

---

---

## PRZEDMOWA

Niniejszy zbiór w pierwszej kolejności zawiera dwa napisane specjalnie do niego eseje wprowadzające, które nie były jeszcze publikowane. Zajmują one jedną trzecią objętości książki. Resztę stanowią artykuły i wykłady opublikowane we Francji lub za granicą, z których większość jest niedostępna. Jedne i drugie pochodzą z okresu pomiędzy rokiem 1903 i 1923, a dotyczą głównie metody, którą zalecam w filozofii. Szczególnym celem dwóch esejów składających się na wprowadzenie jest określenie pochodzenia tej metody oraz zdefiniowanie kierunku, który nadaje ona dalszym badaniom.

W książce, która ukazała się w 1919 roku pod tytułem *Energia duchowa*, zebrałem eseje i wykłady dotyczące wyników uzyskanych w kilku innych pracach. Ten nowy zbiór, w którym zostały tym razem zgromadzone eseje i wykłady dotyczące samej pracy badawczej, stanowi uzupełnienie pierwszego.

Dzięki uprzejmej zgodzie przedstawicieli Clarendon Press z Oxfordu zamieszczono tutaj dwa wydane przez nich z wielką starannością wykłady, które przedstawiłem w 1911 roku na Uniwersytecie Oxfordzkim. Pragnę złożyć im w tym miejscu podziękowania.

H. B.



---

---

## I

### WPROWADZENIE (CZĘŚĆ PIERWSZA)

#### Wzrastanie prawdy. Rzutowanie prawdziwości wstecz

O ścisłości w filozofii. – Systemy. – Dlaczego problem czasu został zaniedbany. – Czym staje się poznanie, gdy ponownie włączy się do niego rozważania o trwaniu. – Retroaktywne skutki prawdziwego osądu. – Złudzenie terażniejszości w przeszłości. – O historii wyjaśnień historycznych. – Logika retrospekcji.

Tym, czego najbardziej brakuje filozofii, jest ścisłość. Systemy filozoficzne nie są skrojone na miarę rzeczywistości, w której żyjemy. Są dla niej zbyt szerokie. Zbadajcie jeden z nich, odpowiednio wybrany, a zobaczycie, że można go zastosować równie dobrze do świata, w którym nie istniałyby rośliny ani zwierzęta, a jedynie ludzie; w którym ludzie nie musieliby pić ani jeść; w którym by nie spali, nie śnili ani nie mówili od rzeczy; w którym rodziliby się jako starcy i umierali jako niemowlęta; w którym energia rosłaby w miarę jej zużycia; w którym wszystko zmierzałoby w odwrotnym kierunku i odbywało się na opak. Prawdziwy system jest bowiem zbiorem idei tak abstrakcyjnych, a w rezultacie tak obszernych, że można byłoby w nim zawrzeć obok tego, co rzeczywiste, wszystko to, co możliwe, a nawet niemożliwe. Za zadowalające musimy uznać takie wyjaśnienie, które przystaje do swojego przedmiotu; nie może istnieć między nimi próżnia, szczelina, w której mogłoby się równie dobrze zmieścić inne wyjaśnienie; musi ono odpowiadać wyłącznie określonemu przedmiotowi, który z kolei dopuszcza tylko to wyjaśnienie. Można za takie uznać

wyjaśnienie naukowe. Zawiera ono ścisłość absolutną oraz pełną lub rosnącą oczywistość. Czy dałoby się powiedzieć to samo o teoriach filozoficznych?

Pewna doktryna wydawała mi się niegdyś stanowić wyjątek, prawdopodobnie z tego powodu przywiązałem się do niej we wczesnej młodości. Filozofia Spencera stawiała sobie za cel zebranie odcisków rzeczy i szczegółowe dopasowanie się do faktów. Bez wątpienia szukała ona jeszcze punktu oparcia w niejasnych generalizacjach. Zdawałem sobie sprawę ze słabości *Pierwszych zasad*, która zdawała się wynikać z niewystarczającego przygotowania autora – nie był on w stanie zgłębić „najnowszych idei” mechaniki. Chciałem podjąć tę część jego dzieła, uzupełnić ją i znaleźć dla niej ugruntowanie. Dokonałem tej próby na miarę moich sił, natrafiając w ten sposób na ideę Czasu. Tam zaś czekała na mnie niespodzianka.

