskiego, autor *Dumań* podporządkował zupełnie filozofję religii. Wbrew Krupińskiemu utrzymuje jednak, że religijność Gołuchowskiego »nie ma w sobie nic mistycznego«. Dlatego nie z Jacobim, ale raczej z Kantem woli on zestawić naszego filozofa. To jednak porównanie musimy uznać za bardzo niefortunne. »Jak Kant, — czytamy u Krzemińskiego — wyka-

1) Wstęp krytyczny do filozofji, wyd. 3. Warszawa, 1903, s. 13. —

2) tamże, 69. — 3) tamże, 504. — 4) Gołuchowski, *Filozofja w stosunku do życia*, przekład Chmielowskiego, s. III. — 5) *Przegląd Filozoficzny*, r. 1907. s. 238—250. — 6) tamże, 249.

zawszy niemożność teoretycznego zgłębienia świata, przerzuca człowieka na pole praktyczne, rozpalając nad nim słońce wiary w trójcę wielkich ideałów, tak Gołuchowski wskazuje człowiekowi wiarę w Boga i życie zaziemskie, jako ostateczne wyjście z ciemnej jaskini poznawania, jako środek przeciwko bólowi i rozpaczom umysłu. Zarówno tu jak tam filozofja abdykuje; tylko że u Kanta filozofja ta jest arystoteliczną i, będąc zerwaniem z filozofją, sama jest jeszcze filozofją; kiedy tymczasem u Gołuchowskiego królowa wiedzy dostaje się odrazu pod jarzmo religii, wiary objawionej, kultu pozytywnego<sup>1)</sup>. Według tego autora, Gołuchowski, przez swą naukę o woli, wierze i miłości, jest wprawdzie uczniem Schellinga, ale dochodził do tych poglądów drogami samodzielnymi<sup>2)</sup>.

Samuel Dickstein w r. 1890 poświęcił Gołuchowskiemu w *Encyklopedji Wychowawczej* artykuł, omawiający pokrótce jego poglądy na wartość wychowawczą matematyki i na znaczenie oświaty. Dickstein wspomniał tu, po raz pierwszy, o wpływie Kanta, Fichtego i Garvego na rozprawę Gołuchowskiego o matematyce<sup>3)</sup>.

Inny z krytyków, Lucjan Uziębło, pisząc o Gołuchowskim w *Albumie biograficznym* (w r. 1901), stawia go »w rzędzie najznakomitszych myślicieli doby wczorajszej«; zaznacza, że i współcześni, znużeni walkami filozoficznymi, mogą w jego dziełach znaleźć wypoczynek, pokrzepienie i otuchę<sup>4)</sup>. *Dumania*, »głębokie i piękne«, nazywa »pomnikiem polskiem dziełem filozoficznym«; cechuje je »szczerze odczucie prawdy i pierwszorzędne zalety stylistyczne«<sup>5)</sup>. Zdaniem Uziębły, Gołuchowski »zawsze przyświecać nam będzie, jako jeden z najpiękniejszych wzorów człowieka i obywatela, którego potęga słowa tak harmonijnie zawsze się godziła z niezłomną czynną potęgą«<sup>6)</sup>.

Z prac filozoficznych Gołuchowskiego cieszyła się najdłużej uznaniem krytyki rozprawa o *Filozofji w stosunku do życia*. Jak widzieliśmy, miała ona, poza oponującym Krupińskim,

---

1) Złota Przędza, III, 209. — 2) tamże, III, 209, 210. — 3) Encyklopedia Wychowawcza, Warszawa, 1890, IV, 621—626. — 4) Album biograf. zasłużonych Polaków i Polek w wieku XIX., Warszawa, 1901, s. 293. — 5) tamże, 296. — 6) tamże, 293.

samych i to gorących zwolenników. Wkońcu i ona dostała się pod koła miażdżącej oceny Adama Mahrburga<sup>1)</sup>. Zabrał on o niej głos zaraz po ukazaniu się tłumaczenia Chmielowskiego. Krytyk, wskazując na związek owego dzieła z filozofją Schellinga i duchem epoki romantycznej, zaczyna najpierw formę językową, »która dziś już razi nieco retorycznością i ckliwą afektacją, która jednak, w swoim czasie, była przystosowana do wyrażania i udzielania natchnień genialnych«<sup>2)</sup>. Dziełko to — twierdzi Mahrburg — jest raczej dogmatycznym wyznaniem wiary gorliwego zwolennika spekulacji Schellinga, niż rozprawą, któraby coś objaśniała, lub czegoś dowodziła. Treść jego, wobec założonego tematu, jest — zdaniem Mahrburga — nadzwyczaj ogólnikowa i nikła<sup>3)</sup>. Zamiar zaś Gołuchowskiego zjednania czytelników dla filozofji uważa on za chybiony całkowicie. Krytyk zarzuca filozofowi, że nie wyjaśnił, jak można w jednym, skończonym akcie intuicyjnym wyczerpać nieskończoność, w czym dopatruje się Mahrburg nawet sprzeczności.

Zarzuca on dalej Gołuchowskiemu, że »jest niekrytycznym entuzjastą państwowości Grecji starożytnej«, skoro twierdzi, że filozofja grecka była tem źródłem, z którego wypływały wielkie idee przewodnie kultury greckiej<sup>4)</sup>. Mahrburg nie zgadza się też z opinią Struvego, że dzieło Gołuchowskiego zachowało dotąd swą aktualność, i że w literaturze powszechnej filozofji nie posiada ono sobie równego<sup>5)</sup>. Zdaniem krytyka, »najpatetyczniejsza reforyka, naiwne ogólniki o państwie i zrządzenie na przewrotności życia, nie mogą zastąpić niezbędnych w tej kwestji badań historyczno-kulturalnych«<sup>6)</sup>.

Opinie o Gołuchowskim, przytoczone wyżej, były przeważnie wyrazem tylko pewnego osobistego stosunku krytyka do omawianego dzieła. Jeśli nie poprzestawały one na ogólnikowych zachwytach lub potępieniach, lecz usiłowały sąd swój oprzeć na jakiejś podstawie, to podstawą tą był zwykle pewien

1) Książka, Warszawa, 1903. III, 353 n. — 2) tamże, 353. — 3) tamże, 354. — 4) tamże, 355. — 5) Na dowód, że literatura filozoficzna prześcignęła pracę Gołuchowskiego, cytuje Mahrburg dzieło Eleutheropulosa: *Wirtschaft und Philosophie*, Berlin, 1900, 1901. — 6) Książka, j. w., III, 355.

pogląd filozoficzny, który, zetknąwszy się z dziełem Gołuchowskiego, we właściwy dla siebie sposób na to dzieło reagował. Tak było u Ziemięcej, Krupińskiego, Struvego i Mahrburga. Żadna z tych powag nie poświęciła dziełom Gołuchowskiego studjów historycznych. Nie zbadano więc ani stosunku Gołuchowskiego do współczesnych mu filozofów, zwłaszcza do Schellinga, ani też nie określono stopnia jego samodzielności.

Po raz pierwszy usiłował to uczynić dopiero Rymowicz, ogłaszając w r. 1903, we Fryburgu Szwajcarskim, rozprawę p. t.: *Filozofja Józefa Gołuchowskiego i jej zależność od poglądu na świat Schellinga*<sup>1)</sup>. Praca ta uważana być może za pierwsze studjum historyczno-filozoficzne o Gołuchowskim. Autor jej zestawił sporą liczbę cytatów z Schellinga i z Gołuchowskiego, ale stosunku Gołuchowskiego do Schellinga dokładniej nie określił. Poglądy filozoficzne obu myślicieli nie są bowiem sumą pewnych zdań, które możnaby dowolnie przerzucać i zestawiać ze sobą. Są to organiczne całości, o wielu podobieństwach, rozmaitego zresztą stopnia, i o niemięcej wielu różnicach. Co więcej, ani Gołuchowski, ani Schelling nie stworzyli jednolitych systemów; ich poglądy ulegały zmianom; to wszystko nie zostało przez autora wspomnianego studjum w dostatecznej mierze uwzględnione. Porównując przytem Gołuchowskiego wyłącznie z Schellingiem, a nie uwzględniając innych źródeł jego filozofji, wypowiedział autor szereg poglądów błędnych, zwłaszcza co do *Dumań*. Jest jednak zasługą Rymowicza, że pierwszy zerwał z ogólnikowem u nas mówieniem o schellingjanizmie Gołuchowskiego, i pierwszy przeprowadził, w wielu wypadkach z zupełnem powodzeniem, zestawienie poglądów obu myślicieli.

W pięćdziesiątą rocznicę śmierci autora *Dumań* pragnął ożywić pamięć o nim Leopold Wołowicz. W interesującym artykuliku nadmienia on o związku poglądów Gołuchowskiego ze współczesnymi nam dzisiaj prądami odradzania się

---

<sup>1)</sup> Dr. V. Rymowicz, *Die Philosophie von Joseph Gołuchowski u. ihre Abhängigkeit von Schellings Weltanschauung*, Freiburg (Schweiz), St-Paulus-Druckerei, 1903. Dziwnym trafem nie wspomniał o istnieniu tej pracy żaden z dotychczasowych historyków, piszących o Gołuchowskim. Wiadomość o niej zawdzięczam Ks. Rektorowi Woronieckiemu.

idealizmu i intuicjonizmu w filozofji; podkreśla też słusznie społeczno-religijny charakter jego wywodów<sup>1)</sup>).

Niewiele uwag mógł poświęcić filozofji Gołuchowskiego autor najlepszego o nim szkicu biograficznego, G. Korbut. Historyk ten rzuca myśl, podzielaną przez wielu krytyków, że Gołuchowski »do końca życia pozostał schellingjaninem« i wierny był w zasadzie zawsze swym wyznaniom filozoficznym z roku 1822<sup>2)</sup>).

Szereg ciekawych myśli o Gołuchowskim wypowiedział Władysław Horodyski<sup>3)</sup>. Pragnie on, podobnie jak Wolewicz, zainteresować nas postacią tego »znakomitego« filozofa, przez wykazanie węzłów pokrewieństwa, łączących go z filozofją najnowszą, głównie z Bergsonem. I tak dzieło o *Filozofji w stosunku do życia* odpowiada — zdaniem Horodyskiego — »dzisiejszym nastrojom i prądom filozoficznym w Europie«<sup>4)</sup>. Cała spuścizna po Gołuchowskim »daje nam pożądaną obraz w polskiej oprawie jednego z ważnych i doniosłych, bo aż po dziś dzień sięgających, systemów filozoficznych«. Gołuchowski — pisze dalej Horodyski — »to najdokładniejszy, ale i samodzielny, do pewnego stopnia, przedstawiciel filozofji intuicji, jeśli taką nazwą można oddać filozofję tożsamości Schellinga«<sup>5)</sup>. Rozwiązanie zagadnienia, jakie sobie filozof postawił w pracy z r. 1822 »jest czemś nowem i... doskonałem«. Za znacznie lepszą uważa Horodyski część pierwszą owej pracy, omawiającą stosunek filozofji do życia całego narodu; druga część wydaje mu się pisana jakby nerwowo, »zanadto z pod serca«<sup>6)</sup>. Dopatruje się on w tej pracy analogji z Bergsonem, Jamesem, Euckenem: »Czytając ją, ma się wrażenie, że miejscami mówi nie Gołuchowski, ale dzisiejszy Bergson«<sup>7)</sup>. Horodyski zarzuca tylko pracy Gołuchowskiego, że niema w niej »jasnej i niedwuznacznej definicji filozofji«<sup>8)</sup>. Dzieło Gołuchowskiego jest, według jego opinji, »wspaniałą i niezwykle wartościową, jedną z najlepszych po dziś dzień, polską obroną metafizyki, nie jako nauki, lecz

---

<sup>1)</sup> Ateneum Polskie, Lwów, 1908. IV, 324—328. — <sup>2)</sup> Korbut, Sto lat myśli polskiej, Warszawa, 1911. VI, 201, 202. — <sup>3)</sup> Józef Gołuchowski, Filozof-romantyk, Przegląd polski, Kraków, 1912, t. 184, s. 1—28. — <sup>4)</sup> tamże, 3. — <sup>5)</sup> tamże, 4. — <sup>6)</sup> tamże, 8. — <sup>7)</sup> tamże, 12. — <sup>8)</sup> tamże, 13.

jako potrzeby ducha, czyli obroną filozofji pierwszej, wedle terminologii Arystotelesa«<sup>1)</sup>).

Narówni z pracą o *Filozofji w stosunku do życia* ceni autor *Dumania*, których tom II, »pisany samodzielnie, z większym polotem, miejscami tak samo porywająco, jak to miało miejsce w jego młodzieńczych rozprawach, jest właściwą księgą poglądów Gołuchowskiego«. Ten II. tom *Dumań* »pozwała nam wejrzeć w całokształt filozoficznego myślenia postaci, która zasługuje na dokładną znajomość, co najmniej tyle, ile Cieszkowski, Kremer i Libelt«<sup>2)</sup>).

Na pytanie, czy Gołuchowski ma coś wspólnego z mesjanizmem, odpowiada Horodyski twierdząco. Według niego, w obrębie swych pism filozof »mógł pomieścić i rzeczywiście zmieścił pojęcie królestwa Bożego na ziemi«. Zwłaszcza w *Filozofji w stosunku do życia*, gdzie mówi o pierwiastku bożym, mogącym spętać zło, poczem ma nastąpić »królestwo Boże, królestwo pokoju i błogości«, dopatruje się krytyk śladów mesjanizmu i stwierdza, że Gołuchowski jest »jednym z typów mesjanizmu«<sup>3)</sup>).

Za główną zdobycz Gołuchowskiego uważa on jego filozofję woli (*volo, ergo cogito, ergo sum*), oraz ideę intuicji wieczności. »Pod tym względem, — wywodzi Horodyski — stoi Gołuchowski w jednym szeregu z dzisiejszą krytyką intelektualizmu i skrajnego konceptualizmu, z dzisiejszym prądem metafizyki, która, powracając do życia, wykazuje ubóstwo rezultatów naukowej analizy...«<sup>4)</sup>).

Co do języka *Dumań*, podkreśla Horodyski, słusznie, ciężkość, germanizmami zszpeconego stylu tomu I, pisanego przy pomocy Chalybäusa, natomiast zaznacza, że w tomie II-gim, pomimo takich samych usterek, są przecież »prawdziwie porywające rozdziały; te właśnie, w których autor rozwija myśli, płynące z głębi przekonania, nie zaś z krytycznych, a mozolnych studjów nad filozoficzną romantyką niemiecką«<sup>5)</sup>). Mimo to, stawia Horodyski naszego filozofa, jako pisarza, znacznie niżej od Kremera, Libelta i Trentowskiego.

---

<sup>1)</sup> tamże, 14. — <sup>2)</sup> tamże, 17. — <sup>3)</sup> tamże, 24. — <sup>4)</sup> tamże, 25. — <sup>5)</sup> tamże, 27.

Krytyk miał zupełną rację, twierdząc, że istnieje podobieństwo między naszym romantykiem a Bergsonem i Euckenem; mniej szczęśliwie wypadła natomiast wzmianka o podobieństwie Gołuchowskiego z Jamesem. W każdym razie, dobrze zrobił Horodyski, że otrząsnął nieco pyłu bibliotecznego z ksiąg Gołuchowskiego i, po Wołowiczu, jeszcze raz przypomniał, że sposób stawiania i rozwiązywania niektórych problemów filozoficznych w pracy o *Filozofji w stosunku do życia* pozostaje w pewnym związku z prądami dzisiejszemi.

Filozofją Gołuchowskiego zajął się także Maurycy Straszewski w swych *Dziejach filozoficznej myśli polskiej* (Kraków 1912), a w dziele p. t.: *Polska filozofja narodowa* (Kraków 1921) dał syntetyczny szkic, obejmujący całokształt jego poglądów. »Józef Gołuchowski — utrzymuje Straszewski — to niewątpliwie najznamienitszy po Wrońskim krzewiciel transcendentalnego idealizmu, czyli romantyzmu filozoficznego, na niwie umysłowości polskiej, w okresie przed powstaniem listopadowem«. Już jego prace młodzieńcze cechuje »niezwykły polot myśli, styl wspaniały i wielka oryginalność«<sup>1)</sup>. Straszewski ceni najwyżej początkowe prace Gołuchowskiego. Według niego, wszystko, cokolwiek nam Gołuchowski zostawił »najlepszego i naprawdę wielkiego i trwałego«, pochodzi z czasów przed rokiem 1831. Jakkolwiek wiele pochwał dostało się Gołuchowskiemu, to jednak przyznaje Straszewski, że spuścizna po nim »nie dorównywa temu, co zapowiadał, temu, czego mógł i czego byłby dokonał, gdyby był żył, myślał i nauczał w ojczyźnie wolnej«<sup>2)</sup>.

Przechodząc do omówienia poszczególnych dzieł filozofa, profesor Straszewski dopatruje się w jego rozprawie *O wpływie matematyki na wykształcenie człowieka* wydatnego oddziaływania Kanta i Fichtego; widzi w młodziutkim Gołuchowskim »romantyka, przepojonego już pierwiastkami nowej fazy«. Wpływ *Krytyki rozumu praktycznego* upatruje on w takim np. twierdzeniu Gołuchowskiego, że »nie subtelne rozumowania są szczytem filozofji, lecz postępowanie cnotliwe«<sup>3)</sup>. Dzieło

---

<sup>1)</sup> Dzieje filozoficznej myśli polskiej, Kraków, 1912, s. 393, 394. —

<sup>2)</sup> tamże, 404. — <sup>3)</sup> tamże, 409.

Gołuchowskiego o *Filozofji w stosunku do życia*, wraz z pierwszym zbiorem poezji Mickiewicza, uważa za »najwspanialszy wstęp do wielkiej epoki naszego romantyzmu«. »Gdyby Gołuchowski nie był nic więcej napisał, — czytamy w książce Straszewskiego — to już ta jedna praca wystarczyłaby, aby mu zapewnić nietylko jedno z pierwszorzędných stanowisk w dziejach myśli polskiej, ale także wybitne miejsce w dziejach filozofji XIX wieku<sup>1)</sup>. Najciekawsze byłoby tu niewątpliwie uzasadnienie sądu, że Gołuchowski jest postacią wybitną w dziejach myśli ogólnoeuropejskiej. Tego jednak uzasadnienia niestety Straszewski nie daje.

Podobnie jak Horodyski, zaznacza on, że istnieje analogja między Gołuchowskim a Bergsonem. Równocześnie z Horodyskim zwrócił też Straszewski uwagę na to, że filozof nie był znowu tak czystej krwi schellingjaninem, jakby to z dotychczasowych głosów krytyki wynikało. Szkoda tylko, że wyprowadził stąd wniosek, iż Gołuchowski jest myślicielem oryginalnym. Wbrew Krupińskiemu podkreśla słusznie historyk, że u Gołuchowskiego »niema wcale zjawiającego się w tych właśnie czasach u Schellinga mistycyzmu, niema tego stanowiska bierności, tego wyzbycia się wszystkiego, tego, na buddyjski sposób pojętego wyzwolenia.... Gołuchowski nie poszedł w te ślady; wyzwolenie pojął inaczej, pojął indywidualistycznie; optymizm u niego zwyciężył, tragiczność i cierpienie stają się środkami do najwyższego z celów«. Wszystko to skłania Straszewskiego do wydania sądu, że »filozofja Gołuchowskiego jest, tak pod względem formy, jak treści, samodzielny kwittem ducha polskiego<sup>2)</sup>».

W książce Straszewskiego z r. 1912, omawiającej czasy z przed powstania listopadowego, nie było miejsca na zajęcie się *Dumaniami*. Sąd o tem dziele, jak i o całej późniejszej twórczości filozofa, ogłosił Straszewski drukiem dopiero w roku 1921, w pracy zbiorowej, p. t.: *Polska filozofja narodowa*. Stwierdza tu autor, że »nasz polski myśliciel nigdy nie znajdował się w zupełnej od Schellinga zależności, i że własnymi kroczył drogami<sup>3)</sup>«. W dziele Gołuchowskiego: *Rozbiór kwestji*

<sup>1)</sup> tamże, 411. — <sup>2)</sup> tamże, 416, 417. — <sup>3)</sup> *Polska filozofja narodowa*, Kraków, 1921. s. 133.



włosciańskiej uderza go przedewszystkiem »świetna« i zupełnie bezstronna charakterystyka systemów i szkół socjalistycznych, a »filozoficzna wartość tych społecznych prac Gołuchowskiego jest ogromna, niestety dotąd zupełnie lekceważona«<sup>1)</sup>. Ale i Straszewski w swym artykule ograniczył się tylko do tych zapewnień, owego zaś bogactwa myśli filozoficznej wcale nie rozwinął.

Go do *Dumań*, otrzymujemy znowu tylko zapewnienie, że jest to »świetny pomnik filozoficznej myśli polskiej«<sup>2)</sup>. Straszewski wypowiada przytem myśl, dość ryzykowną, że w *Dumaniach* niema ani jednego poglądu, któregoby filozof nie wygłosił już pierwej. W przeciwieństwie zaś do wszystkich poprzednich krytyków, — nawet i do samego Gołuchowskiego — widzi on w *Dumaniach* jednolity i konsekwentnie opracowany system filozoficzny. W tem dziele miał filozof skupić myśli, rozproszone w poprzednich pismach, i powiązać je »po mistrzowsku« w jeden system. »System ten — głosi Straszewski — odznacza się niezwykłą przejrzystością budowy i jasnością myśli. Metoda jest syntetyczno-dogmatyczna, ale cechuje ją niezwykła logiczna konsekwencja«<sup>3)</sup>.

W filozofji profesora wileńskiego występują — według opinji Straszewskiego — cztery główne idee, a to: idea osobistości, życia, organizmu i wszechmiłości. Zaznacza jednak krytyk wyraźnie, że mimo ważnej roli, jaką w systemie odgrywa uczucie, Gołuchowski »mystykiem przecież nie był, zbyt wielką rolę w planie stworzenia przypisywał myśli rozumnej, a w dodatku zgadzał się z Schellingiem i Schopenhauerem, że wszelki byt w ostatecznej instancji jest wolą. Różnił się jednak od nich w tym, że pierwotne źródło tej woli upatrywał zawsze w osobistości«<sup>4)</sup>. Całej zaś filozofji Gołuchowskiego wyznacza autor »stanowisko odrębne i samoistne między kierunkami, skłaniającemi się ku filozofji niemieckiej z jednej strony, a ku mistycyzmowi lub ku religijności, opartej na lekceważeniu rozumu, z drugiej strony«<sup>5)</sup>. Jakkolwiek w wielu punktach nie możemy podzielać poglądów Straszewskiego, to jednak musimy przyznać, że jego rozprawka, pomieszczona

<sup>1)</sup> tamże, 135. — <sup>2)</sup> tamże, 117. — <sup>3)</sup> tamże, 136. — <sup>4)</sup> tamże, 137. —

<sup>5)</sup> tamże, 138.

w dziele o *Filozofji narodowej*, posiada wartość, jako pierwsza próba syntetycznego rzutu oka na całokształt życia i prac Gołuchowskiego.

Jednym z ostatnich chronologicznie głosów o Gołuchowskim jest ocena jego poglądów, zamieszczona w dziele ks. Franciszka Gabryła p. t.: *Polska filozofja religijna* (1914). Autor podaje tu krótkie streszczenie dzieła: *Filozofja w stosunku do życia*, korespondencji Gołuchowskiego z Morawskim, oraz *Dumań*. Książd Gabryl osłania po części teorię miłości Gołuchowskiego przed atakami ks. Krupińskiego, wskazując, że w Piśmie świętem »Bóg jest miłością«. Ale, zdaniem księdza Gabryła, »bezwątpienia Gołuchowski przechołował, czyniąc z miłości najwyższą kategorię ontologiczną i logiczną<sup>1)</sup>. Broni on dalej filozofa wileńskiego przed zarzutem Krupińskiego, jakoby w *Dumaniach* lekcewał on rozum. Również nie zgadza się z poglądami, jakoby Gołuchowski chciał stopić w jedną całość teologję z filozofją, chociaż przyznaje, że oddał on »swe pióro na usługi teologii, bo w gruncie rzeczy jego *Dumania* są filozoficznem przedstawieniem prawd katechizmowych wiary«<sup>2)</sup>. Zarzuca tylko Gołuchowskiemu, że nie umiał zdecydowanie oddzielić dziedziny rozumu od dziedziny wiary. Usprawiedliwia to zaś tem, że nie było jeszcze w owym czasie dogmatycznego określenia owego stosunku ze strony Kościoła, co, jak wiadomo, nastąpiło dopiero na soborze watykańskim. Za zasługę poczytuje mu zaś, że nie popadł on w tej kwestji w jednostronność i nie przechylił się stanowczo ani na stronę rozumu, jak Wroński i Trentowski, ani na stronę wiary z uszczerbkiem rozumu, jak Ziemięcka, Józef Morawski i Feliks Kozłowski. Według ks. Gabryła, »mimo usterki filozoficzne i teologiczne, pozostaną *Dumania* w naszej literaturze źródłem, z którego czytelnik, w chwilach przygnębienia ducha, może zaczerpnąć otuchę, pokrzepić się w wierze, pogodzić się z życiem, choćby było ciężkie, a dla ich autora będzie na zawsze chlubą, że, choć doznał pocisków losu, choć nieraz serce mu się krwawiło, nie dał się złamać,

<sup>1)</sup> *Polska filozofja religijna*, Warszawa, Lublin, Łódź, 1914, II, 66. —

<sup>2)</sup> tamże, II, 68.

a miasto swój pogląd na świat przyoblec kirem pesymizmu, jak to uczynili: Schopenhauer i Hartmann, wołał go pomieścić w słońcu miłości<sup>1)</sup>.

Oto byłyby, w głównych zarysach, najważniejsze opinie, jakie dotąd wygłoszono o filozofji Gołuchowskiego.

## ROZDZIAŁ XX

### Rzut oka na całość.

Z rozważań naszych prawdopodobnie dość jasno wynika, że niejeden z dotychczasowych sądów o Gołuchowskim musi być dziś stanowczo odrzucony.

