

Carl Friedrich von Weizsäcker

Kilka pojęć z nauk przyrodniczych Goethego

Willst du dich am Ganzen erquicken,

So mußt du das Ganze im Kleinsten erblicken.¹

W języku czymś najmniejszym jest słowo. W nauce słowo ukazuje się jako pojęcie. Z całości, jaką tworzy przyrodoznawstwo Goethego, chcemy coś wyczytać z niektórych pojęć dla niego właściwych. Ale co oznacza dla nas przyrodoznawstwo Goethego?

Jest ono przede wszystkim dziełem człowieka i poety – Goethego. Tak jak istota człowieka wyraża się w szczególny sposób w każdej linii jego dłoni, w każdym pojęciu nauki Goethego odnajdujemy jego samego.

A jednak Goethe zganiłby nas, gdybyśmy jego nauki używali wyłącznie jako środka do poznania jego samego. On zaś szukał poznania, które miało istnieć samo w sobie, ponad jego osobą i poetyckim dziełem. Chciał włączyć swoją naukę w łańcuch obiektywnego nowożytnego poznania przyrody jako jego nieodłączne ogniwo.

Nie chcemy zajmować się tu badaniami, w których Goethemu się to udało: badaniami subiektywnych barw, odkryciem kości międzyszcękowej u człowieka, wstępem do nauki o pochodzeniu w jego teorii metamorfozy. W naszych rozważaniach powinniśmy wyjść z sytuacji niepowodzenia.

Jak często bywa, do niepowodzenia dochodzi się w polemice. W swej krytyce panującej wówczas nauki o barwach Goethe bez mała 40 lat błędnie rozumiał sens słów i doświadczeń Newtona i nie dał się wyprowadzić z błędu przez tak mądrego i obeznanego z tematem rozmówcę, jakim był Lichtenberg.

Jak to możliwe, że tak wielki i szeroki umysł mógł błędzić w taki sposób? Znam tylko jedną odpowiedź: błędził, ponieważ chciał błędzić. Chciał błędzić, ponieważ decydującą prawdę mógł obronić jedynie gniewem, który się wyrażał właśnie błędem.

Sposób widzenia i myślenia Goethego tworzy całość. W nowożytnych naukach przyrodniczych napotkał on – z historycznego punktu widzenia – bardzo obszerną całość. Goethe zgodziłby się włączyć

¹ Johann Wolfgang von Goethe, *Werke, Hamburger Ausgabe* (dalej cytowane jako: H.A.), wyd. Erich Trunz, Hamburg 1960, t. 1, s. 304.
(Jeśli chcesz się pokrzepić całością, / musisz ją dostrzec w tym / co najmniejsze).

swoją naukę do większej całości, ale w konflikcie z Newtonem okazało się, że nie mógł tego zrobić ani nie wolno mu było, jeśli nie chciał poświęcić tego, co było dlań decydujące.

Niepowodzenie w polemice prowadzonej przezeń pokazuje, że jego nadzieja na nawrócenie przyrodoznawstwa, żeby tym lepiej zrozumiało swój własny sens, polega na iluzji. Newton lepiej od Goethego rozumiał istotę nowożytnej nauki. My, dzisiejsi fizycy, jesteśmy w naszej materii uczniami Newtona, a nie Goethego. Ale wiemy również, że ta nauka nie jest prawdą absolutną, lecz tylko pewnym metodycznym postępowaniem. Jesteśmy zmuszeni zastanowić się nad niebezpieczeństwami i granicami tego postępowania. Stąd też mamy powód, żeby w nauce Goethego rozważyć to, co jest w niej odmienne w stosunku do aktualnego przyrodoznawstwa.

Chcemy tu rozważyć niektóre najważniejsze pojęcia z nauki Goethego. Może nawet ujawni się coś z ich związku, ale tylko z jednego punktu widzenia. Ów punkt widzenia spróbujemy teraz określić.

Miano nowożytnych nauk przyrodniczych nadajemy sposobowi myślenia, który swoją metodyczną świadomość doprowadzał stopniowo do coraz większej jasności w kolejności znaczonej nazwiskami Kopernika, Keplera, Galileusza, Newtona – i to świadomość nie metafizyczną, lecz metodyczną, która utrzymuje się do dziś. Nie będziemy jej tu bliżej opisywać, gdyż zakładamy jej ogólną znajomość. Będziemy opisywać przyrodoznawstwo Goethego – jako wewnętrznie spoisty sposób myślenia – z punktu widzenia różnic występujących w stosunku do tamtej świadomości. Utrzymujemy zatem: Goethe i nowożytne nauki przyrodnicze mają wspólne podłoże, dzięki któremu ich dialog staje się możliwy. Możemy je określić formułą: Platon i zmysły. Dialog skazany jest na klęskę, jeśli obydwaj na tym podłożu zaczynają wznosić różne budowle. Idea platońska staje się w naukach przyrodniczych ogólnym pojęciem, u Goethego mamy postać (Gestalt). Udział świata zmysłowego w tej idei nabiera w naukach przyrodniczych ważności przysługującej prawom, u Goethego zaś staje się on rzeczywistością symbolu.

Naturalnie tak sformułowany schemat zadaje gwałt obydwu stronom. Spróbujemy go jednak rozwiązać, żeby go może później przełamać.

ZMYSŁY

Den Sinnen hast du dann zu trauen,
Kein Falsches lassen sie dich schauen,
Wenn dein Verstand dich wach erhält².

Czy jest to opowiedzenie się za empirią, która łączy Goethego z nauką nowożytną? I tak, i nie. Wiersz brzmi dalej:

Mit frischem Blick bemerke freudig
Und wandle sicher wie geschmeidig
Durch Auen reichbegabter Welt³.

² *Ibidem*, s. 370. (Zaufaj zmysłom, / nauczaj cię jak omijać to, co fałszywe, / jeśli tylko zachowasz czujny rozsądek).

³ *Ibidem*. (Miej radosne i świeże spojrzenie, / idź pewnie i giętko / przez łąki bogatego świata).

Nowożytnej nauce wystarcza, żeby badacz miał doświadczenie zmysłowe i żeby zasadniczo każdy mógł je powtórzyć. Nie sam akt doświadczenia jest przy tym decydujący, lecz stan rzeczy, o którym on nas informuje. Sam zaś stan rzeczy nie jest ważny jako przypadek pojedynczy, lecz jako typ: wrażenie zmysłowe staje się dla nauki „doświadczeniem” właśnie przez to, że jest ono powtarzalne. Natomiast to, co powtarzalne, daje się zastąpić.