W gruncie rzeczy uderzyło mnie to, jak bardzo rzeczywisty czas, który odgrywa zasadniczą rolę w całej filozofii ewolucji, wymyka się matematyce. Jego istotą jest przemijanie: gdy pojawia się jedna jego część, żadna inna nie jest już obecna. Nałożenie jednej części na drugą w celu dokonania pomiaru okazuje się więc niemożliwe – pozostaje nie do wyobrażenia, nie do pojęcia. Bez wątpienia w każdym pomiarze występuje element konwencji i rzadko się zdarza, żeby dwie wielkości uznane za równe w pełni się na siebie nakładały. Wystarczy, żeby nałożenie było możliwe dla jednego z aspektów lub ze skutków, który coś z nich zachowuje: wtedy właśnie ten skutek bądź aspekt zostaje zmierzony. Tymczasem w przypadku czasu idea nałożenia byłaby niedorzeczna, ponieważ istotą efektu trwania, który da się nałożyć na siebie samego, a w konsekwencji zmierzyć, jest to, że sam już nie trwa. Od czasów liceum wiedziałem, że trwanie mierzy się za pomocą trajektorii poruszającego się ciała oraz że czas matematyczny to linia; jednak nie zdawałem sobie jeszcze sprawy, że operacja ta drastycznie różni się od wszystkich innych operacji pomiaru, gdyż nie dotyczy widoku

bądź charakterystycznego skutku tego, co chce się zmierzyć, lecz czegoś, co ją wyklucza. Mierzona linia jest nieruchoma, czas zaś jest ruchomością. Linia jest czymś dokonanym, czas z kolei jest tym, co się dokonuje, a nawet tym, co sprawia, że cokolwiek może się dokonać. Pomiar czasu nie dotyczy nigdy trwania jako trwania; uwzględnia się jedynie pewną liczbę skrajnych interwałów lub chwil, to znaczy, krótko mówiąc, wirtualne zatrzymania czasu. Założenie, że dane wydarzenie nastąpi po upływie czasu  $t$ , ma po prostu wyrazić, że do tego momentu została obliczona wartość  $t$  równoczesności pewnego typu. Pomiędzy równoczesnościami może się dziać, cokolwiek chcemy. Czas mógłby ogromnie, a nawet nieskończenie przyspieszyć: nic nie uległoby zmianie dla matematyka, fizyka czy astronoma. Jednakże dla świadomości (mam tu oczywiście na myśli świadomość, która nie stanowiłaby odpowiednika ruchów wewnątrzmoźgowych) istniałaby głęboka różnica; nie byłby to już dla niej ten sam trud czekania z dnia na dzień, z godziny na godzinę. Nauka nie może uwzględnić tego określonego oczekiwania ani jego zewnętrznej przyczyny: nawet kiedy zajmuje się czasem, który upływa albo który będzie upływał, traktuje go, jakby upłynął już wcześniej. To zresztą naturalne. Jej rola polega na przewidywaniu. Wybiera ona i zatrzymuje ze świata materialnego to, co może się powtórzyć i co da się zmierzyć, a więc to, co nie trwa. Wspiera ona w ten sposób zdrowy rozsądek, który stanowi początek nauki: zwykle kiedy mówimy o czasie, myślimy o pomiarze trwania, nie zaś o samym trwaniu. Lecz owo trwanie, które nauka wyklucza, które trudno pojąć i wyrazić, jest odczuwane i przeżywane. Zastanówmy się, czym ono jest. Jak przedstawiałoby się ono świadomości, która pragnęłaby je tylko zobaczyć, nie mierząc, która by je uchwyciła, zarazem go nie zatrzymując, która wreszcie obrałaby siebie samą za przedmiot i która, będąc jednocześnie widzem i aktorem, spontaniczna i refleksyjna, doprowadziłaby do zbliżenia między nieruchomiejącą uwagą i uciekającym czasem, umożliwiając ich wzajemne zetknięcie?