I tak mylili się ci, co uważali *Filozofję w stosunku do życia i Dumania* za dzieła oryginalne; staraliśmy się wykazać, że pierwsza przepojona jest nawskróś filozofją Schellinga, a *Dumania* są dość wierną kopją nie tyle rzeczywistości, ile Chalybäusa; praca zaś *O wpływie matematyki na wykształcenie człowieka* nie nosi na sobie takiego śladu myśli Kanta i Fichtego, jakiego dopatrywał się Dickstein i Straszewski. Oczywiście też okazuje się pomyłka tych, którzy, jak Krupiński i Rymowicz, nie widzieli w *Dumaniach* nic poza odbłaskiem poglądów Schellinga, lub, jak Krzemiński, upatrywali w nich twór, podobny do filozofji Kanta.

Nie trafia nam też do przekonania uwaga Horodyskiego o mesjanizmie Gołuchowskiego, bo wiara filozofa w to, że zjednoczenie wszystkich we wzajemnej miłości sprowadzi królestwo Boże, w co także wierzył Chalybäus, nie uprawnia jeszcze do zaliczenia go w poczet mesjanistów. Nie możemy też, jak to chce Horodyski, upatrywać głównej zdobyczy Gołuchowskiego w jego filozofji woli (*volo, ergo cogito, ergo sum*), oraz intuicji wieczności, gdyż jest to zdobycz przedewszystkiem Schellinga.

Nikt nie będzie już może wątpił o tem, że źle zrozumiał

---

<sup>1)</sup> tamże, II, 71.

Gołuchowskiego Krupiński, gdy poczytywał go za mistyka, a w kategorii miłości dopatrywał się śladów ekstazy nowoplatonńskiej, czy dalszego ciągu schellingjańskiej koncepcji oglądu intelektualnego. Trudno też pogodzić się ze Struvernem, gdy uznawał kategorię miłości Gołuchowskiego za najwyższą władzę poznawczą i dalsze rozwinięcie oglądu intelektualnego Schellinga.

Za błędną musimy uznać opinię Rymowicza i Straszewskiego, że *Dumania* są tylko dalszym ciągiem poglądów *Filozofji w stosunku do życia* i że, wobec tego, filozofja Gołuchowskiego jest tworem jednolitym.

Według nas, w twórczości Gołuchowskiego dadzą się wyróżnić trzy stadja; pierwsze, to rozprawa *O wpływie matematyki* i drobne artykuły niemieckie. Niema tam jeszcze żadnego zarysu systemu, tylko szereg myśli o znaczeniu, jakie kształcenie rozumu ma dla życia, oraz luźne uwagi o wychowaniu, o duchu obywatelskim, itp. Myśli te należą jeszcze całkowicie do kręgu poglądów filozofji popularnej, do epoki oświeconego racjonalizmu, choć przepojone są silnie uczuciowością i skłonnościami romantycznymi.

Okres drugi, to *Filozofja w stosunku do życia*. I tu niema jeszcze skryształowanego systemu, jest jednak zarys metody filozoficznej, zarys metafizyki, nauki o państwie i etyki. Gołuchowski apoteozuje potęgę oglądu intelektualnego, rozwija jego znaczenie dla nauk i filozofji, oraz dla życia zbiorowego i indywidualnego; w wywodach panuje metoda apriorycznej dedukcji; metafizyka ma zabarwienie panteistyczne; państwo pojęte jest jako przejaw rozumu absolutnego; etyka odwraca się od wszelkiego utylitaryzmu.

Okres trzeci, to artykuły i dzieła napisane po r. 1822. Cechuje je walka z panteizmem i materjalizmem w metafizyce, a z komunizmem w życiu. Celem głównym wysiłków Gołuchowskiego staje się teraz, a zwłaszcza po r. 1846, obrona indywidualności, obrona własności, prawa swobodnego rozwoju jednostki, obrona osobowości Boga i nieśmiertelności indywidualnej duszy ludzkiej. Zarys metafizyki teistycznej i etyki, naszkicowany w *Rozbiorze kwestji włościańskiej*, został rozwinięty w *Dumaniach*.

Ogląd intelektualny ustąpił tu miejsca kompromisowi między racjonalizmem a intuicjonizmem, metoda apriorycznej dedukcji, zastąpiona została przez rozumowanie, oparte na obserwacji i doświadczeniu wewnętrznym, absolut, będący istotą wszelkiego bytu, usunął się w cień przed Bogiem osobowym, zostawiając po sobie ślad w koncepcji substancji, jako warunku negacyjnego; etyka, która poprzednio gubiła się w nieokreślonym zbliżaniu się do absolutu, nabrała teraz pełnej barwy chrześcijańskiej etyki miłości. Prawa jednostki do rozwoju indywidualnego i do własności prywatnej zostały silnie obwarowane.

Jeśli w rozprawie z r. 1822 szło przedewszystkiem o wyrwanie życia z pęt materializmu, utylitaryzmu, egoizmu, o rozszerzenie tego życia w promieniach nieskończoności, to tutaj idzie wprawdzie o to samo, ale z tem zastrzeżeniem, że muszą być na każdym polu uszanowane w pełni prawa osobowej indywidualności. Jaką zaś wartość posiada prawo do indywidualnego rozwoju i mienia, o tem przekonał się Gołuchowski w całej pełni dopiero wtedy, gdy poznał nie tyle teorię, ile praktykę komunizmu, przeszczepianego do Polski. Od tej chwili, obrona osobowości wysunęła się w pracach jego na plan pierwszy, najpełniejszy znajdując wyraz w *Dumaniach*, które, rozwijając i uzasadniając myśli, wygłoszone w ostatnich rozdziałach *Rozbioru kwestji włościańskiej*, służyć mogły za ostatni i decydujący argument w walce z wywrotowemi teorjami komunizmu.

Jakkolwiek filozofja Gołuchowskiego nie jest jednolitą i jakkolwiek istnieją niewątpliwie różnice w jego poglądach, w poszczególnych fazach rozwoju, to jednak na dnie tych zmian kryją się pewne rysy i dążenia niezmienne. I tak odczuwał on zawsze głęboko, że wszechświat, tak samo jak społeczeństwo i ludzkość, jest żywym organizmem. Stąd niechęć filozofa do wszelkiego mechanizmu i determinizmu, zarówno w pojmowaniu przyrody, jak i życia społeczeństw i państw; stąd od czasu rozprawy konkursowej silnie podkreślona nieufność do wyłącznego posługiwania się metodami racjonalizmu, które doskonale potrafią ująć byt w ramy mechanizmu i determinizmu, ale którym wymyka się zawsze twórczy prąd organicznego życia.

Filozof pragnął usilnie nie tylko życie pojąć i wyjaśnić, ale i przetworzyć je, podnieść i uszlachetnić. Poszukiwanie czynników, pobudzających rozwój życia indywidualnego i zbiorowego, wskazywanie celów postępowania jednostce, państwu, warstwom społecznym, wynajdywanie podstaw, na których zbudowaćby można trwałą gmach kultury, tak, by w nim dobrze było zarówno jednostkom, jak warstwom społecznym, narodom i państwom, oto stały temat zainteresowań Gołuchowskiego. Ci, którzy widzieli w nim tylko teoretyka poznania i metafizyka, nie mogli go zrozumieć, ani ocenić należycie.

Gołuchowski bowiem to przede wszystkim filozof społeczny i moralista.

Przypomnijmy sobie, o co mu głównie idzie.

Już w pierwszej rozprawie starał się wykazać, jaką wartość posiada dla rozwoju życia indywidualnego kształcenie intelektu. W tym samym czasie, w duchu obywatelskim upatrywał zasadnicze spoidło budowy państwowej. Potem usiłował przekonać nas, jakim czynnikiem postępu w życiu jednostki i narodu, jaką dźwignią kultury duchowej może być romantyczna filozofja natury i ducha, zwalczająca mechanizm i determinizm, rozszerzająca widnokreśli życia w bezkres absolutu. Wreszcie, widząc w komunizmie wroga kultury, niewolę jednostki i narodu, stara się wykazać, że tylko boski zakon miłości może nas ocalić przed powrotem do barbarzyństwa, które zbliża się z wolna, rzucając przed się szatański posiew nienawiści.

Tak więc, chociaż zmieniały się metafizyczne podstawy oceny wartości życiowych u Gołuchowskiego, to jednak nie zmieniły się same oceny. Zawsze głosił on wyższość kultury duchowej nad materjalną. Tej ostatniej bynajmniej nie lekceważył, ale — posłużmy się tu jego własną terminologją — poczytywał ją tylko za jeden z warunków negacyjnych pierwszej; twórczą bowiem naprawdę była, w mniemaniu filozofa, jedynie kultura duchowa i tylko ona nadawała wartość i znaczenie objawom kultury materjalnej.

Niemniej stale i nie z mniejszą siłą przekonania wykazywał filozof, że jedynym czynnikiem ładu w świecie ducha

jest miłość. »Wynieście miłość ze świata duchowego, a zamienicie go w chaos, odbierzecie mu wszelkie znaczenie«<sup>1)</sup>. *Dumania* miały już tylko odpowiedzieć na pytanie dlaczego tak jest i tak być musi. Oto dlatego, że miłość jest pierwiastkiem twórczym świata, że miłość stanowi istotę Boga.

Filozofja Gołuchowskiego, mimo wszystkie swe wady i braki, przynosi szereg prawd o doniosłości, sięgającej daleko poza granice miejsca i czasu, w jakim zostały wygłoszone. Wszak on nam uzasadnia, że państwo ma obowiązek dbać o pogłębienie życia duchowego w narodzie, że musi popierać rozwój religji, sztuki i umiejętności, że nie wolno mu kierować się względami tylko na doraźną i chwilową użyteczność. Gołuchowski wykazywał z niezachwianą mocą przekonania, że siła państwa polega przedewszystkiem na sile moralnej obywateli, że na nic nie zdadzą się wysiłki najgenialniejszych prawodawców, na nic bogactwa, rolnictwo, przemysł i handel, jeśli obywatelami kierować będzie jedynie egoizm, chęć zysku i użycia. Uznajemy w pełni jego twierdzenie, że »doskonałość państwa nie spoczywa na marnych sztuczkiach, lecz na powszechnem osiedleniu się idej wśród ludzi, na przewadze rozumu i światła nad ciemnością, na boskim związku miłości«. Chcielibyśmy wierzyć, wraz z nim, że »jeżeli boski pierwiastek nabierze w ludziach siły dostatecznej, to łatwo już będzie spętać zło. Wówczas pocznie się Królestwo Boże, królestwo pokoju i błogości«<sup>2)</sup>.

Czyż nie odsłania się w Gołuchowskim mędrzec, starożytnych stoików przypominający, gdy mówi nam o znaczeniu filozofji dla życia jednostki? On to przecież wyjaśniał, że filozofja, zbliżając człowieka do absolutu, każe mu nawet wśród drobiazgowych zajęć pamiętać o głębokiej treści życia, że ułatwia męzne znoszenie cierpień, dostarcza źródeł energii życiowej, daje władzę nad samym sobą, zaprowadza rozumną prawidłowość w nasze czyny, ucisza namiętności, rozjaśnia duszę widokiem wieczystej harmonji i ładu.

Autor nasz dalekim był od apoteozowania biernej kontemplacji; przeciwnie; każe filozofowi iść w społeczeństwo

---

<sup>1)</sup> D., II, 360. — <sup>2)</sup> Filozofja w stosunku do życia, s. 48.

i działać, nie pozwala mu unikać trudów, lecz każe je przezwyciężać. Nie rzewną, lecz bohaterską winna być dusza filozofa! »Człowiek nie powinien uciekać pierzchliwie od wszelkiej burzy, ani też chcieć się jej wymknąć czołganiem się i pełzaniem, lecz ma dzielnie stawić jej czoło. Nie w sybaryckich rozkoszach winien szukać szczęścia; ma on zakosztować błogiej radości bodaj w wytrwałem cierpieniu i poznać, co to znaczy być mocniejszym od wszelkiego nieszczęścia. Przystoi mu mężna walka z losem, nie zaś tchórzliwe usiłowanie ubłagania go żebranią; przystoi mu bohaterski zgon, nie zaś życie zniewieściałe«. Kto chce w życiu dokonać czegoś ważnego i wielkiego, — uczy filozof — »powinien wejść w nie z tragicznem usposobieniem, mocno postanowiwszy przeprowadzić nieskończoną ideę, jaką jest przejęty, i raczej poświęcić wszystkie korzyści, a nawet siebie, aniżeli od niej odstąpić. Przeznaczeniem jego jest walka, częstokroć zagłada tu na ziemi, lecz zawsze zwycięstwo w wieczności, bo triumfem dusz wielkich jest zgon bohaterski«<sup>1)</sup>.

Oto filozofja praktyczna Gołuchowskiego.

Jakżeż mylił się Mahrburg, odmawiając wartości dziełu, w którym ona znalazła swój wyraz, i twierdząc, że nie potrafi ona nikogo przekonać. Owszem, trafi ona do przekonania każdego, kto wie, że są p r a w d y, za które człowiek gotów jest nawet dać życie, choć nie znalazł dla nich i może nigdy nie znajdzie zupełnego i logicznie wystarczającego dowodu. Nie Mahrburg też, ale raczej Struve miał więcej racji, gdy pisał, że na temat znaczenia filozofji dla życia, literatura europejska nie posiada wydatniejszej rozprawy; w każdym razie, jeśli nie europejska, to polska literatura filozoficzna nie ma dzieła, któreby wszechstronniej, trafniej, głębiej i z większą mocą przekonania mówiło, czem może być filozofja dla narodu i człowieka.

Powie ktoś może na to z uśmiechem: wszak to romantyzm! Tak, to romantyzm. Jest to odbłask tego romantyzmu, który wykuwał dłutem fidjaszowem nieśmiertelne posągi państw i narodów, tego romantyzmu, który ludzi karłów zamieniał

---

<sup>1)</sup> tamże, 125.



w olbrzymów, zjadaczy chleba przetwarzał w aniołów, całą naukę i sztukę zrodził, i od wieków posuwa naprzód kulturę ludzkości; to odblask tego romantyzmu, bez którego wogóle nie warto byłoby... żyć.

Niemniej cenne i użyteczne prawdy jak *Filozofja w stosunku do życia* przynoszą dzieła Gołuchowskiego, poświęcone kwestji włościańskiej. Podzielamy przecież i dziś jego przekonanie, że przy pomocy samych mechaniczno-prawnych środków nie potrafimy nigdy uzdrowić stosunków społecznych; że chcąc zaradzić złemu, trzeba koniecznie sięgnąć w głąb moralnej natury człowieka, wypłenić z jego duszy tępy i ciasny egoizm, wykorzenić nienawiść, nauczyć poświęcenia i spełnienia twardego nieraz obowiązku.

Gołuchowski podkreśla, że ta przebudowa moralna winna się dokonać bez wyjątku u wszystkich; zarówno u tych, co chcą tylko brać, jak i u tych, co nie chcą jeszcze niczego dać. Uznajemy też w pełni słuszność tezy zasadniczej, że przez szerzenie wzajemnej nienawiści nie da się niczego poprawić i nie zbudować, że więc »miłość jedynie... coś stworzyć jest zdolną, bo do miłości tylko przywiązany jest święty przywilej twórczości, gdy nienawiść nic tylko niszczyć, tylko zabijać umie«<sup>1)</sup>.

Podzielamy pogląd, że nie wolno nam naśladować w życiu zbiorowem walki silniejszego ze słabszym, jaka toczy się w przyrodzie między gatunkami, że nie godzi się, by jeden czyhał na zgubę drugiego, by »zamożniejszy żywił się kosztem uboższego i wyższy o tyle tylko mógł być wyższym, o ile depte kark niższego«<sup>2)</sup>. Również za słuszne uważamy wywody filozofa o związku urządzeń społecznych z czynnikami geograficznymi i gospodarczymi, godzimy się na to, że nie można mówić o urządzeniach bezwzględnie dobrych, bo »wszystko jest dobre o tyle, o ile istnieją warunki, pod któremi jest dobre. Gdy te się wyczerpną, dobre przestaje być dobrem, a częstokroć zamienia się w złe«<sup>3)</sup>. Głębokie i trafne wydają nam się rozumowania Gołuchowskiego, wykazujące, że kultura wyłącznie materialistyczna nosi w sobie zaród śmierci, a komunizm, na jednostronności tej kultury oparty, kryje w sobie sprzeczność.

1) Kwestja włościańska, s. 210. — 2) Rozbiór kwestji włościańskiej, s. 341. — 3) tamże, 194.

Nie mylił się więc Krasieński, gdy pisał, że dzieło Gołuchowskiego »wrzyna się w duszę«, że odsłania »głębokość wielką i majestat prawdy«, że nosi wyraźne ślady genialności i wieszczego ducha.

Przebaczmy zatem filozofowi zbyt wielką uległość wobec Schellinga, a zwłaszcza Chalybäusa, zapomnijmy o wadach jego metafizyki w *Dumaniach*, darujmy mu przesady stanowe, od których roją się jego pisma o kwestji włościańskiej i poza które, niestety, tak często nie umiał się wznieść, a pamiętajmy o wielkich prawdach, które głosił; pamiętajmy dalej, że on pierwszy w Polsce usiłował wartość życiową takiej filozofji jak Schellinga ocenić i określić, że dziełem z r. 1822 otworzył nowy okres w dziejach naszej myśli filozoficznej, że pierwszy przyswoił nam obszerny zarys dziejów filozofji pokantowskiej, stwarzając przytem słownictwo, z którego do dziś niejednokrotnie korzystamy.

Nauki zaś jego o potrzebie wzmocnienia kultury duchowej i o konieczności wprowadzenia w życie społeczne boskiego zakonu miłości zapiszmy do księgi naszej filozofji, jako jej trwały i niezniszczalny dorobek.

Gołuchowski pragnął wywodami swemi rozgrzać nasze uczucie, a opanowawszy serca, poruszyć myśl i wolę. Można mu życzyć, by tak się stało; by spełniły się zapewnienia Krasieńskiego, że pisma jego nie spoczną tylko na półkach bibliotek, lecz, wcześniej czy później, pójdą w serca ludzkie i zostaną w nich na zawsze.

Silna i prawdziwie religijna wiara Gołuchowskiego w potęgę życia duchowego i w zwycięstwo dobra przydałaby się nam może nietylko w życiu, ale i ...w nauce, bo słusznie powiedział Jan Łukasiewicz: »...kto nie ma zachwyty dla sztuki i piękna, kto jest nieczuły na ból i krzywdę, komu brak poczucia religijnego, słowem, kto, żyjąc tylko trzeźwym rozumem, ma ubogie życie duchowe, ten nigdy zapewne nie stworzy nic wielkiego, ani w obserwatorjum astronomicznem, ani w pracowni chemicznej, ani w żadnej dziedzinie wiedzy naukowej«<sup>1)</sup>.

---

1) O nauce, j. w., s. XXXIII.

# PRZYPISY



PRZYPIS I

(do str. 14, 15.)

**Nieznane dokumenty z Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego  
w Krakowie, odnoszące się do życia J. Gołuchowskiego<sup>1)</sup>.**

A) »Na wezwanie Świetnego Wydziału filozoficznego mam honor niniejszą dać odpowiedź, jako znam p. Gołuchowskiego osobiście, równie jak i zasługi jego literackie. Uczył się w Wiedniu nauk filozoficznych i jest godnym zaszczytu w otrzymaniu dyplomu doktora filozofji w Uniwersytecie Jagiellońskim.

W Krakowie, dnia 26 maja 1821.

*Józef Łęski*  
Prof. astr.«

B) »Dziekan Wydziału Literatury do Jaśnie Wielmożnego Rektora.

Powód udzielenia p. Gołuchowskiemu stopień doktora filozofji było świadectwo W<sup>o</sup>. profesora Łęskiego, które tu załączam, gdy nieobecność p. Gołuchowskiego w kraju naszym nie zezwoliła na egzamin proszącego, zwłaszcza, że już dawno stąd odjechał.

O czem mam honor, stosownie do reskryptu dd. 14 czerwca r. b. ad No. 301. J. W. Rektorowi zdać raport.

Winnym szacunkiem  
*H. Schugt<sup>2)</sup>*.

Służy dla wiadomości, Kraków, dnia 26 czerwca 1821.

*Jankowski*

Podano d. 26 czerwca 1821. Nr. 368. G. 117«.

<sup>1)</sup> Znalezione przy łaskawej pomocy P. Dra Adama Chmiela. —

<sup>2)</sup> Profesor jez. greckiego, dziekan Wydziału.

C) »Dziekan Wydziału Literatury do Jaśnie Wielmożnego Rektora.

Wskutek reskryptu J. W. Rektora d. d. 25 maja r. b. do Nr. 293. Dziekan wniósł, iżby na wakującą posadę języka i literatury francuskiej..

Również dziekan wniósł prośbę W. Józefa Gołuchowskiego o udzielenie mu doktoratu filozofji, co niemniej uchwalone zostało.

O czem ma honor zdać J. W. Rektorowi raport.

Winnem uszanowaniem

*H. Schugt.*

Rektor. Lubo wyczytanie z raportu W. Dziekana Wydziału Literatury, iż tenże Wydział, na posiedzeniu swem dnia 27 maja r. b. odbytem, udzielił p. Józefowi Gołuchowskiemu stopień doktora filozofji, atoli W. Rektorowi nie jest wiadom sposób, jakim Świetny Wydział udzielił wspomnianemu p. Gołuchowskiemu takowy stopień, czyli drogą egzaminu, czyli też z mocy § 132 Statutu; zaczem Rektor wzywa W. Dziekana, ażeby go o tem zawiadomił, gdyż inaczej Rektor, zważając stosunek położenia, w jakim się Uniwersytet tutejszy względem Uniwersytetu Warszawskiego znajduje, nie może, bez dostatecznego przekonania, zezwolić na wydanie dyplomu.

Kraków, dnia 14 czerwca 1821. «

## PRZYPIS II

(do str. 65.)

**Nieznany list Gołuchowskiego do księcia Adama Czartoryskiego, znaleziony i użyczony przez P. Profesora Józefa Kallenbacha.**

List pochodzący z r. 1834 zachował się w Bibliotece XX. Czartoryskich w Krakowie, rękopis 5478 karta 475—6. List odebrano w Paryżu, z rąk panny Pinard, dnia 11 września 1834 r.

Autograf nie ma podpisu. Pismo nieco odmienne niż w innych autografach Gołuchowskiego. Pod listem znajduje się dopisek Karola Sienkiewicza: »Gołuchowski profesor«.

»Przypadek dał mi, w ręce raptularz pisma, na żądanie Dworu w Petersburgu zrobionego, które niedość, że tam pochwałę i nagrodę otrzymało, ale nawet, jak wiem z pewnością, niektórym Poselstwom w Niemczech dla użycia i próby jest udzielone. Przepisać to prędko uznałem za potrzebę w cichości serca mego, i tę samą i jedną kopję posyłam W. Ks. Mości, rozumiejąc, że jako ujrzesz okoliczności i sposobność potemu, z rzeczy w tem piśmie zawartej tyle korzystać będziesz, ileby do wykrycia rosyjskich dążeń już od Wisły i Odry do Renu sięgających<sup>1)</sup>). Nadzieje i widoki naszej nieszczęśliwej Ojczyzny doradzały, — widoki zgodne ze sprawiedliwością, tyle od ludów Europy pożądaną, a od Dworów i Dyplomacji nieszanowaną, widoki, które, ile się nam tu zdaje, obojętnie, mylnie, egoistycznie, materjalnie, szkodliwie są pojmowane i cenione przez Sterników rządowych i piastunów rzeczy politycznych we Francji i Anglii. — Prócz tej malutkiej zasługi, wynikającej ze ślubów, w sercu moim dla mego narodu poprzysiężonych, chciałbym także uprzytomnić się cokolwiek pamięci W. Ks. Mości; nie mała dla oddalonych, szczerych twoich przyjaciół potrzeba i razem pociecha! ale jakże to zrobić! kiedy my pod panowaniem żyjąc teroryzmu, już prawie do zapomnienia liter, imion i nazwisk przychodzimy. Pragnąc jednak, abyś się Książę mógł domyślić, kto do Ciebie pisze i załączone pismo przesyła, wspomnę anekdotę o Ichach niemieckich, i spodziewam się, że po niej poznasz tego pocziwego Icha, który z duszy Twoją zaczął osobę kocha, i umysł szlachetny, światło, cnoty Twoje cenić, szanować, wielbić umie. Tak jest, Ichem jestem, zawsze ten sam, zdolny wystawiać sobie to wszystko w myśli mojej, co się teraz dzieje w duszy Twojej Książę. Dość tego, nie mogę się obszernie rozpisywać, bo nie mogę żądać, abyś mi Książę odpisał. Takiej spodziewać się przyjemności nie jest nam wolno; jednak życzyłbym sobie

---

<sup>1)</sup> Tak w rkp.