Doświadczenie zmysłowe, w którym zakorzeniona jest nauka Goethego, jest jego własne i nie daje się zastąpić. Nic mu bardziej nie leży na sercu, kiedy opisuje swoje wyniki, niż nakłonienie czytelnika na własne i nie dające się zastąpić innym widzenie rzeczy. Rzecz jasna, że każdy dobry badacz przyrody wie, jak ważne są widzenie i jego opanowanie. Nie muszą przy tym konieczne zostać dostrzeżone przeciwieństwa między żyjącymi ludźmi, jeśli chcemy pozostać przy prawdzie. Z drugiej strony wyraźne widzenie różnic jest warunkiem każdego prawdziwego porozumienia. Ponieważ dla Goethego jest tak ważne, żeby do doświadczeń zmysłowych dochodzić samemu, powinniśmy sobie uświadomić, w jaki sposób on sam doświadczał zmysłowo i jak pragnął doświadczać. O tym mówi cytowana powyżej strofa.

Owo porywające poczucie chwili i skłonność do zbierania i porządkowania – to, co najbardziej płynne i suche w charakterze Goethego – zmierzają do stania się jednością w tej niewątpliwie giętkiej zmienności, w tym radosnym dostrzeganiu, które z dnia na dzień pomnaża bogactwo jego doświadczeń zmysłowych. Ile kamieni on sam odłupał młotkiem geologa ze skalnej opoki! Ile kwiatów i drzew obserwował podczas swych podróży i zabierał do domu; ile widział i dotknął szkieletów kostnych! Jak pojawiają się przed nim przy każdym spojrzeniu na przyrodę zjawiska barw i jak zostają przez niego dokładnie opisane czy to wśród zgiełku wojennego, czy też w erotyku „Dywanu”. Pełnię tę przyjmowały nie tylko szczęśliwe oczy; wędrując, jeżdżąc konno, wspinając się i pływając, ciało jego doświadczało natury. A czy mógłby zrozumieć Goethego ktoś, kto nie wiedziałby, że wszystko zmysłowe bliskie jest miłości?

ROZRÓŻNIANIE I ŁĄCZENIE

Dich im Unendlichen zu finden,
 Mußt unterscheiden und dann verbinden;
 Drum danket mein beflügelt Lied
 Dem Manne, der Wolken unterschied ⁴.

Strofa ta dotyczy angielskiego meteorologa Howarda. Jest w niej mowa o rozróżnianiu i łączeniu.

Rozróżnianie występuje najpierw.

Obfitość świata zmysłowego jest niewyczerpana, nieograniczona. Jak mamy się w niej odnaleźć? Musimy ją podzielić. Dzielenie zaczyna się od rubrykowania i klasyfikowania czynności, którym Goethe

⁴ *Ibidem*, s. 349.

(By się odnaleźć w nieskończoności, / musisz rozróżnić a potem łączyć, / dlatego moja uskrzydłona pieśń dziękuje człowiekowi, / który rozróżnił chmury).

przydawał wielkie znaczenie. Prawdłowo sporządzona rubryka nie jest niczym samowolnym. Odbija się w niej porządek tego, co rzeczywiste, tam zaś, gdzie jest ona pozostałością wymuszania, staje się pierwszym krokiem na drodze, którą jako istoty doczesne iść musimy, jeśli mamy znaleźć się w nieskończoności.

Po rozróżnianiu musi jednak nastąpić łączenie. Tak, samo rozróżnienie jest już ciągłym łączeniem. Jeśli chcę podzielić obfitość kształtów obłoków, minerałów, roślin, zwierząt – obfitość, w której żaden osobnik nie jest podobny do drugiego, muszę połączyć to, co podobne, i odróżnić od niepodobnego. Jedynie dlatego, że potrafię łączyć, jestem w stanie rozróżniać. Ale jak mogę łączyć?

POSTAĆ I PRAWO

Podobieństwo tego, co łączę, tkwi w postaci. Przyrodoznawstwo Goethego jest w wielkim stopniu morfologią porównawczą. Ale co oznacza to słowo: postać?

Jako postać mogę określić wszystko co rzeczywiste, co napotykam zmysłowo: ten jeden kwiat, który dzisiaj kwitnie, a jutro zwiędnie, tę jedną górę, która od niepamiętnych czasów stoi na swym miejscu. Jeśli jednak porównuję dwie rzeczy, mówiąc, że mają tę samą postać – na przykład postać spirali albo górskiego kryształu, albo człowieka – rozumiem przez postać coś innego niż pojedynczą rzecz. Czym jest postać, która umożliwia porównywanie tego, co ukształtowane?

Popularna filozofia nowożytnego przyrodoznawstwa odpowiedziałaby, iż „postaci samej w sobie” (Gestalt an sich) nie ma; postać nie jest sama rzeczą, lecz nazwą stanu rzeczy, mianowicie tego, że różne rzeczy z pewnych punktów widzenia mogą zostać uznane za podobne. Takie uzasadnione zwrócenie uwagi na wieloznaczność słowa „jest” (es gibt) odwraca jednak spojrzenie od właściwego przedmiotu nauk przyrodniczych. Wszystkie nauki przyrodnicze zmiernają do zbadania tego, co sprawia, że różne rzeczy oceniamy ze słusnością jako podobne.

Panujące nowożytne nauki przyrodnicze wyrażają to następująco: właściwym przedmiotem badań nie jest przypadek pojedynczy, lecz prawo (Gesetz). Podobne postaci pojedyncze (Einzelgestalten) mogą się tworzyć, ponieważ ciągle obowiązuje to samo prawo. Możliwość zaostrzenia „podobne” na „takie samo” pokazuje, że dla sposobu myślenia tych nauk poznanie prawa jest ważniejsze niż poznanie postaci. Co się tyczy postaci, to różne rzeczy będą do siebie najwyżej podobne, ponieważ różne warunki początku i otoczenia (Umwelt) wykluczają taki sam rozwój. Prawo natomiast pozostaje w swej istocie ciągle takie samo. Może zostać wypowiedziane raz na zawsze jako pojedyncze zdanie, a zachowuje nie tylko w obfitości swych zastosowań ten sam charakter, lecz pozostaje identycznie tym samym: to jedno i to samo w sensie podstawowym.

