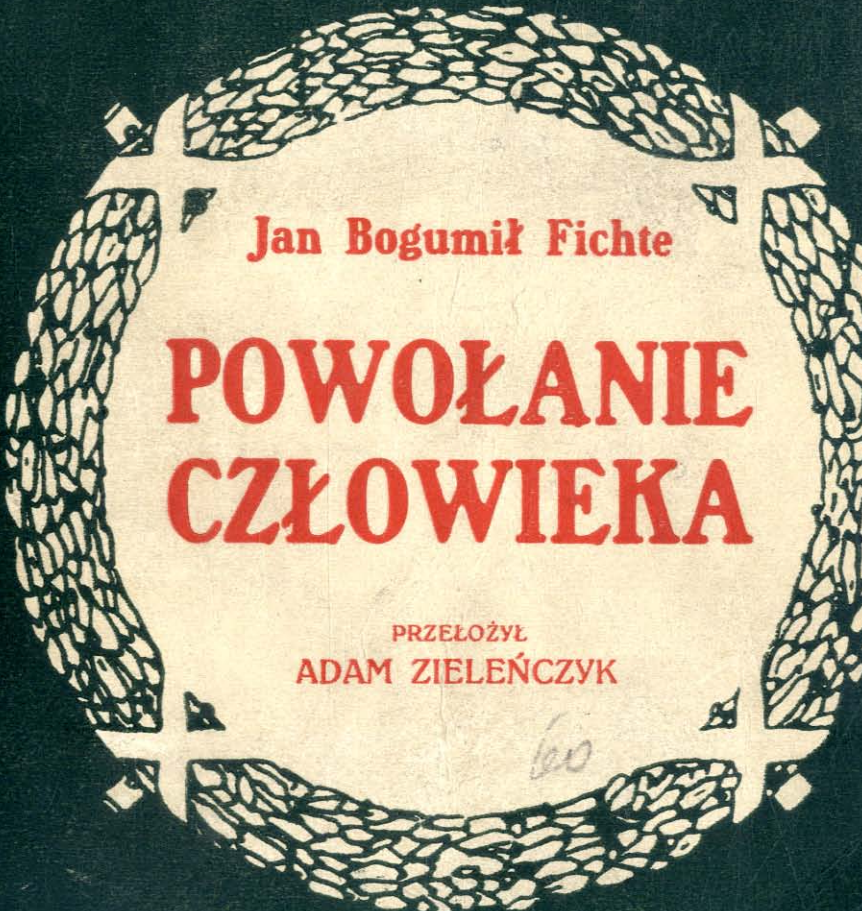




Jan Bogumił Fichte

POWOŁANIE CZŁOWIEKA

PRZEŁOŻYŁ
ADAM ZIELEŃCZYK

600

Symposion XII. Fichte: Powołanie człowieka.





JAN BOGUMIŁ FICHTE.

JAN BOGUMIŁ FICHTE

POWOŁANIE CZŁOWIEKA

PRZEŁOŻYŁ I WSTĘPEM POPRZEDZIŁ
ADAM ZIELEŃCZYK.

Z PORTRETEM J. B. FICHTEGO.

L W Ó W 1911

NAKŁADEM KSIĘGARNI POLSKIEJ B. POŁONIECKIEGO
WARSZAWA — E. WENDE I SKA (T. HIŻ I A. TURKUŁ).

K-145/72

BIBL. GŁÓWNA

P

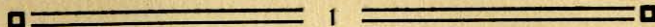
BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA
im. Jerzego Giedroycia w Białymstoku

FUW 0353975



31996

ODBITO W DRUKARNI NARODOWEJ W KRAKOWIE.



WSTĘP.

W jakiegokolwiek formie przedstawiać się nam będzie historia filozofii, bądź jako błąkanie się umysłów ludzkich po drogach nieprzystępnych, bądź jako indywidualne uroszczenia do prawodawstwa świata, dobra chęć badacza zawsze zdoła wykryć i stwierdzić analogię zarówno w ujmowaniu ciężących na sumieniu rozumu zagadnień, jako też w ich rozwiązywaniu. Szczególnie zaś uderzającą formą tych ujmowań i tych rozwiązań jest rozbicie świata na dwa pierwiastki biegunowe, wokoło których krąży myśl i z ustanowienia właściwego stosunku między nimi wytworzyć usiłuje całokształt życia i poznania.

Czy to będzie idea rozumowo-abstrakcyjna, przeciwstawiona rzeczom zmysłowo-konkretnym, czy to będzie wolność moralna, przeciwstawiona konieczności przyrodniczej, zawsze wychodzi się z dwoistości pierwiastków, pomiędzy którymi szuka się następnie pośrednictwa. Przeciwność taka pierwiastków zmysłowości, zdążająca do unii cechuje też obydwie filary filozofii w jej dziejowym rozwoju: Platona i Kanta. Wprawdzie pierwotne (*a priori*) narzucone umysłowi ludzkiemu formy kantowskie nie są tożsame z platońskimi oglądami, czer-

panymi ze świata nadzmysłowego, wprowadzie świat nakazów moralnych, stworzony przez Kanta, nie jest światem pierwowzorów intelektualnych, dokąd się wznosiła dusza Platona, ale ów piorun, który rozszczepiał rzeczywistość na dwa odrębne światy, rodził się w obu razach z chmury, pędzonej w swym locie przez tę samą siłę atmosferyczną i przez tę samą sprężynę wewnętrzną.

Jak w dziedzinie religii nie ostaje się dualizm, lecz przeradza się zwykle w supremację jednego pierwiastka — nie było też w doświadczeniu religijnem ludzkości systemu czysto-dualistycznego — tak w dziedzinie filozofii rozpęknięta na dwa światy rzeczywistość zdążyła zawsze do jedności, obdarzając jeden z tych światów supremacją i pokusami zachłannymi.

Badawcza myśl Kanta skierowana była przedewszystkiem do wydzielenia z ogólnej treści świadomości zakresu, podlegającego prawom konieczności i powszechności. Doświadczenie zmysłowe i duchowe staje się konkretnym dorobkiem jednostki tylko na skutek formowania go przez konieczne i powszechne pierwiastki świadomości. Te więc istotne i nieuniknione formy świadomości, przez które się wszelka treść przesączyć musi, stanowią zasadniczy warunek możliwości poznania naukowego.

Ale istnieje w duchu ludzkim treść, nie podlegająca tym warunkom. Usuwa się więc ona z pod badania naukowego, a jednak dręczy swą obecnością i wymaga kategorycznie usprawiedliwienia. I tej nakazodawczej treści

świadomości trzeba dać wyraz: tak powstaje drugi świat Kanta.

Świat zjawisk i świat rzeczy samych w sobie, a pomiędzy nimi przepaść nie do przekroczenia — oto ostateczny najogólniejszy wynik Kantyzmu, poza mnóstwem odkryć szczegółowych. Świat zjawisk i świat rzeczy samych w sobie — inaczej: świat doświadczenia i świat przeświadczenia, świat konieczności i świat wolności, świat wiedzy i świat wiary. Chwilami zdawał sobie Kant sprawę z tej niezgodności i z tego musu alternatywnego rozstrzygnięcia: „trzeba wiedzę usunąć, ażeby stworzyć miejsce dla wiary.“ Ale chwilami przebłykiwała mu też myśl pierworódtwa „rozumu praktycznego“ względem „rozumu teoretycznego“ i możliwości, ba, potrzeby wyprowadzania drugiego z pierwszego.

Przepaść mimo to pozostała. Zbyt energicznie i zbyt przekonywająco dowodził Kant prawd rozumu teoretycznego, iżby ktoś mógł wywnioskować z tego oczywistość prawd rozumu praktycznego. Oczywiście natomiast były sprężyny obu światów. Do świata zjawiskowego skłaniał Kanta jego własny umysł teoretyczny, „rozbudzony z drzemki racjonalistycznej“ przez krytykę Hume'a; do świata wartości ciągnęła jego mocna i głęboka wiara syna poczciwej mieszczańskiej rodziny królewieckiej. Cóż miało pierworódtwo w umyśle samego Kanta? Chronologicznie niewątpliwie rozum praktyczny, żądny wiary, systematycznie — rozum teoretyczny, zdążający do nauki na podstawach empirycznych.

Przepaść mimo to pozostała i trwożyła swą głębo-

kością, a „Kopernikański przewrót“ w umysłach współczesnych skłaniał śmiałków do prób udoskonalenia systemu. I zapęd myśli najbliższych następców Kanta szedł przede wszystkim w kierunku zapelnienia, a raczej zniesienia tej przepaści. O budowaniu mostu nie mogło być mowy. Zawrotne wyżyny szczytów, przedzielonych niezgłębianą przepaścią, nie dopuszczały do żadnego kompromisu. Decydującem mogło być tylko zlanie wszelkiej rzeczywistości w jednorodną całość, czyli ustanowienie jednej najwyższej zasady, z której tak jeden (myślny), jak drugi (zjawiskowy) świat dałyby się sprowadzić.

Najbardziej odpowiednią do zajęcia miejsca tej zasady naczelnej wydawała się owa mityczna rzecz w sobie: poszukiwano jej też w świecie zjawiskowym bodaj w symbolicznym wyrazie. Dalszy rozwój zagadnienia kantowskiego polegał więc przede wszystkim na wyjaśnieniu i ustanowieniu ostatecznej istoty rzeczy w sobie samej oraz form jej działania i wytwarzania wszelkiej rzeczywistości.

Szukano jej na razie w sposób jeszcze dogmatyczny w przedmiotach, którym podmiot nadaje formę istnienia konkretnego. Nie zgadzało się to z najwewnętrzniejszą pobudką kantyizmu, acz pod jego formą występowało, i wywołało sceptycyzm względem rzeczy samej w sobie zewnątrz umysłu. Sceptycyzm ten poszedł nawet tak daleko, iż wogóle poznaniu rzeczy samej w sobie, jako pojęciu irracjonalnemu, zaprzeczył. Aż wreszcie spostrzeżono, iż pojęcie rzeczy w sobie nie jest możliwe o tyle

tylko, o ile się ją upatruje w przedmiotach niezależnych od wyobrażenia. To też wyobrażenie stało się ostateczną ucieczką przed zwątpieniem i negacją, ostateczną ostoją świata i prawdy nadzjawiskowej.

Ale nie skończyły się na tem dociekania nad najwyższem zagadnieniem kantowskiem. Zniecierpliwiony przeciwstawnościami umysł, nie wiedząc, jak sobie poradzić ze światem zmysłowym i rzeczami, niewiedomo czy w sobie, dość że narzucającemi się na m. przyjął je wprost jako rzeczywiste na podstawie bezpośredniej wiary. A wiara prowadzi daleko, a raczej niedaleko. To też zaprowadziła do przyjęcia dogmatów religii, jako najwyższych wyników filozofii.