mieć pewność, że moja dzisiejsza paczka doszła rąk W. Ks. Mości, i nato taki podają sposób, ażeby Pan Pinard, księgarz paryski, pisząc do Lipska, do Fryd. Hoffmeystra, *Magasin de musique*, zrobił przynajmniej krótką wzmiankę, na przykład taką, że niemiecka ramota oddana, i aby go prosił o przesłanie tych słów swemu przyjacielowi do Warszawy, z którym w stosunkach handlowych zostaje. Dla mojej spokojności będzie to dosyć; a dla pociechy serca, przez nieszczęścia ojczyzny w smutek pogrążonego, będzie także dosyć dowiedzieć się, że Książę czytałeś wyrazy człowieka do siebie przywiązanego. — Od czasu jak Księcia w kilka dni po fatalnej nocy 15 sierpnia pożegnałem, aż dotąd my tu po domach płaczemy na naszą niedolę; często, czytając pisma zagraniczne, donoszące o naszych co robią, o obcych co myślą o nas, jak rozumują, jak działają? ruszamy na to ramiona, narzekamy i martwimy się tym, że szczęśliwsi i mocni, słabym, nieszczęśliwym ofiarom polityki europejskiej wyrozumieć nie umieją, lub nie chcą. Niemasz większego nieszczęścia, jak stracić Ojczyznę i patrzeć codzień na nieustanne Zaborców naszego kraju usiłowania, aby naród, żywcem do grobu schowany, dlatego, że jeszcze tam jęczy, że się w nim żyjąca odżywa dusza, zamiast dać mu ratunek, jeszcze go do reszty zabijać, gubić, wykorzeniać, potwarzami i obelgami pamięć jego na świecie okrywać! Każdy krok nieprzyjaciół naszych ku temu zmierza, abyśmy czucie narodowości stracili, abyśmy się cnoty wyrzekli, abyśmy światła nauki, przemysłu pozbawieni byli, i do innego nie wzdychali przeznaczenia i szczęścia, jako tylko być podłymi niewolnikami i ślepiemi narzędziami Nadnewskiego Absolutyzmu. Serce się rozdziera od tego, co się tu u nas dzieje! Lecz i obrót rzeczy wokół nas nie jest pocieszający. Nie trudno spostrzegać w terażniejszych wypadkach wilję, poprzedzającą epokę wielkich odmian i przeobrażeń Europy, na które rządy i ludy pracują; każdy ze swojej strony. Na zegarze politycznym posuwają lub cofają indeks dwa główne stronnictwa i ich rozmaite familijki, *ultra, citra, extra, juxta, supra, infra* i t. d., a zegar idzie i bije, Bóg wie po jakiemu. Na widowni polityki europejskiej nie widać wielkich ludzi, wzniosłych umysłów, znakomitych charakterów, duchów wspaniałych,



nadzwyczajnych politycznych zegarmistrzów, którzyby zepsuta mechanikę świata moralnego i politycznego inaczej ułożyć i nakręcić potrafili. Świat Europejski chory już na starość; należałoby go odmłodzić, odświeżyć. Do podejrzanych znaków jego choroby, między innymi, należy także ten śmiech, zazwyczaj napadający Izbę deputowanych francuskich, wśród rozpraw o ważnych i smutnych materjach; właśnie niedawno zgorszeni jesteśmy posiedzeniem, po rozruchach paryskich 24 lutego, na którym kilkadziesiąt razy (*on rit!*) było. Ci panowie śmieją się, a tymczasem demon despotyzmu nad Nową żartuje sobie z nich i nie zasypia planów protektoratu i pomnożycielstwa niewolniczej rzeszy na świecie i po wszystkie czasy; trzeba nawet przyznać, że jest podobno po swojemu czynniejszy, energiczniejszy, trafniejszy, poprostu do swych celów idący, aniżeli polemiczny Liberalizm i chępiąca się Cywilizacja na zachodzie i południu, w których nie widać ani szlachetnego Entuzjazmu, ani czucia na dobro Ludów, ani ducha wyrozumienia zarazem potrzeb moralnych i fizycznych Europy, bo zanadto zasmakowano tam w giełdowych i polemicznych papierach, aby umieli wdziąć na siebie bohaterką zbroję, ku pięknej obronie sprawy Ludzkości i sprawiedliwości. Mój Książę, jakie to jest fałszywe i razem obłudne dyplomatyczne aforyzma, które aż do ekliwiczności często powtarzane słyszymy z ust Europejskich Dyplomatów: *Wszystko dla ludów, a nie zapomocą ludów*. Cóż zrobiono w Europie dla ludów bez nich? — Jabym rozumiał, że przy pomocy ludów, kierowanych prawdą, rozumem, sprawiedliwością Sterników, ożywionych pięknym Entuzjazmem, natchnionych czystym duchem religji Chrystusa, ale nie Hierarchji księżej, wiek dziewiętnasty odznaczyłby się dobroczynnym wpływem na przyszłość narodów Europy, a tronom i ludom byłoby lepiej. Bądź co bądź, czas nie może być stojącą wodą, bagnem, jakby to chcieli niektórzy, ale jest wodą żywą, rzeką, płynie i niesie na sobie ludzi do czegoś lepszego, pomimo przeszkód, na jakie wpadać muszą z łaski swoich i dworskich namiętności jeszcze niebezpieczniejszych, bo w mnóstwo intryg płątać się lubiących. *Ergo non desperandum*. Mnie ożywia nadzieja i wiara, że Europa musi się nareszcie

wydobyć z terażniejszej anarchji, pozornym tylko porządkiem ludzającej oczy nasze, wśród omamów [?]¹) i czarów przemysłu i finansowych operacyj: musi się wydobyć z tego stanu zakłócanego na pole jasnej prawdy i sprawiedliwości, powszechnym ludów głosem używanej, na ratowanie prawdziwego porządku społecznego, i ustalenia praw narodów, które, podług mnie, nie egzystują jeszcze, jeżelibyśmy chcieli dobrze rozebrać zbiór traktatów, mylnie Kodeksem dyplomatycznym nazywanych. Bodajbyśmy tego dożyli mój Książę, a ja nadto proszę Boga, aby mi pozwolił oglądać Waszą Książęcą Mość w szczęśliwszej, jak teraz, Ojczyźnie, abym widział Waszą Książęcą Mość pośród kochających go rodaków, radujących się z Twego powrotu i wielbiących twoje piękne, starożytne cnoty. Cześć im od całej Polski, cześć od poczciwych, cześć od tego, który do Ciebie Książę ten list pisze i rzetelne oświadczenie najczulszej pamięci i prawdziwego uszanowania Waszej Książęcej Mości przesyła i pozwala sobie jeszcze upraszać, abyś był łaskaw ode mnie familję Hofmanów pozdrowić.

19 marca 1834 nad Wisłą, pustelnia«.

---

¹) Wyras nieczytelny.

### PRZYPIS III

(do str. 353—378.)

#### Zależność I-go tomu „Dumań“ od Chalybäusa.

Chalybäus.

*Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel. Dresden und Leipzig, Arnoldische Buchhandlung 1848 (wydanie czwarte).*

Gołuchowski.

*Dumania nad najwyższymi zagadnieniami człowieka, poprzedzone histor. rozwinięciem głównych systematów filoz. od Kanta do najnow. czasów. Tom I. Wilno 1861.*

Przykład tłumaczenia: (ustęp o przyczynowości u Kanta).

»Weil jener Begriff nicht aus der Objektivität herrührt, sondern aus uns selbst, ist er nicht allgemein und notwendig gültig. Aber es ist gerade umgekehrt zu schliessen: rührte er aus der Erfahrung her, gerade dann würde er zufällig sein, aller Notwendigkeit und Allgemeinheit ermangeln; denn die Erfahrung bleibt sich nicht gleich, ist nicht für Alle dieselbe und ist zu keiner Zeit vollendet« (s. 22).

»...ponieważ to pojęcie nie z przedmiotowości wynika, tylko z nas samych, więc nie może mieć znaczenia powszechnego i koniecznie obowiązującego. Przeciwnie zaś wnioskować należy, że gdyby to pojęcie z doświadczenia czerpane było, toby właśnie wówczas było przypadkowe i wszelkiej konieczności i ogólności pozbawione, bo doświadczenie nie zawsze sobie jest równe, nie dla każdego jest jedno i to samo i w żadnym czasie nie jest ukończone« (s. 133).

Przykład ustępów, które odpowiadają sobie treścią. (Początek części historycznej *Dumań*):

»Der Lockesche Sensualismus nämlich kann im Allgemeinen gerade als diejenige Ansicht bezeichnet werden,

»W celu rozwiązania zagadki poznawania, pierwsze i najbliższe leżące stanowisko, na jakie spekulacja we-

welche sich jedem nachdenkenden Menschen als die erste und natürlichste darbietet, und man kann sagen, dass wir alle im gemeinen Leben und für den Hausbedarf uns damit begnügen« (s. 11).

szła, przedstawia się w sensualizmie, czyli w teorji, która wszystkie nasze wiadomości ze zmysłów wyprowadza. Jest to sposób zapatrywania się na świat każdemu z nas, póki głębiej rzeczy nie rozbieramy, najprzystępniejszy, najnaturalniejszy, a tem samem najłatwiejszy« (s. 94, 95).

### Wyjaśnienie znaków:

Znak = oznacza ustępy tłumaczone; znak || ustępy, odpowiadające sobie najzupełniej treścią, miejscami wolno, miejscami dosłownie przekładane; znak X ustępy, w których zaszły większe zmiany. Drukiem tłustym uwidoczniło ustępy oryginalne I-go tomu *Dumań*. R. = rozdział; s. = strona; w. = wiersz; od g. = od góry; od d. = od dołu.

Chalibäus. — Gołuchowski.

Erste Vorlesung (Einleitung. Wissenschaftliche Ansicht von der Geschichte der Philosophie. Anknüpfung an den sensualistischen Standpunkt).

**R. 1 — 13.**

**s. 1 — 94.**

s. 1 pocz. R. — s. 11 w. 8 od g. opuszczone.

R. 14. »W celu rozwiązania zagadki poznania pierwsze i najbliższe stanowisko, na jakie spekulacja weszła, jest stanowisko sensualizmu«.

s. 11 w. 9 od g. — s. 12 w. 8 od g. || s. 94 pocz. R. — s. 95 w. 23 od g.

s. 12 w. 9 od g. — w. 11 od g. X s. 95 w. 24 od g. — s. 96 w. 9 od g.

s. 12 w. 12 od g. — s. 13 w. 2 od g. || s. 96 w. 10 od g. — s. 97 w. 22 od g.

**s. 97 w. 23 od g. — s. 105 w. 12 od g.**

s. 13 w. 3 od g. — w. 30 od g. || s. 105 w. 13 od g. — s. 106 w. 22 od g.

Chalybäus. — Gołuchowski.

- s. 13 w. 31 od g. — w. 35 od g. X s. 106 w. 23. od g. — s. 107 w. 5 od g.
- s. 13 w. 36 od g. — s. 14 w. 9 od g. || s. 107 w. 6 od g. — w. 26 od g.  
**s. 107 w. 27 od g. — s. 111 w. 2 od g.**
- s. 14 w. 9 od g. — w. 30 od g. || s. 111 w. 3 od g. — s. 112 w 5 od g.
- s. 14 w. 31 od g. — w. 38 od g. X s. 112 w. 6 od g. — w. 12 od g.  
R. 15. »Stanowisko na pozór tak jasne sensualizmu doprowadziło do sceptycyzmu«.  
**s. 112 pocz. R. — w. 12 od d.**
- s. 15 w. 1 od g. — w. 6 od g. X s. 112 w. 11 od d. — w. 2 od d.
- s. 15 w. 7 od g. — 16 w. 4 od d. || s. 112 w. 1 od d. — s. 116 w. 8 od g.  
**s. 116 w. 8 od g. — s. 118 koniec R.**
- R. 16. »Objaśnienie różnych wyrazów«.  
**s. 119 pocz. R. — s. 124 koniec R.**
- R. 17. »Umysł na wszystkich szczeblach jeden i ten sam. Wydawszy na świat człowieka, natura u kresu swoich wysiłków stanęła. Człowiek dalej to dzieło prowadzić powołany«.  
**s. 124 pocz. R. — s. 127 koniec R.**
- R. 18. »Dalsze ataki sceptycyzmu«.
- s. 16 w. 4 od d. — s. 17 w. 6 od g. || s. 127 pocz. R. — s. 128 w. 10 od g.
- s. 17 w. 7 od g. — s. 18 koniec R. = s. 128 w. 11 od g. — s. 130 w. 12 od g.  
**s. 130 w. 13 od g. — s. 131 koniec R.**

Chalybäus.

Zweite Vorlesung.

(Kant.)

s. 19 pocz. R. — s. 22 w. 2 od g.

s. 22 w. 2 od g. — w. 21 od g. =

s. 22 w. 22 od g. — s. 23 w 3 ||  
od g.

s. 23 w. 4 od g. — s. 39 w. 8 od g. X

s. 39 w. 9 od g. — w. 27 od g. ||

s. 39 w. 28 od g. — s. 40 w. 16 X  
od d.

s. 40 w. 15 od d. — s. 41 w. 13 od d.

s. 41 w. 12 od d. — w. 3 od d. =

s. 41 w. 2 od d. — s. 42 w. 15 od g. ||

s. 42 w. 16 od g. — s. 44 w. 8 od g.

s. 44 w. 9 od g. — s. 47 w. 10 od g. ||

s. 47 w. 11 od g. — s. 48 w. 12 od g. ||

s. 48 w. 13 od g. — s. 48 w. 12 =  
od d.

Gołuchowski.

R. 19. »Stanowisko krytycz-  
mu Kanta«.

opuszczone.

**s. 132 pocz. R. — w. 6 od g.**

s. 132 w. 25 od g. — s. 133  
w. 9 od d.

s. 132 w. 7 od g. — w. 24 od g.

**s. 133 w. 8 od d. — s. 138 ko-  
niec R.**

R. 20. »Rzecz, jaka jest sama  
w sobie«.

R. 21. »Czas i przestrzeń po-  
dług Kanta«.

R. 22. »Kategorje, czyli formy  
myślenia podług Kanta«.

R. 23. »Idee podług Kanta.  
Duch, Świat, Bóg«.

(Znacznie skrócone i przero-  
bione).

s. 151 w. 5 od g. — s. 152 w. 6  
od g.

s. 152 w. 7 od g. — s. 153 w. 5  
od d.

opuszczone.

s. 153 w. 4 od d. — s. 154 w. 8  
od g.

s. 154 w. 9 od g. — s. 154 w. 11 od d.

opuszczone.

s. 154 w. 10 od d. — s. 157 ko-  
niec R.

R. 24. »Sławne antynomje  
Kanta«.

s. 157 pocz. R. — s. 159 w. 9 od g.

s. 159 w. 10 od g. — s. 159  
w. 1 od d.

Chalybäus.

s. 48 w. 11 od d. — s. 49 koniec R.

Dritte Vorlesung

(Fortsetzung. Jacobi.)

s. 50 pocz. R. — s. 54 w. 3 od d. X

s. 54 w. 2 od d. — s. 57 w. 3 od g.

zamiast ustępu:

s. 57 w. 4 od g. — s. 57 w. 9 od d.

zamiast ustępu:

s. 57 w. 8 od d. — s. 61 w. 8 od g.

s. 61 w. 9 od g. — s. 77.

Vierte Vorlesung (Herbart)

Fünfte Vorlesung (Fortsetzung.)

Sechste Vorlesung (Herbart. Fortsetzung).

Siebente Vorlesung (Fichte)

s. 171 pocz. R. — s. 175 w. 9 od d.

s. 175 w. 8 od d. — s. 177 w. 2 od g. ||

s. 177 w. 3 od g. — w. 19 od g. ||

Gołuchowski.

opuszczone.

s. 160 w. 1 od g. — s. 164 koniec R. opuszczone.

R. 25. »Krytycyzm Kanta kończy na teoretycznym polu niemniej bankructwem jak poprzednie stanowiska«.

**s. 164 pocz. R. — s. 165 koniec R.**

R. 26. »Kant ratuje najwyższe przedmioty na praktycznej drodze«.

**s. 166 pocz. R. — s. 170 koniec R.** opuszczone.

przeniesione na koniec dzieła.

opuszczone.

R. 27. »Przejście do idealizmu. Fichtego«.

**s. 170 pocz. R. — s. 172 koniec R.**

R. 28. »Idealizm Fichtego«.

**s. 172 pocz. R. — s. 175 w. 17 od d.**

s. 175 w. 16 od d. — s 177 koniec R.

R. 29. »Idealizm Fichtego jest kluczem do zrozumienia następnych systematów«.

**s. 177 pocz. R. — s. 178 w. 12 od g.**

s. 178 w. 13 od g. — s. 179 w. 2 od g.

Chalybäus,

Gołuchowski.

- s. 177 w. 19 od g. — w. 22 od g. X s. 179 w. 3 od g. — w. 17 od g.  
s. 177 w. 22 od g. — w. 7 od d. || s. 179 w. 18 od g. — w. 6 od d.  
s. 177 w. 6 od d. — w. 1 od d. opuszczone.  
s. 177 w. 1 od d. — s. 178 w. 15 = s. 179 w. 5 od d. — s. 180 w. 16  
od g. od g.  
s. 178 w. 16 od g. — w. 16 od d. || s. 180 w. 17 od g. — koniec R.  
R. 30. »Co są wyobrażenia  
bezswiadomościowe? Uła-  
twiają one zrozumienie  
Fichtego i Schellinga.«  
s. 178 w. 15 od d. — s. 180 w. 3 = s. 180 pocz. R. — s. 182 w. 12  
od g. od d.  
**s. 182 w. 12 od d. — w. 9 od d.**  
s. 180 w. 4 od g. — s. 181 w. 14 = s. 182 w. 8 od d. — s. 184 w. 1  
od d. od d.  
s. 181 w. 14 od d. — w. 10 od d. opuszczone.  
s. 181 w. 9 od d. — s. 182 w. 18 = s. 185 w. 1 od g. — koniec R.  
od g.  
R. 31. »Ustęp o sferze czyn-  
ności naszego umysłu, po-  
niżej naszej świadomości  
położonej.«  
**s. 185 pocz. R. — s. 192 koniec R.**  
R. 32. »Fichtego niepojęte  
ograniczenia naszego ja.«  
s. 182 w. 19 od g. — s. 183 w. 14 || s. 192 pocz. R. — s. 193 w. 13  
od g. od d.  
**s. 193 w. 13 od d. — w. 4 od d.**  
s. 183 w. 15 od g. — s. 184 w. = s. 193 w. 4 od d. — s. 195 ko-  
17 od g. niec R.  
R. 33. »Ta okoliczność, że  
praktyczność jest ostatecz-  
nym przeznaczeniem czło-  
wieka, tłumaczy, dlaczego  
świat jest taki, jak nam się  
przedstawia.«  
s. 184 w. 17 od g. — w. 13 od d. = s. 195 pocz. R. — w. 9 od d.



Chalybäus.

Gołuchowski.

- s. 184 w. 13 od d. — s. 185 w. 3 od g. || s. 196 w. 11 od g. — w. 6 od d.
- s. 185 w. 4 od g. — w. 11 od d. || s. 196 w. 6 od d. — s. 197 w. 17 od d.
- s. 185 w. 10 od d. — s. 186 w 10 od g. || s. 197 w 16 od d. — s. 198 koniec R,  
R. 34. »Trzy fundamentalne prawidła Fichtego«.
- s. 186 w. 10 od g. — w. 6 od d. = s. 198 pocz.R. — s. 199 w. 11 od g. opuszczone.
- s. 186 w. 5 od d. — s. 187 w. 14 od g.
- s. 187 w. 14 od g. — w. 16 od g. || s. 199 w. 11 od g. — w. 14 od g. opuszczone.
- s. 187 w 16 od g. — w. 14 od d.
- s. 187 w. 14 od d. — s. 188 w. 13 od g. || s. 199 w. 15 od g. — s. 200 w. 3 od g.
- s. 188 w. 14 od g. — w. 10 od d. || s. 200 w. 4 od g. — w. 14 od d. opuszczone.
- s. 188 w. 10 od d. — s. 189 w. 8 od g. || s. 200 w. 4 od g. — w. 14 od d.
- s. 189 w. 9 od g. — s. 190 w. 12 od d. || opuszczone.
- s. 190 w. 11 od d. — s. 191 = s. 200 w. 13 od d. — s. 202 koniec R.
- Achte Vorlesung || R. 35. »Stosunek teorji Fichtego do nadzmysłowego świata«.
- (Fortsetzung.)
- s. 192 pocz. R. — w 4 od g. || opuszczone.
- s. 192 w. 5 od g. — w. 7 od g. = s. 202 pocz. R. — w. 13 od d.
- s. 192 w. 8 od g. — w. 11 od g. || opuszczone.
- s. 192 w. 11 od g. — w. 6 od d. = s. 202 w. 12 od d. — w. 3 od d.
- s. 192 w. 6 od d. — w. 3 od d. || opuszczone.
- s. 192 w. 3 od d. — s. 193 w. 4 od d. || s. 202 w. 3 od d. — s. 204 w. 5 od g.
- s. 193 w. 3 odd. — s. 194 w. 11 od d. = s. 204 w 6 od g. — w. 1 od d.
- s. 194 w. 11 od d. — w. 1 od d. || opuszczone.

Chalybäus.

Gółuchowski.

- s. 195 w. 1 od g. — w. 1 od d. = s. 205 w. 1 od g. — s. 206 w. 15 od g.
- s. 195 w. 1 od d. — s. 196 w. 11 od g. || s. 206 w. 15 od g. — w. 9 od d.
- s. 196 w. 11 od g. — w. 7 od d. = s. 206 w. 8 od d. — s. 207 w. 13 od g.
- s. 196 w. 7 od d. — s. 197 w. 8 od g. || s. 207 w. 13 od g. — w. 9 od d.
- s. 197 w. 8 od g. — w. 17 od g. || **s. 207 w. 9 od d. — w. 6 od d.**  
opuszczone.
- s. 197 w. 17 od g. — w. 2 od d. || s. 207 w. 5 od d. — koniec R. R. 36. »Moralny porządek Fichtego«.
- s. 197 w. 2 od d. — s. 198 w. 13 od g. = s. 208 pocz. R. — s. 209 w. 3 od g.
- s. 198 w. 13 od g. — w. 9 od d. || opuszczone.
- s. 198 w. 9 od d. — s. 200 w. 16 od g. = s. 209 w. 3 od g. — s. 210 w. 1 od d.
- s. 200 w. 17 od g. — w. 19 od g. || opuszczone.
- s. 200 w. 20 od g. — w. 4 od d. = s. 211 w. 1 od g. — koniec R. R. 37. »Uwagi nad rezultatami stanowiska Fichtego«.
- zamiast analogicznego ust.: **s. 211 pocz. R. — s. 215 w. 5 od g.**
- s. 200 w. 3 od d. — s. 203 w. 8 od g. || s. 215 w. 6 od g. — w. 8 od d.
- s. 203 w. 9 od g. — s. 204 w. 6 od g. || **s. 215 w. 7 od d. — koniec R.**  
opuszczone.
- s. 204 w. 7 od g. — s. 205 koniec R. Neunte Vorlesung.
- (Fichtes spätere Ansichten. Schleiermacher.)
- s. 206 pocz. R. — s. 229 koniec R. || opuszczone.
- Zehnte Vorlesung. (Schelling.)
- R. 38. »Stanowisko Schellinga«.
- s. 216 pocz. R. — s. 228 koniec R.**
- R. 39. »Krótki rozbiór stanowiska Schellinga«.
- s. 228 pocz. R. — w. 3 od d.**
- s. 230 pocz. R. — s. 231 w. 16 od g. = s. 228 w. 2 od d. — s. 230 w. 15 od g.

Chalybäus.

Gołuchowski.

- s. 231 w. 17 od g. — w. 4 od d. = s. 230 w. 12 od d. — s. 231 koniec R.  
R. 40. »Wiedzenie podług Schellinga«.
- s. 231 w. 3 od d. — s. 232 w. 7 od g. || s. 231 pocz. R. — s. 232 w. 7 od g.  
**s. 232 w. 7 od g. — s. 233 w. 17 od d.**
- s. 232 w. 7 od g. — w. 12 od d. = s. 233 w. 16 od d. — s. 234 w. 7 od g.
- s. 232 w. 12 od d. — w. 6 od d. || s. 234 w. 8 od g. — w. 13 od d.  
s. 232 w. 6 od d. — s. 233 w. 3 od g. = s. 234 w. 13 od d. — s. 235 w. 1 od g.  
**s. 235 w. 1 od g. — w. 8 od g.**
- s. 233 w. 3 od g. — s. 234 w. 7 od g. = s. 235 w. 8 od g. — s. 237 koniec R.  
R. 41. »Jak Schelling przyszedł do tożsamości bytu i myślenia. To, co idealne, i to, co realne, jest w zarodzie swoim jedno i to samo«.
- s. 234 w. 8 od g. X s. 237 pocz. R. — w. 12 od g.  
s. 234 w. 9 od g. — s. 235 w. 16 od d. = s. 237 w. 12 od g. — s. 239 w. 12 od g.  
**(s. 238 w. 11 od d. — w. 10 od d.)**  
**s. 239 w. 1 od g. — w. 3 od g.)**  
**s. 239 w. 13 od g. — w. 14 od d.**
- s. 235 w. 15 od d. — w. 10 od d. || s. 239 w. 14 od d. — w. 3 od d.  
**s. 239 w. 3 od d. — s. 240 w. 2 od g.**
- s. 235 w. 9 od d. — w. 2 od d. X s. 240 w. 3 od g. — koniec R.  
s. 235 w. 1 od d. opuszczone.
- R. 42. »Absolutny grunt wszystkiego należy sobie wyobrazić jako nieograniczoną czynność, której formą jest ruch w czasie i przestrzeni«.

Chalybäus.

Gołuchowski.

- s. 236 w. 1 od g. — w. 5 od g. || s. 240 pocz. R. — w. 7 od d.  
**s. 240 w. 7 od d. — w. 4 od d.**
- s. 236 w. 5 od g. — w. 9 od g. = s. 240 w. 4 od d. — s. 241 w. 2  
 od g.
- s. 236 w. 9 od g. — w. 17 od g. X s. 241 w. 2 od g. — w. 7 od g.
- s. 236 w. 17 od g. — 237 w. 17 od g. = s. 241 w. 8 od g. — s. 242 w. 17  
 od d.
- s. 237 w. 18 od g. — w. 8 od d. X s. 242 w. 16 od d. — s. 243  
 w. 3 od g.
- s. 237 w. 8 od d. — w. 2 od d. || s. 243 w. 4 od g. — koniec R.  
 R. 43. »Całe uniwersum jako  
 »wielka jedność«, jako »ja  
 świata«.
- s. 237 w. 1 od d. — s. 238 w. 16 od d. = s. 243 pocz. R. — s. 244 w. 20  
 od g.  
**s. 244 w. 20 od g. — s. 245 w.  
 2 od g.**
- s. 238 w. 16 od d. — w. 3 od d. = s. 245 w. 3 od g. — w. 21 od g.  
**s. 245 w. 22 od g. — s. 246  
 koniec R.**
- R. 44. »Teorja świadomości  
 podług Schellinga«.  
**s. 246 pocz. R. — w. 10 od g.**
- s. 238 w. 3 od d. — s. 240 w. 3 od g. || s. 246 w. 10 od g. — s. 247  
 w. 7 od d.  
**s. 247 w. 7 od d. — w. 3 od d.**
- s. 240 w. 4 od g. — w. 17 od g. = s. 247 w. 2 od d. — s. 248 w. 15  
 od g.
- s. 240 w. 17 od g. — w. 20 od g. opuszczone.
- s. 240 w. 20 od g. — w. 8 od d. = s. 248 w. 16 od g. — koniec R.  
 R. 45. »Zwyczajna teorja po-  
 znania, porównana z now-  
 szą spekulacją«.
- s. 240 w. 7 od d. — s. 241 w. 1 od g. = s. 248 pocz. R. — s. 249 w. 5  
 od g.
- s. 241 w. 1 od g. — w. 4 od g. opuszczone:
- s. 241 w. 5 od g. — w. 6 od g. X s. 249 w. 6 od g. — w. 9 od g.

Chalybäus.

Gołuchowski.