Zgodnie z tym poglądem morfologia porównawcza nie może być nauką podstawową. Jest ona tylko wstępnym etapem badania związków genetycznych, po której według wszelkich ogólnych zasad następuje analiza przyczynowa. Od XVII do XIX wieku nauka, rzecz jasna, inaczej rozumiała prawo. Wyjaśniano je wówczas choćby jako wyraz mechanicznej konieczności, na przykład przez nacisk

i uderzenie. Nie starano się nawet zatrzymać na sformułowaniu prawa, lecz wyprowadzano je jeszcze z mniej lub bardziej jasno zarysowującego się pojęcia o istocie materii. My dzisiaj zrezygnowaliśmy z tego i przyznajemy, że poza prawem, które jakby dawało ogólną zasadę kształtu wszelkiego stawania się, nic nie wiemy.

Otwarte pozostaje, czy na drodze najnowszej fizyki potrafimy zbliżyć się do Goethego. Najpierw musimy pojąć różnicę między nauką Goethego, a całą dotychczasową fizyką. Dla Goethego nie postać zakorzeniona jest w prawie, lecz prawo w postaci.

POSTAĆ I IDEA

W swej „Podróży włoskiej” Goethe relacjonuje z Palermo 17 kwietnia 1787 roku: „Rozliczne rośliny, które zwykłem był oglądać jedynie w donicach i wazonach, ba, przez większą część roku tylko za szkłem, tu rosną sobie swobodnie, pod gołym niebem, zgodnie ze swym przeznaczeniem i przez to łatwiej nam to rozumieć. W obliczu tak wielkiej obfitości nowych i odnowionych form, znowu przyszła mi do głowy moja dawna fantastyczna idea: a nuż w tym mnóstwie znajdę moją praroślinę! Przecież musi istnieć! Jakże rozpoznałbym roślinę w tej lub innej formie, jeśliby wszystkie nie były ukształtowane według jednego wzoru”⁵? Podczas gdy dla nauki takie określenia, jak „Gestalt der Pflanze”, „Begriff der Pflanze”, „Wesen der Pflanze”, miałyby co najwyżej znaczenie abstrakcyjne, tutaj wyobrażona jest w nich roślina rzeczywista. W tym pomyleniu dwóch płaszczyzn pojęciowych, nawet jeśli sformułowane jest ono jeszcze naiwnie, a później – czasami ironicznie, kryje się przyrodoznawcza praintuicja Goethego. Nic dziwnego, że trudno mu było stworzyć sobie jasny obraz tego, co dostrzegał, i że pozostawił nam wiele jeszcze do przemyślenia.

Kiedy Goethe wyłożył Schillerowi myśl o praroślinie (Urpflanze), ten powiedział: „To nie jest doświadczenie, to jest idea”. Wydaje się, jakby tą odpowiedzią przełamana została naiwność Goethego. Zwolennik Kanta narzucił mu tu pozornie nie dającą się ominąć alternatywę, której zanegowanie stanowiło przecież cały sens przyrodoznawstwa Goethego.

Goethe musiał przyznać: praroślina nie była przedmiotem naukowej empirii. Nie ma jej pomiędzy roślinami, które może przedstawić botanik. Nawet gdyby miała jeszcze zostać odnaleziona lub przeniesiona w daleką geologiczną przeszłość w sensie nauki o pochodzeniu gatunków, również nie byłaby ona dziś doświadczeniem, a jedynie hipotezą.

Ale Schiller rozumiał Goethego lepiej, niż byłby go zrozumiał botanik. Nazwał on praroślinę nie hipotezą, lecz ideą. My chcemy to słowo zrozumieć tak, jak musiał je rozumieć Goethe, kiedy zaczął przyznawać Schillerowi rację. W tym celu musimy je możliwie najbardziej przybliżyć do jego pierwotnego sensu w języku greckim. Idea pochodzi od widzenia i oznacza coś jak obraz (Bild), postać

⁵ J. W. Goethe, *op. cit.*, t. 11, s. 266. Cyt. wg wydania polskiego: *Podróż włoska*, Warszawa 1980, przeł. Henryk Krzeczkowski, s. 235-236.

(Gestalt), pogładowe przedstawienie (Anschauung). Goethe naprawdę widział praroślinę. Stwierdzenie, że widział ją wewnętrznym okiem, byłoby dualistycznym unikiem. Powiedziałbym raczej, że widział ją okiem myślącym; okiem ucieleśniającym się, gdyż zwykł był patrzeć na sposób myślący. Była ona dla niego tak bardzo obecna w każdej pojedynczej roślinie, jak to, co kryształ czyni kryształem, może być dostrzeżone w każdym jego fragmencie, lub też – w przypadku poety takie porównanie jest możliwe – jak dla kochającego człowieka ukochany człowiek obecny jest w każdym ruchu ciała i każdym pociągnięciu pióra. Natura, do której sam Goethe zwraca się w „Dywanie”, przybiera postać ukochanej:

In tausend Formen magst du dich verstecken,
Doch, Allerliebste, gleich erkenn' ich dich⁶.

Nie powinniśmy się dać ponieść zbyt szybko poetyckiemu wydzwękowi. Kiedy Schiller mówił o idei, miał na myśli pozornie właśnie to, w rzeczywistości coś innego. Dla niego praroślina jest idealną i dlatego w realnym świecie nigdy nie urzeczywistnioną adekwatną prawdą. To że w rzeczywistości empirycznej nie ma nic, co by jej dokładnie odpowiadało, właśnie stwarza dostojność idei. Ale Goethe musiał się bronić przeciw rozróżnieniu, które powodowało rozłam tego, co było jednością. Idea w sensie nauki Kanta o poznaniu jest konceptem ludzkiej subiektywności, rzecz jasna – koniecznym, ponieważ dopiero on czyni możliwym wszelkie poznanie, ponieważ umożliwia dopiero „naturę” w sensie przybranym w nauce. Tu mógł się u Schillera rozpaść patos ludzkiej wolności. Jednak Goethe w takim znaczeniu wcale nie chciał być wolny. Nie chciał on ani tworzyć natury, ani jej przezwycięzać, lecz pojmował siebie jako jej twór, chciał ją rozumieć i być jej posłuszny.