Co gorsza, wiara ta mogła, choć tego nie zrobiła na razie, opierać się na pokrewnych poglądach Kanta. Wszystko, co po Kancie w filozofii wypowiedziano, tkwi już, przynajmniej zaczątkowo, u niego i może być z niego wyprowadzone. Sprzeczność jest przywilejem geniuszów, tworzących nowe prawdy.

W tym czasie największych sporów o właściwe rozumienie i skorygowanie filozofii Kanta przypada działalności Fichtego. Nie tylko powiększył on grono kantystów, spierających się talmudycznie o sens tekstu mistrza, lecz znajdował się w samym środku wpływów, będąc niejako medyum, w którym się krzyżowały rozmaite wpływy pierwszych kantystów, zarazem jednak bezpośrednim uczniem i wyznawcą Kanta. Był nadto

sam umysłem przenikliwym, charakterem mocnym, był pierwszym, który uświadomił sobie i innym, że wybór filozofii zależy od tego, „jakim się jest człowiekiem” — i był tej wielkiej prawdy sam najlepszą ilustracją.

Urodzony w r. 1762 w Rammenau, w Łużycach górnych, jako syn tkacza wiejskiego, Jan Bogumił Fichte zawdzięczał przypadkowi, że bogaty pewien szlachcic zaopiekował się nim i posłał do szkół. Po ukończeniu znakomitej uczelni w Pforta wstąpił Fichte na wydział teologiczny uniwersytetu jenajskiego, a później lipskiego. Pozbawiony wszelkich środków do życia (dobroczyńca umarł już dawno) zmuszony był przerwać nauki, a zająć się nauczaniem. W r. 1788 otrzymał miejsce wychowawcy w domu zamożnego właściciela hotelu w Zurychu, ale miał tyle przeszkód do zwalczenia, tyle przesądów do usunięcia, że po półtora roku musiał się z rodziną rozstać, ażeby wstąpić znowu w swą bez widoków kresu tułaczkę. Ale z Zurychu wywiózł piękne wspomnienia o stosunkach z ludźmi, których szanował i wielbił, a także zawarty węzeł miłosny z Maryą Rahn, kobietą nieco od niego starszą, niebogatą i niepiękną, ale rozsądną, wykształconą i zrównoważoną. Nie posiadając żadnych zasobów, żadnego urzędu, żadnej wogóle możności bezpiecznego i spokojnego życia, nie chciał Fichte narażać się na nędzną dalszą tułaczkę we dwoje, odłożył przeto zawarcie małżeństwa do późniejszych lepszych czasów. Ale wyczekiwanie tych lepszych czasów nie miało być tak odrazu zakończone. W ciągu dwóch lat

pobytu w Lipsku próbował Fichte wszystkich swoich zdolności, skłonności, umiowań — nic się z tego nie urzeczywistniło jednak. Nadzieje polepszenia losu ruwały się jedna po drugiej — zbliżała się godzina ostatecznego zwątpienia i rozpacz.

Przypadkowo wtedy otrzymał propozycję wyjaśniania pewnemu studentowi filozofii Kanta. Zgodził się na to, chcąc poprostu czemś zapełnić czas, przeznaczony na wewnętrzne zgryzoty o przyszłości. Ale treść dzieła kantowskiego tak go ujęła w swe karby, tak nim wstrząsnęła do głębi posad rozumowych, że stało się to nie tylko przewrotem w wewnętrznym jego życiu, lecz i dźwignią chęci do życia i działania w myśl nowouzyskanych przekonań. Pragnie on na razie zostać pisarzem filozoficznym, i przygotowuje komentarze do Kanta. Ale że go nadzieje druku tych komentarzy zawiodą, a z drugiej strony otrzymuje wiadomość o stratach materialnych, jakie dotknęły ojca jego narzeczonej, zmuszony jest znowu wyrzec się zawarcia małżeństwa, powrócić do swej tymczasowej roli nauczyciela domowego i przyjąć miejsce aż w Warszawie. Z powodu braku środków podróż do Warszawy odbywa pieszo w ciągu 2½ miesiąca. Ale Fichte nie był stworzony na hrabskiego guwernera — nadto miał dumy i ducha sprzeczności w sobie, iżby mógł znosić upokorzenia, związane z traktowaniem przez chlebobawców jako podrzędne stanowiskiem wychowawcy. Po krótkim pobycie (dwóch tygodniach) w domu hr. Platerów miejsce wymówił i Warszawę opuścił. Dążeniem jego

obecnie był Królewiec, gdzie rezydował król jego myśli, Kant.

Natychmiast po przyjeździe do Królewca, chcąc uzyskać skłonność Kanta, zajął się pracą, poświęconą krytyce objawienia ze stanowiska kantowskiego. Dzieło to za poparciem Kanta wyszło w r. 1792, ale niewiadomo, czy przypadkiem, czy przez świadome wyrachowanie wydawcy, wyszło bezimiennie. Ponieważ zaś wiele momentów wskazywało na to, że mogłoby to być dzieło Kanta, rozpuszczono pogłoskę o wyjściu nowego — oczekiwanego właśnie — dzieła Kanta o filozofii religii. A gdy po takich twierdzeniach niektórych czasopism Kant kategorycznie wieści zaprzeczył i autora nazwał, sława Fichtego, utożsamianego z Kantem, była ustalona. Wstępnym bojem zyskał sobie Fichte imię od pierwszej swej wydrukowanej książki, a od tej pory i zewnętrzne jego sprawy uzyskują — do czasu — coraz wzrastające powodzenie.

W r. 1793 zawiera wreszcie Fichte kilkakrotnie odkładane małżeństwo i żyje przez kilka miesięcy w błogim spokoju w domu swego teścia, skupiając stargane swe siły. W roku następnym powołany zostaje na katedrę filozofii do Jeny. Lata, poświęcone wykładom w uniwersytecie Jenajskim, gdzie katedra stała mu się istotnie kazalnica, z której głosił zdobyte przez się prawdy-przekonania, nie były pozbawione zakłóceń i nieporozumień zarówno z władzami i niektórymi nieżyczliwymi towarzyszami, jak i nieudaną próbą wpływu na umoralnienie życia studenckiego.

Fichte nie miał w sobie nic z dyplomaty, a stosunki i stanowisko profesora wymagały nie tylko zdolności nauczania, lecz i rozsądnej, zgodnej z korzyściami własnymi umiejętności lawirowania, ustępowania i przemilczania. Wreszcie radykalne zajęcie stanowiska względem spraw najbardziej czułych, mianowicie względem istoty bóstwa i religii zmusiło go do porzucenia katedry.

Epoka pobytu w Jenie była najpłodniejsza w twórczym życiu Fichtego. Tu opracował on bowiem podstawę teoretyczną swej filozofii, dotyczącą najpierwotniejszych czynności jaźni, tu napisał swój wywód systematyczny rozwoju świadomości, tu obnażył sprężyny wszelkiego tej świadomości działania, tutaj wreszcie ugruntował swój pogląd na doskonalenie się świadomości w formach mistyczno-religijnej moralności.

Odchodził Fichte z Jeny z opracowanym już w szczegółach systematem filozoficznym, którego szczyt stanowiło przeświadczenie o tożsamości bóstwa z porządkiem moralnym we wszechświecie.

Te zdobycze skłoniły Fichtego po przyjeździe do Berlina (1799) do rzucenia okiem wstecz i do ujęcia swej filozofii-wiary w całokształt. Owocem tego dążenia było dziełko „Powołanie człowieka“ (Die Bestimmung des Menschen, 1800).

Po tem dziełku, które zamyka pierwszą epokę działalności Fichtego i zarazem rozpoczyna drugą, wydał Fichte przeważnie tylko wyjaśnienia oraz przyczynki do nieistotnych zresztą reform swej filozofii —

pozatem jednak w myśl swych przekonań przeszedł bardziej do czynnego życia. Najpotężniejsze też znaczenie pism jego z tej drugiej epoki polega nie na doskonaleniu myśli, lecz na wzywaniu do czynu, przeobrażającego świat w kierunku wielkich nakazów moralnych, podnoszonych do stopnia religii jedynie godnej dzisiejszego człowieka świadomego.

Świt wieku XIX-go był przepełniony grzmiotem dział i warczeniem bębnow bojowych. Niemcy były podbite, poniżone, pohańbione. Wypadkami dziejowymi oderwany od nauki nosi się Fichte z zamiarem, który przetrwał w jego umyśle od wczesnej młodości: chce być kaznodzieją. A kazać chce teraz wojownikom, powołanym do obrony ojczyzny przed uciskającym wrogiem. Nie przyjął król pruski tej propozycji, zostawiając tylko nadzieję na przemawianie do narodu po odniesionem zwycięstwie. Nie zwycięstwo jednak przyszło, lecz całkowita przegrana. A wówczas jał przemawiać Fichte do swego narodu, krzepiąc ducha, w niemocy pogrążonego, wlewając otuchę w serca upadłe.

A gdy serca jego współobywateli nieco podnosić się zaczęły i rzucono projekt założenia uniwersytetu w Berlinie, Fichte stworzył dla tego uniwersytetu ideę („wydedukowany plan”), polegającą na wychowywaniu wiernych obywateli ojczyzny. Po założeniu uniwersytetu został Fichte jego pierwszym rektorem z wyboru, ale był nim tylko przez rok jeden, nie umiejąc się pogodzić ze stanowiskiem, wymagającym pobłaża-

nia dla błędów i spokoju względem krzyczących niesprawiedliwości.

Ale wojny ciągle jeszcze trwały. Gdy Fichte mógł tylko zagrzewać patryotów, żona jego z wyreczeniem opiekowała się rannymi; aż wyczerpana niesłychanymi pięciomiesięcznymi trudami, zachorowała ciężko. W dzień kryzysu jej choroby musiał Fichte rozpocząć wykłady poświęcone. Gdy z przygasłą w sercu nadzieją wrócił z wykładu, dowiedział się, iż żona wraca do zdrowia. Wzruszony, z osłabłą wolą, dał żonie pocałunek, lecz wraz z nim przejął śmiertelny zarodek. Żona wyzdrowiała, ażeby po paru tygodniach — 27 stycznia 1814 — opłakiwać śmierć swego towarzysza życiowej wędrówki.

Filozofia Fichtego wynikała z tych samych pobudek, co i pierwotny kantyzm. Chodziło w niej o ustanowienie najwyższej zasady, z którejby się wszelka rzeczywistość dała wydedukować. Ale w przeprowadzeniu tego zadania Fichte oddala się już nieco od drogi, którą szli jego poprzednicy: nie nastaje on na mityczną rzecz w sobie, od którejby zależeć mogły obydwa rodzaje rzeczywistości, t. j. byt i świadomość, lecz stara się rozstrzygnąć zagadnienie ich pierwotności i sposób wytwarzania się jednego z drugiego.