- s. 241 w. 7 od g. — w. 11 od d. = s. 249 w. 9 od g. — w. 4 od d.  
 s. 241 w. 11 od d. — w. 6 od d. X s. 249 w. 4 od d. — s. 250 w. 12  
 od g.  
 s. 241 w. 5 od d. — w. 1 od d. || s. 250 w. 13 od g. — w. 18 od g.  
 s. 242 w. 1 od g. — s. 243 w. 1 = s. 250 w. 19 od g. — s. 251 w.  
 od g. 13 od d.  
 s. 243 w. 1 od g. — w. 16 od d. X s. 251 w. 13 od d. — s. 252 w. 1  
 od g.  
 s. 243 w. 16 od d. — s. 244 || s. 252 w. 1 od g. — w. 2 od d.  
 w. 14 od g.

**s. 252 w. 2 od d. — s. 253  
 w. 14 od g.**

- s. 244 w. 14 od g. — s. 245 w. 13 || s. 253 w. 15 od g. — s. 255  
 od d. w. 8 od g.  
 s. 245 w. 12 od d. — s. 246 = s. 255 w. 9 od g. — s. 256  
 w. 1 od d. w. 4 od d.

**s. 256 w. 3 od d. — s. 257  
 w. 7 od g.**

- s. 247 w. 1 od g. — s. 251 = s. 257 w. 7 od g. — s. 262 w. 13  
 w. 9 od g. od g.<sup>1)</sup>.  
 s. 251 w. 9 od g. — w. 11 od g. opuszczone.  
 s. 251 w. 12 od g. — w. 7 od d. = s. 262 w. 14 od g. — s. 263  
 koniec R.<sup>2)</sup>.

R. 46. »Cojestspekulacja w naj-  
 ściślejszym znaczeniu, czyli  
 spekulacja filozoficzna«.

- s. 251 w. 7 od d. — s. 254 w. 16 = s. 263 pocz. R. — s. 267 w. 5  
 od g.<sup>3)</sup>.

**s. 267 w. 5 od g. — w. 9 od g.**

- s. 254 w. 16 od g. — s. 255 = s. 267 w. 9 od g. — s. 268  
 w. 8 od g. koniec R.<sup>4)</sup>.

R. 47. »Podług Schellinga dwa  
 tylko są sposoby zapatry-

<sup>1)</sup> Chal. s. 261 w. 7 od g.; Gołuchowski s. 250 w. 11 od g. Tłumaczenie błędne. — <sup>2)</sup> Tłum. rozszerzone przez kilka słów dodanych. —

<sup>3)</sup> Oryginalne objaśnienie terminu umieścił Gołuchowski w nawiasie. —

<sup>4)</sup> Dwa słowa w tłumaczeniu opuszczone.

Chalybäus.

s. 255 w. 8 od g. — s. 256 w. 7 = s. 268 pocz. R. — s. 270 w. 11 od d.

s. 256 w 7 od d. — s. 257 koniec R.<sup>1)</sup>.

Elfte Vorlesung  
(Schellings Naturphilosophie.)

s. 258 pocz. R. — w. 9 od g.

s. 258 w. 10 od g. — s. 260 = s. 270 pocz. R. — s. 272 w. 13 w. 3 od g.

s. 260 w. 3 od g. — s. 262 w. 4 = s. 273 w. 13 od d. — s. 277 od d.

(s. 260 w. 12 od g. — w. 14 od g. )  
(s. 261 w. 9 od d. — w. 7 od d. )  
(s. 262 w. 9 od g. — w. 12 od g. )

s. 262 w. 3 odd. — s. 263 w. 8 odd.

s. 263 w. 7 od d. — s. 264 = s. 277 w. 8 od g. — s. 278 w. 18 od g. koniec R.

s. 264 w. 18 od g. — w. 11 od d. = s. 278 pocz. R. — w. 14 od d.

s. 264 w. 10 od d. — w. 1 od d. || s. 280 w. 3 od g. — w. 17 od g.

Gołuchowski.

wania się na życie: 1. Filozofja ducha. 2. Filozofja natury«.

**s. 270 w. 11 od g. — koniec R.**

opuszczone.

R. 48. »Krótki rys filozofji natury Schellinga. Działanie natury objaśnione rozwinięciem kurczenia w jajach«.  
opuszczone.

**s. 272 w. 13 od g. — s. 273 w. 14 od d.**

opuszczone).

**s. 277 w. 5 od g. — w. 7 od g.**

opuszczone.

**s. 277 w. 8 od g. — s. 278 koniec R.**

R. 49. »Znaczenie wyrazu: potęga u Schellinga«.

**s. 278 w. 13 od d. — s. 280 w. 2 od g.**

**s. 280 w. 17 od g. — s. 281 koniec R.**

<sup>1)</sup> Są tu objaśnienia, dotyczące głównie bibliografji. — <sup>2)</sup> Jedno zdanie niemieckie wtrącone w tłumaczeniu opuszczone.

Chalybäus.

s. 264 w. 1 od d. — s. 265 w. 12 od g.

s. 265 w. 13 od. g. — w. 4 od d. ||

s. 265 w. 4 od d. — s. 266 w. 18 od d. ||

s. 266 w. 18 od d. — s. 267 w. 13 od. d. =

s. 267 w. 13 od d. — w. 4 od d. =

s. 267 w. 4 od d. — s. 268 w. 10 od g. =

s. 268 w. 11 od g. — s. 269 w. 2 od g. =

Gołuchowski.

opuszczone

R. 50. »Byt jest nieskończonem z siebie działaniem, a nie martwym istnieniem, — naturą, która ciągle to, co leży w jej mocy, z siebie wystawia, a zatem tożsamością subiektywności i obiektywności«.

s. 281 pocz. R. — s. 282 w. 22 od g.

**s. 282 w. 22 od g. — w. 1 od d.**

s. 283 w. 1 od. g. — s. 284 koniec R.

R. 51. »Subiektywność jednak przeważa nad obiektywnością. Zastrzeżenie osobowej nieśmiertelności«.

**s. 284 pocz. R. — s. 285 w 8 od d.**

s. 285 w. 7 od d. — s. 287 w. 9 od g.

**s. 287 w. 10 od g. — s. 288 w. 14 od. d.**

s. 288 w. 13 od d. — s. 288 koniec R.

R. 52. »Czynność, która tylko przez innych oczy jest widziana, a sama siebie nie widzi, objawia się jako obiektywny ruch«.

s. 289 pocz. R. — w. 16 od g.

**s. 289 w. 17 od g. — s. 290 w. 15 od g.**

s. 290 w. 16 od g. — s. 291 koniec R.

Chalybäus.

Gołuchowski.

- s. 269 w. 3 od g. — s. 270 w. 13 = s. 291 pocz. R. — s. 293 koniec R.
- s. 270 w. 12 od d. — s. 271 w. 6 = s. 294 pocz. R. — w. 9 od d. <sup>1)</sup> od g.
- s. 271 w. 6 od g. — s. 272 w. 5 = s. 294 w. 3 od d. — s. 296 koniec R. <sup>2)</sup>
- s. 272 w. 4 od d. — s. 277 w. 5 = s. 297 pocz. R. — s. 302 koniec R. <sup>3)</sup>
- (s. 273 w. 7 od g. — w. 8 od g. opuszczone).
- s. 277 w. 6 od g. — w. 9 od g. = s. 302 pocz. R. — w. 9 od d.
- s. 277 w. 9 od g. — w. 10 od g. X s. 302 w. 9 od d. — w. 1 od d.
- s. 277 w. 10 od g. — s. 278 w. 13 od d. = s. 302 w. 1 od d. — s. 304 w. 6 od d.
- s. 278 w. 12 od d. — s. 280 w. 15 od g. = s. 304 w. 1 od d. — s. 307 w. 8 od g.
- s. 280 w. 16 od g. — s. 282 koniec R. || s. 307 w. 9 od g. — s. 308 koniec R.
- (s. 281 w. 1 od d. — s. 282 w. 1 od g. opuszczone).
- R. 53. »Materja, przestrzeń, czas podług Schellinga«.
- R. 54. »Ciężkość. Światło«.
- R. 55. »Proces magnetyczny, elektryczny, chemiczny. To co twarde. Powietrze. Woda«.
- R. 56. »Organizm. Życie. Zastrzeżenie co do człowieka«.
- R. 57. »Roślina. Zwierzę. Reprodukcyja. Drażliwość. Czułość«.

<sup>1)</sup> Trzy pierwsze słowa u Gołuchowskiego dodane. — <sup>2)</sup> Kilka słów wstawionych. — <sup>3)</sup> Pierwsze słowo dodane.



Chalybäus.

Gołuchowski.

(s. 308 w. 7 od d. — w. 5 od d.  
s. 309 w. 8 od g. — w. 9 od g.)

Zwölfte Vorlesung  
(Fortsetzung).

- s. 283 pocz. R. — w. 2 od g. opuszczone.  
s. 283 w. 2 od g. — w. 5 od d. || s. 311 w. 9 od d. — s. 312 w.  
12 od g.  
(s. 283 w. 5 od g. — w. 12 od g. opuszczone).  
s. 283 w. 5 od d. — s. 284 w. 14 opuszczone.  
od g.  
s. 284 w. 14 od g. — w. 8 od d. = s. 312 w. 13 od g. — koniec R.<sup>1)</sup>  
R. 58. »Poczucie pierwszy  
stopień świadomości. Świa-  
domość. Duch«.  
s. 284 w. 7 od d. — s. 286 w. = s. 313 pocz. R. — s. 315 ko-  
17 od g. niec R.  
R. 59. »Rezultat filozofji na-  
tury, że natura działa ro-  
zumnie, bez świadomości  
o tem«.  
s. 286 w. 17 od g. — w. 21 od g. opuszczone.  
s. 286 w. 22 od g. — s. 288 w. = s. 315 pocz. R. — s. 317 ko-  
6 od g. niec R.  
(s. 287 w. 18 od d. — w. 17 od d. ) opuszczone).  
(s. 287 w. 13 od d. — w. 12 od d. )  
s. 288 w. 6 od g. — w. 11 od g. opuszczone.  
R. 60. »Natura wskazuje po-  
nad siebie, odsyła do wyż-  
szej instancji, do Boga«.  
s. 288 w. 11 od d. — w. 4 od d. = s. 317 pocz. R. — s. 318 w. 2 od g.  
s. 288 w. 4 od d. — s. 289 w. opuszczone.  
5 od g.  
s. 318 w. 2 od g. — s. 319 w.  
7 od g.

---

1) Kilka słów wstawionych.

Chalybäus.

Gołuchowski.

s. 289 w. 6 od g. — w. 9 od d. = s. 319 w. 8 od g. — koniec R.

R. 61. »Natchnienie poetyczno-artystyczne rozwiązuje zagadkę działania, świadomości pozbawionego i ze świadomością połączone«.

s. 289 w. 8 od d. — s. 290 w. = s. 320 pocz. R. — s. 321 koniec R.

R. 62. »Wyjątek z klasycznej mowy Schellinga o stosunku sztuk plastycznych do natury«.

s. 290 w. 6 od d. — s. 293 w. = s. 321 pocz. R. — s. 324 koniec R.

R. 63. »Proces historii. Pierwszym objawem nieskończoności jest sztuka. Drugim stopniem jest wiara religijna«.

s. 293 w. 13 od g. — s. 294 w. = s. 324 pocz. R. — s. 325 w. 18 od g.

s. 294 w. 5 od g. — w. 8 od g. opuszczone.

s. 294 w. 8 od g. — w. 16 od g. = s. 325 w. 18 od g. — s. 325 w. 10 od d.

**s. 325 w. 10 od d. — s. 326 w. 5 od g.**

s. 294 w. 16 od g. — w. 20 od g. opuszczone.

s. 294 w. 21 od g. — w. 24 od g. = s. 326 w. 6 od g. — w. 10 od g.

**s. 326 w. 10 od g. — koniec R.**

R. 64. »Wyjątek z mowy doktora Huberta Beckersa, mianej 28 marca 1855 na uczczenie pamięci Schellinga, zmarłego 20 sierpnia 1854, wyliczającej jego zasługi w filozofji«.

s. 326 pocz. R. — s. 330 koniec R.

(Według Beckersa.)

Chalybäus.

(Według Beckersa.)

Dreizehnte Vorlesung (Schelling's neuere Ansichten).

Vierzehnte Vorlesung  
(Hegel).

s. 342 pocz. R. — s. 344 w. 2 od g.

s. 344 w. 3 od g. — w. 12 od d. ||

s. 344 w. 12 od d. — s. 345 w. 1 od g. ||

s. 345 w. 1 od g. — s. 346 w. 13 od g. =

s. 346 w. 13 od g. — w. 6 od d. ||

s. 346 w. 5 od d. — s. 347 w. 16 od g. =

s. 347 w. 17 od g. — s. 348 w. 2 od g. ||

s. 348 w. 3 od g. — w. 16 od d. X

s. 348 w. 15 od d. — s. 349 w. 13 od g. ||

Gołuchowski.

R. 65. »Życie Schellinga«. s. 330 pocz. R. — s. 341 koniec R.

opuszczone.

R. 66. »Stanowisko Hegla. Wyszło ono z początkowego stanowiska Schellinga«.

opuszczone.

**s. 342 pocz. R. — w. 13 od d.**

s. 342 w. 12 od d. — s. 343 w. 11 od g.

**s. 343 w. 11 od g. — w. 19 od g.**

s. 343 w. 19 od g. — s. 344 w. 3 od g.

s. 344 w. 3 od g. — s. 345 koniec R.

R. 67. »Absolutne pojęcie Hegla. Zarzuty przeciwko temu stanowisku«.

s. 345 pocz. R. — s. 346 w. 13 od g.

s. 346 w. 14 od g. — s. 347 w. 13 od g.<sup>1)</sup>

**s. 347 w. 13 od g. — s. 350 koniec R.**

R. 68. »Fenomenologja ducha, czyli rodzaj przygotowania do stanowiska Hegla«.

s. 350 pocz. R. — w. 1 od d.

s. 350 w. 1 od d. — s. 351 w. 15 od g.

s. 351 w. 16 od g. — s. 352 koniec R.<sup>2)</sup>

R. 69. »Trzy stacje, przez które się wiedzenie win-

1) Kilka słów wstawionych. — 2) Niektóre zdania przestawione.

Chalybäus.

Gołuchowski.

- s. 349 w. 14 od g. — s. 351 w. = s. 352 pocz. R. — s. 354 w. 13  
9 od g.
- s. 351 w. 10 od g. — s. 352 w. X s. 354 w. 5 od d. — s. 357 w.  
14 od g. 7 od g.
- s. 352 w. 15 od g. — w. 10 od d. || s. 357 w. 8 od g. — w. 4 od d.  
s. 352 w. 10 od d. — w. 6 od d. opuszczone.
- s. 352 w. 5 od d. — s. 355 w. || s. 357 w. 3 od d. — s. 361 w.  
8 od g. 5 od g.
- s. 361 w. 5 od g. — koniec R.**  
R. 70. »Żądza, jako wynika-  
jąca ze świadomości o so-  
bie«.
- s. 361 pocz. R. — w. 10 od d.**  
s. 355 w. 9 od g. — w. 10 od g. = s. 361 w. 9 od d. — w. 8 od d.
- s. 361 w. 8 od d. — w. 3 od d.**  
s. 355 w. 10 od g. — w. 13 od g. = s. 361 w. 3 od d. — s. 362 w. 2  
od. g.
- s. 362 w. 2 od g. — w. 6 od g.**  
s. 355 w. 13 od g. — s. 356 w. || s. 362 w. 7 od g. — s. 363 w.  
13 od g. 13 od g.
- s. 356 w. 13 od g. — w. 15 od g. opuszczone.
- s. 356 w. 15 od g. — w. 18 od g. = s. 363 w. 14 od g. — w. 17 od g.
- s. 363 w. 17 od g. — w. 19 od g.**  
s. 356 w. 18 od g. — w. 13 od d. opuszczone.
- s. 356 w. 13 od d. — s. 357 w. X s. 363 w. 19 od g. — s. 365 ko-  
11 od d. niec R.
- R. 71. »Świadomość o sobie,  
iako osobowość, budzi się  
dopiero jednocześnie z u-  
znaniem innej świadomości

1) Z początku drobniejsze zmiany.

Chalybäus.

s. 357 w. 10 od d. — s. 358 w. = s. 365 pocz. R. — s. 367 w. 13  
12 od d.

s. 358 w. 11 od d. — s. 359 w. = s. 367 pocz. R. — s. 369 w. 7  
11 od d.

s. 359 w. 10 od d. — s. 360 ko- = s. 369 w. 16 od g. — s. 370 w.  
niec R. 7 od. g.

Fünfzehnte Vorlesung  
(Hegel. Fortsetzung).

s. 361 pocz. R. — s. 362 w. 12  
od d.

s. 362 w. 12 od d. — s. 363 w. = s. 377 pocz. R. — s. 378 w. 8  
2 od g.

s. 363 w. 3 od g. — s. 364 w. = s. 378 w. 14 od g. — s. 379 w.  
2 od g. 10 od d.

s. 364 w. 3 od g. — w. 8 od g. = s. 379 w. 4 od d. — s. 380 w.  
10 od g.

Gołuchowski.

o sobie, jako osoby, i nawza-  
jem, czyli proces uznania  
się wzajemnego. Pojęcie  
prawa«.

**s. 367 w. 14 od g. — koniec R.**  
R. 72. »Trzeci i najwyższy  
stopień świadomości: świa-  
domość absolutności, czyli  
rozumu«.

s. 367 pocz. R. — s. 369 w. 7  
od g.

**s. 369 w. 8 od g. — w. 16 od g.**  
s. 369 w. 16 od g. — s. 370 w.  
7 od. g.

**s. 370 w. 7 od g. — koniec R.**  
R. 73. »Porównanie stanowiska  
Hegla i Schellinga«.

**s. 370 pocz. R. — s. 372 koniec R.**  
R. 74. »Wyobrażenie oderwa-  
nego bytu stoi na czele sy-  
stematu Hegla. Zarzuty prze-  
ciwko całej metodzie«.

**s. 372 pocz. R. — s. 377 koniec R.**  
R. 75. »Architektonika syste-  
matu Hegla«.

opuszczone.

**s. 378 w. 8 od g. — w. 14 od g.**  
s. 378 w. 14 od g. — s. 379 w.  
10 od d.

**s. 379 w. 9 od d. — w. 5 od d.**  
s. 379 w. 4 od d. — s. 380 w.  
10 od g.

Chalybäus.

Gołuchowski.