W tych ostatnich rozstrzygnięciach człowiek związany jest zaprawdę ze swoją naturą i nie powinien czynić nic innego jak tylko ją wiernie rozwijać. Ale w tym momencie nie zadajemy sobie pytania, jak istota Goethego warunkowała jego własne przyrodoznawstwo, tylko pytamy, jak dopomogła mu ona widzieć rzeczy, których nikt inny nie widział. Nawiążmy w tym celu jeszcze raz do odpowiedzi Schillera!

Byłaby ona jeszcze trafniejsza, gdyby Schiller rozumiał ideę nie w znaczeniu Kanta, lecz Platona. Konkluzja Goethego: „Jakże rozpoznałbym roślinę w tej lub innej formie, jeśli by wszystkie nie były ukształtowane według jednego waloru?”⁷ – jest wnioskiem platońskim. To co Goethego łączy z Platonem a dzieli od Kanta, on sam nazwałby czymś obiektywnym. Idea jest dla niego nie najwyższym regulatywnym wyobrażeniem o naszej zdolności poznawczej, lecz jest dlań rzeczywistym wzorem, według którego rośliny rzeczywiste są odtwarzane w rzeczywisty sposób.

A jednak wydaje się, że Goethe nie stoi w tym samym miejscu co Platon. Jakże często zapewnia nas filozof, że to, co zmysłowo postrzegalne a podporządkowane stawianiu się i przemijaniu, nie jest prawdziwym bytem (Seiendes), lecz czymś, co ma jedynie „jakiś” udział w bycie idei, którą ogarnia tylko

⁶ J. W. Goethe, *op. cit.*, t. 2, s. 88.

(Możesz się ukryć w tysiącu form, / lecz rozpoznam cię najmilsza od razu) .

⁷ Por. przyp. 5.

duch! Czy Goethe – z punktu widzenia Platona – nie pozostaje uwięziony w zmysłowości swojej natury, czy nie jest jedynie poetą, który myli nierzeczywiste odbicia (Nachbilder) z praobrazami (Urbilder)? Kiedy na Sycylii Goethe wierzy, że dostrzegł praobraz wszystkich roślin, czy nie jest to naiwnym niezrozumieniem platońskiego mitu o duszy wspominającej praobrazy, jakie widziała ona we wcześniejszym bycie?

O napięciu tym była już mowa w formule: Platon i zmysły. Ale jeśli Goethe jest nie tylko Platonikiem, czy znaczy to, że jest złym Platonikiem?

Wraz z nauką o ideach Platon przekazał nam zagadkę, która nie została jeszcze rozwiązana. Tradycje logiki, metafizyki i matematycznych nauk przyrodniczych biorą z niej swój początek. W logice idea staje się pojęciem ogólnym, rzecz zaś, która ma swój udział w idei, staje się czymś szczególnym w ramach pojęcia. To co szczególne, jeśli należy do: „świata zewnętrznego”, może być doświadczone zmysłowo, to, co ogólne, może zostać jedynie „pomyślane”. Ale czy nie jest to tylko jednostronna interpretacja idei, w której zatracą się jej stosunek do widzenia? Czy nie dałaby się sformułować jakaś przeciwna interpretacja, choćby i z konieczności była równie jednostronna, w której idea w ścisłym sensie byłaby tym, co można zobaczyć? Czy Goethe – artysta twierdzący, że nigdy nie myślał o myśleniu (nie über das Denken gedacht⁸), czy wiedział o widzeniu idei akurat to, czego nie widzą ani logika, ani inne nauki z nią związane?

Gdzie tylko Goethe natrafia na naukę o pojęciach ogólnych, broni się paradoksami:

Was ist das Allgemeine?
Der einzelne Fall.

Was ist das Besondere?
Millionen Fälle⁹ .

Truizm – to nie tylko, że jeden przypadek pojedynczy nie jest taki sam jak inny. Należałoby raczej zaznaczyć: co logika rozumie jako ogólne, mianowicie istotę lub ideę mamy przed sobą zmysłowo w każdym pojedynczym przypadku. Jeśli w roślinie widzę roślinę, widzę tym samym roślinę jako taką (die Pflanze). Z tego punktu widzenia rozważymy teraz niektóre dalsze pojęcia.

ZWIĄZEK

Powróćmy jeszcze do rozróżniania i łączenia. Niezmierzony jest co prawda świat postaci, lecz jest on całkowicie spójny. Łączenie tego, co najpierw zostało rozróżnione, idzie wzdłuż linii rzeczywistego

⁸ J. W. Goethe, *op. cit.*, t. 1, s. 329.

⁹ J. W. Goethe, *op. cit.*, t. 12, s. 433.

(Czym jest to, co ogólne?/ To przypadek pojedynczy./ Czym to, co szczególne?/ To miliony przypadków/.)

związku. Rozłączanie jest operacją konieczną dla ludzkiego umysłu, ale samo rozłączenie jest czymś sztucznym. To, co nieciągle i dające się policzyć, jest tylko pomyślane; cechą rzeczywistości jest ciągłość.

W ciągłości postaci morfologia porównawcza wykazuje dlatego jedność rzeczywistości. Temu dowodowi Goethe poświęca całą swą miłość. Według nauki współczesnej zasadnicza różnica między człowiekiem a małpą miała polegać na braku kości międzyszczękowej w szczęce górnej. Co za nieplodna tendencja, żeby wierę w to, co typowo ludzkie, w tę rzecz żywego ducha, chcieć zabezpieczyć przed własną materialistyczną niewiarą rzekomym zerwaniem fizycznej kontynuacji, i to w miejscu tak błahym! Goethemu nie trzeba było mówić, w jakim sensie człowiek nie jest małpą; wierząc w ciągłość w naturze, mógł właśnie oczekiwać, że owa różnica kości jest tylko drugorzędna. Zatem bezstronnie przyglądał się on ludzkiej czaszce i odkrył ten cienki szef, który dzieli w niej kość międzyszczękową od zewnętrznej szczęki górnej.

METAMORFOZA

Jeśli idea obecna jest w tym, co poszczególne, ma ona udział w zmienności zjawiska:

Und umzuschaffen das Geschaffne,
Damit sich's nicht zum Starren waffne,
Wirkt ewiges lebendiges Tun¹⁰.

Głęboki sens eleatycznej nieruchomości tego, co istnieje naprawdę (des wahrhaft Seienden), zostaje uchwycony przez dialektycznie przesłaniającą go naukę o zmienności, którą przypisuje się Heraklitowi; tak też jest w fudze, która łączy wiersze „Eins und Alles” i „Vermächtnis”:

Das Ewige regt sich fort in allen:
Denn alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.