W rozwiązywaniu tego zagadnienia, wychodzi Fichte z krytyki dwóch głównych systematów filozoficznych. Jeden z nich, to w terminologii Fichtego

dogmatyzm, drugi — idealizm. Dogmatyzm wyprowadza świadomość z rzeczy, stosuje względem niej mechaniczną konieczność stosunków przyczynowych i przeto dojść musi w ostateczności do materializmu i fatalizmu. Idealizm, odwrotnie, wyprowadza wszelki byt ze świadomości, stosuje względem niego funkcjonalną konieczność stosunków teleologicznych i dochodzi w ostateczności do systemu czynu i wolności.

Dogmatyzm nie zdoła wytłumaczyć faktu doświadczenia, polegającego na stosunku pomiędzy świadomością a bytem; podpadający mu szereg przyczynowy zjawisk bytu jest jednorodny i prosty: przedmioty mogą wytwarzać inne przedmioty, ale nic ponad to. Natomiast idealizm, wychodzący ze świadomości, jest w możności wyjaśnienia szeregu przedmiotowego, ponieważ do istotnych funkcji umysłu należy właśnie czynność „przyglądania się samemu sobie”. Umysł więc rozszczepia się w sobie na oglądający i oglądany, na podmiot i przedmiot. Świadomość czynna wie o tem, że i co czyni, t. zn. wytwarza ona wraz z realnym szeregiem swych czynności idealny szereg wiedzy o tych czynnościach. Innemi słowy, świadomość wyjaśnia byt o tyle tylko, o ile jest skierowana na samą siebie, o ile jest samowiedzą. I jeżeli nawet skierowuje się na rzeczy, to opiera się właśnie na tym pierwotnym stosunku do siebie samej.

W systemacie idealistycznym panuje, równie jak w dogmatycznym, konieczność. Ale jest to konieczność nie kauzalna, przyczynowa, lecz teleologiczna, celowa:

tutaj nie rzeczy wytwarzają świadomość, lecz świadomość ustanawia celowy związek pomiędzy swemi czynnościami, z których pewne wytwarzają rzeczy. W idealizmie więc nie dla tego musi coś być, że było poprzednio coś innego, tylko coś się musi dokonać po to, ażeby się dokonało coś innego.

Jak z dogmatyzmem wiąże się fatalizm, paralizujący wszelkie celowe działanie i dążenie, tak w idealizmie tkwi niebezpieczeństwo uznawania wszelkiej rzeczywistości za subiektywną złudę, w której żaden czyn nie ma wartości dla życia i świata. Z tego poczucia złudy i beziły wyprowadza nas wewnętrzny głos, nawołujący bezwzględnie do czynu i gwoili czynowi żądający ustanowienia bytu. Panuje w nas popęd do niezależnej samoczynności, t. zn. do samodzielności jaźni. Jaźń jest podmiotem i przedmiotem zarazem. Jesteśmy więc samodzielnymi, o ile stanowimy sami przyczynę swego myślenia i istnienia, o ile sami rzutujemy z siebie pojęcia i wytwarzamy zgodny z temi pojęciami, lecz niezależny od nich byt. Pojęcia te, tak zwane pojęcia celowe, nie są jednak pozorami, lecz raczej wzorami tego, co powinno być wytworzone. Przejścia od pojęć celowych do bytu dokonywa się przy pomocy realnej działalności; w niej więc zawiera się punkt, do którego nawiązywać musi wszelka rzeczywistość.

I tutaj wprawdzie spekulacja narzucać się może ze swemi pytaniami i zwątpieniami. Może ona twierdzić, że sam ten popęd do ustanowienia bytu niezależnego

jest tylko wyobrażeniem. Ale gdybym to twierdzenie przyjął, pozbawiłbym się wszelkiej możności działania; całe życie zamieniłoby się na jakąś grę bez początku i końca. Jeżeli więc poważnie swe życie ujmuję, t. zn. jeżeli chcę w niem czegoś dokonać, to muszę temu głosowi uwierzyć. Opieram się więc z całą świadomością na woli a nie na rozumie, na sumieniu a nie na wiedzy. Sumienie staje się dla Fichtego sprawdzianem rzeczywistości. Sumienie to każe wierzyć człowiekowi w istnienie świata zewnętrznego, jako środowiska jego działań i w istnienie innych ludzi, jako narzędzi postępu moralnego. Świat istnieje przeto jedynie jako przedmiot i zakres obowiązków.

Świadomość rzeczywistości istniejącej poza nami nie może więc wpływać z bezpośredniego oddziaływania rzeczy zewnętrznych na nas; albowiem rzeczy te istnieją tylko o tyle, o ile je sobie uświadamiamy. Zarówno świat ten nie może być wytwarzany wprost przez wyobraźnię. Wynika on z naszej bezpośredniej i koniecznej wiary w naszą wolność moralną i moralne obowiązki. Musimy więc zgodzić się na to, że wogóle postępujemy i że powinniśmy postępować według pewnych praw. Musimy też przyjąć pewne środowisko, w którym się nasze postęпки odgrywają — a środowiskiem tem jest właśnie napotykanie przez myślenie naturalne świat realny. I odwrotnie: świat ten jest tylko środowiskiem naszych uczynków i niczem ponadto: potrzeba działania jest pierwszą, z niej zaś dopiero wynika świadomość realnego świata.

„Prawa postępowania — powiada Fichte — są dla istot rozumnych bezpośrednio pewne; ich świat jest pewny tylko przez to, że pewne są owe prawa. Nie możemy się wyrzec tych praw, nie pograżając świata, a z nim i siebie samych w bezwzględą nicość; z nicości tej powstajemy i utrzymujemy się ponad nią wyłącznie przez swą moralność“.

POWOŁANIE CZŁOWIEKA.

Symposion XII. Fichte.



PRZEDMOWA.

Treść niniejszego pisma ma stanowić to, co poza szkołą z filozofii nowożytnej posiada jakąkolwiek wartość; a ma to być wyłożone w takim porządku, w jakim się samo nasuwa nie znającemu sztuczności rozmyślanii. Głębsze przysposobienie środków przeciwko zarzutom i wybrykom prerafinowanego umysłu, a także to, co stanowi tylko podłoże innych pozytywnych nauk, wreszcie to, co należy wyłącznie do pedagogiki, w najszerszem tego słowa znaczeniu, t. zn. do przezornego i świadomego wychowania rodu ludzkiego, — wszystko to ma być wyłączone z zakresu pisma niniejszego. Umysł naturalny zarzutów owych nie stawia; pozytywną zaś naukę pozostawia on swoim uczonym, a wychowanie rodu ludzkiego, o ile ono podlega człowiekowi, — swoim nauczycielom ludowym i urzędnikom państwowym.

Książka ta nie jest zatem przeznaczona dla filozofów z zawodu i ci nie znajdą w niej nic takiego, co by nie było wyłożone w innych pismach tegoż autora. Ma ona być zrozumiała dla wszystkich czytelników, którzy wogóle są zdolni do zrozumienia jakiejś książki. Ci zaś, którzy tylko pragną zwroty, wyuczone już niegdyś na

pamięć powtarzać w nieco odmiennym porządku i taką sprawę pamięci uważają za rozumienie — ci bez wątplenia znajdują książkę niezrozumiałą.

Książka ta chce pociągać i rozgrzewać i z mocą porzywać czytelnika od zmysłowości ku nadzmysłowości; conajmniej autor zdaje sobie sprawę z tego, że nie bez zapału przystępował do pracy. W trudzie wykonania zatracą się częstokroć płomienie, z jakim przystępujemy do celu; i odwrotnie, bezpośrednio po pracy jesteśmy w niebezpieczeństwie uczynienia sobie samym krzywdy w tym względzie. Słowem, czy ten zamiar się udał, czy też nie, można rozstrzygnąć tylko według skutku, jaki pismo to wywrze na czytelnikach, dla których jest przeznaczone, — i autor nie ma co do tego żadnego głosu.

Winienem jeszcze — dla niewielu wprawdzie — wspomnieć, że jaźnią, która przemawia w książce, nie jest w żadnym razie autor, lecz że ten pragnie, ażeby czytelnik raczył się nią stać; raczy też czytelnik ujmować to, co tu jest powiedziane, nie wyłącznie historycznie, lecz realnie i — tak jak jego przedstawiciel w książce — rzeczywiście rozmawiać ze sobą samym, rozważać sobie tak i owak, wyciągać wnioski, czynić postanowienia i dzięki własnej pracy i rozmyślaniu, wprost z siebie samego rozwinąć i zbudować w sobie ten sposób myślenia, którego obraz tylko wyłożony jest w książce.

KSIĘGA PIERWSZA.

WĄTPLIENIE.

Tak więc sędzę, że nareszcie znam dobry kawał otaczającego mnie świata; i w rzeczy samej poświęciłem na to dosyć trudu i starania. Tylko zgodnie brzmiącej wypowiedzi moich zmysłów, tylko ciągłemu doświadczeniu dałem wiarę; dotykałem com ujrzał, rozłożyłem czegom dotknął; obserwacje swoje powtarzałem i powtarzałem wielokroć; porównałem różne zjawiska pomiędzy sobą; i dopiero, kiedym wejrzał w ich dokładny związek, kiedym mógł jedno z drugiego wyprowadzić i wytłumaczyć i z góry obliczyć skutek, a spostrzeżenie skutku odpowiadało moim obliczeniom, — dopiero wtedy się uspokoiłem. Ale za to prawdziwości tej części poznania mojego jestem tak pewien, jak swego własnego istnienia, stąkam mocnym krokiem w znanej mi dziedzinie swego świata i w każdej chwili ważę byt i dobrobyt na szali niezawodnych moich przekonań.

Ale — czem jestem sam i jakie jest moje powołanie?

Zbyteczne pytanie! Już dawno skończyłem z naukami o tym przedmiocie i wymagałoby czasu, gdybym chciał sobie powtarzać to wszystko, co o tem szcze-

gółowo słyshałem, czego się nauczyłem i w co uwierzyłem.

Ale jaką drogą doszedłem do tych wiadomości, w których posiadaniu, jak sobie niewyraźnie przypominam, jestem? Czy pędzony palącą żądzą wiedzy przedzierałem się przez niepewność, przez wątplenie i sprzeczności? A gdy napotkałem coś możliwego do wiary, to czym się wstrzymał z poklaskiem, czym prawdopodobieństwo wypróbowywał i jeszcze wypróbowywał, czym wyjaśniał i porównywał, aż wewnętrzny głos zawołał do mnie niechybnie i bezsprzecznie: Tak, tylko tak jest, jak prawda jest, że żyjesz i istniejesz? — Nie, nie przypominam sobie takiego stanu. Owe pouczenia zostały mi podsunięte, zanim ich pożądałem; odpowiadano mi, zanim pytanie rzuciłem. Słuchałem, ponieważ nie mogłem tego uniknąć; zawisło to w mej pamięci, o ile dopuścił przypadek; bez próby i bez współudziału pozwalałem wszystko stawiać na właściwe miejsce.