Tak brzmiało pytanie. Stawiając je, przenikałem w dziedzinę życia wewnętrznego, które dotychczas nie stanowiło przedmiotu mojego zainteresowania. Szybko zdałem sobie sprawę z niewystarczalności asocjacionistycznej koncepcji umysłu. Koncepcja ta, podzielana ówczesznie przez większość psychologów i filozofów, była skutkiem sztucznej rekonstrukcji świadomego życia. Co przyniosłby bezpośredni, natychmiastowy wgląd wyzbyty uprzedzeń? Długi ciąg rozważań i analiz pozwolił mi na odsunięcie jedno po drugim różnych uprzedzeń, na odrzucenie wielu idei, które do tej pory przyjmowałem bezkrytycznie; ostatecznie wydało mi się, że odnalazłem całkowicie czyste trwanie wewnętrzne, ciągłość, która nie jest ani jednością, ani wielością i która nie mieści się w naszych ramach. Wydało mi się zupełnie oczywiste, że nauka pozytywna nie przejawia żadnego zainteresowania tym trwaniem: jej funkcja polega być może właśnie na konstruowaniu świata, w którym moglibyśmy dla wygody działania pominąć skutki czasu. W jaki sposób jednak filozofia Spencera, jako doktryna ewolucji, służąca do tego, żeby śledzić rzeczywistość w jej ruchomości, jej postępie, jej wewnętrznym dojrzewaniu, mogła zamknąć oczy na to, co jest właśnie zmianą?

Kwestia ta zaprowadziła mnie później do podjęcia na nowo problemu ewolucji życia, z uwzględnieniem rzeczywistego czasu; odkryłem wtedy, że „ewolucjonizm” Spencera trzeba prawie w całości opracować ponownie. W tamtym momencie pochłaniał mnie wgląd w trwanie. Badając bliżej różne systemy, stwierdziłem, że filozofowie w ogóle się nim nie zajmowali. W trakcie całej historii filozofii czas i przestrzeń są umieszczane na tym samym poziomie i traktowane jako rzeczy tego samego rodzaju. Studiuje się więc przestrzeń, wyznacza jej naturę i funkcję, a następnie przenosi wyciągnięte wnioski na czas. Dlatego teoria przestrzeni i teoria czasu są względem siebie symetryczne. Wystarczyło zmienić słowo, żeby przejść z jednej do drugiej: „zestawienie” [*juxtaposition*] zostało zastąpione przez „następstwo” [*succession*]. Systematycznie odwracano

się od prawdziwego trwania. Dlaczego? Nauka ma swoje powody, by to czynić; wszelako poprzedzająca naukę metafizyka już wcześniej postępowała w ten sam sposób bez tych powodów. Studiowanie doktryn nasunęło mi przypuszczenie, że dużą rolę odegrał tu język. Trwanie jest zawsze wyrażane w rozciągłości. Terminy służące do określania czasu zapożyczane są z języka przestrzeni. Kiedy przywołujemy czas, na wezwanie odpowiada przestrzeń. Metafizyka musiała dostosować się do nawyków języka, których podstawę stanowią z kolei nawyki zdrowego rozsądku.

Jeśli wszakże nauka i zdrowy rozsądek pozostają w tym zgodne, jeśli intelekt spontanicznie czy też z rozmysłem oddala czas rzeczywisty, to czy nie dzieje się tak dlatego, że wymaga tego funkcja naszego rozumu? Wydawało mi się, że to właśnie dostrzegłem, studiując strukturę ludzkiego rozumowania. Wyglądało na to, że jedną z jego funkcji stanowi właśnie ukrywanie trwania, zarówno w ruchu, jak i w zmianie.

Weźmy ruch. Intelekt uchwytuje z niego jedynie ciąg pozycji: najpierw jeden osiągnięty punkt, później następny, później jeszcze następny. Jeśli zarzucimy takiemu rozumowaniu, że między tymi punktami coś się dzieje, niezwłocznie zostaną wstawione nowe pozycje – i tak w nieskończoność. Odwraca się tu wzrok od samego przejścia [*transition*]. Jeśli będziemy tę kwestię drażnić dalej, dojdziemy do tego, że ruchomość – wepchnięta w coraz to węższe odstępy, w miarę jak wzrasta liczba rozważanych pozycji – będzie się wycofywać, oddalać, aż zniknie w nieskończenie małym. Ujęcie takie jest wszakże zupełnie naturalne, skoro intelekt ma służyć przede wszystkim przygotowywaniu i objaśnianiu naszego oddziaływania na rzeczy. Możemy oddziaływać łatwo jedynie na stałe punkty; nasz intelekt poszukuje więc stałości; zapytuje, gdzie jest to, co się porusza, gdzie ono będzie, którędy przechodzi. Nawet jeśli intelekt zauważa moment przejścia, nawet jeśli wydaje się wtedy interesować trwaniem, ogranicza się do stwierdzenia równoczesności dwóch wirtualnych zatrzymań: zatrzymania