Kein Wesen kann zu Nichts zerfallen!

Das Ew'ge regt sich fort in allen,
Am Sein erhalte dich beglückt!

Das Sein ist ewig: denn Gesetze,
Bewahren die lebend'gen Schätze,
Aus welchen sich das All geschmückt¹¹ .

Tę samą myśl słyszymy jeszcze w trzeciej wersji, kiedy mówi Sulejka:

¹⁰ J. W. Goethe, *op. cit.*, t. 1, s. 369. (Zmieniać to, co jest, /by nie skostniało,/oto dzieło żywego i wiecznego działania.)

¹¹ *Ibidem*.

(To, co wieczne, drga we wszystkim,/gdyż wszystko musi rozpaść się w nic /jeśli chce nadal istnieć.
(Żadna istota nie może się rozpaść w nic /To, co wieczne tkwi we wszystkim, /zachowaj szczęśliwie
Swoją byt!/Byt jest wieczny; gdyż prawa /przechowują żywe skarby,/ którymi zdobi się wszechświat.)

Der Spiegel sagt mir, ich bin schön!
Ihr sagt: zu altern sei auch mein Geschick.
Vor Gott muß alles ewig stehn,
In mir liebt Ihn, für diesen Augenblick ¹².

Nieprzemijalna jest istota. Istota jest obecna w każdym swym zjawisku. Jeśli zjawisko chce jednak trwać w bycie, to przestaje być zjawiskiem istoty; właśnie wtedy rozpada się ono w nic. Przemijalność jest tylko przenośnią (Das Vergänliche ist nur ein Gleichnis), gdyż istota, która jest w niej obecna, jest nieprzemijalna. Ale jedynie w braku przemijalności obecna jest istota; spełnienie naszego bytu mamy wówczas, kiedy owa niedostateczność staje się wydarzeniem.

Zatem postać staje się tylko wydarzeniem w ciągłym przeobrażaniu się. Morfologia porównawcza musi stać się nauką o metamorfozie. To przeobrażenie postaci staje się sensowne, staje się prawomocne, staje się samo czasową postacią przez ciągłość postaci. Prawa przechowują żywe skarby (Gesetze bewahren die lebend'gen Schätze). Zmienność postaci nie jest zwykłym stawaniem się i przemijaniem. Jest ona zmiennością w szeregu spokrewnionych postaci, jest ona wstępowaniem w górę i opuszczaniem w dół, rozwijaniem się (das Entfalten) i urzeczywistnieniem się (das Darleben). Praroślina, praorgan, liść mogłyby się przedstawiać w niezliczonych postaciach pojedynczych, ponieważ te wynikły z nich w rzeczywistej przemianie.

Tak Goethe w podeszłym wieku odnosił się przychylnie do początków biologicznej nauki o pochodzeniu gatunków. Darwina przyczynowo–statystyczną interpretację rozwoju organizmów byłby on z pewnością odrzucił jako przeniesienie praw tego, co niższe na to, co wyższe; tym samym chyba jednocześnie miałby rację i jej nie miał, podobnie jak w swej krytyce Newtona.

POLARNOŚĆ (Polarität) I POTĘGOWANIE (Steigerung)

Również Goethe pyta o to, co stanowi początek metamorfozy. W podeszłym wieku pisze on o przypisywanym mu artykule „Die Natur”: „Jednak spełnienie, którego mu brakuje, to przedstawienie dwóch wielkich kół napędowych natury – pojęć: polarność i potęgowanie. To pierwsze należy do materii, jeśli pomyślimy je materialnie, natomiast to drugie związane jest z materią, jeśli pomyślimy je duchowo; materialnie pomyślana materia istnieje w ciągłym przyciąganiu i odpychaniu, materia pomyślana duchowo w ciągłym wznoszeniu się w górę. Ponieważ jednak materia nie może istnieć i działać bez ducha ani duch bez materii, to również materia może się potęgować, podobnie jak duchowi nie można odebrać zdolności przyciągania i odpychania; tak jak myśleć potrafi jedynie ten, kto dostatecznie rozdzielił, żeby połączyć,

¹² J. W. Goethe, *op. cit.*, t. 2, s. 41.

(Lustro mówi mi, żem ładna!/wy mówicie: starość mym przeznaczeniem,/przed Bogiem wszystko jest wieczne, /kochajcie Go we mnie za tą chwilę.)

i dostatecznie połączył, by móc rozdzielić¹³. Z pełni myślowych postaci, jakie zawierają te zdania, wychwyćmy niektóre.

Polarność jest starym schematem ludzkiego rozumowania. Duch i materia – o których wkrótce powiemy więcej – same tworzą polarność. Jeśli Goethe materii w szczególności podporządkowuje polarność, ma on na myśli pary jednakowe, często jak lustrzane odbicia: dodatnią i ujemną elektryczność, magnetyzm północy i południa, również mniej symetryczne: męską i żeńską płeć, światło i ciemność, wdychanie i wydychanie. Pary te nie są widocznie wynalazkiem człowieka, i tak kryje się w ich bycie początek zagadki, która wynika z istoty i rzeczywistości liczby. Wszystko to jest u Goethego ukryte.

Jeśli materia wydaje się krążyć w sobie samej przy nieskończonej zmienności swych oddechów, to znów duch zna dążenie. Zna on czas właściwy (eigentliche Zeit), zna różnicę między przyszłością i przeszłością. Tradycja platońska widzi ducha, jak porusza się w tęsknocie za dostrzeżeniem tego, co nadmysłowe, a Goethe mówi o potęgowaniu, obejmując tym również ducha w naturze. Ale czym jest duch w naturze i czym wówczas Steigerung?

DUCH I MATERIA

Musimy zwrócić uwagę na zespolenie, które widoczne jest w następujących zdaniach: materia, jeśli pomyślimy ją materialnie..., jeśli pomyślimy ją duchowo... Czy duch i materia są zatem dwiema rzeczywistościami, czy jedną?

Solche Frage zu erwidern,
Fand ich wohl den rechten Sinn;
Fühlst du nicht an meinen Liedern,
Daß ich eins und doppelt bin¹⁴ ?