Jakżeby więc mógł sobie wmówić, że rzeczywiście posiadam wiedzę o tym przedmiocie rozmyślenia? Jeżeli wiem tylko to, jeżeli jestem przekonany tylko o tem, co sam znalazłem, — jeżeli tylko to prawdziwie poznałem, czego sam doświadczyłem, to, doprawdy, nie mogę powiedzieć, ażebym choć cośkolwiek wiedział o swoim powołaniu; wiem wyłącznie, co inni twierdzą, że wiedzą; i jedynem, co o tem prawdziwie zapewnić mogę, jest to, że słyshałem, iż mówiono o tych przedmiotach tak albo owak.

A zatem, gdy z dokładną starannością sam zbadałem rzecz, tak mało ważną, okazało się, iż w rzeczach największej wagi polegałem dotąd na wierności i staranności innych. W najwyższych sprawach ludzkości przypisywałem innym udział, powagę i dokładność, jakich nie znajdowałem w sobie. Szanowałem ich nieopisanie wyżej, niż siebie samego.

Cóż oni wiedzą prawdziwego, skąd mogą wiedzieć, jeżeli nie przez własne rozmyślanie? I dlaczegobym ja nie miał dzięki temu samemu rozmyślaniu odnaleźć tej samej prawdy, gdy tyleż stanowią, co oni? Jak bardzo dotąd poniżałem siebie i gardziłem sobą!

Nie chcę, żeby tak było dłużej! Od tej chwili chcę wejść w swoje prawa i objąć w posiadanie należną mi godność. Precz z wszystkim, co mi obce. Chcę badać sam. Być może, iż tajemne moje życzenia skończą się tak samo, jak dociekanie, być może, iż droga we mnie przeważająca skłonność dla pewnych twierdzeń. Zapominam o niej i wyrzekam się jej i nie dopuszczę jej do żadnego wpływu na kierunek moich myśli. Chcę przystąpić do dzieła z całą surowością i starannością, chcę sobie wszystko szczerze wyznać. — Upragnionem mi będzie to, co znajdę słusznem, jakkolwiek będzie brzmiało. Chcę wiedzieć. Z tą samą pewnością, z którą liczę, że ten grunt mnie dźwigać będzie, gdy nań stąpnę, że ten ogieńby mnie strawił, gdybym się do niego zbliżył, pragnę móc liczyć na to, czem sam jestem i będę. A gdyby taka możność nie istniała, chcę przynajmniej wiedzieć o tem, że ona

nie istnieje: poddam się nawet takiemu wynikowi dociekania, jeżeli się okaże słusznym. — Śpieszę rozwiązać moje zadanie.

Chwytam pędzącą przed się przyrodę w jej locie, zatrzymuję ją na jedną chwilę, ujmuję wzrokiem moment teraźniejszy i zastanawiam się nad nim! — nad tą przyrodą, w której moja władza myślowa dotąd się rozwijała i kształtowała dla tych wniosków, które mają moc w jej dziedzinie.

Jestem otoczony przedmiotami, które czuję się zmuszonym uznawać za istniejące dla siebie i wzajemnie od siebie wyodrębnione całości. Przypisuję każdej jednostce własności i cechy, dzięki którym ją odróżniam; tej roślinie taką formę, innej inną; temu drzewu takie, innemu inaczej ukształtowane liście.

Każdy przedmiot ma swoją określoną ilość własności, żadnej ponadto, ani mniej. Na każde pytanie, czy jest on tem, albo owem, dla każdego, kto ten przedmiot zna w zupełności, możliwem jest stanowcze „tak“, albo stanowcze „nie“, rozstrzygające wszelką niepewność między bytem a niebytem. Wszystko, co jest, jest czemś, albo tem czemś nie jest; jest zabarwione, albo nie jest zabarwione; posiada pewną barwę, albo tej barwy nie posiada; jest smaczne, albo nie jest smaczne; da się wyczuć, albo nie da się wyczuć i tak dalej aż do nieokreśloności.

Każdy przedmiot posiada każdą z tych własności

w pewnym określonym stopniu. Jeżeli istnieje miernik dla pewnej własności i jeżeli umiem go zastosować, to znajduje się pewna miara, której ta własność ani trochę nie przekracza, ani od której nie jest niższa. — Mierzę wysokość tego drzewa; jest ona określona i nie jest ani o cal większa albo mniejsza, niż owa miara. Rozpatruję zieloność jego liści; jest to określona zieloność, ani trochę ciemniejsza albo jaśniejsza, bardziej świeża albo bardziej wyblakła, niż jest; acz brak mi na razie miernika i wyrazu dla tego określenia. Rzucam spojrzenie na tę roślinę; znajduje się ona na określonym stopniu rozwoju pomiędzy kiełkowaniem a dojrzałością; ani trochę bliżej albo dalej od obu, niż jest. — Wszystko, co jest, jest w zupełności określone: jest, czem jest i zgoła niczem innym.

Nie znaczy to, ażebym wogóle nie mógł pomyśleć nic zawieszonego w pośrodku między sprzecznymi określeniami. Oczywiście, myślę o nieokreślonych przedmiotach i więcej niż połowa mojego myślenia składa się z takich myśli. Myślę o drzewie wogóle. Czy to drzewo wogóle ma owoce czy nie, czy posiada liście, lub nie, i w razie, jeżeli je posiada, to jaka jest ich ilość? Do jakiego gatunku drzew należy? Jak jest wielkie? i tak dalej. Wszystkie te pytania pozostają bez odpowiedzi, i myślenie moje jest co do tego w niepewności, ile że postanowiłem myśleć nie o poszczególnem drzewie, lecz o drzewie wogóle. A tylko odmawiam temu drzewu wogóle — rzeczywistego istnienia, właśnie dlatego, że

jest ono nieokreślone. Wszelka rzeczywistość posiada swoją określoną ilość wszelkich możliwych własności rzeczywistości wogóle i posiada każdą z nich w określonej mierze, ile że jest rzeczywistą; acz wyznaję sobie zaraz, że nie potrafię może całkowicie wyczerpać własności nawet jednego przedmiotu, lub zastosować do nich miernika.

Ale przyroda w swej ciągłej przemianie mknie bezustannie. I kiedy ja wciąż jeszcze mówię o pochwyconym momencie, on już odleciał i wszystko się przemieniło; i zanim go schwyciałem, zarówno wszystko było inne. Jak było i jak ja to ująłem, nie było zawsze, lecz się takim stało.

Dlaczegoż i na jakiej podstawie stało się właśnie tak, jak się stało; dlaczego z nieskończonej różnorodnych stanów, jakie przyroda przyjąć może, przyjęła ona w tym momencie właśnie ten, który rzeczywiście przyjęła, a nie jakikolwiek inny?

Dlatego, że poprzedzały je właśnie te, które je poprzedzały, a nie żadne możliwe inne; i że obecne następowały właśnie po nich, a nie po żadnych możliwych innych. Gdyby w momencie poprzedzającym cośkolwiek było choć trochę inne, niż było, to i w obecnym byłoby coś innego, niż jest. — A na jakiej podstawie w momencie poprzedzającym było wszystko tak, jak było? Dlatego, że w tym, który go poprzedzał było tak, jak w nim było. A ten ostatni zależał znowu

od swojego poprzednika; — i tak dalej wstecz, aż do nieokreśloności. Zarówno w momencie następnym będzie przyroda określona tak, jak nią będzie, dlatego, że w obecnym jest taka, jaka jest; i w tym następnym momencie byłoby coś z konieczności inne, niż będzie, gdyby w obecnym bodaj najmniejsza rzecz była inna, niż jest. A w momencie, który po nim nastąpi, wszystko będzie takie, jakie będzie, dlatego, że w momencie najbliższym wszystko będzie takie, jakie będzie; i w ten sposób jego następca będzie zależał od niego, jak on zależeć będzie od swego poprzednika; i tak dalej w przyszłość aż do nieokreśloności.

Bez przerwy kroczy przyroda poprzez nieskończony szereg swych możliwych określeń; a zmiana tych określeń nie dzieje się bez praw, lecz ściśle według praw. Co istnieje w przyrodzie, jest z konieczności takie, jakie jest, i niemożliwem jest poprostu, ażeby było inaczej. Wstępuję w zamknięty łańcuch zjawisk, w którym każde ogniwo jest określone przez poprzednie, a samo określa następne; w ścisłym związku, w którym przez proste rozmyślanie mógłbym z każdego danego momentu odnaleźć wszystkie możliwe stany wszechświata, — wstecz, gdybym dany moment wyjaśniał, w przyszłość, gdybym z niego sprowadzał; gdybym odnajdywał wstecz przyczyny, dzięki którym jedynie stał się on rzeczywistym, a w przyszłość — skutki, jakie koniecznie posiadać musi. W każdej części otrzymuję całość, ponieważ część każda tylko dzięki całości

jest tem, czem jest; dzięki niej przecież jest taka z konieczności.

Cóż to ja właściwie znalazłem przed chwilą? Gdy swe twierdzenia ogarnę w całości, znajdę jako ich ducha rzecz następującą. Przy każdym stawianiu należy zakładać pewien byt, z którego i przez który ono się dokonało, przed każdym stanem trzeba stawiać jakiś inny stan, przed każdym bytem jakiś inny byt i niczemu zgoła nie dozwalać powstawać z niczego.

Zatrzymam się tutaj dłużej, rozwinę i wyjaśnię sobie całkowicie, co w tem tkwił — Łatwo się bowiem stać może, iż od mego jasnego rozpatrzenia tego punktu mego rozmyślania zależeć będzie całe powodzenie dalszego dociekania.

Dlaczego i na jakiej podstawie określone stany przedmiotów są w tym momencie właśnie takie, jakie są — tak zacząłem pytać. Przypuściłem zatem z góry, bez dalszego dowodu i bez najmniejszego zbadania, a więc jako rzecz znaną, bezpośrednio prawdziwą i zgoła pewną, — że jakiegokolwiek one są, jakimikolwiek je jeszcze teraz znajduję i zawsze znajdować będę, — przypuściłem, powiadam, z góry, że przedmioty te posiadały pewną przyczynę: że posiadają one istnienie i rzeczywistość nie same przez się, lecz przez coś leżącego poza nimi. Znalazłem ich istnienie dla ich własnego istnienia niewystarczającym i czułem się zmuszonym przyjąć dla nich samych jeszcze inne istnienie poza nimi. Dlaczego wszakże

znalazłem istnienie owych właściwości albo objawów niewystarczającym? Dlaczego znalazłem je jako istnienie niezupełne? Czem może w nich być to, co mi ujawnia pewien niedostatek? Jest to bezwątpienia rzecz następująca: przedewszystkiem właściwości owe nie są niczem w sobie i dla siebie, są one tylko czemś w czemś innym; właściwościami uwłaszczonego, formami uformowanego; a dla możliwości pomyślenia właściwości zakłada się zawsze coś takiego, co te właściwości przyjmuje i dźwiga, — ich podłoże, według wyrażenia szkolnego. Dalej, to że takie podłoże posiada określoną właściwość, wyraża pewien stan spokoju i bezruchu jego przemian, powstrzymanie jego stawania. Gdy je wprawiam w zmianę, niema w niem żadnej określoności, lecz jest tylko przejście z jednego stanu w inny, przeciwny stan poprzez nieokreśloność. Stan więc określoności rzeczy jest stanem i wyrazem wyłącznej bierności; wyłączna zaś bierność jest istnieniem niezupełnem. Istnienie wymaga czynności, odpowiadającej tej bierności, z której się ono daje wyjaśnić, przez którą i dzięki której daje się ono dopiero pomyśleć; albo, jak się zwykle mówi, która zawiera podstawę tej bierności.