- s. 364 w. 9 od g. — s. 365 w. 6 od g. || s. 380 w. 11 od g. — s. 381 w. 5 od d.
- s. 365 w. 7 od g. — w. 8 od g. = s. 381 w. 5 od d. — s. 383 w. 13 od d.
- s. 365 w. 8 od g. — w. 10 od d. = s. 383 w. 12 od d. — s. 388 koniec R.
- s. 365 w. 9 od d. — s. 366 w. 9 od g. = s. 388 pocz. R. — s. 389 w. 6 od d.
- s. 366 w. 9 od g. — w. 15 od g. = s. 389 w. 5 od d. — w. 3 od d.
- s. 366 w. 16 od g. — s. 367 w. 4 od g. = s. 389 w. 3 od d. — s. 396 w. 12 od d.
- s. 367 w. 5 od g. — w. 21 od g. || s. 396 w. 12 od d. — s. 397 koniec R.
- s. 367 w. 22 od g. — w. 12 od d. = s. 397 pocz. R. — s. 398 w. 16 od g.
- s. 367 w. 12 od d. — s. 368 w. 9 od g. = s. 398 w. 17 od g. — s. 399 w. 18 od g.
- s. 368 w. 9 od g. — w. 12 od g. = s. 399 w. 18 od g. — s. 403 w. 17 od g.
- || s. 403 w. 18 od g. — s. 404 koniec R.<sup>1)</sup>
- R. 76. »Logika Hegla. Zastrzeżenia przeciwko niej«.
- R. 77. »Byt (abstrakcyjny) a nic wszystko jedno. Stawianie się«.
- R. 78. »Tu - Byt. Coś. Inne. Skończoność. Fałszywa nieskończoność. Prawdziwa nieskończoność. Zmiana«.

~~~~~  
¹⁾ Zdania początkowe przestawione.

Chalybäus.

s. 368 w. 12 od g. — s. 369 w. 20 od g. ||

s. 369 w. 21 od g. — s. 370 w. 2 od g. =

s. 370 w. 2 od g. — s. 371 w. 20 od g. =

s. 371 w. 20 od g. — w. 25 od g. =

s. 371 w. 25 od g. — s. 372 w. 14 od g. =

s. 372 w. 15 od g. — w. 20 od g. =

s. 372 w. 20 od g. — s. 373 w. 4 od g. ||

s. 373 w. 5 od g. — w. 4 od d. =

s. 373 w. 3 od d. — s. 378 ko-
niec R.

Sechzehnte Vorlesung
(Hegel. Fortsetzung).

Gołuchowski.

s. 405 w. 16 od g. — s. 406 ko-
niec R.

R. 79. »Byt dla siebie. Jedno.
Odpychanie. Przyciąganie.
Kategoria jakości wyczer-
pnięta«.

s. 407 pocz. R. — w. 7 od d.

s. 407 w. 7 od d. — w. 5 od d.

s. 407 w. 4 od d. — s. 410 ko-
niec R.

R. 80. »Kategoria ilości. Ciąg-
łość. Krotność. Wielkość.
Granica. Stopień. Miara«.

s. 410 pocz. R. — w. 8 od g.

s. 410 w. 8 od g. — s. 411 w. 3 od g.

s. 411 w. 4 od g. — w. 4 od d.

s. 411 w. 4 od d. — s. 412 w. 4 od g.

s. 412 w. 5 od g. — w. 11 od g.

s. 412 w. 11 od g. — w. 16 od g.

s. 412 w. 17 od g. — s. 413 w.
20 od g.

s. 413 w. 21 od g. — w. 3 od d.

s. 413 w. 2 od d. — s. 415 ko-
niec R.

R. 81. »Kategoria istoty. Bez-
różnicowość. Różnicowość.
Tożsamość. Różnica. Ma-
terja. Forma. Wnętrznosc.
Zewnętrznosc. Pozycja. Ne-
gacja«.

s. 415 pocz. R. — s. 422 ko-
niec R.

R. 82. »Możność. Rzeczywi-
stość. Konieczność«.

Chalybäus.

Gołuchowski.

- s. 379 pocz. R. — s. 380 w. 13 odd. = s. 422 pocz. R. — s. 424 koniec R.
R. 83. »Substancja i akcyden-
cja. Przyczyna i skutek.
Wzajemne na siebie dzia-
łanie«.
- s. 380 w. 13 od d. — s. 384 w. 15 od g. || s. 424 pocz. R. — s. 430 koniec R.
(s. 426 w. 10 od g. — w. 14 od g.)
R. 84. »Wolność. Trzeci od-
dział logiki: Spekulacyjne
pojęcie. Co Hegel pod po-
jęciem rozumie«.
- s. 384 w. 16 od g. — w. 17 od g. X s. 430 pocz. R. — w. 9 od g.
s. 430 w. 9. od g. — w. 1 od d.
- s. 384 w. 17 od g. — s. 387 w. 7 od g. || s. 431 w. 1 od g. — s. 434 ko-
niec R.
(s. 434 w. 17 od d. — w. 14 od d.)
R. 85. »Ogólność, osobowość
i pojedynczość są trzy pier-
wiastki pojęcia«.
- s. 387 w. 7 od g. — s. 388 w. 14 od d. = s. 435 pocz. R. — s. 437 ko-
niec R.
R. 86. »Subjektowa logika.
Pojęcie. Sąd. Wniosek«.
- s. 388 w. 13 od d. — s. 390 w. 5 od d. || s. 437 pocz. R. — s. 440 ko-
niec R.
R. 87. »Objektowa logika. Me-
chanizm. Chemizm. Teleo-
logja«.
- s. 390 w. 4 od d. — s. 399 w. 5 od g. = s. 440 pocz. R. — s. 450 ko-
niec R.
R. 88. »Proces organiczny.
Życie. Cel i środek«.
- s. 399 w. 6 od g. — s. 403 ko-
niec R. || s. 451 pocz. R. — s. 456 ko-
niec R.
R. 89. »Idea t. j. tożsamość
subjektowości i obiektowo-
- Siebzehnte Vorlesung
(Hegel. Schluss).

Chalybäus.

Gołuchowski.

s. 404 pocz. R. — s. 406 w. 7 = s. 457 pocz. R. — s. 459 koniec R.

ści, jest najwyższą prawdą podług Hegla. Jest w istocie swojej niespokojnością, procesem«.

s. 406 w. 8 od g. — s. 407 w. = s. 459 pocz. R. — s. 462 koniec R.

R. 90. »Poznanie. Jest ono niczem innym, jak kolejnym znoszeniem obiektowej bezpośredniości«.

s. 407 w. 5 od d. — s. 409 w. = s. 462 pocz. R. — s. 464 koniec R.

R. 91. »Równoległe z teoretycznym działaniem idzie z drugiej strony praktyczne działanie, tj. chcenie. Wola. Absolutna idea«.

s. 409 w. 10 od g. — s. 414 w. = s. 464 pocz. R. — s. 470 koniec R.

R. 92. »Druga część systematu Hegla: Filozofja natury. Słaba strona tego systematu. Krótki rys filozofji natury«.

s. 414 w. 11 od d. — s. 419 ko- = s. 471 pocz. R. — s. 477 koniec R.

R. 93. »Filozofja ducha; trzecia część systematu Hegla. Subjektowy duch (antropologja i psychologja). Obiektowy duch (prawo, obyczaje). Absolutny duch (sztuka, religja, filozofja)«.

Achtzehnte Vorlesung
(Schlussbetrachtung).

R. 94. »Uwagi nad systematem Hegla«.

Chalybäus.

zamiast

s. 420 pocz. R. — s. 451 koniec R.

Vierte Vorlesung

(Herbart).

s. 78 pocz. R. — w. 1 od d.

s. 82 w. 2 od g. — w. 8 od g. ||

s. 79 w. 1 od g. — s. 80 w. 11 od d. ||

s. 80 w. 11 od d. — s. 81 w. 11 od g.

s. 81 w. 12 od g. — s. 82 w. 2 od g. ||

s. 82 w. 9 od g. — s. 83 w. 14 od d. =

s. 83 w. 13 od d. — s. 91 w. 13 od d. ||

s. 91 w. 12 od d. — s. 95 w. 13 od d. =

s. 95 w. 12 od d. — s. 98 w. 3 od d. =

s. 98 w. 2 od d. — s. 103 koniec R. =

Gołuchowski.

s. 477 pocz. R. — s. 494 koniec R.
R. 95. »Stanowisko Herbartta«.

opuszczone.

s. 494 pocz. R. — s. 496 w. 17 od g.

s. 496 w. 18 od g. — koniec R.
R. 96. »Pojęcie bytu podług Herbartta. Pojęcie substancji«.

s. 496 pocz. R. — w. 6 od d.

s. 496 w. 5 od d. — s. 498 w. 4 od d.

opuszczone.

s. 498 w. 3 od d. — s. 499 w. 9 od d.

s. 499 w. 8 od d. — s. 501 koniec R.

R. 97. »Systemat Herbartta w krótkości. Ścisłejsze oznaczenie pojęcia Boga«.

s. 501 pocz. R. — s. 511 koniec R.

(s. 510 w. 7 od g. — w. 15 od g.)

R. 98. »Fundamentalny pogląd Herbartta«.

s. 511 pocz. R. — s. 517 koniec R.

R. 99. »Herbart dzieli filozofję na logikę, metafizykę i estetykę«.

s. 517 pocz. R. — s. 521 koniec R.

R. 100. »Rzecz. Materja. Ja. Sprzeczności, jakie są w tych pojęciach, a które usunąć potrzeba«.

s. 521 pocz. R. — s. 526 koniec R.

Chalybäus.

Fünfte Vorlesung
(Fortsetzung).

s. 104 pocz. R. — s. 108 w. 16 odd. =
s. 108 w. 15 od d. — w. 5 od d. X

s. 108 w. 4 od d. — s. 109 w. =
4 od d.

s. 109 w. 3 od d. — s. 119 w. =
9 od d.

s. 119 w. 8 odd. — s. 122 w. 8 odd. =
s. 122 w. 8 odd. — s. 123 w. 3 od g.

s. 123 w. 4 od g. — s. 124 w. =
19 od g.

s. 124 w. 20 od g. — w. 26 od g.

s. 124 w. 26 od g. — s. 126 w. =
18 od d.

s. 126 w. 18 od d. — s. 131 w. =
10 od d.

Gołuchowski.

R. 101. »Metoda odnoszeń,
mająca posłużyć do usu-
nięcia sprzeczności«.

s. 526 pocz. R. — s. 532 w. 2 od g.
s. 532 w. 3 od g. — koniec R.

R. 102. »Tak nazwane przy-
padkowe poglądy Herbar-
ta«.

s. 532 pocz. R. — s. 533 ko-
niec R.

R. 103. »Jak Herbart pojmuje
»rzecz z różnemi ozna-
kami« i »rzecz przemie-
niającą się«.

s. 533 pocz. R. — s. 544 ko-
niec R.

R. 104. »Druga część metafizy-
ki Herbart, teorię ma-
terji, u niego »synecholo-
gją« nazwaną, traktującą.
Przestrzeń. Czas. Ruch«.

s. 544 pocz. R. — s. 548 w. 8 od g.
opuszczone.

s. 548 w. 8 od g. — s. 549 w.
16 od d.

opuszczone.

s. 549 w. 15 od d. — s. 551 ko-
niec R.

R. 105. »Jak Herbart tłumaczy
zjawisko sił przycią-
gających i odpychających,
których nie uznaje«.

s. 551 pocz. R. — s. 557 ko-
niec R.

R. 106. »Przykład, jak Her-
bart tłumaczy proces wy-
żywienia«.

Chalybäus.

- s. 131 w. 9 od d. — s. 135 ko-
niec R.
- Sechste Vorlesung
(Herbart. Fortsetzung
und Schluss).
- s. 136 pocz. R. — w. 15 od. g. =
s. 136 w. 16 od g. — w. 2 od d.
- s. 136 w. 1 od d. — s. 143 w. =
16 od d.
- s. 143 w. 15 od d. — s. 149 w. =
15 od g.
- s. 149 w. 16 od g. — s. 153 w. =
8 od g.
- s. 153 w. 9 od g. — s. 156 w. =
2 od g.
- s. 156 w. 3 od g. — w. 13 od g. X
- s. 156 w. 13 od g. — s. 161 w. =
18 od g.
- s. 161 w. 19 od g. — s. 170 w. =
8 od d.
- s. 170 w. 8 od d. — koniec R.

Gołuchowski.

- s. 557 pocz. R. — s. 561 ko-
niec R.
- R. 107. »Trzecia część meta-
fizyki Herberta: eidologja
i psychologja, czyli teoria
ducha. To »ja« i sprzecz-
ności w niem zawarte«.
- s. 561 pocz. R. — s. 562 w. 6 od g.
opuszczone.
- s. 562 w. 7 od g. — s. 569 ko-
niec R.
- R. 108. »Jak Herbart utworze-
niesię świadomości uważa«.
- s. 570 pocz. R. — s. 576 ko-
niec R.
- R. 109. »Dusza w jej związku
z ciałem i życiem«.
- s. 576 pocz. R. — s. 581 ko-
niec R.
- R. 110. »Herbart psychologję
swoją objaśnia porówna-
niem państwa«.
- s. 581 pocz. R. — s. 584 ko-
niec R.
- R. 111. »Praktyczna filozofja
Herberta«.
- s. 584 pocz. R. — s. 585 w. 3
od g.
- s. 585 w. 4 od g. — s. 590 ko-
niec R.
- R. 112. »Krytyka systemu Her-
berta«.
- s. 590 pocz. R. — s. 591 w. 5 od d.**
- s. 591 w. 4 od d. — s. 603 w.
14 od d.
- opuszczone.
- s. 603 w. 14 od d. — koniec R.**

PRZYPIŚ IV

(do str. 409.)

Jak wiernie powtarza Gołuchowski myśli autora niemieckiego, niech świadczy zestawienie następujących wywodów:

»Gegenüber der Substanztheorie und ihrer Unmöglichkeit, das Höhere aus dem Niederen entstehen zu lassen, sagen die Verteidiger der Gesetztheorie: wir wollen weder den Hylozoismus der Alten erneuen, denn die Welt soll gar nicht aus der schlechten Materie entstanden sein, noch auch wollen wir dieselbe ganz ausschliessen, sondern nur zum passiven Stoff und Träger der Beziehungen zwischen den wirklichen konkreten Wesen herabsetzen, da Verhältnisse und Gesetze ohne solche substantielle Vehikel allerdings nicht als reale Kräfte wirken könnten; aber indem wir uns von aller Schöpfungstheorie und Kosmogonie losmachen, nehmen wir die Welt, wie sie wirklich ist, und da genügt uns die Konstruktion derselben, so weit wir sie überschauen; die Notwendigkeit, mit der alle ihre Teile sich gegenseitig voraussetzen und tragen, kurz, der Kosmos, in seiner Totalität und absoluten

»Opierając się na tem, że teorja substancji nie jest w stanie to, co wyższe, wywieść z tego, co niższe,.. obrońcy teorji prawidłowości to przytaczają, że nie jest ich zamiarem przypuszczać tak nazwany hylozoizm, t.j. żyjącą materję, z której, podług niektórych starożytnych, wszystko ma wyraść, bo dzielą oni przekonanie, że z tego, co niższe, nic wyższego powstać nie może, inaczej byłiby sami z sobą w sprzeczności. Pomimo to uważają, że nie można materji zupełnie usuwać. Chcą oni jej tylko negacyjne znaczenie nadać, jako coś, co tylko w biernym sposobie, bez żadnego czynnego udziału, ma być podstawą stosunków między rzeczywistemi istotami... To przypuściwszy, zrzekają się wszelkich teorj stworzenia, czyli kosmogonij, i przyjmują świat tak, jak jest rzeczywiście, nie łamiąc sobie bynajmniej o to głowy, skąd i jak się wziął. Poprzestają na jego budowie, o ile ją naszymi środ-

Einheit begriffen, ist sich vollkommen selbst genug und bedarf nichts weder in sich noch ausser sich als diese seine Form, durchgängige Ordnung und Gesetzmässigkeit, um als völlig selbständiges Wesen ohne Anfang und Ende begriffen werden zu können. Sobald man keine Schöpfung und keinen Anfang der Welt will, braucht man auch keinen Schöpfer und eben deshalb, weil keine Kosmogonie möglich ist, muss die Welt selbst so wie sie ist, absolut und ewig sein. Man vergegenwärtige sich nur das Bild des absoluten Mechanismus, das astronomische Weltgebäude mit seiner *mécanique céleste*, die Grundgesetze der Proportion, in welcher die Massen, Entfernungen und Geschwindigkeiten der Weltkörper zu einander stehen, die Lage ihrer Achsen und Bahnen u. s. w.... Dabei ist es keineswegs notwendig, dass dieser Pankosmos ein starres, schlechthin unveränderliches System sei, wie die Eleaten von ihrem absoluten Sein behaupteten; es findet ein wirkliches Geschehen in ihm statt, innerhalb gewisser Schranken kann ein periodisch wiederkehrendes Entstehen und Vergehen der Verbindungen und Beziehungen

kami objąć możemy. Otóż utrzymują, że konieczność, z jaką wszystkie jego części wzajemnie się trzymają i wzajemnie się przypuszczają, zgoła, że ten kosmos, ten świat w całości swojej i absolutnej jedności pojęty, zupełnie sam sobie wystarcza, i że zgoła nie ani w sobie, ani zewnątrz siebie nie potrzebuje, jak tylko tę swoją formę, ten wszędzie panujący porządek, tę wszędzie przenikającą prawidłowość. W takim składzie świat może być pojęty jako zupełnie samoistna istota, bez początku i bez końca. Skoro się nie żąda stworzenia i początku świata, nie ma też, jak utrzymują, żadnej potrzeby stwórcy. Kosmogonja też, czyli teoria stworzenia świata jest niepodobna, a zatem świat taki, jaki jest, musi być absolutny i wieczny.

Na usprawiedliwienie tego przytaczają budowę świata, jaką nam astronomja poznać dała, ową sławną mechanikę niebieską, (*mécanique céleste*), która wszystko wyrachowała, która powynajdywała owe fundamentalne prawa proporcji, w jakich masy, odległości, prędkości ciał niebieskich względem siebie zostają, położenie ich osi, ich orbity, ich ruch wieczny, sam z siebie

wohl begriffen werden, nur eine successive Schöpfung qualitativ verschiedener niederer und höherer Gattungen ist ausgeschlossen, denn die höheren setzen die niederen voraus, und diese können jene nicht erzeugen oder wiedererzeugen, wenn sie einmal erloschen wären, wohl aber können und müssen sie jede durch Fortzeugung ihre Gattung, in ihr sich selbst erhalten, während die einzelnen Exemplare, nachdem sie gezeugt und andere an ihre Stelle gesetzt, zu Grunde gehen. Fragen wir, ob eine solche Welt, wie diese Theorie vorführt, als *perpetuum mobile* ... i t. d.

(Chalybäus, Philosophie und Christentum, Kiel, 1853. s. 53—55).

idący i nikogo do popychania niepotrzebujący... Nie potrzeba też, iżby ten wszechświat był systematem, żadnej zmiany niedopuszczającym, jak absolutny byt eleatów; owszem, w obrębie pewnych granic da się pojąć perjodycznie wracające się powstawanie i znikanie połączeń i wzajemnych się odnożeń. Jedyne tylko pojąć niepodobna po sobie następującego tworzenia niższych i wyższych gatunków; gdyż wprawdzie wyższe gatunki mają za warunek negacyjny niższe, pod niemi będące, ale niższe żadną miarą nie są w stanie stworzyć z siebie wyższych, albo wskrzesić ich, jeżeliby raz zaginęły. Jedyne rzecz, co dla każdego z nich jest możebna, jest to, iż każdy gatunek ich przez płodzenie rozmnażać się i swój gatunek sam w sobie zachować jest w stanie, gdy tymczasem pojedyncze indywidua, zostawiwszy po sobie potomstwo, giną. Taki świat, jaki ta teoria przedstawia, takie »*perpetuum mobile*« i t. d.

(Gołuchowski, Dumania, Wilno, 1861. II, 172—175).

PRZYPIS V

(do str. 414.)

»Und wenn nun auch das Höhere niemals eher auftreten konnte, als bis in den äusseren tellurischen und atmosphärischen Zuständen die Lebensbedingungen dafür gegeben waren, so sind diese doch nicht mit den positiven Prinzipien und Gattungstypen selbst zu verwechseln. Sobald aber ein successives Eintreten des Höheren über dem Niederen und auf der Basis desselben sich bewahrheitet, wird auch eine successive Schöpfung und damit ein höheres Prinzip vorausgesetzt, aus dem jene Geschöpfe successiv hervortreten«.

(Philosophie und Christentum, s. 58).

»Chociaż to, co wyższe, póty nie mogło się zjawić, póki się nie ziściły warunki, tak na ziemi, jak w atmosferze, gdyż bez nich istnieć nie mogło, to jednak tych warunków, jako negacyjnych, nie można poczytać za samą przyczynę twórczą tych wzorów gatunkowych. Skoro zaś doświadczenie samo stwierdza kolejne nastawanie czegoś wyższego po niższem i na fundamencie tegoż niższego: więc, tem samem, przypuścić trzeba następujące po sobie tworzenie i uznać wdanie się jakiejś wyższej zasady, któraby stworzenia po sobie w był wprowadzała«.

(Dumania, II, 184, 185).

PRZYPIS VI

(do str. 414.)

»Haben wir ein Recht dies in der Natur vorauszusetzen, so wird auch die Menschheitsgeschichte selbst die Spuren solcher successiven Durchbrechungen des Naturlaufs und des natürlichen Treibens

»Jeżeli już w naturze samej trzeba było uznać wyższy wpływ w sukcesyjnem wprowadzeniu na widownię świata coraz wyższych istot, i jeżeli to już grę wyższych celów zapowiadało, tem bar-

der Menschheit von jenem höchsten Prinzip aus aufzeigen können; schon die Analogie der successiven Naturschöpfung macht dieses wahrscheinlich, und wenigstens muss auch vom rein empirischen Standpunkte aus die Weltgeschichte ganz unbefangen darauf hin angesehen werden, ob sich solche Tatsachen finden oder nicht, es darf nicht von vornherein alle und jede Einwirkung des höchsten Prinzips in das Getriebe der Menschen deshalb abgewiesen werden, weil es als ein »Wunder« die Notwendigkeit des jetzigen Naturlaufs durchbrechen würde, denn die Natur selbst ist voll Wunder dieser Art, wenn sie aus einer successiven Schöpfung hervorgegangen ist«.

(Philos. und Christentum, s. 58).

dziej godzi się to przypisać i w dziejach. I w historii znajdują się wyraźne ślady wpływu wyższej potęgi, przełamującej zwykły bieg natury i przeprowadzającej swoje cele nawet przez największy war ludzkich namiętności. Godzi się go przynajmniej szukać i nie można go zgóry za nieistniejący jedynie dlatego uznać, ponieważ takie mieszanie się najwyższego wpływu w ludzkie zabiegi byłoby cudem, obalającym konieczność teraźniejszego bytu natury, na której jednak cały świat stoi«.

(Dumania, II, 185—186).

PRZYPIS VII

(do str. 414.)

»Das Wunder, richtig begriffen, ist keineswegs etwas der Natur schlechthin Fremdes und Zuwiderlaufendes, denn es hebt die Gesetze derselben keineswegs auf, son-

»Wiedzieć należy, że cud nie jest czemś, obok czego natura ostaćby się nie mogła, czemś z nią absolutnie sprzecznem. Cud nie znosi bynajmniej praw natury, lecz ow-

dern bedient sich vielmehr derselben um ihnen eine Richtung zu geben und durch sie Effekte hervorzubringen, die aus der sich selbst überlassenen Natur nicht hervorgegangen sein würden. Überall, wo ein Künstler sich natürlicher Mittel bedient und die Naturgesetze in Dienst nimmt, um ein Kunstwerk hervorzubringen, tut er ein Wunder. Nach dem logischen Kanon, dass das Höhere nicht sein kann ohne das Niedere, muss jedweder höhere Zweck, wenn er als Potenz auftritt und sich verwirklichen will, das vorhandene Niedere als Material ergreifen und in der Weise umbilden, dass es nun als integrierender Teil eines konkreteren Ganzen nicht mehr dieselbe Gestalt, obschon immer noch dasselbe Wesen behält, die es hatte, als es für sich selbst, unbefangen und frei als Selbstzweck wirkte. Es kann und wird in den neuen Verbindungen, wo es nun als dienendes Mittel wirkt, nicht seine wesentlichen »Eigenschaften« verlieren, aber es wird »Beschaffenheiten« aufgeprägt erhalten, die ihm ursprünglich fremd, seiner eigentlichen Natur zufällig und daher aus derselben nicht er-

szem posługuje się niemi, aby im taki kierunek nadać i takie skutki z nich wywieść, na które natura, sama sobie zostawiona, nigdyby się nie była zdobyła. Już artysta, posługujący się naturalnymi środkami, i zagarniający prawa natury na swój użytek, aby dzieło sztuki stworzyć, niejako cud działa... Fundamentalna zasada jest, że to, co wyższe, nie może powstać z niższego, że jednak to, co niższe, jest negacyjnym warunkiem wyższego, t. j. podstawą, bez której to ostatnie obejść się nie może, jeżeli w istniejącym świecie ma się pokazać. Skoro zatem wyższy jaki cel, jako potęga działać mająca, wniesiony jest w naturę, aby się w niej urzeczywistnić, wówczas jego działanie musi ten obrót wziąć, iżby to, co jest niższe, posługiwało za materiał, który, podług nowych widoków przerobiony, nie zachowałby wprawdzie swojego dotychczasowego kształtu, chociażby istota jego ta sama została. W takim razie, to niższe nie pozostałoby w takim stanie, w jakim było, póki samo dla siebie celem było, lecz, zachowując swoje pierwotne istotne własności,

klärlich sind. Man muss, um diese nur von höheren Zweckpotenzen ableitbaren Eindrücke zu erkennen und zu beurteilen, zweierlei wissen, einmal wie das niedere Wesen in seinem Fürsichsein als Selbstzweck gestaltet ist und wie es in diesem Zustande wirkt, und sodann auch, wie es im modifizierten Zustande als Mittel für Anderes erscheint; erst der Vergleich beider Erscheinungen lässt erkennen, ob höhere Zwecke im Spiele sind«.

(Philosophie und Christentum, s. 58, 59).

zdegradowane, aby być środkiem tylko, otrzymałoby nowe przeznaczenie, pierwiastkowo mu obce, dla niego tylko przypadkowe, bo w naturze jego nie leżące, i dlatego się też z niej wytłumaczyć nie dające. Aby jednak ocenić, czy wpływ wyższych celów miał miejsce, trzeba dwie rzeczy wiedzieć. Na-przód trzeba znać, jaką była niższa istota w swoim właściwym stanie, póki sama dla siebie celem była, to jest tem, co było jej przeznaczeniem. Następnie trzeba się rozpatrywać, jaką się wydaje w nowym, zmodyfikowanym stanie, w którym tylko jest środkiem dla czegoś innego. To porównanie dopiero doprowadzi do przekonania, czyli tu wyższe cele wpływały, lub nie«.

(Dumania, II, 186, 187).

PRZYPIS VIII

(do str. 456.)

Nawet ogólne uwagi o znaczeniu chrześcijaństwa powtarza Gołuchowski za Chalybäusem.

»Wenn der Philosoph sich zur christlichen Weltansicht bekennt, weil er in dieser al-