Wersy te mają zdradzić i zataić udział Marianny w „Dywanie”, a przecież są i tu na właściwym miejscu. Sulejka jest jednocześnie naturą. Materia nie jest niczym innym niż naturą, jeśli ta pomyślana zostanie w odróżnieniu od ducha. Stosunek ducha do materii był od dawna przedstawiany porównaniem stosunku mężczyzny do kobiety.

A zatem nie otrzymamy na nasze pytanie żadnej odpowiedzi czy tylko ironiczną? Jeśli rozdzielanie i łączenie mają być wypowiedziane w jednym zdaniu, wypowiedź może być chyba tylko paradoksalna. Objasnijmy to sobie, kontynuując grę Goethego, w sposób, jak następuje. Polarność i Steigerung są ruchomą dwoistością. Jeśli polarność jest właściwa dla materii i jeśli duch i materia same są polarnością, to duch wynika z materii. Jeśli jednak potęgowanie jest sposobem duchowego ruchu, to możliwość ta sama oznacza potęgowanie materii. Potęgowanie nie jest zatem wyobcowaniem (Selbstentfremdung), lecz stawaniem się czymś, co jest właściwe, zbliżeniem się do istoty. Zbliżenie się do

¹³ J. W. Goethe, *op. cit.*, t. 12, s. 48.

¹⁴ J. W. Goethe, *op. cit.*, t. 2, s. 66.

(Odpowiedzieć na takie pytanie /potrafię właściwie; /nie wyczuwasz w moich pieśniach, /że jestem czymś jednym i podwójnym zarazem?)

istoty dzieje się przez odróżnienie od tego, co przemijalne – istniejemy, żeby się uwiecznić (uns zu verewigen sind wir ja da¹⁵). To, co na niższym stopniu staje się przenośnią.

Podobne myśli rozgrywali filozofowie nieco młodszy od Goethego. U Schellinga wyczuwał on podobny kierunek; od odrętwienia filozofii w konstruktywnej powadze Hegla Goethe trzymał się ostrożnie i nie bez kpiny z daleka. Zaiste, wszystkie pojęcia, którymi współczesna metafizyka i nauki przyrodnicze myślały o stosunku ducha do materii, Goethe mógł sugerować jedynie jak poeta, stosować je tylko jako przenośnię.

Kartezjusz myśli o duchu i materii jako o *res cogitans* i *res extensa*. Materia jest dla niego rozciąglą i nie poza tym, ponieważ geometryczna jakość rozciągłości wydaje mu się jedyną dającą się matematycznie przejrzeć cechą ciał i ponieważ jego pojęcie prawdy dopuszcza jako poznanie jedynie matematyczną pewność. Materia jest zatem zdefiniowana przez to, że może zostać pomyślana, duch przez swe własne myślenie; duch i materia są przedmiotem i podmiotem *par excellence*. Są one jednak przez to, że pomyślane jako odrębne sytuacje, równocześnie pozbawione stosunku, w którym polarność przedmiotu i podmiotu nabrałyby w procesie rozdzielania i łączenia właściwego sobie sensu.

W niektórych czasach konsekwencje jakiegoś zapoczątkowania były wypróbowane aż do końca i jeśli układało się to pomyślnie, przekazywano je wreszcie człowiekowi w formie odpowiednio dostosowanej i właśnie dlatego musiano je relatywizować. Prawie żaden współczesny myśliciel nie mógł uwolnić się od schematu Kartezjusza; akurat ci, którzy ten schemat zwalczyli, okazywali się z nim związani. Przyrodoznawstwo, które w konsekwencji często zapomniało o stronie podmiotowej, pozwoliło, ażeby rozszczepienie swojego myślenia wyslizgnęło mu się w jeszcze bardziej niebezpiecznym miejscu – w nieświadomość; a wówczas ponowne odkrycie ducha uznawane było często już za przewyżczenie „materializmu”, mimo iż przywracało ono tylko przyczynę materializmu – rozszczepienie rzeczywistości. Jednak dla Goethego duch obecny był w materii, w sposób tak oczywisty, jak idea obecna jest w pojedynczej postaci. I tak stoi on wyobcowany i w tej obecności cierpiący, wszakże w swym czasie twórczy w tej obecności i cierpieniu.

PRAWDA

Was fruchtbar ist, allein ist wahr¹⁶.

To jedno z najbardziej odważnych, nieco gniewnych zdań Goethego. Nas nie obchodzi tu, jak myśl ta została nadużyta w ostatnich dwóch stuleciach ery nowożytnej ani również, czy sam Goethe był całkiem niewinny tego nadużycia. Co oznacza to zdanie w naszym kontekście?

¹⁵ J. W. Goethe, *op. cit.*, t. 1, s. 307.

¹⁶ *Ibidem*, s. 370.

(Jedynie co płodne, jest prawdziwe.)

W logice „prawdziwy” jest predykatem, który odnosi się do sądów. Ale Goethe może równie dobrze mówić o prawdziwym człowieku. Ta prawda jest czymś innym niż prawdziwość (Wahrhaftigkeit); na przykład w niektórych konfesjach istnieje nieprawdziwa prawdziwość (unwahre Wahrhaftigkeit). W miejsce prawdziwy można by wstawić u Goethego „naturalny”. To, co on określa jako zdrowe (das Gesunde) lub dzielne (das Tüchtige), drga wystarczająco często w jego pojęciu tego, co prawdziwe. Prawda jest obecnością istoty w zjawisku. Co jednak ma to wspólnego z poznaniem, co ma wspólnego z płodnością?

Goethe sam sobie wyjaśnia swój pogląd starym pojęciem odpowiedzialności. Jedyne „usłoneczone oko” (das sonnenhafter Auge) może „dostrzec słońce”¹⁷. Oko nie jest przypadkowo spokrewnione ze światłem. „Oko zawdzięcza swe istnienie światłu. Z obojętnych zwierzęcych organów pomocniczych światło przywołuje sobie pewien organ, który mu dorówna, i w taki sposób wytwarza się oko na świetle dla światła, ażeby wewnętrzne światło zbliżyło się do zewnętrznego”¹⁸.

Ponieważ istota, która panuje, w całości obecna jest również we mnie jako części tej całości, mogę jako część (i w tej tylko mierze) rozpoznać częściowo całość. Jeśli jednak mój sąd, moje przekonania, moje działanie i postawa – są w tym sensie prawdziwe, muszą być również płodne. Gdyż z tego, co pojedyncze, w czym obecna jest istota całości, może zostać wyczytana i rzeczywiście rozwinięta pełnia tej całości. Tak płodność może stać się predykatem i sprawdzianem prawdy.