rozpatrywanego ciała będącego w ruchu i zatrzymania innego poruszającego się ciała, którego przebieg uznaje się za przebieg czasu. Wciąż zatem pragnie on mieć do czynienia z nieruchomościami, rzeczywistymi bądź możliwymi. Przeskoczmy tę intelektualną reprezentację ruchu, która opisuje go jako ciąg pozycji. Przejdźmy wprost do niego, przyjrzymy mu się bez pośrednictwa pojęć: odkrywamy, że jest on prosty i jednocześnie prosty. Pójdźmy dalej – jak się okaże, zgadza się on z jednym z ruchów bezsprzecznie rzeczywistych, absolutnych, które wytwarzamy my sami. Tym razem otrzymujemy ruchomość w jej istocie i czujemy, że miesza się ona z wysiłkiem, którego trwanie stanowi niepodzielną ciągłość. Skoro jednak pewna przestrzeń została pokonana, nasz intelekt, który wszędzie szuka stałości, mniema natychmiast, że ruch dostosował się do tej przestrzeni (jak gdyby ruch mógł pokrywać się z nieruchomością!) i że poruszające się ciało jest po kolei w każdym z punktów linii, którą pokonuje. Można co najwyżej powiedzieć, że byłoby w nim, gdyby się w nim wcześniej zatrzymało, gdybyśmy wykonali z myślą o krótszym ruchu całkiem inny wysiłek. Stąd tylko krok do postrzegania ruchu jako jedynie ciągu pozycji; trwanie ruchu rozłoży się wtedy na „chwile” odpowiadające każdej z pozycji. Lecz chwile czasu i pozycje poruszającego się ciała są tylko uchwyconymi przez nasze rozumowanie migawkami ciągłości ruchu i trwania. Z tych zestawionych ze sobą widoków otrzymujemy praktyczny substytut czasu i ruchu, które dostosowuje się do wymogów języka, a w dalszej kolejności posłuży wymogom liczenia; lecz jest to jedynie sztuczna rekonstrukcja. Czas i ruch są czymś innym<sup>1</sup>.

To samo powiemy o zmianie. Rozum rozkłada ją na następujące po sobie, odrębne stany, uważane za niezmiennie. Czy

---

<sup>1</sup> Jeśli kinematograf pokazuje nam na ekranie zestawione ze sobą na taśmie nieruchome widoki jako będące w ruchu, to pod warunkiem że, by tak rzec, projektuje on na ekran wraz z tymi nieruchomymi widokami ruch znajdujący się w aparacie.



każdy z tych stanów jest bliżej rozpatrywany, czy spostrzega się, że ulega zmianie, czy pyta się, jak mógłby trwać, jeśliby się nie zmieniał? Nasze rozumowanie prędko zastępuje go ciągiem stanów krótszych, które będzie można znowu rozłożyć, jeśli znajdzie taka potrzeba – i tak w nieskończoność. Tymczasem jak można nie dostrzegać, że istotą trwania jest upływanie i że jeśli do tego, co stałe, dołączymy inny stały element, nie uzyskamy nigdy tego, co trwa? „Stany”, czyli proste migawki uchwycone przez nas kolejny raz w trakcie zmiany, nie są czymś rzeczywistym; przeciwnie, czymś rzeczywistym jest strumień, ciągłość przejścia, sama zmiana. Zmiana ta jest niepodzielna, jest ona wręcz substancjalna. Jeśli nasz intelekt upiera się, żeby uważać ją za coś mało konkretnego, i chce dołączać do niej pewne wsparcie, to dlatego, że sam zastępuje ją ciągiem stanów ułożonych obok siebie; niemniej ta wielość jest sztuczna, sztuczna jest również jedność, którą się jej przywraca. Występuje tu jedynie nieprzerwany napór zmiany – zmiany zawsze do siebie przystającej w trwaniu, które wydłuża się bez końca.