»Jeżeli ze stanowiska filozoficznego do chrześcijańskiego poglądu na świat się przy-

lein das allumfassende, konsequente und im höchsten Sinne des Wortes freimachende System findet, so verleugnet er damit seinen freien Standpunkt so wenig als irgend ein Anderer, der sich... für irgend welches andere entscheiden zu müssen glaubt... Wie die Sachen jetzt noch stehen, werden wir nicht irren, wenn wir behaupten, dass unter allen Systemen der Vor- und Mitwelt die christliche Weltanschauung, was den Inhalt betrifft, als die dem ganzen Menschen tief innerlich zusagendste, als diejenige zur Geltung gekommen sei, welcher man gern mit ganzem Gemüte, Kopf und Herz, beipflichten möchte, wenn man nur auch formell ihrer Gewissheit sicher sein könnte. Nicht der erhabene und beseligende Gehalt dieser Lehre gibt in irgend einem Punkte gerechten Anstoss, wohl aber ist es die noch mangelnde wissenschaftliche Form, die der zuversichtlichen Hingabe des Gemüts bei den Gebildeten zum Hindernis wird. Und doch ist auch dieses bei den Meisten mehr nur ein Hindernis des freien öffentlichen Bekenntnisses, als der innern Zunei-

znajemy i innym to zalecamy, to czynimy to dlatego, ponieważ w tym poglądzie mieści się systemat wszystko ogarniający, konsekwentny i w najwyższym stopniu człowieka oswobadzający. Tymczasem więc filozofji prawa swobodnego myślenia nie odbieramy. Śmiało twierdzić możemy, przeszedłszy niemal wszystkie główne stanowiska, że między wszystkimi systematami, na jakie się starożytność i nowsze czasy zdobyły, ani jednego niema, któryby się, co do treści swojej, z poglądem chrześcijańskim na świat mógł równać. Jest to treść, która potrzebom, najgłębiej człowieka poruszającym, najbardziej odpowiada. I nikt nie jest w stanie zaprzeczyć, że ta treść tak jest zbawienna, iżby ją każdy z całej duszy najchętniej głową i sercem przyjął, aby tylko co do formy wiedzenia o jej pewności zabezpieczyć się można było. Nie na tem się zahacza, co chrześcijaństwo w sobie zawiera, bo to jest w najwyższym stopniu szczytne i każdego zaspokajające, i każdy to pod względem praktycznym chętnie przyzna. Lecz cała trudność jest raczej teoretyczna, pod względem ści-

gung und des tieferen Bedürfnisses. Denn praktisch und als Zeitgeist im Allgemeinen hat das Christentum... die gebildete Welt bereits überwunden, und selbst der Ungläubige lebt und webt in einem Elemente, welches wesentlich christlich ist, ohne von ihm als solches erkannt und anerkannt zu werden. Das Christentum ist es, das im Allgemeinen eine der vorchristlichen Zeit unbekannte Ruhe in die Gemüter, Pietät in die Familien, Humanität unter die Stände der bürgerlichen Gesellschaft, friedliche Dauer den Nationalitäten und ihren Staaten zu bringen angefangen und bereits schon gebracht hat. Der ganzen andern Hälfte des Menschengeschlechts verleiht diese Religion gleiche Würde mit dem männlichen Geschlecht, der Kindheit, selbst der noch ungeborenen im Mutterschosse Bürgerschaft der Persönlichkeit, den Neugeborenen das Unterpfand der physischen Pflege, der Erziehung, des gleichen persönlichen Rechtes unter allen Menschen und Bürgerrecht im Himmel«.

(Philosophie und Christentum, s. 179, 180).

słości naukowej formy, która, szczególnie u oświecenijszej klasy, „zupełnemu poddaniu się chrześcijaństwu stoi na zawadzie. Ale i ten opór nie tyle jest wewnętrzny, na niesprzyjaniu oparty, jak raczej zewnętrzny, do powierzchownego wyznania się odnoszący. Pomimo to i ta część oświecenijszej klasy, która nie wierzy, korzysta z praktycznych następstw i dobrodziejstw, jakie chrześcijaństwo cywilizacji przyniosło, i które ją, jakby atmosfera niewidzialna, dokoła otaczają. Gdzież się starożytność przedchrześcijańska może równać z nowszymi czasami pod względem uspokojenia wewnętrznego umysłów, godności familji, ludzkości, stanów w społeczeństwie, złagodzenia szorstkości stosunków prawnych w towarzyskim porządku, możności spokojnego istnienia obok siebie, a nawet hamowania ich w stanie wojny od wzajemnego wytepiania się. ... Chrześcijaństwo niewolę zniosło, kobietę na równym stopniu godności z mężczyzną postawiło, małżeństwo sakramentem uświęciło, przez to na lepsze wychowanie dzieci wpłynęło, na które już w ło-

nie macierzyńskiem opiekę swoją rozciągnęło... Chrześcijaństwo nakoniec zamierza tu na ziemi uszczęśliwić cały ród ludzki, a organizując go w jedną familję, bez najmniejszego nadwreżenia samoistności jakiegokolwiek narodu, a po tej doczesnej wędrówce podaje wszystkim klucz do nieba«.

(Dumania, II, 466—468).

PRZYPIS IX

SŁOWNIK GOŁUCHOWSKIEGO

(do str. 382.)

Cyfry rzymskie i arabskie, podane w nawiasach, oznaczają tom i stronicę *Dumań*.

Ch. z cyfrą oznacza stronę dzieła Chalybüsa: »*Historische Entwicklung der spekul. Philosophie*«, Kiel, 1848 (wyd. 4-te).

<p>Das Abgefallen sein von sich selbst das Absolute</p> <p>die Absolutheit (Ch. 88) die Abstraktionstätigkeit (Ch. 249) in abstracto</p> <p>abstrahieren (Ch. 250) durch Abstrahieren (Ch. 250) das Accidens (Ch. 276) die Accidentalität in actu</p> <p>actualiter das Allgemeine das All-Ich die Analysis das Anderssein</p>	<p>odpadnięcie od siebie samej (I, 377) coś absolutnego, bezwzględnego (I, 231), absolut (I, 242), absolutność (I, 327), to absolutne (I, 377) absolutność (I, 506) czynność abstrakcyjna (I, 259)</p> <p>oderwany (I, 256), w stanie oderwanym od rzeczywistości (I, 277), w stanie oderwanym (I, 278) zdejmować (I, 261) przez abstrakcję (I, 261) akcydencja (I, 301) akcydentalność (I, 424) rzeczywiście (I, 274), w stanie działania (I, 277) w rzeczywistości (I, 266) to, co ogólne (I, 435) wszech-ja (I, 243) rozbieranie (I, 523) inny byt (I, 378), inne bycie (I, 531)</p>
--	---

das Anderswerden	stanie się czem innym (I, 335)
das Anschauen	widzenie (I, 247)
die Anschauung	widzenie, intuicja (I, 107), uj- rzenie, intuicja (I, 249), zmy- słowe wiedzenie, czyli ujrze- nie (I, 252), patrzanie (I, 346), widzenie zmysłowe (I, 482). Widzenie: »Owoc tego ze- tknięcia się bezpośredniego, przez świat zewnętrzny nam, bez żadnego z naszej stro- ny przyczynienia się, poda- ny, że tak powiem daro- wany, nazwaliśmy <i>widze- niem</i> (intuicją od łacińskiego <i>intuere</i> widzieć, w nie- mieckim <i>Anschauung</i>) od zmysłu widzenia, jako naj- wyraźniej nam przedmioty okazującego«. Wyraz ten »raz oznacza akt <i>widzenia</i> , a drugi raz skutek tego aktu, t. j. to, co <i>widziane</i> , i w tem ostatniem znaczeniu tu jest brany« (I, 119).
intellektuelle Anschauung	intelektualna intuicja, intele- ktualne widzenie (I, 262). Objaśn.: »widzenie bezpo- średnie, umysłowo traktowa- ne i rozbierane« (I, 264), »widzenie umysłowością na- szą przeniknione« (I, 265).
das An sich oder das Wesen	to samo w sobie, czyli istota (I, 358)
das An sich überhaupt	to, co w sobie jest w ogóln- ości (I, 464)
der Atomiker (Ch. 370)	atomistyka (I, 408)
die Attraktion	przyciąganie (I, 408)

- das Ausdehnen (Ch. 269)
 die Ausdehnung (Ch. 269)
 das Auseinanderhalten (Ch. 246)
 die Äusserlichkeit
 das Begehren
 das Begreifen
 der Begriff
 der absolute Begriff
 der an und für sich seiende Begriff
 korrele Begriffe

 korrelative Begriffe
 der materielle Begriff des Dinges
 der reale Begriff

 der wirkliche Begriff

 das Begriffsbild (Ch. 249)
 das Begriffsmässige

 das Besondere
 die Besonderheit
 die Besonderung

 das Bestehen (Ch. 260)
 bestimmen (Ch. 282)
 die Bestimmtheit

 qualitative Bestimmtheiten
 die Bestimmungen
 die Bestimmungslosigkeit
 die Beweglichkeit
 die expansive Bewegung
- rozciąganie (I, 292)
 rozciągnięcie dokonane (I, 292)
 trzymanie w stanie rozłączenia (I, 256)
 zewnętrżność (I, 377)
 pożądanie (I, 324)
 pojmwowanie (I, 210)
 pojęcie (I, 122)
 absolutne pojęcie (I, 345)
 pojęcie samo w sobie i dla siebie istniejące (I, 463)
 pojęcia wzajemnie się wywołujące (I, 538)
 pojęcia współwzględne (I, 416)
 materjalne pojęcie rzeczy (I, 306)
 pojęcie urzeczywistnione (I, 380)
 pojęcie urzeczywistnione (I, 463)
 obraz pojęciowy (I, 259)
 to, co pojęciu odpowiada (I, 434)
 to, co odosobnione (I, 435)
 osobność (I, 438)
 odosobnienie (I, 445), osobność (I, 446)
 ostanie się (I, 273)
 determinować (I, 310)
 to, co oznaczone, czyli oznaczoność (I, 416), oznaczenie (I, 365), określenie (I, 406)
 oznaczenia jakościowe (I, 406)
 oznaczenia (I, 343)
 nieoznaczoność (I, 398)
 zdolność ruchu (I, 310)
 ruch rozszerzający się (I, 291)

die kontrahierende Bewegung	ruch kurczący, ściąający się (I, 291)
die objektive Bewegung (Ch. 267)	objektowy ruch (I, 289)
das Bewusstsein	świadomość (I, 178), stan bytu wiedzącego o sobie (I, 247)
absolutes Bewusstsein	absolutna świadomość (I, 352)
das Bewusstsein des Absoluten	świadomość absolutności (I, 368)
das Bewusstsein schlechthin	świadomość sama przez się (I, 352)
stechiometrische Bezeichnungen (Ch. 372)	oznaczenia stechiometryczne (I, 413)
die unendliche Beziehung auf sich selbst (Ch. 369)	nieskończone odnoszenie się do siebie samego (I, 407)
das reobjektivierte Bild (Ch. 249)	powtórzony obraz (I, 259)
die Bildsamkeit	kształtowanie (I, 558)
der Bildungstrieb (Ch. 278)	popęd do kształcenia (I, 304)
Causa sui	przyczyna siebie samej (I, 537)
causae transeuntis	przyczyny przechodnie (I, 537)
das Dasein	tu-byt (I, 404)
aktuelles Denken (Ch. 410)	aktualne myślenie (I, 466)
das Denken an und für sich	myślenie samo w sobie i dla siebie (I, 377)
das Depotenzieren	zniżanie do stanu bezróżnicowego (I, 301)
die Differenz	różnica (I, 301), różnicowość (I, 418)
das Ding	rzecz (I, 521)
das Ding an sich	rzecz sama w sobie (I, 139)
das Ding mit verschiedenen Merkmalen	rzecz z różnymi oznakami (I, 533)
das sich verändernde Ding	rzecz się zmieniająca (I, 533)
die Dingheit	rzeczowość (I, 359)
die Direktion (Ch. 389)	rozdarcie (I, 438)
discretum	podzielne (I, 509)
diskret	krotny (I, 569)
die Diskretion	krotność (I, 410)
die Duplizität (Ch. 275)	dwoistość (I, 300)

- die Duplizität der Prinzipien (Ch. 368)
- der Dynamismus (Ch. 286)
- das absolut Einfache
- das qualitativ Einfache
- die Einfachheit (Ch. 352)
- das Einzelne
- die Empfindung
- das Empfindungs-Vermögen
- ein Endliches
- die Endlichkeit
- die substanzielle Energie (Ch. 384)
- das Erkennen (Ch. 247)
- die Erscheinung ohne Grund (Ch. 378)
- dualizm (podwójność) pryncypiów (I, 370)
- dynamizm (I, 315)
- to, co absolutnie jest pojedyncze, niezłożone (I, 515)
- coś jakościowo prostego (I, 434)
- pojedynczość (I, 857)
- to, co pojedyncze (I, 434)
- wrażenie, wywołujące poczucie (I, 108), wrażenie (I, 120), poczucie (I, 247). Obj.: »*Widzenia czyli widziane* (rozumie się przedmioty) wywołują w nas, jak wiadomo, *wrażenia*. Na spostrzeżenie tych wrażeń niemiecki język ma bardzo trafny wyraz: *Empfindung*, t. j. *In sich Findung*, czyli znalezienie w sobie. Na oznaczenie tego stosunku możnaby może użyć wyrazu: *poczucie*... Wypadnie może na tem poprzestać, iżby wyraz *wrażenie* miał to podwójne znaczenie, raz odbicie się zmysłowego widzenia w nas samych, drugi raz spostrzeżenie z naszej strony tego odbicia« (I, 120).
- władza poczucia (I, 312)
- coś skończonego (I, 405)
- skończoność (I, 405)
- substancjalna energja (I, 429)
- poznanie (I, 258)
- zjawisko bez gruntu (I, 421)

die Expansion	rozszerzenie (I, 252)
die Expansion und Kontraktion (Ch. 254)	ekspansja i kontrakcja, lub rozciąganie i kurczenie się (I, 267), rozprężenie i ściśnienie (I, 242)
das Explizieren des verborgenen Grundes (Ch. 270)	rozwińnięcie ukrytego gruntu (I, 293)
das objektiv Explizierte (Ch. 254)	przedmiotowe rozwińnięcie (I, 266)
das Fürsichseiende (Ch. 369)	byt dla siebie (I, 407)
die Gattungsbegriffe	pojęcia gatunkowe (I, 249)
ein Gedankending	rzecz w myśli będąca (I, 511)
die Gedankenbestimmungen	oznaczenia własnych swoich myśli (I, 360)
das Gefühl	uczucie (I, 259), czucie (I, 324)
das Gefühls-Vermögen	władza czucia (I, 567)
der Gegensatz	przeciwność (I, 231), przeciwieństwo (I, 369)
quantitative Gegensätze	ilościowe przeciwności (I, 268)
die Gegensätzlichkeit	stan przeciwieństw (I, 416)
die Gegensatzung (Ch. 188)	naprzeciw stawianie (I, 200)
die Genesis	tworzenie (I, 519)
die Gesamteindrücke	wspólne wrażenia (I, 582)
das Gesetz der Trägheit (vis inertiae)	prawo gnuśności (I, 571)
das Gesetzmässige	to, co prawidłowe (I, 269)
sinnliches Gewahrwerden (Ch. 250)	zmysłowe spostrzeżenie (I, 260)
das Gewusste (Ch. 255)	to, co jest wiedziane (I, 268)
eine stätige Grösse	ilość ciągła (I, 410)
der Grund (Ch. 260)	grunt (I, 273)
die Grundsätze (Ch. 264)	fundamentalne zasady (I, 278)
der Haltpunkt (Ch. 379)	punkt oparcia (I, 422)
das Ich	to ja (I, 521)
das reine oder absolute Ich	czyste, czyli absolutne »ja« (I, 562)
das Ich setzt sich selbst	ten ja tworzy sam siebie (I, 174)

das Ich setzt das Nicht-Ich	ja sadowi to, co nie jest ja (I, 183)
das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich	to »ja« sadowi się jako określone przez to »nie-ja« (I, 199)
die absolute Ichheit (Ch. 253)	absolutna, bezwzględna jaźń (I, 266)
die absolute Idee	absolutna idea (I, 486)
die Idee in ihrem Anderssein	idea w bycie od niej odmiennym (I, 385), idea w jej innym bycie (I, 378)
die Idee in ihrer Äusserlichkeit, in dem Abgefallen sein von sich selbst	idea w jej zewnętrzności, w odpadnięciu od siebie samej w rozrzuconosc czasu i przestrzeni (I, 377, 378)
die reine logische Idee	idea czysto logiczna (I, 377)
die Identität (Ch. 275)	tożsamość (I, 300)
die absolute Identität von Subjekt und Objekt	absolutna tożsamość subjektu i obiektu (I, 333)
die Identität des Denkens und Seins	tożsamość myślenia i bytu (I, 371)
die Identität des Wissens und Seins	tożsamość wiedzenia i bytu (I, 247)
die substantielle Identität (Ch. 384)	substancjonalna tożsamość (I, 429, 430)
immanent (Ch. 379)	wrodzony (I, 423)
der kategorische Imperativ	kategoryczny nakaz (I, 585)
das subjektiv Implizierte (Ch. 254)	subjektowe zwinięcie (I, 266)
implicite	w stanie zwinięcia (I, 275)
imponderabel (Ch. 391)	nieważki (I, 441)
die Indifferenz	stan bezróżnicowy (I, 302), stan nierozróżnienia (I, 333), bezzróżnicowość (I, 418)
das Individualisieren (Ch. 277)	indywidualizowanie (I, 303)
die Individuation (Ch. 277)	indywiduacja (I, 302)
Inneres	wnętrznosc (I, 420)
die Innerlichkeit	wnętrznosc (I, 358)

das Innewerden (Ch. 248)	spozrzenie siebie samego (I, 259)
das In-sich-begreifen (Ch. 270)	wszystko w sobie zamknąć (I, 293), mieszczzenie w sobie (I, 293)
das In-sich-scheinen (Ch. 375)	świecenie w sobie (I, 417)
Intuitio, Intuition. (Anschauung)	widzenie (I, 244)
die Irritabilität	drażliwość (I, 309)
der substantielle Kern (Ch. 253)	jądro substancji (I, 266)
allgemeine Klassenschemata (Ch. 241)	ogólne wzory (I, 249)
die Kohäsion (Ch. 129)	spójność (I, 555)
die Kohäsionserhöhung (Ch. 275)	powiększenie spójności (I, 300)
die Kohäsionskraft	siła spójności (I, 297)
die Kohäsionsverminderung (Ch. 275)	zmniejszenie spójności (I, 300)
das Konkretere	to, co więcej oznaczone, to, co z więcej własnościami zrośnięte (I, 383)
die Konfiguration (Ch. 129)	kształt (I, 555)
kontinuierlich (Ch. 251)	bez ustanku (I, 262), bez przestanku (I, 272)
die Kontinuität	ciągłość (I, 509)
das Kontinuum	ciągłe (I, 509), ciągłość (I, 298)
die Kontraktion	ograniczenie (I, 252), skurczenie (I, 275)
das Korrelate	to, co wzajemnie sobie względne (I, 417)
die expandierende Kraft (Ch. 269)	siła rozciągająca (I, 292)
Kritik der Urteilskraft	krytyka rozsadku (I, 239)
das immanente Leben (Ch. 289)	przyrodzone życie (I, 319)
das Lebensprinzip (Ch. 278)	zasada życia (I, 304)
der Lebenstrieb (Ch. 278)	popęd do życia (I, 304)
die Manifestation der Substanz (Ch. 380)	manifestacja substancji (I, 424)
die Materialität (Ch. 273)	materjalność (I, 297)

die Materie der Empfindungen	materja naszych zmysłowych poczuć (I, 499)
der Mechanismus (Ch. 286)	mechanizm (I, 315)
medius terminus	pośrednik pojęciowy (I, 110)
das Merkmal	znamię (I, 518)
die Methode der Beziehungen	metoda odnoszeń (I, 523)
die Modifikationen (Ch. 394)	modyfikacja (I, 444)
modus existendi	sposób bytowania (I, 434)
die Möglichkeit	możliwość (I, 272), moc (I, 426), możność (I, 426)
die moralische Anordnung	moralny przyrząd (I, 208)
die moralische Ordnung	porządek moralny (I, 209)
die moralische Weltordnung	moralny porządek świata (I, 212)
Natura naturans (Ch. 259)	natura tworząca (I, 272)
Natura naturata (Ch. 259)	natura utworzona (I, 277)
die Negation des Positiven (Ch. 376)	negacja pozycji (I, 419)
die Negativität	ujemność (I, 299)
die absolute Negativität	absolutna negacyjność (I, 370) absolutne zaprzeczenie (I, 399)
das Nicht-Ich	nie-ja (I, 175)
das Nicht-negative	to, co nie jest przeczące (I, 419)
das Objekt (Ch. 232)	objekt (przedmiot) (I, 234)
objektiv (Ch. 267)	objektowy (I, 288)
objektiv gesetzt (Ch. 269)	przedmiotowo uważany (I, 292)
objektivieren (Ch. 251)	w przedmiot zamieniać (I, 262), objektowanie, czyli w przed- miot zamienianie (I, 290)
die Objektivität	przedmiotowość (I, 377)
das Offenbarwerden (Ch. 390)	wyjście na jaw (I, 440)
Organon	narzędzie (I, 518)
die Persönlichkeit	osobowość (I, 366)
die Phänomenologie des Geistes	fenomenologia ducha (I, 350)
Philosophia prima	filozofja negacyjna (I, 328)
die geschichtliche Philosophie	filozofja historyczna (I, 337)
die Identitäts-Philosophie	filozofja tożsamości (I, 248)

die negative Philosophie
die positive Philosophie (philosophia secunda)
das Polarisieren (Ch. 254)
posieren
positiv (Ch. 88)
das Positive
etwas Positives (Ch. 236)
die Positivität
potentialiter
quo ad potentiam
die Potenz

reine Potenz

die Potenz des Denkens
das Potenzieren
die Prädikate
primum existens
das Prinzip (Ch. 279)
das lösend-expandierende Prinzip (Ch. 275)
das Produzieren (Ch. 247)
das Produkt (Ch. 247)
Progressus in infinitum
Prozess der Anerkennung
ein antagonistischer Prozess (Ch. 280)
der Indifferenz Punkt
die Qualität
quantum
die Lehre vom intelligibeln Raum

die Konstruktion des intelligibeln Raumes

das Reale

filozofja negacyjna (I, 337)
filozofja twierdząca (I, 328) filozofja dodatnia (I, 337)
polaryzowanie (I, 267)
kłaść (I, 419)
dodatni (I, 506)
to, co dodatnie (I, 337)
coś twierdzącego (I, 241)
dodatniość (I, 299)
możliwe (I, 234)
stosownie do możliwości (I, 343)
możliwość (I, 272), możność, potęga (I, 278), moc (I, 306)
czysta możność lub potęga (I, 278)
moc do myślenia (I, 431)
potęgowanie (I, 301)
znamiona (I, 398)
to, co naprzód istnieje (I, 292)
zasada (I, 306)
zasada rozszerzająca i przez to rozwiązująca (I, 300)
akt tworzenia (I, 257)
utwór (I, 257)
pochód bez końca (I, 406)
proces uznania (I, 366)
proces antagonistyczny (I, 308)

punkt bezróznicowy (I, 298)
jakość (I, 354)
wielkość (I, 411)
teoria o przestrzeni, umysłem tylko objąć się zdolnej (I, 547)
konstrukcja przestrzeni, umysłem tylko osiągnąć się dającej (I, 547)
to, co rzeczywiste (I, 513)

die absolute Realität	absolutna rzeczywistość (I, 510)
die Realität (Ch. 253)	realność (I, 265), rzeczywistość (I, 265)
der Rechtsbegriff	pojęcie prawa (I, 367)
reflektieren (Ch. 256)	zreflektować (I, 269)
das Zurück - Reflektieren des Subjekts auf sich selbst (Ch. 254)	zwracanie subjektu na siebie samego (I, 267)
die Reflexion (Ch. 247)	zwrócenie uwagi (I, 257), uwaga (I, 261)
das Relative	to, co względnie rzeczywiste (I, 242)
die offenbare Religion	religia na jaw wychodząca (I, 476)
die Repulsion	odpychanie (I, 408)
das Retardierende in der Bewegung (Ch. 269)	to, co jest opóźniającem w ruchu (I, 292)
Satz des zureichenden Grundes (Principium rationis sufficientis)	zasada odpowiedniego gruntu (I, 595)
das Scheinen	świecenie się (I, 417)
das Schema (Ch. 247)	wzór (I, 257)
die Schlussform	forma wyników (I, 448)
die Schönseligkeit	szczęśliwość piękności (I, 472)
unbegreifliche Schranken	niepojęte granice (I, 194)
die unbegreiflichen Schranken des Ich	niepojęte ograniczenia naszego ja (I, 192)
das Schwere	ciężkość (I, 294)
die Seelenhaftigkeit	duszowość (I, 446)
das Seiende	bytujące (I, 505)
das Sein	byt (I, 248), bycie (I, 505)
das abstrakte Sein	abstrakcyjny byt (I, 383)
das absolute Ausser sich Sein der Natur	absolutny, zewnątrz siebie rozrzucony byt natury (I, 465)
das an-sich-Sein	byt sam w sobie (II, 170)
das an-sich und in-sich-Sein	byt w sobie (I, 465)
das an-und für-sich-Sein	byt, jaki sam w sobie i dla siebie jest (I, 379)

das ausser-sich-Sein	byt zewnętrzny natury (II, 170)
das für-sich-Sein	byt dla siebie (I, 407), bycie dla siebie (I, 407)
das für-sich-selbst-Sein	byt dla siebie samego (I, 433)
das in-sich-Sein	bycie samo w sobie (I, 459)
das in-sich und für-sich-Sein	byt w sobie i dla siebie (I, 439)
das zurückkehrende in-sich-Sein	byt wracający sam w siebie (II, 170)
das Selbst	substwo (I, 247)
die Selbstanschauung (Ch. 293)	zapatrywanie się na siebie samego (I, 323, 324)
die Selbstbefreiung (Ch. 246)	oswobodzenie siebie samego (I, 255)
die Selbstbejahung des Denkens oder Seins	własna afirmacja myślenia albo bytu (I, 238)
die absolute Selbstbejahung	myśl, która swoje istnienie bezpośrednio sama stwierdza i jako żyjąca, istniejąc, sama się pochwyca (I, 265)
die Selbstbestimmung	własne postanowienie (I, 541)
die Selbstbeweglichkeit (Ch. 246, 276, 284)	zdolność poruszania siebie samego (I, 255), własna ruchawość (I, 301), własna ruchliwość (I, 312)