Logiczna prawda sądów zawarta jest w tym pojęciu prawdy jako przypadek szczególny: również w wypowiedzianym zdaniu może pojawić się istota. To, że ten rodzaj prawdy został wyróżniony historycznie, ma chyba związek z możliwością nieprawdy, a zatem – z nieufnością. To, że istnieje nieprawda, że również istota nie może się pojawić, pozostając ukryciem (Verborgenheit), pomyłką lub kłamstwem, jest równie tajemnicze, jak to, że istnieje prawda, i równie znane. Jest logiką, ponieważ są zdania nie tylko prawdziwe, lecz również fałszywe, a prawda mogła zostać uznana za to samo, co słuszność sądów, ponieważ sądy oferują prawdę dającą się w wielkiej mierze władać i która pozostanie najbardziej sprawdzalną.

Gdybyśmy chcieli badać istotę współczesnej nauki, powinniśmy stawiać kolejne pytania. Wyprowadziłoby to daleko poza ramy zakreślone dla tego posłowania. Wystarczy jednak chyba to, co zostało powiedziane, by zobaczyć, dlaczego Goethe nie mógł przyłączyć się do tej nauki. To, co uznaję za prawdę, zależy od tego, gdzie mogę zaufać. Móc zaufać, nie jest rzeczą opinii czy decyzji, lecz sposobu bycia człowiekiem. Nieufność może uchronić przed błędem albo zamknąć źródła poznania. Spróbujmy przyjrzeć się temu, co można zobaczyć, kiedy będzie się ufać tam, gdzie ufał Goethe.

¹⁷ J. W. Goethe, *op. cit.*, t. 1, s. 367.

¹⁸ J. W. Goethe, *op. cit.*, t. 12, s. 323.

FENOMEN

Język słowny stawia czasami przed słowem sylabę „Ur”. W języku naukowym przyjęło się pojęcie przyczyny. Rzecz jest wyizolowanym przedmiotem, myślenie w przyczynach umacnia w sobie sferę przedmiotów.

Goethe ukuł pojęcie prafenomenu (Urphänomen). Fenomen oznacza coś, co się pojawia, co się pokazuje. Coś ukazuje się komuś: przedmiot i podmiot są ze sobą połączone, kiedy wydarzył się fenomen. Kartezjańskie rozszczepienie odsyła wszystkie fenomeny na drugi plan, plan wyłącznie subiektywności: fenomen jest działaniem lub tylko korelatem obiektywnego w świadomości subiekta. Prafenomen ma być jednak czymś ostatecznym, z czego nie da się już nic wyprowadzić. Już samo słowo pokazuje, że myśl Goethego nie może zostać pomyślana w schemacie Kartezjańskim.

W gruncie rzeczy pojęcie prafenomenu należy do dyscypliny widzenia i do szkoły zaufania Goethego. Powinniśmy przyjąć ten dar, pozostawić prafenomeny w ich niezbadanej cudowności¹⁹. Dopatrywać się za nimi nie pojawiającej się albo nawet mechanicznej rzeczywistości – byłoby nieufną ciekawością. Jeśli jednak to „nie pytać dalej” okazuje się rezygnacją, oczywiście na granicach ludzkości²⁰, to jednak nazywa się to w innym miejscu, przynajmniej w rozmowie, którą złośliwie a mądrze zapisał kanclerz von Müller: „Hokuspokus Goethego z mętnym szkłem a na nim wąż. To jest prafenomen, tego nie trzeba dalej wyjaśniać. Sam Bóg nie wie o tym więcej niż ja” (7.6.1820)”. Tak filozofowie – zawsze adekwatnie – ujęli ideę. Prafenomen jest w końcu ukazującą się ideą.

SYMBOL

Jeśli idea może się ukazać, zatem to, co ukazuje się pojedynczo, może wejść w miejsce idei. To, co spokrewnione, może przedstawiać zastępczo to, co jemu pokrewne. To, co stoi bezpośrednio na niższym stopniu, staje się przenośnią na wyższym. W rzeczywistości już bezpośrednio zmysłowe doświadczenie dostrzega ideę, ponieważ to ona jest tym, co się ukazuje; jednak doświadczenie nie wie tego wyraźnie i nie musi wiedzieć. Dlatego czytamy w „Bajce”: „Która jest najważniejsza tajemnica?” „Oczywista”²¹. Z takimi rozważaniami Goethe stoi w tysiącletniej neoplatonickiej tradycji. Podobnie jak mówiliśmy o Goethem – człowieku, aby zrozumieć, co oznaczają dla niego zmysły, tak musimy wrócić do Goethego – poety, jeśli chcemy dowiedzieć się, co oznacza dla niego symbol.

Każdy człowiek rozumie ludzkie gesty. W geście jest dokładnie to, o czym właśnie powiedzieliśmy: codzienna rzeczywistość; zwykła, dająca się zmysłowo dostrzec sytuacja jest jednocześnie nosicielem znaczenia; znaczenie to jest jej istotą, gdyż bez niego w ogóle nie miałyby miejsca. W tym (wraz z tym, pod tym), co daje się spostrzec zmysłowo, spostrzegamy to, co uznane jest za

¹⁹ Karl Wilhelm Nose, w: Johann Wolfgang von Goethe, *Zur Naturwissenschaft überhaupt*, Stuttgart, Tübingen 1820.

²⁰ J. W. Goethe, *op. cit.*, t. 12, s. 367.

²¹ J. W. Goethe, *op. cit.*, t. 6, s. 216.

coś niezmysłowego. W geście przemawia dusza, gest jest ukazującą się duszą. W geście dusza może się, rzecz jasna, także ukryć. Ale to ukrycie jest tylko dlatego ukryciem, że ten sam gest mógłby być również ukazaniem się, również pokazaniem, tak jak sąd logika tylko dlatego ma możliwość być fałszywym, że może być prawdziwy. Kłoc nie ma nic do ukrycia, ponieważ nie ma nic do pokazania. Ciało bliźniego jest żyjącym „naprzeciw”, nie zaś „res extensa”.