O czem myślałem i zmuszony byłem myśleć, nie było więc bynajmniej to, że różne następujące po sobie stany przyrody jako takie wytwarzały jedne drugie; — że obecna właściwość znosi samą siebie, a w momencie przyszłym, gdy już nie istnieje, wytwarza na swoje miejsce inną właściwość, którą ona sama nie jest i która się w niej nie zawiera; jest to całkiem nie do pomyślenia.

Właściwość nie wytwarza ani siebie samej, ani czegoś innego poza sobą.

Czynna, przedmiotowi swoista i jego właściwą istotę stanowiąca siła — ot co miałem i musiałem mieć na myśli, ażeby pojąć postępowe powstawanie i zmianę owych stanów.

Ale jak ja sobie tę siłę wyobrażam, jaka jest jej istota i jaki rodzaj jej przejawów? Żaden inny, jeno ten, że wśród tych określonych okoliczności przez się samą i tylko gwoi sobie samej wytwarza ona ten określony skutek — zgoła zaś nie żaden inny —, ten jednak całkiem pewnie i niechybnie.

Zasada czynności, powstawania i stawania w sobie i dla siebie istnieje wyłącznie w sobie samej, ile że jest ona siłą i w niczem poza nią; siła nie bywa popychana albo wprawiana w ruch, ona się sama w ruch wprawia. Podstawa tego, że się ona w ten właśnie określony sposób rozwija, tkwi częściowo w niej samej, jest ona bowiem tą, a nie żadną inną siłą, częściowo — poza nią, w okolicznościach, w których się ona rozwija. Obydwa określenia siły, wewnętrzny przez nią samą i zewnętrzny przez okoliczności, muszą się połączyć, ażeby wytworzyć zmianę. Co się tyczy pierwszego: okoliczności, spoczywający byt ani trwanie rzeczy nie wytwarzają żadnego stawania, w nich samych bowiem tkwi spokojne trwanie, przeciwieństwo wszelkiego stawania. Co się tyczy drugiego: siła owa, o ile tylko ma być do pomyślenia, jest najzupełniej określona; ale określoność jej uzupełnia się przez okoliczności, w któ-

rych się rozwija. — Siłę wyobrażam sobie tylko; siła istnieje dla mnie, o ile spostrzegam jakiś skutek; siła nie skutkująca, która mimo to miałaby być siłą, a nie jakąś spoczywającą rzeczą, jest zupełnie nie do pomyślenia. Wszelki skutek jest jednak określony, a ponieważ jest on tylko odbiciem, tylko innym widokiem samego działania, więc siła działająca jest określona w skutku, podstawa zaś tej określoności tkwi częściowo w niej samej, ponieważ pozatem nie byłaby ona pomyślana jako coś szczegółowego i istniejącego dla siebie, a częściowo poza nią, ponieważ własna jej określoność może być pomyślana tylko jako uwarunkowana.

Oto wyrósł z ziemi kwiat, i ja wnoszę z tego o kształtującej sile w przyrodzie. Taka kształtująca siła istnieje dla mnie wogóle o tyle tylko, o ile istnieją dla mnie ten kwiat i inne, i rośliny wogóle, i zwierzęta; siłę tę mogę opisać tylko przez jej działanie i jest ona dla mnie po prostu niczem więcej, jeno czemś wytwarzającym takie działanie; czemś płodzącym kwiaty i rośliny, i zwierzęta i wogóle kształty organiczne. Będę twierdził dalej, że w tem miejscu mógł wykwitnąć kwiat i ten właśnie określony kwiat wyłącznie o tyle, o ile połączyły się wszystkie okoliczności, ażeby go uczynić możliwym. Ale przez to połączenie się wszystkich okoliczności w celu umożliwienia go nie wyjaśnia się dla mnie jeszcze bynajmniej jego rzeczywistość; zmuszony jestem do przyjęcia jeszcze jakiejś szczególnej, działającej przez się samą, pierwotnej siły przyrody; i mianowicie wytwarzającej z pewnością kwiaty, jakaś bowiem inna siła przy-

rody wytworzyłaby może w tych samych okolicznościach coś zupełnie innego. Uzyskuję przeto następujący widok wszechświata.

Jeżeli spoglądam na wszystkie rzeczy jako na jedność, jako na jedną przyrodę, wówczas istnieje jedna siła; jeżeli je rozpatruję jako pojedyncze, istnieje wiele sił, które rozwijają się według swych wewnętrznych praw i przechodzą przez wszystkie możliwe kształty, do których są zdolne; wszystkie zaś przedmioty w przyrodzie nie są niczem innym, jeno samemi owemi siłami w pewnym określonym stanie. Przejaw każdej pojedynczej siły przyrody zostaje określony, — staje się takim, jakim jest, — w części przez jej wewnętrzną istotę, w części przez jej dotychczasowe przejawy, w części przez przejawy wszystkich innych sił przyrody, z którymi ona stoi w związku; jest ona wszakże w związku z wszystkimi, ponieważ przyroda jest związaną całością. — Wszystko to określa ją nieodwołalnie. A gdy już wreszcie, zgodnie ze swą istotą wewnętrzną, jest ona tem, czem jest, i przejawia się w tych okolicznościach, przejaw jej staje się takim, jakim się staje i jest najzupełniej niemożliwe, ażeby ona była choć cokolwiek inna, niż jest.

Przyroda jest w każdym momencie swego trwania związaną całością; w każdym momencie każda poszczególna jej część musi być taka, jaka jest, ponieważ wszystkie inne są takie, jakie są; i nie mógłbyś poruszyć żadnego ziarenka piasku z jego miejsca, nie zmieniając przez to — niewidocznie może dla oka twojego — czegoś we wszystkich częściach nie-

zmierzonej całości. Ale każdy moment tego trwania jest określony przez wszystkie momenty ubiegłe i będzie określał wszystkie momenty przyszłe; i nie możesz w momencie obecnym pomyśleć innego niż jest położenia jakiegoś ziarenka piasku, nie będąc zmuszonym pomyśleć inaczej całej przeszłości wstecz aż do nieokreśloności i całej przyszłości wprzód aż do nieokreśloności. Zrób, jeśli wola, próbę z tem oto ziarenkiem sypkiego piasku, które dostrzegasz. Pomyśl sobie, że leży ono o parę kroków dalej w głębi kraju. Wówczas burzliwy wiatr, który je przygnał z morza, musiałby być silniejszy, niż był w rzeczywistości. Ale wówczas również poprzedni stan pogody, przez który został określony ten burzliwy wiatr i jego natężenie, musiałby być inny, niż był, a zarówno i ten stan, który ówczesny wyprzedzał i określał; otrzymujesz więc aż do nieokreśloności i bezgraniczności całkiem inną temperaturę, niż ta, która była rzeczywiście i całkiem inną właściwość ciał, które mają wpływ na temperaturę i na które temperatura ma wpływ. — Na płodność albo bezpłodność krajów, dzięki zaś temu, a nawet bezpośrednio na długość życia ludzi ma ona bezsprzecznie wpływ rozstrzygający. Jak możesz wiedzieć, — ponieważ bowiem nie jest nam dane wnikać we wnętrze przyrody, więc nie wystarcza tutaj wskazywanie możliwości, — jak możesz wiedzieć, czy przy takim stanie pogody wszechświata, jakiego potrzeba było, ażeby przesunąć to ziarenko piasku dalej w głębi kraju, któryś z twych praojców nie byłby zginał, zanim

zrodził syna, od którego ty pochodzisz? — Że zatem tybys nie istniał i wszystko, co przypuszczalnie działaś obecnie i działałbys w przyszłości, nie dokonałoby się, ponieważ — ziarenko piasku leży na innym miejscu.

Ja sam łącznie z wszystkim, co nazywam swoim, jestem ogniwem w tym łańcuchu surowej konieczności przyrodniczej. Był czas, — powiadają mi inni, którzy w tym czasie żyli, a i ja sam jestem zmuszony przez wnioskowanie przyjąć taki czas, którego nie jestem bezpośrednio świadom, — był czas, w którym mnie jeszcze nie było, i był moment, w którym powstałem. Istniałem tylko dla innych, jeszcze nie dla siebie. Od tego czasu samowiedza moja rozwinęła się i odnalazłem w sobie pewne zdolności i skłonności, potrzeby i przyrodzone pożądanja. Jestem określoną istotą, która powstała w jakimś czasie.

Nie powstałem sam przez się. Byłoby najwyższą niedorzecznością przypuszczenie, że istniałem, zanim byłem, iżbym się sam przywiódł do życia. Stałem się rzeczywistym dzięki innej sile poza mną. A dzięki której, jeśli nie dzięki ogólnej sile przyrody, ile że stanowią część przyrody? Czas mego powstania i własności, z jakimi powstałem, były określone przez tę ogólną siłę przyrody; i wszystkie postacie, w jakie się te przyrodzone mi podstawowe własności od tego czasu przejawiały i w jakich się przejawiały w ciągu mego życia, są

określone przez tę samą siłę przyrody. Niemożliwem było, ażeby zamiast mnie powstał ktoś inny; jest niemożliwem, ażeby ten, który już powstał, był w jakimkolwiek momencie swego istnienia inny, niż jest lub będzie.