das Selbstbewusstsein	świadomość o sobie (I, 199)
das allgemeine Selbstbewusstsein	ogólna świadomość o sobie (I, 367)
das verständige Selbstbewusstsein (Ch. 418)	pojęciowa świadomość (I, 476)
die Selbsterhaltung	zachowanie siebie samego (I, 544)
das Selbstgefühl	uczucie sobstwa (I, 584)
die Selbstheit	sobstwo (I, 365), sobkowość (I, 468)
die absolute Selbstheit	absolutne sobstwo (I, 245)
die Selbstobjektivierung (Ch. 253)	zamienianie siebie samego w przedmiotowość (I, 266)
das Selbstsein	własny byt (I, 433)

die Selbständigkeit (Ch. 267)	własnodzielność (I, 286, 287), własna istność sama (I, 407), samoistność (I, 431)
unterschiedene Selbständige	rozróżnione samoistności (I, 431)
ein selbst-da-Stehen	samo przez się tu stanie (I, 504)
die Selbsttätigkeit	samodzielność (I, 290)
die Selbstverständigung (Ch. 248)	wyjaśnienie sobie samemu (I, 259)
immanenter Selbstzweck	cel w sobie mieszkający (I, 435)
die Sensibilität	czułość (I, 310)
Sensorium commune	wspólny punkt czucia (I, 579)
die Setzung	stawienie (I, 504)
das allgemeine Sich-auf-sich- beziehen (Ch. 395)	ogólne odnoszenie się do sie- bie (I, 446)
das Sich-ausdehnen (Ch. 269)	rozciąganie się (I, 292)
das Sich-entlassen	odpuszczenie siebie (I, 440)
das Sich-gliedern (Ch. 277)	siebie samej organizowanie (I, 303)
das Sich-in-sich entgegensetzen (Ch. 375)	rozdzielenie siebie, rozróżnie- nie siebie (I, 417)
das Sich-in-sich-vermitteln (Ch. 390)	pośredniczenie z sobą samym (I, 439)
das Sich-selbst-an-schauen (Ch. 271)	oglądanie siebie samej (I, 295)
das Sich-selbst-darstellen (Ch. 280)	samej siebie przedstawienie (I, 307)
das Sich-selbst-objektivieren (Ch. 254)	zamienianie siebie samej w przedmiot (I, 267)
das Sich-selbst-von-sich-selbst- unterscheiden (Ch. 266)	rozróżnianie siebie samego od siebie samego (I, 286)
das Sich-polarisieren (Ch. 375)	rozdzielenie siebie (I, 417)
das Sich-selbst-realisieren (Ch. 388)	samo siebie urzeczywistnianie (I, 436)
das aktuelle Sich-selbst-wider- sprechen (Ch. 366)	istniejące sobie zaprzeczenie (I, 399)

das Sich-von-sich-abstossen	siebie od siebie odpychanie (I, 431)
das Sich-trennen (Ch. 272)	rozłączenie (I, 296)
das Sich-urteilen	rozdzielanie się (I, 447)
das Sich-zusammenziehen (Ch. 395)	ściąganie się w siebie (I, 446)
das Sich-zu-sich-verhalten (Ch. 380)	samo do siebie zachowanie się (I, 424)
simultan (Ch. 247)	jednocześnie (I, 258)
die geltende Sitte	obowiązujący obyczaj (I, 472)
die herrschende Sittlichkeit	panująca obyczajowość (I, 472)
species (die Art)	gatunek (I, 435)
die Spontaneität (Ch. 195, 196, i w w. i. m.)	Gołuchowski stale opuszcza ten wyraz, nie umiając go widocznie przetłumaczyć (I, 205 w. 4 od g. s. 206 w. 3 od d. i w w. i. m.)
das Starre	to, co jest sztywne, twarde (I, 302)
die Starrheit (Ch. 129)	sztywność (I, 555)
die Stetigkeit	ciągłość (I, 410)
der Stoff	materiał (I, 592)
das Subjekt (Ch. 232)	subjekt (podmiot) (I, 234)
subjektiv (Ch. 267)	subjektowy (I, 288)
die Subjektivität (Ch. 254)	subjektowość (I, 266)
in der Subjektivität zusammen- genommen (Ch. 277)	w subjektowość niejako stu- lone (I, 303)
das Subjekt-Objekt (Ch. 232)	subjekt-objekt (I, 234)
die Sub-objektivität des Ichs in sich selbst (Ch. 366)	subjektowość a jednocześnie objektowość naszego »ja«, sama w sobie (I, 399)
die Substantialität	substancjalność (I, 424)
die Substanz (Ch. 276)	substancja (I, 301)
das Substrat (Ch. 253)	podściółka (I, 266), podstawa (I, 576)
die Succession der Vorstellun- gen (Ch. 237)	następstwo wyobrażeń (I, 242)
successiv (Ch. 237)	po kolei (I, 242)

- die Synthesis
 die konstruierende Synthesis
 die bindende Tätigkeit (Ch. 270)
 die kontrahierende Tätigkeit (Ch. 237)
 die negative Tätigkeit (Ch. 270)
 die produktive Tätigkeit (Ch. 247)
 die Tatsache des Bewusstseins (Ch. 96)
 ein integrierender Teil (Ch. 253)
 die Theorie des Bewusstseins
 die Totalität der Accidenzen (Ch. 380)
 die Trennungsversuche (Ch. 378)
 die Tugendlehre
 das Unbedingte
 die Unendlichkeit
 das Universum (Ch. 270)
 unreflektiert (Ch. 244)
 das Unterscheiden (Ch. 247)
 die Urpotenz
- transeunte Ursachen (Ch. 113)
 das Urteil
- das universelle Urteil (Ch. 410)
 das Urteilen (Ch. 247)
 die Veränderlichkeit
 die absolute Vernunft
 die allgemeine Vernunft
 der Verstand
- składanie (I, 523)
 odbudowujące składanie (I, 524)
 czynność wiążąca (I, 294)
- działanie ściskające, ściągające (I, 242)
 czynność negacyjna (I, 293)
- produkcyjna, tworząca czynność (I, 257, 258)
 fakt naszej świadomości (I, 517)
- część wchodząca do składu (I, 265)
 teoria świadomości (I, 246)
 całość akcydencji (I, 424)
- próby dzielenia (I, 422)
- teoria cnoty (I, 588)
 to, co bezwarunkowe (I, 331)
 nieskończoność (I, 405)
 uniwersum (I, 293)
 nierozważony (I, 253)
 rozróżnienie (I, 258)
 pierwiastkowa możność, moc, potęga (I, 282), pierwotna możność (I, 278)
- przyczyny przechodnie (I, 536)
 sądzenie, rozsądzenie, sąd (I, 256)
- uniwersalny sąd (I, 465)
 sądzenie (I, 258)
 zmienność (I, 405)
 absolutny rozum (I, 348)
 ogólny rozum (I, 232)
 pojęcie (I, 122), pojętność (I, 260), rozsądek (I, 357)

der Verstand der Natur sich voraussetzen (Ch. 255)	rozsądek natury (I, 417) wywoływać się wzajemnie (I, 268), przypuszczać siebie (I, 460)
die Voraussetzung die Vorstellung	przypuszczenie (I, 463) wyobrażenie (I, 121). Obj.: »Spostrzeżone wrażenie zamienia się w obraz przedmiotu, co już nie jest samym przedmiotem. O ile umysłowi służy ta zdolność zamieniania wrażeń w obrazy, czyli zdejmowania z przedmiotów obrazów, nazywa się ono obrazowaniem, wyobraźnią, imaginacją... ...Owoc tego działania jest wyobrażenie, niemieckiemu <i>Vorstellung</i> , stawianie przed czemś,.. odpowiadające, które przed naszą świadomością o sobie stawiamy«. (I, 120, 121)
das Vorstellungs-Vermögen	władza obrazowania (I, 29), zdolność przedstawienia sobie czegoś (I, 121)
die Wechselwirkung	wzajemne na siebie działanie (I, 429)
bei sich selbst bleibende Wechselwirkung	wzajemne na siebie działanie, które samo u siebie zostaje (I, 431)
die Weltalter	epoki świata (I, 218)
das Weltbewusstsein	świadomość świata (I, 364)
der Weltgeist	duch świata (I, 245)
das Welt-Ich	ja, które z siebie świat w przedmiotowości wystawia (I, 243), »ja« świata (I, 243)
die Weltnatur	ogólna natura świata (I, 244)

die logische Weltordnung	porządek świata logiczny (I, 345)
die moralische Weltordnung	porządek świata moralny (I, 345)
die allgemeine Weltseele (Ch. 272)	ogólna dusza świata (I, 296)
das Werden	stawanie się (I, 345), stać się, stanie się (I, 399)
das absolute Werden	absolutne stawanie się (I, 537)
das ruhelose Werden	bez spoczynku stawanie się (I, 464)
das Wesen	istność (I, 178), istota (I. 265), to, co istotne (I, 416)
ein homogenes Wesen (Ch. 288)	istota jednorodna (I, 317)
das Wesen der Dinge	istota rzeczy (I, 417)
die Wesentlichkeit	istność (I, 540)
der kontradiktorische Widerspruch	sprzeczność wprost sprzeciwiająca się, znosząca się (I, 398)
aktuelles Wirken (Ch. 386)	aktualne działanie (I, 433)
die explizierte Wirklichkeit (Ch. 254)	rozwinęta rzeczywistość (I, 267)
das Wissen	wiedzenie (I, 247)
das Wissende (Ch. 255)	wiedzące (I, 268)
die absolute Wissenschaft	absolutna umiejętność (I, 382)
die Wissenschaftslehre	umiejętność wiedzy (I, 206), nauka wiedzenia (I, 200)
das Wollen	chcenie (I, 266)
das Zusammen	razem-byt (I, 564)
der objektive Zweck	cel przedmiotowy (I, 455)
die endlichen Zwecke	skończone cele (I, 454, 455)
die Zweckmässigkeit	celowość (I, 589)
die immanente Zweckmässigkeit (Ch. 287)	cel wewnętrznie w każdym przedmiocie utajony (I, 317),

PISMA GOŁUCHOWSKIEGO

1. Ansicht des Einflusses der Mathematik auf die Bildung des Menschen, welche bei Gelegenheit einer besonderen und strengeren Prüfung aus dieser Wissenschaft J... G..., Zögling der k. k. Theresianischen Ritter-Akadémie geäußert hat. Wien, gedruckt bei Georg Überreuter, 1816, stron 38.
(Tłumaczenie M. Mochnackiego: O wpływie matematyki na wykształcenie człowieka. Dziennik Warszawski, 1825. II, 3—36. Wyjątki z tego tłumaczenia zamieściła Gazeta Warszawska, 1859. Nr. 40. s. 5 n.)
2. Die Salzbergwerke zu Wieliczka und Bochnia von ihrer historischen Seite betrachtet. Der Wanderer, Wien, 1816. Nr. 24. s. 95—98.
3. An die Lobredner voriger Zeiten. Der Wanderer, Wien, 1816. Nr. 34. s. 139—141.
4. Gegenstück zu dem Aufsätze: An die Lobredner voriger Zeiten. Der Wanderer, Wien, 1816. Nr. 39. s. 161—163.
5. Gemeingeist. Der Wanderer, Wien, 1816. Nr. 75. s. 309—312.
6. Die Barbaresken. Der Wanderer, Wien, 1816. Nr. 130. s. 533—536; Nr. 131. s. 537—540; Nr. 132. s. 541—545.
7. Welche ist die beste Erziehung? Der Wanderer, Wien, 1817. Nr. 55. s. 217—220; Nr. 56. s. 221—222; Nr. 57. s. 225—227.
8. Krakau und seine Umgebung. Der Wanderer, Wien, 1817. Nr. 64. s. 253—255; Nr. 65. s. 257—259; Nr. 72. s. 287—289; Nr. 73. s. 291—292; Nr. 86. s. 343—345; Nr. 87. s. 347—349; Nr. 101. s. 403—404; Nr. 104. s. 415—416.
9. Skizzen einer Reise nach Konstantinopel des Freiherrn L. v. Stürmer. Herausgegeben von Joseph Gołuchowski. Pest, 1817.

10. Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen. Ein Versuch von J... G... Doktor der Philosophie. Erlangen bei I. I. Palm und Ernst Enke, 1822. stron XVIII + 219. (Przekłady: Wełłanski Danilo: Filozofija, odnosiaszczajasia k żizni cielych narodow i kaźdago czelowieka. Petersburg, 1834.
Piotr Chmielowski, pod redakcją Henryka Struwego: Filozofja i życie. Warszawa, Wende i Sp., 1903).
11. Idea życia. Wyjątek z rozprawy konkursowej. Noworocznik Literacki na rok 1843, wydany przez księdza Ad. Stanisława Krasińskiego, Wilno, druk Zawadzkiego, 1843. s. 69—74.
12. Refleksja i wiara. Wyjątek z rozprawy konkursowej. Noworocznik Literacki, j. w., Wilno, 1843. s. 75—88.
13. Czem nie jest i czem jest filozofja. Wyjątek z rozprawy. Noworocznik Literacki, j. w., Wilno, 1843. s. 160—174.
14. Otwarcie kursu filozofji w Wilnie w r. 1822/3¹⁾. Biblioteka Warszawska, 1842. II, 225—258. (Przedruk p. t.: Dwie prelekcje. Kronika Rodzinna, Warszawa, 1890. s. 387, 423, 451. Por.: rękopis Bibl. Jagiell. w Krakowie, Nr. 5114).
15. O znaczeniu cierpień w życiu ludzkim. Noworocznik Literacki, wydany przez X. Ad. St. Krasińskiego, Petersburg, 1838. s. 107—114. (Przedruk p. t.: Dwie prelekcje. j. w., por.: rękopis Bibl. Jagiell., j. w.).
16. Głos żałobny nad grobem ś. p. J. W. z Książąt Sanguszków, pierwszych ślubów Mokronowskiej, powtórných Zielonkowej, dnia 28 lutego 1827 wyrzeczony. W Warszawie. W drukarni Gazety Polskiej, stron 8.
17. Rede gesprochen zu Berlin am 1. Februar 1846. von J... G... bei Gelegenheit eines Festmahles, das derselbe zur Nachfeier des am 27. Jänner eingetroffenen Geburtstages des Herrn geh. Rates von Schelling veranstaltet hatte. Berlin. Druck von Eduard Krause, 1846. w 12-ce, stron 15.
18. O chłopach przez ***. Wydanie I. N. Bobrowicza. Lipsk. Nakładem księgarni zagranicznej, 1847. stron VII + 191.

¹⁾ Omyłka, gdyż kurs rozpoczął się dnia 15 (17) październ. 1823 r.

19. Sposób leczenia cholery zapomocą zimnej wody, szczęśliwym skutkiem uwieńczony. Warszawa, J. Unger, 1849. stron 50.
20. Kwestja włościańska w Polsce podług właściwych swoich pierwiastków przed sąd opinji publicznej wytoczona i poprzedzona projektem, w jaki sposób chłopom w Polsce a nawet w Rosji dopomóc można do nabycia własności gruntowej, bez nadwężenia zasad porządku publicznego. Rzec wyjęta z rękopisu w r. 1847 napisanego przez niewiadomego autora. Wydanie I. N. Bobrowicza. Lipsk. Nakładem księgarni zagranicznej, 1849. w 8-ce, stron VIII + 303.
21. Spór ekonomji politycznej z rzeczywistością, niewłaściwie wszczęty przez Feliksa Zielińskiego. Biblioteka Warszawska, 1850. II. s. 333—343.
22. Rozbiór kwestji włościańskiej w Polsce i w Rosji w r. 1850. Poznań. W komisie księgarni I. K. Żupańskiego, 1851. Czcionkami C. H. Storcha i Spółki we Wrocławiu, w 8-ce, stron XX + 714.
23. Światowość w stosunku do obyczajów uważana. Poznań, 1852. Przedruk: Kraków, nakładem księgarni katolickiej, 1856. stron 68.
24. Kwestja reformy żydów przez Klemensa Przezora. Wydanie I. N. Bobrowicza. Lipsk. Księgarnia zagraniczna, 1854. w 8-ce, stron 67.
25. Dumania nad najwyższemi zagadnieniami człowieka, poprzedzone historycznem rozwinięciem głównych systematów filozoficznych od Kanta do najnowszych czasów, przez J... G..., autora Rozbioru kwestji włościańskiej. Wilno, 1861. Nakładem i drukiem Józefa Zawadzkiego. T. I, stron XL + 603. T. II, stron XI + 480.

Listy Gołuchowskiego.

1. List do redaktora Tygodnika Literackiego. Tygodnik Literacki, Poznań, 1838. s. 256, 263 n.
2. List do I. M. z Oporowa. Biblioteka Warszawska, 1842. II, 637—664.

3. List do Redakcji Biblioteki Warszawskiej. Biblioteka Warsz., 1842. II, 716, 717.
4. List do Ks. Kuratora Czartoryskiego z d. 23 lutego 1823 r. z Warszawy. Dębicki, Puławy, Lwów, 1887, 1888. IV, 276 n., (przedruk z błędami); por.: rękopis Bibl. XX. Czartoryskich Nr. 5477. Karta 585, 586.
5. List do Tow. Warsz. Przyj. Nauk. Kraushar, T. W. P. N., Kraków-Warszawa, 1900—1906. VI, 153 n.
6. List do Ziemięckiej z lutego r. 1849. Przegląd Filozof., 1903. s. 298—302, podał Chmielowski.
7. List do J. S. Bandtkiego z d. 9 marca 1821 r. z Warszawy. Ogłosił z rękopisu Bibl. Jagiell. Nr. 1874. Henryk Kopia Pamiętnik Literacki, Lwów, 1904. s. 652, 653.
8. Korespondencja filozoficzna między Józefem Morawskim (z Oporowa) a Józefem Gołuchowskim (1842). Podał Franciszek Chłapowski. Odbitka z Rocznika Towarz. Przyj. Nauk. Poznańskiego. Poznań, czcionkami drukarni Dziennika Poznańskiego, 1906, stron 52.
9. List do Romualda Hubego. Podał Stanisław Posner. Przegląd Filozoficzny, r. 1914. T. XVII, 286, 287.

Artykuły i ważniejsze wzmianki o Gołuchowskim.

1. Rękopis Biblioteki XX. Czartoryskich w Krakowie, Nr. 47. (tymczasowy). Korespondencja księcia Adama Czartoryskiego z ministrem Golicyńcem. II. Karta 87, 277, 424, 853—860. (Dokumenty odnoszące się do życiorysu).
2. Rękopis Akademji Umiejętności w Krakowie, Nr. 1354. (notatki do życiorysu).
3. Gazeta Krakowska, 1817. Nr. 71. s. 875, 876. (Recenzja rozprawy Gołuchowskiego: O wpływie matematyki na wykształcenie człowieka).
4. Gazeta literacka, Warszawa, 1822. I, 46, 179.
5. Wiadomość o dziele Józefa Gołuchowskiego... pod tytułem: Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker..., Pamiętnik Warszawski, Warszawa, 1823. IV, 44—50.

6. Twardowski Józef, Zagajenie posiedzenia publicznego ces. Uniwersytetu Wileńskiego dn. 15 września 1823 r. Dziennik Wileński, 1823. III, 1—14. (o Gołuchowskim s. 8).
7. Krug Wilhelm Traugott, Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte, Leipzig, 1828. III², 263.
8. Chłędowski Walenty, O Filozofji, Haliczanin, Lwów, 1830. T. I.
9. Nowa Polska, Warszawa, 1831. Nr. 9, 13, 27, 103, 115, 151.
10. Kurjer Polski, Warszawa, 1831. Nr. 476.
11. Lelewel Joachim, Nowosilcow w Wilnie w r. szkolnym 1823/4. Warszawa, 1831. (o Gołuchowskim s. 25, 43—45, 64, 72—81, 84, 109, 110).
12. Powszechny Pamiętnik Nauk i Umiejętności, Kraków, 1835. II, 426—427.
13. W. P., Filozofja i przysłowia ludu w Polsce, Kwartalnik Naukowy, Kraków, 1835. II, 19 n. (o Gołuchowskim s. 31).
14. Mochnacki Maurycy, Powstanie narodu polskiego w r. 1830 i 1831. Paryż, 1834. I, 424—428.
15. Powszechny pamiętnik nauk i umiejętności, Kraków, 1835. II, 180.
16. Łukaszewicz Lesław, Rys dziejów piśmiennictwa polskiego, Kraków, 1836. (wyd. 2 r. 1838. s. 94).
17. Niektóre myśli z powodu otwarcia kursu filozofji w Wilnie p. Józefa Gołuchowskiego, Przegląd Naukowy, Warszawa, 1842. IV, 1407—1413.
18. Bomba Gerwazy (Szyrmer), Listy z Polesia, Tygodnik Petersburski, 1843. Nr. 62.
19. Mazur z Płockiego (Majorkiewicz), Rzuty filozoficzne, Przegląd Naukowy, Warszawa, 1843. IV, 179.
20. Dembowski Edward, Myśli o rozwijaniu się piśmienności polskiej w XIX w., Przegląd Naukowy, Warszawa, 1843. I, 15, 56.
21. Majorkiewicz, Schelling i Gołuchowski, Przegląd Naukowy, Warszawa, 1846. III, 802—804.
22. Przegląd Poznański, r. 1849. IX, 784.

23. Tyszyński A., Początki filozofji krajowej, Biblioteka Warszawska, Warszawa, 1850. II, 295.
24. Zieliński Feliks, Ekonomia polityczna i stan jej w naszym kraju, Biblioteka Warszawska, 1850. I, 100—115.
25. Zieliński Feliks, Przypis do krytyki na krytykę, Biblioteka Warsz., 1850. II, 343—347.
26. Fajans Maksymiljan, Wizerunki Polskie, Warszawa, 1851—1861.
27. Krzyżtopor Adam (Potocki Tomasz), Poranki karlsbadzkie, czyli rozbiór zarzutów, uzupełnień i uwag nad pismem o urządzeniu stosunków rolniczych w Polsce, Poznań, 1858. (O Gołuchowskim s. 16, 21, 28—32, 154).
28. (Bezimienny), Józef Gołuchowski, (Nekrolog), Przegląd Poznański, 1858. XXVI, 377—379.
29. Humnicki Ignacy (Wspomnienie pośmiertne) Gazeta Warszawska, 1858. Nr. 318.
30. I. R. z Miragonowic (Wspomnienie pośmiertne) Gazeta Warszawska, 1858. Nr. 333.
31. J. E. Ablamowicz (Wspomnienie pośmiertne) Gazeta Warszawska, 1858. Nr. 337.
32. Wieniec, Pismo zbiorowe, ofiarowane Stan. Jachowiczowi, wydał Pietrusiński Ludwik, Warszawa, 1858. II, 1—18. Wyjątek z mającego wyjść na widok publiczny dzieła Józefa Gołuchowskiego: Dumania.
33. Uruski Seweryn, Sprawa włościańska, wyjątki z nowożytnych polskich ekonomistów, Warszawa, 1858, 1860. Wyjątki z dzieł Gołuchowskiego, T. I, część I, 36—52, 103—136; T. I, część II, 977—983.
34. Gazeta Warszawska r. 1859. Nr. 40. s. 5 n. (Wzmianka o pismach Józefa Gołuchowskiego.)
35. Gazeta Codzienna, Warszawa, 1859. Nr. 272. s. 1.
36. Hennel Adolf, Józef Gołuchowski (Wspomnienie), Gazeta Codzienna, Warszawa, 1859. Nr 275, 276.
37. Potocki Tomasz (pseud. Krzyżtopor Adam) O urządzeniu stosunków rolniczych, Poznań, 1859. wyd. 2. s. 512, 521.
38. Kozakowski J. K., O kwestji włościańskiej w Królestwie

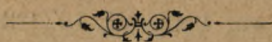
- Polskiem, Warszawa, Gebethner i Sp. 1860. s. 39, 145—166.
39. Skimborowicz H., Józef Gołuchowski, gospodarz-filozof, Kalendarz Astronomiczno-gospodarski Jana Jaworskiego, Warszawa, 1860. s. 23—25.
 40. Hennel Adolf, Józef Gołuchowski, Tygodnik Ilustrowany, Warszawa, 1860. Nr. 20, 21. (s. 161 n., 175 n.).
 41. Ziemięcka Eleonora, Studja, Wilno, 1860. (o Gołuchowskim s. 75, 91, 117—148).
 42. Popiel Paweł, Ustęp z opisu życia Józefa Gołuchowskiego (Odbitka z Rocz. Tow. Nauk.), Kraków, 1860.
 43. Popiel Paweł, Józef Gołuchowski, Kraków, 1860.
 44. Ziemięcka Eleonora, Wspomnienie o Józefie Gołuchowskim, Dumania, Wilno, 1861. I, s. V—XII.
 45. Wójcicki Kaz. Wład., Józef Gołuchowski, Encyklopedia Powszechna Orgelbranda, Warszawa, 1862. X, 172, 173.
 46. Baliński M., Dawna Akademia Wileńska, Petersburg, 1862.
 47. Schwegler Albert. Historia filozofji w zarysie, przekład F. Krupińskiego, Warszawa, 1863. s. 465—471.
 48. Baliński, Pamiętniki o Janie Śniadeckim, Wilno, 1865. II, 435 n.
 49. Struve Henryk, Wykład systematyczny logiki, Warszawa, 1868—1870.
 50. Daisenberga Władysław, Dzieje filozofji prawa i państwa, Kraków, 1872. T. I.
 51. Kirkor, Obrazki litewskie ze wspomnień tułacza Sobarri; Jundził, Pamiętniki, Poznań 1874. (O Gołuchowskim s. 67, 125, 207—215).
 52. Wacław Aleksander Maciejowski, Historia włościan i stosunków ich politycznych, społecznych i ekonomicznych, które istniały w Polsce, Warszawa, 1874. s. 345, 351 n.
 53. A. F. Odyniec, Listy z podróży, Warszawa, 1875. II. (o Gołuchowskim s. 169).
 54. Aleksander Zdanowicz, Rys dziejów literatury polskiej, podług notat Aleks. Zdanowicza, Wilno, 1878, wydał Leonard Sowiński. (o Gołuchowskim V, 65—69, 197).
 55. Barzykowski Stanisław, Historia powstania listopadowego, Poznań, 1883. (o Gołuchowskim T. I, IV).

56. Ks. Dobszewicz Tomasz, Wspomnienia z czasów, które przeżyłem, Kraków, 1883. s. 85.
57. Kasparek Franciszek, Udział Polaków w uprawie prawa międzynarodowego, Przewodnik naukowy i literacki, Lwów, 1885. XIII, 256 n.
58. Złota Przędza poetów i prozaików polskich, pod redakcją Chmielowskiego, Warszawa, 1886. T. III. S. Krzemiński, Józef Gołuchowski, s. 208—219. (wypisy z Otwarcia kursu filozofji w Wilnie, z listu do I. Morawskiego, z Dumań).
59. Żukowicz Platon, Senator Nowosilcow i profesor Gołuchowski, Istorичесkij Wiestnik, Petersburg, 1887, wrzesień. (Według Bielińskiego, Uniwers. Wileński, II, 406).
60. Kraushar Aleksander, Sprawozdanie i streszczenie pracy: Żukowicz Platon, Senator Nowosilcow i profesor Gołuchowski (Istorичесkij Wiestnik, Petersburg, 1887). Pamiętnik Tow. liter. im. A. Mickiewicza, Lwów, 1888. II, 278 n.
61. Z pamiętników Ottona Śliźnia, wydał L. Finkel, Pamiętnik Towarz. liter. im. A. Mickiewicza, Lwów, 1888. II, 237, 279.
62. Żmigrodzki Michał, Historia Wileńskiego Uniwersytetu za czasów kuratorji ks. Czartoryskiego, Przewodnik Naukowy i Literacki, r. 1888. T. XVI/I, 145.
63. Szeliga (Bieliński Józef), Proces filaretów w Wilnie, Dokumenty urzędowe z »Teki« rektora Twardowskiego, Kraków, 1889. (o Gołuchowskim s. 33, 34, 127, 128, 156).
64. Dickstein Samuel, Gołuchowski Józef, Encyklopedia wychowawcza, Warszawa, 1890. IV, 621—626.
65. Józef Bieliński, Uniwersytet Wileński (1579—1831), Kraków, 1899, 1900. T. I—III.
66. S. Orgelbranda Encyklopedia Powszechna, Warszawa 1900. Józef Gołuchowski, VI, 221 n.