Rozważania te wzbudziły we mnie pewne wątpliwości, ale również wielkie nadzieje. Mówiłem sobie, że problemy metafizyczne zostały być może źle postawione, a w związku z tym nie było już powodu traktowania ich jako „wiecznych”, to znaczy nierozwiązywalnych. Metafizyka powstała w dniu, w którym Zenon z Elei wskazał sprzeczności nierozłącznie związane z ruchem i ze zmianą w takiej formie, w jakiej przedstawia je sobie nasz intelekt. Główny wysiłek starożytnych i nowożytnych filozofów polegał na przewyciężeniu, na obejściu – dzięki coraz subtelniejszej pracy intelektualnej – trudności, które wywołała intelektualna reprezentacja ruchu i zmiany. W ten sposób metafizyka została doprowadzona do szukania realności rzeczy ponad czasem, poza tym, co się porusza i zmienia, a więc poza tym, co postrzegają nasze zmysły i nasza świadomość. Od tej chwili mogła ona być jedynie bardziej lub mniej sztucznym układem pojęć, hipotetyczną konstrukcją. Twierdziła, że przekracza doświadczenie; w rzeczywistości zastępowała jedynie

ruchome i pełne doświadczenie – które mogłoby się pogłębiać coraz bardziej, rodząc nowe odkrycia – unieruchomionym ekstraktem, zasuszonym, oczyszczonym systemem ogólnych abstrakcyjnych idei wydobytych z tego doświadczenia, lub raczej z jego najbardziej powierzchownych powłok. W ten sam sposób można byłoby rozprawiać o powłoce, z której ma wyjść motyl, i utrzymywać, że latający, zmieniający się, żywy motyl odnajduje swoją rację bytu i doskonałość w niezmienności owej błonki. Przeciwnie, zerwijmy powłokę. Obudźmy poczwarękę. Przywróćmy ruchowi jego ruchomość, zmianie jej płynność, czasowi jego trwanie. Kto wie, czy nierozwiązywalne „wielkie problemy” nie pozostaną na błonce. Nie dotyczyły one ani ruchu, ani zmiany, ani czasu, lecz jedynie pojęciowej powłoki, którą błędnie z nimi utożsamialiśmy lub przyjmowaliśmy za ich odpowiednik. Wówczas metafizyka stanie się samym doświadczeniem. Trwanie objawi się takie, jakie jest, jako ciągłe tworzenie, nieprzerwane wytryskiwanie nowości.

W dostrzeżeniu tego przeszkadza nam nasze zwykłe przedstawienie ruchu i zmiany. Skoro ruch jest ciągiem pozycji, a zmiana ciągiem stanów, to czas składa się z odrębnych i zestawionych ze sobą części. Oczywiście można jeszcze mówić, że następują one po sobie, lecz chodzi tu raczej o następstwo podobne następstwu obrazów na taśmie filmowej: taśma mogłaby przesuwać się dziesięć razy, sto razy, tysiąc razy szybciej, lecz nic nie uległoby zmianie w tym, co się przesuwa. Obrazy pozostałyby wciąż te same, nawet jeśli przesunięcie (tym razem poza projektorem) odbyłoby się nieskończenie szybko, następując w jednej chwili. Następstwo w ten sposób pojmowane nic więc nie dodaje, lecz raczej coś usuwa; pokazuje brak, wyrażając ułomność naszego postrzegania, skazanego na wyszczególnianie na taśmie obrazu za obrazem zamiast objęcia całości. Tak czy inaczej czas w ten sposób postrzegany jest jedynie przestrzenią idealną, co do której zakłada się, że wszystkie wydarzenia przeszłe, teraźniejsze i przyszłe są w niej uszeregowane i nie mogą ukazać nam się w całości: rozwój dokonujący