Że stanom moim towarzyszy świadomość i że niektóre w nich — myśli, postanowienia i t. p. — nie wydają się nawet czemś innym, jeno objawami wyłącznej świadomości: to nie powinno mnie zbijać z tropu we wnioskowaniach moich. Jest to objawem przyrody w roślinie, że się regularnie rozwija, w zwierzęciu, że się celowo porusza, w człowieku, że myśli. Dlaczego bym miał się wzdragać przed uznaniem ostatniego za przejaw pierwotnej siły przyrody narówni z pierwszą i drugim? Jedynie podziw mógłby mi w tem przeszkodzić; gdyż rozum jest oczywiście daleko wyższem i kunsztowniejszem działaniem przyrody, aniżeli kształtowanie się roślin albo swoisty ruch zwierząt; ale jakże bym mógł owo uczucie dopuścić do wpływu na spokojne dociekanie? Nie potrafię naturalnie wyjaśnić, w jaki sposób siła przyrody wytwarza myśli; ale czyż potrafię lepiej wyjaśnić, w jaki sposób wytwarza ona kształtowanie się rośliny, ruch zwierząt? Sprowadzać myślenie z wyłącznego zestawienia materji — na takie niedorzeczne przedsięwzięcie oczywiście nie wpadnę; czyż mógłbym z takiego zestawienia objaśnić powstanie chociażby najprostszego mchu? — Owe pierwotne siły przyrody ani powinny być wogóle objaśniane, ani mogą być objaśnione; one bowiem same są czemś, z czego objaśnia się wszystko, co tylko da się objaśnić. Myślenie jest, ono istnieje

bezwzględnie, jak jest i istnieje bezwzględnie siła, kształtująca przyrodę. Myślenie jest w przyrodzie; gdyż myślą powstaje i rozwija się według praw przyrody: istnieje więc przez przyrodę. Istnieje pierwotna siła myśli w przyrodzie, tak samo jak istnieje w niej pierwotna siła kształtująca.

Ta pierwotna siła myśli wszechświata kroczy naprzód i rozwija się we wszelkich możliwych objawach, do jakich jest zdolna, zupełnie tak samo jak kroczą naprzód i przybierają wszelkie możliwe postaci pozostałe pierwotne siły przyrody. Jestem, jak roślina, poszczególnym objawem siły kształtującej; jestem, jak zwierzę, poszczególnym objawem swoistej siły ruchu; a nadto jeszcze przejawem siły myśli: połączenie zaś tych trzech podstawowych sił w jedną siłę, w jeden harmonijny rozwój, stanowi odrębną cechę mojego gatunku; zarówno jak odrębność gatunku roślinnego stanowi to, że jest on wyłącznie objawem siły kształtującej.

Kształt, swoisty ruch, myśl we mnie nie są wzajem od siebie zależne i nie wynikają jedno z drugiego w ten np. sposób, że swoje a wraz z nimi i otaczające mnie kształty i ruchy wyobrażałbym sobie tak, ponieważ takimi są, albo że odwrotnie są takimi, ponieważ je takimi pomyślałem; lecz są one zawsze i bezpośrednio harmonizującymi rozwojami tej samej właśnie siły, której przejaw prowadzi z konieczności do zgodnej z sobą do głębi istoty mojego gatunku i którą możnaby nazwać siłą tworzącą ludzi. Myśl powstaje we mnie bezpośrednio, tak samo bezpośrednio — odpowiadający jej

kształt i zarówno odpowiadający obydwu ruch. Nie jestem, czem jestem, dlatego, że tak myślę albo że tego chcę; ani też myślę lub chcę, dlatego, że takim jestem, lecz jestem i myślę — jedno i drugie bezpośrednio; jedno się wszakże zgadza z drugim na pewnej wyższej podstawie.

Jak owe pierwotne siły przyrody są czemś dla siebie i mają swe własne wewnętrzne prawa i cele, tak samo ich przejawy, które już osiągnęły rzeczywistość, w razie jeżeli tylko siła jest pozostawiona samej sobie, a nie jest wypierana przez obcą przeważającą siłę, muszą trwać przez pewien czas i opisać pewne koło przemian. Co znika w tej samej chwili, w której powstało, nie jest z pewnością przejawem siły podstawowej, lecz tylko wynikiem współczesnego działania kilku sił. Roślina, szczególny objaw kształtującej siły przyrody, będąc pozostawiona sobie samej rozwija się od pierwszego zakiełkowania aż do dojrzałości nasienia. Człowiek, szczególny objaw wszystkich sił przyrody w ich połączeniu, będąc pozostawiony samemu sobie, rozwija się od urodzenia aż do śmierci ze starości. Stąd długość życia roślin i człowieka i rozmaite objawy tego ich życia.

Ten kształt, ten swoisty ruch, to myślenie w harmonii z sobą, — to trwanie wszystkich owych istotnych własności, obok niektórych nieistotnych przemian, są mi właściwe, o ile jestem istotą swego gatunku. — Ale tworząca ludzi siła była już, zanim ja przy pewnych zewnętrznych warunkach i okolicznościach po-

wstałem. Te zewnętrzne okoliczności określają szczególny sposób jej obecnej skuteczności, w nich się więc mieści podstawa tego, że właśnie taki osobnik mojego gatunku staje się rzeczywistym. Te same okoliczności nie mają się nigdy powtórzyć, ponieważ wówczas powtórzyłaby się całość przyrody i powstałyby dwie przyrody zamiast jednej, te same więc osobniki, które już istniały, nie mogą się nigdy stać znowu rzeczywistymi. — Dalej, tworząca ludzi siła zjawia się w tym samym czasie, w którym ja istnieję, we wszystkich możliwych w tym czasie okolicznościach. Żadne połączenie takich okoliczności nie jest w całości równe temu, dzięki któremu ja stałem się rzeczywistym, jeżeli całość niema się podzielić na dwa zupełnie jednakowe i niezwiązane ze sobą światy. W jednym czasie nie mogą się urzeczywistnić dwa całkiem jednakowe osobniki. A przeto jest przeznaczone, czym ja, ja, ta określona osoba, być musiałem; i prawo, według którego stałem się tym, kim jestem, zostało naogół odnalezione. Jestem tem, czym tworząca ludzi siła, — gdy była, czym była — gdy jeszcze poza mną jest, czym jest — gdy znajduje się w tym określonym stosunku do innych sprzecznych z nią sił przyrody, — czym ona przy tem wszystkim być mogła; ponieważ zaś w niej samej nie może się zawierać żadna podstawa do własnego ograniczenia, więc skoro taką być mogła, taką również być musiała. Jestem kim jestem, ponieważ w tym związku całości przyrody możliwym był tylko taki, zgoła zaś żaden inny osobnik;

i duch, któryby przeniknął w zupełności wewnątrz przyrody, mógłby z poznania jedyne go człowieka z pewnością oznaczyć, jacy ludzie zdawna byli i jacy w każdym czasie być mogą; w jednej osobie poznawałby on wszystkie rzeczywiste osoby. Ten to mój związek z całością przyrody określa wszystko, czem byłem, czem jestem i czem będę: i tenże duch z każdego możliwego momentu mojego istnienia mógłby wywnioskować, czem byłem przedtem i czem potem będę. Wszystko, czem kiedykolwiek jestem i będę, jestem i będę z bezwzględną koniecznością i niemożliwym jest, ażebym był czem innym.

Jestem wprawdzie najwewnętrzniej świadom samego siebie, jako samodzielnej, a w wielu wypadkach mego życia i wolnej istoty; ale świadomość ta daje się bardzo dobrze wytłumaczyć na podstawie postawionych zasad i połączyć z dopiero co wyciągniętymi wnioskami. Bezpośrednia świadomość moja, właściwe spostrzeżenie nie wychodzi poza mnie samego i poza moje objawy: wiem bezpośrednio tylko o sobie samym; cokolwiek wiem pozatem, wiem tylko z wnioskowania, — w ten sposób, w jaki dopiero wnioskowałem o pierwotnych siłach przyrody, które przecież bynajmniej do dziedziny moich spostrzeżeń nie należą. Ja zaś, czyli to, co nazywam swoją jaźnią, swoją osobą, ja nie jestem ową tworzącą ludzi siłą przyrody, lecz tylko jednym z jej przejawów; i tylko tego przejawu, jako siebie samego

jestem świadom, nie owej siły, o której jedynie wnioskuję wskutek konieczności wyjaśnienia sobie siebie samego. Ten zaś przejaw, co do swojego rzeczywistego bytu, jest oczywiście czemś pochodzącym z pierwotnej i samodzielnej siły i musi być jako taki odnajdywany w świadomości. Wskutek tego uważam się wogóle za istotę samodzielną. — Na tej samej podstawie wydają się sobie wolnym w poszczególnych wypadkach mego życia, kiedy wypadki te są przejawami samodzielnej siły, jaka mnie, mojemu osobnikowi, przypadła w udziale; wydają się sobie powstrzymanym i ograniczonym, jeżeli przez powiązanie okoliczności zewnętrznych, powstających w czasie, nie tkwiących zaś w pierwotnym ograniczeniu mego osobnika, nie jestem w możności uczynienia tego, co zgodnie ze swą siłą osobniczą uczynićbym potrafił; wydają się sobie przymuszonym, jeżeli ta osobnicza siła przejawia się z konieczności dzięki przewadze innych przeciwnych sił, nawet wbrew jej własnemu prawu.

Obdarz drzewo świadomością i pozwól mu rosnąć bez przeszkody, rozpościerać swe gałęzie, wytwarzać właściwe jego gatunkowi liście, pączki, kwiaty i owoce. Doprawdy, nie będzie się ono uważało za ograniczone przez to, że jest właśnie drzewem i właśnie z tego gatunku i właśnie tem poszczególnem drzewem z tego gatunku; będzie się ono uważało za wolne, ponieważ we wszystkich swych przejawach czyni ono tylko to, czego wymaga jego przyrodzenie; nie będzie ono chciało

czynić nic innego, ponieważ może ono chcieć tylko tego, czego wymaga przyroda. Ale spróbuj zatrzymać jego wzrost przez nie sprzyjającą niepogodę, przez brak pożywienia, albo przez inne przyczyny; będzie się ono czuło ograniczonym i powstrzymanem, ponieważ popęd, który rzeczywiście tkwi w jego przyrodzeniu, nie zostaje zaspokojonym. Przywiąż jego swobodnie sterczące we wszystkie strony gałęzie do pała, narzuć mu przez zaszczepienie obce gałęzie, — a będzie się ono czuło zmuszone do działania: gałęzie jego rosną oczywiście dalej, ale nie w tym kierunku, któryby przyjęła siła, pozostawiona samej sobie. Daje ono wprawdzie owoce, ale nie te, których wymagało jego pierwotne przyrodzenie. W bezpośredniej samowiedzy wydają się sobie wolnym; przez rozmyślanie o całej przyrodzie znajduję, że wolność jest zgoła niemożliwa: pierwsze musi być podporządkowane ostatniemu, albowiem ma ono być nawet przez to ostatnie objaśnione.

Jak głębokie uspokojenie zapewnia gmach tej teorii umysłowi memu! Co za porządek, co za ścisły związek, co za łatwość ogarnięcia wnika dzięki niemu w całość moich poznań! Świadomość nie jest tu już gościem nieproszonym w przyrodzie, którego związek z bytem jest tak niepojęty; jest ona w przyrodzie jak u siebie, jest nawet jednym z jej objawów. Przyroda wznosi się stopniowo w określonym następstwie kolejnym swych wytworów. W surowej materii jest ona

prostym bytem; w materii organicznej wnika z powrotem w siebie samą, ażeby działać wewnątrznie na siebie: w roślinie, ażeby się kształtować, w zwierzęciu, ażeby się poruszać, w człowieku, jako swem najwyższem arcydziele, wraca w siebie, ażeby się samą oglądać i rozważać; podwaja się tu ona niejako i z bytu wyłącznie przetwarza się w byt i świadomość zarazem.