67. Ks. Adam Czartoryski i Józef Twardowski, Korespondencja, 1822—1824, do druku ułożył I. Ogończyk, Roczniki Towarz. Przyj. Nauk. Poznańskiego, Poznań, 1900. XXVI, 195—469.

68. Wójcicki, Gołuchowski Józef, W. Encyklop. Ilustr., Warszawa, 1900. XXV, XXVI, 350—352.
69. Lucjan Uziębło, Józef Gołuchowski, Album biograficzne zasłużonych Polaków i Polek wieku XIX. Warszawa, 1901. I, 293—296.
70. Kraushar Aleksander, Towarzystwo Warszawskie Przyjaciół Nauk, Kraków-Warszawa, 1900—1906. Tom IV —VIII.
71. Józef Bieliński, Jeszcze jeden przyczynek do życiorysu Józefa Gołuchowskiego, Przegląd Filozoficzny, Warszawa, 1903. VI, 304—312.
72. Struve, Wstęp krytyczny do filozofji, wyd. 3. Warszawa, 1903.
73. P. Chmielowski, Przyczynek do dziejów życia i działalności Józefa Gołuchowskiego, Przegląd Filozoficzny, 1903. VI, 25—39, 127—137, 293—303.
74. Piotr Chmielowski, Wstęp do dzieła Gołuchowskiego: Filozofja i życie, Warszawa, 1903.
75. Mahrburg Adam, Gołuchowski Józef, Filozofja i życie (w tłum. Chmielowskiego). Książka, Warszawa, 1903. III, 353—356.
76. V. Rymowicz, Die Philosophie von Joseph Gołuchowski und ihre Abhängigkeit von Schellings Weltanschauung, Freiburg (Schweiz) 1903, St. Paulus Druckerei.
77. Wierzbowski Teodor, Materjały do dziejów piśmiennictwa polskiego i biografji pisarzy polskich, Warszawa, 1904. II, 194—197.
78. Grabski Władysław, Historja Towarzystwa Rolniczego, Warszawa, 1904, I, 156 n.
79. Bieliński Józef, Związki akademików w Warszawie, Kwartalnik historyczny, Lwów, 1904, Rocznik XVIII. s. 243—287, 491—523.
80. Bieliński Józef, Józef Gołuchowski (Pierwszy pobyt w Warszawie. Pierwsza profesura). Biblioteka Warszawska, Warszawa, 1905. IV, 281—305.
81. Wasylewski Stanisław, Recenzja artykułu Józefa Bielińskiego o Gołuchowskim, Pamiętnik Literacki, Lwów, 1906. V, 246—249.

82. Struve Henryk, Korespondencja filozoficzna między Józefem Morawskim z Oporowa a Józefem Gołuchowskim, *Przegląd Filozoficzny*, r. 1907. X, 238—250.
83. Mikołaja Malinowskiego Księga wspomnień, wydał Józef Tretiak, Kraków, 1907. (O Gołuchowskim s. 38, 77, 118).
84. Bieliński Józef, *Królewski Uniwersytet Warszawski*, I—III. Warszawa, 1907, 1911, 1912.
85. Wołowicz Leopold, Józef Gołuchowski, *Ateneum Polskie*, Lwów, 1908. IV, 324—328.
86. Struve Henryk, *Historja logiki, jako teorii poznania w Polsce*, Warszawa, 1911. s. 259—264.
87. G. Korbut, Gołuchowski Józef, *Wiek XIX, Sto lat myśli polskiej*, Warszawa, 1911. VI, 197—208.
88. Straszewski Maurycy, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym*, Kraków, 1912. s. 393—418.
89. Horodyski Władysław, Józef Gołuchowski, filozof-romantyk, *Przegląd Polski*, Kraków, 1912. T. 184. s. 1—28.
90. Listy Zygmunta Krasieńskiego do A. Cieszkowskiego, wydał Józef Kallenbach, Kraków, 1912. II, 281—290.
91. *Archiwum Filomatów*, Cz. I. Korespondencja, wyd. Jan Czubek, Kraków, 1913. (o Gołuchowskim III—V).
92. Gabryl Franciszek, *Polska filozofja religijna w w. XIX*. Warszawa, Lublin, Łódź, 1914. II, 21—71.
93. *Dziennik Mikołaja Malinowskiego*, wydał M. Kridl, Biblioteka Pamiętników, Wilno, 1914. s. 93.
94. Witold Rubczyński, *Zarys etyki*, Kraków, 1916. s. 347.
95. Fr. Ueberweg, K. Oesterreich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1916. Artykuł Straszewskiego: *Philosophie in Polen*, IV, 740.
96. Straszewski M., Józef Gołuchowski, w książce p. t.: *Polska filozofja narodowa*, Kraków, 1921. s. 109—138.
97. Korbut Gabryel, Józef Gołuchowski, *Literatura Polska*, Warszawa, Lublin, Łódź, 1921. III, 423—425.
98. Ks. Jachimowski Tadeusz, *Mianowanie J. Gołuchowskiego profesorem filozofji w Uniwersytecie Wileńskim, Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademji Umie-*

- jętności w Krakowie, T. XXVII, Nr. 3. Marzec 1922. s. 7 n.
99. Podręczna Encyklopedia Pedagogiczna, Józef Gołuchowski, Lwów, Warszawa, 1923. Książnica Polska, I, 133 n.
100. Józefa Gołuchowskiego niedoszła Mowa na posiedzeniu publicznem Uniwersytetu Wileńskiego, dnia 12 lipca (30 czerwca) 1824 r. Notatka bibliograficzna, podał Ludwik Czarkowski, Ateneum Wileńskie, Wilno, 1923. Nr. 3—4. s. 533—539.



INSTYTUT
BADAŃ LITERACKICH PAN
BIBLIOTEKA
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72
Tel. 6-68-63

INDEKS

- Abicht Jan Henryk 12
Abłamowicz I. E. 89, 563
d'Acier Anna 53
Agryppa Meneniusz 303
Aleksander I., cesarz 235
Aleksander Wielki 452
Ancyporowicz Z. 340
Arakcejew Aleksy 47, 48
Archimedes 244
Armiński Franciszek 7
Arnold (księgarz) 505
Arystoteles 285, 360, 421, 484
Augustyn św. 284
- Baader Fr.** 336, 478
Babeuf Fr. 289, 291
Bacon Fr. 14
Baliński M. 16—18, 116, 564
Bandtkie Jan Wincenty 11
Bandtkie Jerzy Samuel 14, 561
Barbès Armand 291
Barzykowski Stanisław 64, 564
Bauer Antoni 11
Bautain Ludwik Eng. Marja 336
Bazard Saint-Amand 305
Beckers Hubert 353, 520, 521
Bécu August 49
Bergson Henryk 163, 165, 214, 483, 485, 486
Bernard Martin 291
Biedermann Karol 290, 320
Bieliński Józef (pseudonim: Szeli) 5, 6, 8—14, 17, 19, 20, 22, 24, 30, 32—34, 43—46, 48, 61, 65, 565—567
- Blanc Ludwik 244
Blanqui A. 291
Bobelina 53
Bobrowicz I. N. 241, 559, 560
Bobrowski Michał 49
Bochwic Florjan 76, 337
Bode Jan Elert 105, 106
Bojanus Ludwik Henryk 29
Bonald Ludwik 336
Bornmüller Franciszek 435
Bukaty Antoni 338
Bystrzycki ks. 7
- Cabet Stefan** 289, 291
Carriere Maurycy 336
Chalybäus Henryk Maurycy 336, 347—349, 351—355, 358—362, 364, 366—369, 378, 380, 381, 390, 391, 394—398, 405, 408—410, 412—414, 417—422, 424—437, 441—448, 456—459, 484, 489, 496, 505—530, 533, 537, 541
- Chłapowski Franciszek 62, 65, 67, 73, 147, 216, 479, 561
Chłędowski Walenty 470, 562
Chmiel Adam 14, 499
Chmielowski Piotr 5, 6, 11, 12, 20, 65, 77, 82, 97, 119, 129, 134, 136, 137, 150, 191, 380, 479, 481, 559, 561, 565, 566
Chodani Jan Kanty ks. 38

- Chodkowski Władysław ks. 4
 Chołoniewski Stanisław 340
 Chrzanowska Anna Dorota 53
 Chwalibóg Józef 340
 Cieszkowski August 71, 76, 83, 282,
 315—317, 338, 376, 427, 476, 484,
 567
 Condillac Stefan 119
 Considérant Wiktor 244, 245
 Constant Benjamin 58
 Czacki Michał 115, 124, 204, 357
 Czacki Tadeusz 116
 Czarkowski Ludwik 217, 568
 Czarnecki Edward ks. 7
 Czartoryscy 23, 26, 29, 39, 42, 65,
 500, 561
 Czartoryska Katarzyna 53
 Czartoryski Adam Jerzy 14, 16,
 17, 19, 22—26, 28—33, 36, 37,
 39, 42, 43, 65, 66, 500, 561, 565
 Czartoryski Adam Kazimierz 122,
 381
 Czczot Jan 24
 Czetwertyńska Kalasantowa 35
 Czubek Jan 567
- Dąbrowski** ks. 7
 Daisenber Władysław 564
 Daniłowicz Ignacy 48, 51, 216
 Danton Jerzy Jakób 52
 Dębicki Ludwik 26, 561
 Dembowski Edward 72, 73, 241,
 360, 364, 562
 Descartes René 89, 407
 Deutinger Marcin 336
 Dickstein Samuel 100, 480, 489, 565
 Dobszewicz Tomasz ks. 36, 565
 Dowgird Anioł ks. 16, 25, 26, 29,
 59, 116, 134, 357, 382
 Drews Artur 335
 Drużbacka Elżbieta 53
- Eleutheropulos** 481
 Engelke Aleksander 12
 Enke Ernest 116, 559
- Erdmann I. E. 153, 155
 Eschenmayer A. C. A. 334
 Estreicher Karol 249
 Eucken Rudolf 214, 483, 485
- Fajans Maksymiljan 3—5, 12, 13,
 15, 29, 54, 56, 67, 83, 563
 Faleas z Chalcedonu 285
 Feuerbach Ludwik 12
 Fichte Emanuel Herman 330, 335
 Fichte Jan Jerzy 12, 99—101, 104,
 106, 116, 119, 151, 152—155, 175,
 204, 219, 335, 351, 353, 354,
 359—362, 365, 368, 374, 376, 378,
 379, 398, 456, 480, 485, 489,
 509—512
 Finkel Ludwik 565
 Fischer Kuno 152
 Flatt Benjamin 236
 Fourier Karol 244, 321
 Fraenkel 259
 Franciszek I., cesarz 5, 107
 Fries Jakób Fryderyk 12
 Fuss Mikołaj 23
- Gabryl Franciszek** ks. 6, 20, 57,
 340, 488, 567
 Garbiński Władysław 318
 Garve Chrystjan 96, 97, 101—103,
 106, 210, 480
 Genlis Stefanja 53
 Gerres 52
 G. G. z Warszawy ks. 236
 Gide Karol 244, 285, 321
 Golicyn Dymitr 22, 23, 39, 42, 561
 Gołuchowska Magdalena 56
 Gołuchowski Jan Nepomucen 3, 4
 Gołuchowski Józef
An die Lobredner voriger Zei-
ten 5, 107, 558
Ansicht des Einflusses der Ma-
thematik auf die Bildung des
Menschen 5—7, 92—106, 459,
 469, 485, 489, 490, 558, 561
Die Barbaresken 6, 110, 558

- Czem nie jest i czem jest filozofja* 215, 472, 559
- Discrimen quod intercedit Christianam inter atque Philosophicam virtutem* 10
- Dumania* 55, 57, 62, 67, 80, 84—87, 90, 226, 251, 283, 322, 329—333, 346—468, 474—480, 482, 484, 486—491, 493, 496, 505—540, 541—557, 560, 565
- Gegenstück zu dem Aufsatz: An die Lobredner voriger Zeiten* 6, 107, 108, 558
- Gemeingeist* 6, 108, 109, 194, 558
- Głos żalobny nad grobem... Mokronowskiej... Zielonkowej* 224
- Idea życia* 111, 471, 472, 559
- Krakau und seine Umgebung* 6, 250, 558
- Kwestja reformy żydów* 323, 325—328, 560
- Kwestja włościańska w Polsce* 82, 230, 249—271, 272, 314, 318, 495, 560
- Mowa o znaczeniu historii 5*
- Naukę finansową czy utworzyły dawne wieki, czy też czasy teraźniejsze?* 11
- O chłopach* 82, 230, 241—249, 559
- O cierpieniach (mowa)* 57
- O filozofji moralnej* 6, 15
- Ordo quem Iustinianus in Libro Institutionum secutus est synoptice expositus, et ratio huius ordinis reddita* 10
- O Rzeczypospolitej Platona* 6, 15
- O ostrożności, z jaką postępować należy w pismach publicznych, używając najdroższego skarbu wolnych ludów: wolności druku* 61
- Otwarcie kursu filozofji w Wilnie* 70, 215—223, 471, 472, 559, 562, 565
- O umysłowej potędze narodu* 61
- O znaczeniu cierpień w życiu ludzkim* 70, 215—217, 223—226, 458, 559, 568
- Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen* 15, 16, 48, 116—151, 176—215, 217, 223, 280, 293, 301, 322, 333, 343, 364, 390, 468—470, 478—480, 483—486, 488—490, 493, 495, 559, 561
- Querelae inofficiosi Testamenti consideratae secundum Ius vetus et novissimum Romanum* 11
- Rede gesprochen zu Berlin am 1 Februar 1846 bei Gelegenheit eines Festmahles* 82, 473, 559
- Refleksja i wiara* 111—115, 471, 472, 559
- Rozbiór kwestji włościańskiej w Polsce i w Rosji* 83, 230, 231, 252, 272—313, 315—317, 322, 446, 450, 458, 487, 490, 491, 495, 560
- Die Salzbergwerke zu Wieliczka und Bochnia von ihrer historischen Seite betrachtet* 5, 558
- Skizzen einer Reise nach Konstantinopel des Feiherrn L. von Stürmer* 6, 7, 106, 110, 558
- Sposób leczenia cholery zapomocą zimnej wody* 560
- Spór ekonomji politycznej z rzeczywistością, niewłaściwie wszczęty przez Feliksa Zielńskiego* 314, 560

- Światowość w stosunku do obyczajów uważana* 323—325, 560
- Vocabula Iuris Pontificii collecta et illustrata* 10
- Welche ist die beste Erziehung?* 6, 109, 558
- Zasady logiki, metafizyki i filozofji moralnej* 12, 111
- Gołuchowski Leopold 15, 57
- Gołuchowski Seweryn 87
- Górski Ludwik 318
- Grabowski Stanisław 22
- Grabski Władysław 232, 234, 236—239, 249, 259, 318, 566
- Gratry A. 336, 338
- Günther Antoni 336
- Hartmann Edward 155, 335, 489
- Haxthausen August 277
- Hegel Jerzy Wilh. Fryd. 15, 71, 84, 330, 335, 351—353, 355, 359, 363, 368, 369—376, 378—380, 395, 399, 405, 418, 419, 421, 456, 464, 475, 505, 521, 522—527
- Heidenreich 12
- Hennel Adolf 3—6, 12, 29, 35, 49, 56, 66, 86—88, 474, 563, 564
- Herbart Jan Fryderyk 351—355, 376—378, 379, 381, 456, 509, 528—530
- Hoffman 504
- Holfmeyster Fryderyk 502
- Hołowiński Ignacy ks. 340
- Horodyski (minister w rządzie z r. 1831) 64
- Horodyski Władysław 215¹⁾, 483, 484, 486, 489, 567
- Hube Romuald 86, 87, 561
- Humboldt Aleksander 81
- Hume Dawid 134, 355, 356, 378, 456
- Humnicki Ignacy 88, 89, 563
- I. R. z Miragonowic 89, 563
- Isabella, królowa 53
- Jachimowski Tadeusz ks. 20—23, 25, 567
- Jachowicz Stanisław 563
- Jacobi Fr. H. 159, 335, 354, 361, 368, 475, 476, 478, 479, 509
- Jagnińska Konstantowa 83, 88
- Jakubowicz Maksymiljan 339
- James Wiljam 215, 483, 485
- Janet Paweł 289, 321
- Jankowski 499
- Jaroński Feliks ks. 124, 338, 361, 376, 381
- Jastrzębski Wojciech 66
- Jaworski Jan 4, 5, 56, 67, 564
- Jeżowski Józef 16, 20, 21
- Joanna d'Arc 53
- Józef II., cesarz 233, 234
- Judyta 53
- Jundziłł Stanisław Bonifacy ks. 36, 52—54, 471, 564
- Kallenbach Józef 23, 26, 39, 65, 83, 315, 500, 567
- Kamiński ks. 7
- Kant Emanuel 12, 23, 97, 100, 101, 106, 109, 110, 114—116, 119, 123, 124, 126, 134, 151, 154, 159, 189, 351—354, 357—359, 378, 379, 381, 445, 449, 456, 458, 478—480, 485, 489, 505, 508, 509, 560
- Kasperek Franciszek 565
- Katarzyna II, 53
- Kiciński Bruno 63
- Kirkor A. H. (pseudonim: Sobarri) 49, 53, 471, 564
- Kołątaj Hugo ks. 119, 376
- Konstanty, wielki książę 30, 32, 43, 59
- Kopia Henryk 14, 561
- Korbut Gabrjel 15, 57, 61, 65, 100, 483, 567
- Korsakow Rimskij 38, 53
- Korzeniowski Józef 78
- Kościuszko Tadeusz 233—236

¹⁾ Patrz sprostowanie omyłek.

Kozakowski J. K. 318, 563
Kozłowski Feliks 340, 479, 488
Krański Adam Stanisław ks.
111, 215—217, 223, 559
Krański Wincenty 57
Krański Zygmunt 24, 83, 251,
264—266, 315, 316, 322, 496, 567
Krause Edward 559
Kraushar Aleksander 20, 57—59,
62, 469, 561, 565, 566
Kremer Józef 330—332, 337, 370,
376, 380, 427, 455, 475, 476, 484
Kridl M. 567
Kronenberg Michał ks. 3
Krug Wilhelm Traugott 12, 15, 352,
470, 562
Krupiński Fr. 381, 474—480, 482,
486, 488—490, 564
Krzemiński S. 12, 14, 57, 479, 489,
565
Kudlicki 116
Kutrzeba Stanisław 233, 234, 239,
240
Kwiatkowski Mieczysław 244¹⁾,
285¹⁾, 321
Lamennais Hugo Fel. Robert ks. 58
Laval 22, 23
Ledóchowski Juljusz 84, 259
Leibniz G. W. 89, 151, 284, 377,
406, 407
Lelewel Joachim 21, 37, 38, 44, 45,
48, 49, 51, 56, 60, 562
Leroux Piotr 285
Lessing Gotthold 435
Libelt Karol 76, 338, 350, 380, 484
Linde Jerzy Samuel 7, 21, 22
Lindner 5
Locke Jan 14, 119, 134, 355, 378,
385, 456, 505
Łempicki Adam 87
Łempicki Ludwik 83
Łęski Józef 14, 15, 499

Łubiński Paweł 238
Łukasiewicz Jan 460, 496
Łukaszewicz Lesław 470, 562
Maciejowski Wacław Aleksander
317, 564
Mahrburg Adam 213, 481, 482, 494,
566
Majorkiewicz Jan (pseudonim: Ma-
zur z Płockiego) 72, 73, 338,
375, 470, 471, 473, 474, 562
Malewski Franciszek 16, 20, 21
Malewski Szymon 18, 20, 24, 38
Malinowski Mikołaj 35, 567
Małkowski 86
Marasé Mieczysław 257
Maret H. L. C. 336, 338
Marja Teresa, cesarzowa 53, 107
Markowski P. W. P. 235
Marx Karol 288
Mazanowski Adam 42
Mickiewicz Adam 20, 21, 35, 116,
252, 279, 486, 565
Mierosławski Ludwik 241
Mochnacki Maurycy 50—54, 92,
120, 128, 199, 558, 562
Morawski Franciszek 341
Morawski Józef 62, 67, 73, 74, 76,
146, 237, 238, 341, 346, 465, 479,
488, 560, 561, 565, 567
Morawski Wojciech 216
Nakwaski Henryk 258
Napoleon Bonaparte 267, 269
Naruszewicz Adam 110
Niepokojczycki Wincenty 23
Nowosilcow Mikołaj 22, 30, 36,
38, 42—49, 51, 54, 57, 562, 565
Odyniec A. E. 35, 564
Oesterreich K. 369, 577
Ogończyk I. 25, 565
Onaciewicz Ignacy 51
Orgelbrand S. 477, 564, 565
Ostrowski Antoni 327

¹⁾ Patrz sprostowanie omyłek

- Palm I. I. 116, 559
 Pertes 37
 Pietraszkiewicz Onufry 20, 21
 Pietrusiński Ludwik 563
 Pinard, księgarz 501
 Pinard, panna 500
 Platon 6, 15, 131, 159, 196
 Platner Ernest 352
 Plotyn 151
 Pluciński 238
 Pöhlmann Robert 285
 Popiel Paweł 3, 4, 24, 56, 60—63,
 65—67, 80, 81, 83—89, 227, 470,
 564
 Posner Stanisław 87, 561
 Potocki Stanisław Kostka 8
 Potocki Tomasz (pseudonim:
 Krzyżtopór Adam), 235, 245, 247,
 258, 316—318, 563
 Prantl Karol 352
 Prażmowski Adam, biskup 58, 59
 Priesnitz 66
 Proudhon Piotr Józef 244

Radziłowska Eufemja 4
 Radziwiłł Antoni 54
 Reinhold Karol Leonard 337
 Reybaud Ludwik 285, 290, 320
 Rist Karol 244, 285, 321
 Robespierre Franciszek Józef 52
 Rostworowski A. J. F. C. 232, 233
 Rubczyński Witold 567
 Rymowicz V. 411, 468, 482, 489,
 490, 566

Saint Simon Henryk 285, 288, 289,
 305, 321
 Saisset Emil 337
 Savigny Fryderyk Karol 81
 Schaden Emanuel August 336
 Schelling Fryderyk Wilhelm Jó-
 zef 15, 16, 31, 32, 51, 52, 70—74,
 76, 79—82, 84, 101, 115—120,
 122, 124, 127, 130—133, 135, 136,
 138—145, 147—152, 154, 155,
 156—176, 177—187, 189, 191,
 196, 200—202, 204, 211, 213, 214,
 219, 220, 222, 301, 303, 334, 335,
 342, 351, 353—355, 359, 362—368,
 369, 371, 372, 374, 376, 378,
 379, 390, 411—413, 415, 416,
 419, 422—424, 429, 437, 442, 456,
 458, 468, 470, 473—475, 477—483,
 486, 487, 489, 490, 496, 510, 512—
 516, 518, 520, 521, 523, 559, 562,
 566
 Schleiermacher Fryderyk Daniel
 Ernest 354, 362, 478, 512
 Schmid Karol Chrystjan Erhard
 104, 106
 Schopenhauer Artur 297, 298, 487,
 489
 Schugt H. 499, 500
 Schwegler Albert 381, 475, 564
 Ściegienny Piotr ks. 241
 Sebastjan św. 275
 Semiramis 53
 Serwatowski Walerjan 340
 Sienkiewicz Karol 501
 Skarbek Fryderyk 11, 469
 Skimborowicz Hipolit 3—6, 12,
 56, 67, 564
 Skrodzki Karol Józef 58
 Skrzynecki Jan Zygmunt 64
 Ślizień Otto 35, 365
 Śniadecki Jan 14, 16—18, 20, 49—
 51, 92, 93, 96, 98, 104, 116, 118,
 122, 134, 188, 197, 214, 376, 564
 Śniadecki Jędrzej 117, 118
 Sokrates 61
 Sowiński Leonard 5, 6, 564
 Spinoza Baruch 151, 161, 172, 175,
 176, 335, 354, 402, 403, 405, 407,
 432
 Staël-Holstein Anna Ludwika 53
 Stanisław August, król 4
 Staszyc Stanisław 7, 122, 236
 Stawiarski Ignacy 237
 Steffens Henryk 52
 Stein Ludwik 228, 285, 320

Stein Wawrzyniec 290, 320
Storch C. H. 560
Straszewski Maurycy 16, 31, 32, 100,
109, 216, 485—487, 489, 490, 567
Struve Henryk 57, 477—479, 481,
482, 490, 494, 559, 564, 566, 567
Stürmer L. 6, 106, 110, 558
Szaniawski Józef Kalasanty 16,
22, 31, 76, 94, 115, 119, 120, 123,
124, 126, 132—134, 189—191, 196,
199, 211, 303, 329, 337, 339, 348,
349, 357, 435
Szyrmer Ludwik (pseudonim:
Gerwazy Bomba) 471, 472, 562
Szwejkowski Wojciech Anzelm ks.
7, 9, 18—20
Szyzkow Aleksander 48

Tomasz à Kempis 475
Trentowski Bronisław 76, 251, 338,
363, 376, 380, 382, 476, 484, 488
Tretiak Józef 567
Turowski Kaz. Józef 122
Tuszowski Roman 258
Tyszyński Aleksander 563
Twardowski Józef 16, 24—26, 29—
33, 35, 37—39, 43, 562, 565

Überreiter Jerzy 558
Ueberweg Fr. 369, 567
Ulrici Herman 336
Unger J. 560
Urmowski Klemens 19
Uruski Seweryn 249, 257, 314, 318,
563
Uziębło Lucjan 5, 6, 12, 216, 480, 566

Villegardelle F. 291
Virey Juljusz Józef 52
Voltaire Franciszek Marja 219
Wasylewski Stanisław 15, 566

Wega 7
Weiller Kajetan 329
Weisse Chr. H. 336
Wellńskij Daniło 559
Wende 559
Wenzel 361
Wierzbowski Teodor 11, 13, 566
Wilkońska Paulina 323
Wiszniewski Michał 16, 17
Wójcicki Kaz. Wład. 475, 564, 566
Wołowicz Leopold 482, 483, 485, 567
Woroniecki Jacek ks. 482
Wroński Hoene 252, 279, 338, 485,
488
Wrzosek Adam 118

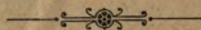
Zaliwski Józef 240
Zamoyski Andrzej 318
Zamoyski Jan 122
Zan Tomasz 51
Zawadzki Józef 380, 559, 560
Zdanowicz Aleksander 5, 6, 12,
57, 380, 477, 564
Zieleńczyk Adam 99
Zieliński Feliks 258, 261, 314, 315,
560, 563
Zielonkowa z Sanguszków 1-mo
voto Mokronowska 224, 225, 559
Zięmiecka Eleonora 5, 67, 76—82,
87, 89, 227, 228, 230, 231, 336,
339, 345, 379, 457, 474, 475, 482,
488, 561, 564
Znosko Jan 50

Żmigrodzki Michał 565
Żochowski Józef 340
Żukowicz Platon 565
Żukowski Jan Ludwik 237, 359
Żupański I. K. 560
Żurkowski 44

*Pracę tę przepisała do druku, pomagała w sprawdzaniu cy-
tatów i w korekcie Matka autora.*

SPROSTOWANIE WAŻNIEJSZYCH OMYŁEK

- | | | |
|----------------------|---|---|
| s. 53. w. 13 od d. | zamiast: Stäel | — ma być: Staël |
| s. 58. w. 13 od g. | » Lammenais | — » » Lamennais |
| s. 107. w. 2 od g. | » <i>O chwałcach</i> | — » » <i>Do chwałców</i> |
| s. 215. w. 4 od g. | słowa w nawiasie: (tak, jak to uczynił Horodyski) — należy skreślić. | |
| s. 272. w. 9 od d. | w przypisku, zamiast: 1847 — ma być: 1849 | |
| s. 244. w. 2 od d. | » » | |
| i s. 285. w. 5 od d. | » » | tłumaczenie Malinowskiego —
ma być: tłumaczenie Kwiatkowskiego |
| s. 285. w. 3 od d. | » » | zamiast: Études — ma być: Études |
| s. 352. w. 5 od d. | » » | » Plattnera — » » Platnera |



PRACE HISTORYCZNO-LITERACKIE

- Nr. 1. STANISŁAW PIGOŃ
O KSIĘGACH NARODU I PIELGRZYMSTWA POLSKIEGO
A. MICKIEWICZA Wyczerpane
- Nr. 2. PIOTR BAŃKOWSKI
MAURYCY MOCHNACKI, JAKO TEORETYK I KRYTYK
ROMANTYZMU POLSKIEGO
- Nr. 3. STANISŁAW SZARSKI
MITOLOGIA KLASYCZNA W POEZJI KOCHANOWSKIEGO Wyczerpane
- Nr. 4. WACŁAW BOROWY
IGNACY CHODŹKO (ARTYZM I UMYSŁOWOŚĆ)
- Nr. 5. KAZIMIERZ CHODYNICKI
POGLĄDY NA ZADANIA HISTORJI W EPOCE STAN. AUGUSTA
- Nr. 6. WŁADYSŁAW WŁOCH
POLSKA ELEGJA PATRYJOTYCZNA W EPOCE ROZBIORÓW Wyczerpane
- Nr. 7. Ks. CEZARY PĘCHERSKI
BRODZIŃSKI A HERDER Wyczerpane
- Nr. 8. STEFAN HARASSEK
KANT W POLSCE PRZED ROKIEM 1830 Wyczerpane
- Nr. 9. ALEKSANDER ŚLAPA
FRYDERYK SKARBEEK, JAKO POWIEŚCIOPISARZ
- Nr. 10. ZOFJA GAŚSIOROWSKA
SŁUŻBA NARODOWA W SPRAWIE ANDRZEJA TOWIAŃSKIEGO Wyczerpane
- Nr. 11. TADEUSZ NEWLIN-WAGNER
SŁOWACKI WOBEC ZAGADNIENIA PREDESTYNACJI
- Nr. 12. JAN GEBETHNER
POPRZEDNICZKA ROMANTYZMU (ANNA MOSTOWSKA)
- Nr. 13. IGNACY GÓRSKI
BALLADA POLSKA PRZED MICKIEWICZEM
- Nr. 14. EDMUND RAPPAPORT
WACŁAW POTOCKI, JAKO SATYRYK
- Nr. 15—16. ZOFJA REUTT-WITKOWSKA
STUDJA NAD UTWORAMI DRAMATYCZNYMI KORZENIOW-
SKIEGO. CZĘŚĆ PIERWSZA I DRUGA
- Nr. 17. TADEUSZ MITANA
RELIGIJNOŚĆ SKARGI (STUDJUM PSYCHOLOGICZNE)
- Nr. 18. ZOFJA REUTT-WITKOWSKA
STUDJA NAD UTWORAMI DRAMATYCZNYMI KORZENIOW-
SKIEGO. CZĘŚĆ TRZECIA
- Nr. 19. MICHAŁ DADLEZ
POPE W POLSCE W XVIII WIEKU
- Nr. 20. STANISŁAW SAPIŃSKI
BADANIA ŹRÓDŁOWE NAD KAZANIAMI NIEDZIELNEMI I ŚWIĄ-
TECZNYMI SKARGI
- Nr. 21. ADAM BAR
CHARAKTERYSTYKA I ŹRÓDŁA POWIEŚCI KRASZEWSKIEGO

Dalsze tomy w przygotowaniu.

<http://rcin.org.pl>

F
6088