się w trwaniu byłby jedynie niedokończeniem, dodawaniem ujemnej ilości. Tak świadomie lub nieświadomie myśli większość filozofów, w zgodzie zresztą z wymogami rozumowania, z potrzebami języka, z symbolizmem nauki. Żaden z nich nie szukał w czasie atrybutów pozytywnych. Traktują oni następstwo jak nieudane współistnienie, a trwanie jak utratę wieczności. Z tego powodu cokolwiek by robili, nie będą zdolni wyobrazić sobie tego, co całkowicie nowe i nieprzewidywalne. Nie mówię jedynie o filozofach, którzy wierzą w tak rygorystyczne powiązanie zjawisk i zdarzeń, że skutki mogą zostać wyprowadzone z przyczyn: wyobrażają sobie oni, że przyszłość jest dana w teraźniejszości, że jest w niej teoretycznie widoczna i że wobec tego nie doda do niej nic nowego. Lecz nawet ci nieliczni, którzy uwierzyli w wolną wolę, sprowadzili ją do prostego „wyboru” między dwiema lub kilkoma decyzjami, jakby decyzje te były nakreślonymi z góry „możliwościami” i jakby wola ograniczała się do „ureczywistnienia” jednej z nich. Przyznają więc oni również, nawet jeśli nie zdają sobie z tego sprawy, że wszystko jest dane. Wydają się nie mieć w ogóle pojęcia o działaniu, które byłoby całkowicie nowe (przynajmniej od wewnątrz) i które nie istniałoby w żaden sposób wcześniej, nawet w formie czystej możliwości, przed swoim urzeczywistnieniem. Takie jest tymczasem wolne działanie. Jednak żeby postrzegać je w ten sposób, jak również wyobrazić sobie jakąkolwiek twórczość, nowość czy nieprzewidywalność, trzeba umieścić się w czystym trwaniu.

Spróbujcie wobec tego przedstawić sobie już dziś działanie, które ma zostać wykonane jutro, nawet jeśli wiecie, co będziecie robić. Wasza wyobraźnia przywoła być może ruch do wykonania; lecz o tym, co pomyślicie i odczujecie, wykonując go, nie możecie dziś nic wiedzieć, gdyż wasz stan duszy obejmie jutro całe życie, które do tej pory przeżyliście, razem z tym, co do niego doda ta konkretna chwila. Żeby wcześniej wypełnić ten stan treścią, którą powinien mieć, potrzebowalibyście dokładnie takiego czasu, który oddziela dziś od jutra, nie

bylibyście bowiem w stanie zmniejszyć nawet o chwilę życia psychicznego, nie zmieniając jego zawartości. Czy można skrócić trwanie melodii, nie zniekształcając jej? Życie wewnętrzne jest taką właśnie melodią. Gdy więc zakładacie, że wiecie, co będziecie robić jutro, możecie przewidzieć jedynie zewnętrzną konfigurację waszego działania; cały wysiłek, żeby wyobrazić sobie wcześniej jego wnętrze, zajmie pewne trwanie, które tak się wydłuży, że doprowadzi was do chwili, w której akt się spełni – i kwestia jego przewidzenia nie będzie już miała racji bytu. Czym będzie działanie naprawdę wolne, to znaczy zarówno w swoim zarysie zewnętrznym, jak i w swoim wewnętrznym zabarwieniu, a więc stworzone całkowicie w chwili, w której się wypełnia?

Istnieje zasadnicza różnica między ewolucją, której ciągle stadia przenikają się wzajemnie w jakimś rodzaju wewnętrznego wzrostu, oraz rozwojem, w którym odrębne części są ze sobą zestawiane. Rozkładany wachlarz, który otwierałoby się coraz szybciej czy wręcz w jednej chwili, ukazywałby wciąż ten sam haft umieszczony na jedwabiu. Lecz rzeczywista ewolucja, nawet jeśli się ją przyspieszy lub tylko trochę zwolni, zmienia się w całości wewnętrznie. Jej przyspieszenie lub zwolnienie jest właśnie tą wewnętrzną zmianą. Jej zawartość stanowi jedność z jej trwaniem.

Prawdą jest, że obok świadomości, które żyją tym niekuczliwym i nierozciągliwym trwaniem, istnieją systemy materialne, po których czas jedynie się ślizga. O następujących w nich kolejno zjawiskach można rzeczywiście powiedzieć, że są jak rozkładanie wachlarza, albo lepiej: jak przesuwanie się taśmy filmowej. Dają się one z góry obliczyć, istniały już przed swym urzeczywistnieniem w formie możliwości. Takie systemy badają astronomia, fizyka i chemia. Czy całość wszechświata materialnego tworzy układ tego rodzaju? Kiedy nasza nauka wysuwa takie przypuszczenie, rozumie przez to po prostu pominięcie tego wszystkiego we wszechświecie, czego nie da się obliczyć. Lecz filozof, który nie chce niczego pomijać,