W jaki sposób mógłbym wiedzieć o swoim własnym bycie i jego objawach, łatwo można w tym całokształcie wytłumaczyć. Byt mój i moja wiedza posiadają tę samą wspólną podstawę: przyrodzenie moje wogóle. Niema we mnie bytu, któryby już przez to samo, że moim jest bytem, nie wiedział równocześnie o sobie. — Tak samo zrozumiała się staje świadomość przedmiotów cielesnych poza mną. Siły, z których przejawu składa się moja osobistość, — siła we mnie kształtująca, sama się poruszająca, myśląca — nie są temi siłami w przyrodzie wogóle, lecz tylko określoną ich częścią; a to, że stanowią one tylko tę część, pochodzi stąd, że poza mną jest tyle i tyle innego bytu. Z pierwszego daje się ostatnie obliczyć: z ograniczenia — rzecz ograniczająca. Ponieważ nie jestem tem lub owem, co przecież również należy do związku bytu powszechnego, a zatem musi to być poza mną; tak wnioskuje i oblicza myśląca we mnie przyroda. Ograniczenie swe uświadamiam sobie bezpośrednio, boć przecie należy ono do mnie samego i tylko dzięki niemu wogóle istnieje; świadomość ogra-

niczającego, czyli tego, czem sam nie jestem, ma pośrednictwo w pierwszym i wypływa z niego.

Precz zatem z domniemanymi wpływami i oddziaływaniami zewnętrznych rzeczy na mnie, przez które mają mi one wlewać poznanie swoje; poznanie to w nich nie istnieje, nie może się przeto z nich wylewać. Podstawa, dla której przyjmuję coś poza mną, tkwi nie zewnątrz mnie, lecz we mnie samym, w ograniczaniu własnej mej osoby; za pośrednictwem tego ograniczania myśląca przyroda we mnie występuje z siebie samej i uzyskuje możność obejrzenia siebie w całości; ale też w każdym osobniku z własnego jego stanowiska.

W ten sam sposób powstaje we mnie pojęcie myślących istot podobnych do mnie. Jażn, czyli myśląca przyroda we mnie, tworzy te myśli, które mają się rozwinąć z niej samej, jako osobniczego objawu przyrody, inne — które się mają rozwinąć nie z niej samej. I tak też jest następnie w rzeczywistości. Pierwsze stanowią mój swoisty, osobniczy przyczynek do zakresu powszechnego myślenia w przyrodzie; ostatnie są tylko z pierwszych wywnioskowane, jako takie, które w tym zakresie oczywiście również muszą mieć miejsce, ale ponieważ są tylko wywnioskowane, więc nie we mnie, tylko w innych istotach myślących; i stąd dopiero wnioskuje o myślących istotach poza mną. — Słowem, przyroda uświadamia się sobie w całości we mnie; ale tylko w ten sposób, że rozpoczyna ona od osobniczej świadomości mojej i od niej zdąża dalej

do świadomości bytu powszechnego przez wyjaśnienie zgodne z zasadą podstawy: to znaczy, że obmyśla ona warunki, w których taki kształt, taki ruch, takie myślenie z jakich się składa moja osoba, są jedynie możliwe. Zasada podstawy stanowi punkt przejścia od szczególności, jaką jest sama osoba, do ogólności, jaka istnieje poza nią; cechą, odróżniającą obydwie rodzaje poznania, jest to, że pierwsza jest bezpośrednim oglądem, ostatnia — wnioskowaniem.

Przyroda ogląda siebie w każdym osobniku z odrębnego stanowiska. Ja nazywam siebie ja, a ciebie — ty; ty nazywasz siebie ja, a mnie — ty; ja jestem dla ciebie poza tobą, jak ty dla mnie poza mną. Poza mną pojmuję naprzód to, co mnie przedewszystkiem ogranicza; ty — co ciebie przedewszystkiem ogranicza; od tego punktu zdążamy poprzez jego najbliższe ogniwa dalej, — ale opisujemy bardzo różne szeregi, które się owszem tam i sam przecinają, które jednak nigdzie nie biegną dalej w tym samym kierunku obok siebie. — Rzeczywistymi się stają wszystkie możliwe osobniki, a zatem i wszystkie możliwe stanowiska świadomości. Ta świadomość wszystkich osobników razem stanowi skończoną świadomość wszechświata o sobie samym; innej świadomości nie ma, ponieważ tylko w osobniku objawia się skończona pewność i rzeczywistość.

Wypowiedź świadomości każdego osobnika jest niezawodna, o ile jest ona rzeczywiście świadomością dotąd opisaną; świadomość ta bowiem rozwija się w całym prawidłowym biegu przyrody; przyroda zaś

nie może sobie zaprzeczać. Jeżeli gdzieś jest jakieś wyobrażenie, to musi również istnieć odpowiadający mu byt, albowiem wyobrażenia są wytwarzane tylko równocześnie z wytwarzaniem odpowiadającego im bytu. — Dla każdego osobnika jest jego szczególna świadomość w zupełności określona, gdyż wypływa ona z jego przyrodzenia; nikt nie może posiadać innych poznań i innego stopnia ich żywości, niż posiada rzeczywiście. Treść jego poznań jest określana przez stanowisko, jakie on zajmuje we wszechświecie. Jasność i żywość ich jest określana przez większą albo mniejszą działalność, jaką siła ludzkości w jego osobie przejawiać jest w możności. Daj przyrodzie jedynę określenie jakiejś osoby — bodaj tak nieznaczne, jak tylko być może, niech to będzie bieg jedynego mięśnia, skręt jednego włosa, — a ona ci opowie (gdyby posiadała, powszechną świadomość i mogła ci odpowiedzieć) wszystkie myśli jakie będzie miała ta osoba w ciągu całego trwania jej świadomości.

W gmachu tej teorii staje się również zrozumiałem znane w świadomości naszej zjawisko, które nazywamy wolą. Wola jest bezpośrednią świadomością działalności jednej z naszych wewnętrznych sił przyrodzonych. Bezpośrednia świadomość dążenia tych sił, — która jeszcze nie jest działalnością, ponieważ jest tamowana przez siły przeciwne, — jest w świadomości skłonnością albo pożądaniem; walka sprzecznych sił — niezdecydowaniem; zwycięstwo jednej — postanowieniem woli. Jeżeli tą dążącą siłą jest wyłącznie ta, która jest

nam wspólna z rośliną albo zwierzęciem, to w wewnętrznej istocie naszej nastąpiło już rozszczepienie i obniżenie; pożądanie nie jest dostosowane do stanowiska, jakie zajmujemy w szeregu przedmiotów, znajduje się ono poniżej niego i zgodnie z pewnym zwrotem mowy może być nazwane niskiem. Jeżeli ta dążność jest całą niepodzielną siłą ludzkości, to pożądanie odpowiada naszemu przyrodzeniu i może być nazwane wyższem. Dążenie tego przyrodzenia, w ogólnem ujęciu może być snadnie nazwane prawem moralnem. Działalność tego przyrodzenia jest wolą cnotliwą, a wynikające stąd postępowanie — cnotą. Zwycięstwo pierwszego dążenia bez harmonii z drugim jest brakiem cnoty; zwycięstwo zaś jego nad cnotą i wbrew jej walce jest występkiem.

Siła, która każdorazowo zwycięża, zwycięża z koniecznością; przewaga jej zostaje określona przez całokształt wszechświata; przez tenże zatem całokształt określa się też nieodwołalnie cnotliwość, niecnotliwość, lub występność każdego osobnika. Podaj jeszcze raz przyrodzie bieg mięśnia, zakręt włosa u określonego osobnika, a — jeżeliby ona mogła w całości myśleć i odpowiedzieć ci — określi ci ona z tych danych wszystkie dobre i wszystkie złe uczynki w życiu osobnika od początku aż do końca. Ale przez to jeszcze nie przestaje cnota być cnotą, a występek występkiem. Cnotliwy jest naturą szlachetną, występny — nieszlachetną i wstrętną, ale wynikającą koniecznie z całości wszechświata.

Istnieje żal, a jest on świadomością trwałego dążenia ludzkości, gdy ono zostało zwyciężone; żal ten wiąże się z nieprzyjemnem uczuciem wskutek tego, że to dążenie zostało zwyciężone; jest to niepokojący, wszelako drogocenny skarb naszego szlachetnego przyrodzenia. Z tej świadomości naszego podstawowego popędu powstaje sumienie i jego większa albo mniejsza delikatność i wrażliwość aż do zupełnego jego braku u różnych osobników. Człowiek nieszlachetny nie jest zdolny do żalu, ponieważ ludzkość nie ma w nim nawet tyle siły, aby wyprzeć niższe popędy. Nagroda i kara są naturalnymi skutkami cnoty i występku. Przez częste znaczne zwycięstwa rozszerza się mianowicie i umacnia swoista nam siła; przez brak wszelkiej działalności albo przez częste porażki staje się ona coraz słabszą. — Pojęcia przewinienia i odpowiedzialności mają znaczenie tylko dla zewnętrznego prawa. Przewinił ten, i temu też przypisuje się wykroczenie, kto zmusza społeczeństwo do stosowania sił zewnętrznych w celu przeszkodzenia jego szkodliwym dla bezpieczeństwa publicznego popędom.

Dociekanie moje jest zakończone, a moja żądza wiedzy zaspokojona. Wiem, czem wogóle jestem i na czem polega istota mojego gatunku. Jestem określonym przez wszechświat przejawem określonej przez się samej siły przyrody. Wejrzeć w szczegółowe moje objawy osobiste za pośrednictwem ich podstaw jest

niemożliwe, albowiem nie mogę przeniknąć do wnętrza przyrody. Uświadamiam je sobie jednak bezpośrednio. Wiem przecież dobrze, czym jestem w momencie obecnym, mogę sobie w większej części przypomnieć, czym byłem niegdyś, i dowiem się w końcu, czym będę, wówczas, kiedy nim będę.

Nie przyjdzie mi na myśl, żeby z odkrycia tego zrobić użytek dla swego postępowania, bo przecież wogóle nie ja postępuję, lecz postępuje we mnie przyroda; zrobić siebie czemś innem, niż tem, do czego przeznaczyła mnie przyroda — tego również nie zechcę przedsięwziąć, gdyż nie ja wcale urabiam siebie, lecz przyroda urabia mnie i wszystko, czem się staję. Mogę żałować i cieszyć się i żywić dobre zamiary; — mimo, że ściśle biorąc, nawet tego nie jestem w stanie uczynić, lecz wszystko spotyka mnie samo przez się, o ile mi jest przeznaczone; ale z zupełną pewnością, przez żaden żal i przez żadne zamiary nie mogę zmienić nic w tem, czem się wreszcie stać muszę. Znajduję się pod nieubłaganą przemocą surowej konieczności; jeżeli przeznacza mi ona być głupim albo występny, to będę bezwątpienia głupi albo występny; jeżeli przeznacza mi ona być mądrym i dobrym, to będę bezwątpienia mądry i dobry. Nie jest to jej winą albo zasługą, lecz nie jest też i moją. Podlega ona swym własnym prawom, ja zaś jej prawom. Gdym się o tem przekonał, najbardziej uspokajającym będzie, jeżeli i życzenia swoje od niej zależnemi uczynię, bo przecież byt mój całkowicie jest jej podległy.