Dla artysty gest jest elementem życia. Jednak dla Goethego od gestu prosta droga prowadzi do symbolu naturalnego. „Naprzeciw” jako czymś żyjącym jest dla niego nie tylko człowiek, są nim zwierzę, roślina i kamień. Jak w miłości każda czynność ciała staje się mową miłości, tak w wybuchu jego wielkich wierszy miłość do człowieka przemawia najbardziej w tym, co pozornie najdalsze jest człowiekowi: w geście natury.

Schon stand im Nebelkleid die Eiche
Ein getürmter Riese, da,
Wo Finsternis aus dem Gesträuche
Mit hundert schwarzen Augen sah²².

Ciemność widzi – kto nie wyczuł już tego spojrzenia nocy? Ale czy gest natury nie jest tylko środkiem artystycznej fantazji poetyckiej? Czy poeta nie wyczytuje tutaj czegoś z poruszenia swojej własnej duszy, gdzie właściwie nie ma nic do rozumienia?

Człowiek w epoce racjonalnej musi o to pytać. Ale nie powinien się spieszyć z odpowiedzią. Poeta uderza tutaj w dawną epokę. Źródło, które on ponownie otwiera, w wolności i jakże swobodnie, poiło ludzkość w czasie mitycznym. Nie wypowiedziana została jeszcze wówczas różnica pomiędzy tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne. Gest i dusza, znak i sens – były jeszcze jednością, inaczej niż my możemy to sobie wyobrazić. Pytanie, jak i czy w ogóle idea mogłaby się stać widoczna, byłoby wówczas niemożliwe, ponieważ czegoś przeciwnego nie można było pomyśleć.

Myślenie refleksyjne musiało rozróżnić sens i znak. Wszelkie mówienie i rozumienie jednak polega na tym, że w znaku bezpośrednio pojmuje się sens. Myślenie uczyniło mowę wolną i ruchliwą; jego refleksja jest jednak w ciągłym niebezpieczeństwie, że stanie się nieufnością, która nie będzie mogła usłyszeć tego, co mówi zwykle słowo. Poezja jest, jeśli wolno nam tu użyć pojęcia Goethego, spotęgowanym językiem. To, co język słowny mówi po prostu, w poezji staje się wykształconym gestem, znanym symbolem. Dzięki temu to, co zostało wypowiedziane, obudzone zostaje z samozapomnienia codziennej ekspresji i pobudzone do tego, czym jest. Napięcie, w którym żyje poezja, polega na bezpośrednim uchwyceniu sensu poprzez dokładne odróżnienie znaku i sensu. Dlatego jest ona grą, gdzie mowa codzienna jest powagą, ale ta gra jest powagą, której powaga języka codziennego nie osiąga. Rozróżnienie między znakiem i sensem daje jej tę ruchliwość, która w świecie giętkiego myślenia czyni ją zdolną zachować skarby mitu; ale rozróżnienie to sprawia również, że poezja – jak wszelka sztuka – nie może być sakramentem, nie może wejść w miejsce religii.

²² J. W. Goethe, *op. cit.*, t. 1, s. 27.

(Niby wielka postać /dąb stał we mgle /gdzie wśród krzewów /ciemność /patrzyła setką czarnych oczu.)

Co zobaczyliśmy? Przyrodoznawstwo Goethego ma przesłanki poetyckie. Pytanie o rzeczywistość symbolu ma związek z pytaniem o prawdę poezji. Trzeba przyznać poezji prawdę w sensie tak dosłownym jak nauce, chociaż prawdy te są różne. I nie możemy w tym miejscu pytać o ich związek w samej prawdzie. Zajmijmy się raz jeszcze ich związkiem u Goethego, który był jednocześnie poetą i badaczem przyrody. Odważmy się rozróżnić poszczególne etapy na jego drodze.

W młodzieńczych dziełach Goethego sens i znak są jednością, jak jedynie kiedyś w wielkiej poezji. Tej mocy nagłej prawdy nie osiągnął on nigdy ponownie. W dojrzałych latach męskich, w życiowej rozmowie z Schillerem, w trudnej do zniesienia pracy nad osiągnięciem pełni świadomości – rozdzielają się sens i znak; co je nadal łączy, to pojęcie stylu. Klasyka Goethego i Schillera mogła stać się ideałem wychowania, ponieważ była jednocześnie prawdziwa i sztuczna. Częścią tej pracy jest zaczynające się przyrodoznawstwo: to, co w młodości zostało uchwycone uczuciowo, ma teraz zostać zobaczone i pomyślane. Z wiekiem znaczenie rozpoznane jest jako znaczenie; sens i znak są – rzecz jasna – różne, i właśnie dlatego istnieje między nimi najdowolniejsze wzajemne oddziaływanie, najróżniejsza gra. A teraz również zrozumiana naukowo natura staje się znakiem sensu, który jest czymś więcej niż nauką. W „Dywanie” Sulejka znaczy Marianna, ukochana znaczy natura, barwa – miłość, rozłąka kochających się – to stworzenie świata, a ostatnie spotkanie – ponowne odnalezienie na zawsze.

Wszystko to jest prawdziwe, ale prawdziwe, ponieważ nie można go uchwycić. Zasłonę poezji z ręki prawdy (*Der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit*²³) otrzymał poeta i za tą zasłoną ukrywa to, co nie może zostać powiedziane. To, co nie może zostać powiedziane, to nie tylko to, czego wypowiedzenie człowiekowi w ogóle nie jest sądzone. To również to, co ten jeden człowiek, który doszedł do swych granic lub zakreślił sobie swe granice, chciał przemilczeć. Miał on udział w nurcie swej epoki. Wycofał się przed jednostronną koniecznością nowożytności, kiedy napotkał ją jako rzeczywistość, czy było to w wierze, nauce czy polityce. Nauczył się rozpoznawać dwuznaczność w pozornej naiwności tego historycznego nurtu i również doznał jej boleśnie, ale już nie w uczestnictwie, tylko w osamotnieniu.

Nas prąd poniósł daleko od kontynentu, na którym on mógł jeszcze tkwić. Ziemi, na której nie moglibyśmy stać, on sam nie oferuje. Ale, jeśli wolno jest odwrócić przenośnię: dopiero z daleka rozpoznajemy, że jego światło nie pochodzi z latarni morskiej, która wskazuje port, lecz jest światłem gwiazdy, która będzie nas prowadziła w każdej podróży.

Przełożyli Michał Bristiger i Grażyna Milińska

²³J. W. Goethe, *op. cit.*, t. 1, s. 152.