* * *

Ach, te życzenia, które się temu sprzeciwiają! Cemuż bowiem miałbym przed sobą dłużej ukrywać żal, wstręt i przerażenie, jakie mię ogarnęły na widok takiego końca dociekania. Obiecałem sobie święcie, że potrzeby serca nie będą miały żadnego wpływu na kierunek mojego rozmyślenia; i w rzeczy samej nie dopuściłem ich świadomości do żadnego wpływu. Ale czy przeto nie mogę sobie w końcu wyznać, że wynik ten sprzeciwia się moim najgłębszym przeczuciom, życzeniom, wymaganiom? I mimo prawidłowości i ciętej bystrości dowodów, które tkwią, jak mi się wydaje, w tem rozważaniu, jak mogę wierzyć w objaśnienie mego istnienia, tak zdecydowanie sprzeczne z wewnętrznym pierwiastkiem mego istnienia, z celem, dla którego jedynie mogę istnieć, i bez którego istnienie swe przeklinam?

Dlaczego serce moje musi się smucić i rwać na widok tego, co tak całkowicie uspokaja mój rozsądek? Gdy w przyrodzie nic sobie nie zaprzecza, czyż jeden człowiek istotą jest sprzeczną? — A raczej, nie człowiek może, tylko ja i do mnie podobni? Winienem był może zejść z tego świata w ogarniającem mnie błogiem złudzeniu, winienem był może trzymać się w granicach bezpośredniej świadomości swego bytu i nie podejmować nigdy pytania o jego podstawach, pytania, na które odpowiedź czyni mię teraz nędznym? Ale jeżeli ta odpowiedź jest słuszna, to pytanie podjąć

musiałem; nie ja je podjąłem, lecz myśląca przyroda we mnie podjęła je. — Byłem na nędzę skazany i próżno oplakuję niewinność swego ducha, która nigdy powrócić nie może.

Ale odwagi! Niechaj mię wszystko opuści, byle tylko ona mnie nie opuszczała. — Dla samej potrzeby serca, choćby najgłębiej tkwiła w mem wnętrzu i choćby się najświętszą wydawała, nie mogę się, rzecz prosta, zrzec tego, co wynika z bezsprzecznych podstaw; ale omyliłem się może w dociekanii, może źródeł, z których ono miało wychodzić, nie pojąłem dostatecznie lub rozpatrywałem je jednostronnie. Winienbym powtórzyć dociekanie od przeciwnego końca, ażeby tylko mieć dla niego jakiś punkt początkowy: — cóż to jest bowiem, co mnie w tym wyniku tak silnie odstręcza i obraża; cóżem to pragnął zamiast niego odnaleźć? Przedewszystkiem muszę sobie dobrze wyjaśnić ową potrzebę serca, na którą się powołuję!

Że miałoby być przeznaczeniem mojem zostać mądrym i dobrym, albo głupim i występny, że nie mógłbym w tem przeznaczeniu nic zmienić, nie ponosić w pierwszym wypadku żadnej zasługi, w drugim żadnej winy, — oto co mię napełniło wstrętem i przerażeniem. Owa podstawa mego bytu i objawów mego bytu istniejąca poza mną, a której przejawy ze swej strony określone były przez inne podstawy poza nią, — ta oto podstawa tak mię silnie odstręczyła. Owa wolność, która nie była wcale moją

własną, lecz należała do obcej siły poza mną i nawet tutaj była tylko uwarunkowaną, była tylko połowiczną wolnością, — ona to mi nie wystarczała. Ja sam, to, co sobie jako siebie samego, jako swoją osobę uświadamiam i co w gmachu teorii owej wydaje się wyłącznym przejawem czegoś wyższego, — ja sam chcę samodzielnie być czemś nie w czem innem lub przez coś innego, lecz dla siebie samego; i chcę jako taki być sam podstawą swoich objawów. Stanowisko, jakie w gmachu owej teorii zajmuje każda siła pierwotna, chcę ja sam zajmować, z tą tylko różnicą, ażeby sposób przejawów moich nie był określany przez obce siły. Chcę posiadać swoistą siłę wewnętrzną do przejawiania się w nieskończenie rozmaity sposób, tak samo jak owe siły przyrody; i chcę, ażeby siła ta przejawiała się w ten właśnie sposób, w jaki się przejawia i poprostu na tej podstawie, że się tak przejawia, nie zaś, jak owe siły przyrody, dlatego że się dokonywa w tych warunkach zewnętrznych.

Cóż ma być, stosownie do tego życzenia mego, siedliskiem i ośrodkiem owej swoistej siły jaźni? Oczywiście, nie ciało moje, które — przynajmniej co do jego bytu, acz nie co do jego dalszych przeznaczeń — gotów jestem chętnie uważać za przejaw sił przyrody; również nie zmysłowe skłonności moje, które uważam za stosunek tych sił do mojej świadomości; — a więc myślenie moje i moje chcenie. Chcę chcieć z wolnością według swobodnie nakreślonego pojęcia celu i wola ta, jako bezwzględnie ostatnia, nieokreślana przez żadną

wyższą podstawą winna poruszać i kształtować przede wszystkim moje ciało, a za jego pośrednictwem otaczający mnie świat. Moja czynna siła przyrodzona ma być tylko na usługach woli i tylko przez nią ma być wprawiana w ruch. Tak być powinno: ma istnieć, coś co jest wedle praw duchowych rzeczą najlepszą; muszę mieć zdolność do swobodnego poszukiwania jej, aż ją znajdę, do uznania jej za taką, gdy ją znajdę, i winą moją będzie, jeżeli jej nie znajdę. Tej rzeczy najlepszej winienem móżdżek chcieć, po prostu dlatego, że jej chcę; i jeżeli zamiast niej chcę czegoś innego, winą ma to być moja. Z tej woli wynikać powinno moje postępowanie, a bez niej nie powinno wpływać ze mnie żadne postępowanie, gdyż niema istnieć żadna możliwa inna siła moich postępów, prócz mojej woli. Teraz dopiero siła moja, określona przez wolę i stojąca pod jej rozkazami działać ma na przyrodę. Chcę być panem przyrody, a ona ma być moim sługą; chcę mieć na nią wpływ, odpowiedni do mojej siły, ona zaś nie powinna mieć żadnego wpływu na mnie.

Taka jest treść moich życzeń i wymagań. Wprost przeciwko nim przemawiało dociekanie, zaspokajające mój rozsądek. Gdy w myśl pierwszych mam być niezależny od przyrody i od jakiegokolwiek wogóle prawa, którego sobie sam nie nadaję, według drugiego jestem zupełnie określonym ogniwem w łańcuchu przyrodniczym. Pytanie teraz, czy taka wolność, jakiej sobie życzę, jest

wogóle do pomyślenia i w razie gdyby tak było, czy w samym całkowicie przeprowadzonym rozmyśleniu nie tkwią podstawy, które mnie zmuszają do przyjęcia jej za rzeczywistą i do przypisania jej sobie, — przez co wynik poprzedniego dociekania byłby obalony.

Chcę być wolnym, w sposób wzmiankowany, to znaczy: chcę sam zrobić siebie tem, czem będę. Zgodnie z tem musiałbym — a to, co się w tem pojęciu zawiera, jest najbardziej zadziwiające i na pierwsze wejrzenie wprost niedorzeczne — musiałbym tem, czem się mam stać, pod pewnym względem już być, zanim niem jestem, ażeby się wogóle móżdżek takim uczynić; musiałbym posiadać dwoisty rodzaj bytu, gdzie pierwszy zawierałby podstawę objawu drugiego. Jeżeli więc będę co do tego obserwował swoją bezpośrednią samowiedzę w akcie woli, to znajdę rzecz następującą. Posiadam znajomość różnorodnych możliwości postępów, z pomiędzy których, jak mi się zdaje, wybrać mogę taki, jaki chcę. Przebiegam ich zakres, rozszerzam go, wyjaśniam sobie szczegóły, porównywan je z sobą i rozważam. Z pomiędzy wszystkich tych szczegółów wybieram w końcu jeden, określłam według niego swoją wolę, a z postanowienia woli wynika odpowiadający mu postępek. Tutaj, oczywiście w samym tylko wyobrażeniu swego celu, jestem uprzednio tem, czem w rzeczywistości i zgodnie z tem wyobrażeniem, przez wolę i postępowanie, staję się później; jestem uprzednio jako istota myśląca tem, czem siłą myśli jestem później jako istota postępująca. Sam siebie urabiam: byt swój przez swe myślenie, myślenie

swoje wprost przez swoje myślenie. — Przed określonym stanem przejawu nagiej siły przyrody, jak n. p. pewnej rośliny, można pomyśleć także stan nieokreśloności, w którym dana jest bogata różnorodność objawów, jakie pozostawiona sobie samej roślina mogłaby przyjąć. Różnorodna ta możliwość ma, co prawda podstawę w roślinie, w jej swoistej sile; ale nie istnieje ona dla niej, ponieważ roślina nie jest zdolna do pojęć, nie umie wybierać, nie może sama przez się kres położyć nieokreśloności; tem, co ją do tej jednej z wszystkich możliwości ogranicza, a do której ona sama ograniczyć się nie może, muszą być zewnętrzne przyczyny określające. W niej określenie nie może poprzedzać jej określenia, może ona bowiem w jeden tylko sposób być określona — mianowicie zgodny z swym bytem rzeczywistym. Stąd też oczywiście pochodzi, iż wyżej byłem zmuszony twierdzić, że przejaw każdej siły musi otrzymać swe skończone określenie z zewnątrz. Myślałem bezwątpienia tylko o takich siłach, które przejawiają się wyłącznie jako byt, ale nie są zdolne do świadomości. Co do nich zachowuje też powyższe twierdzenie moc, bez najmniejszego ograniczenia; co do umysłów podstawa tego twierdzenia nie zachodzi, a zatem rozciąganie go również na nie wydaje się wnioskiem zbyt pośpiesznym.

Wolność, która była żądana powyżej, jest do po-myślenia tylko u umysłów, ale u nich istnieje też niewątpliwie. Przy takim również założeniu jest człowiek w zupełności zrozumiały, zarówno jak przyroda. Ciało moje i moja władza działania w świecie zmysłowym

są tak samo, jak w systemacie powyższym, przejawami ograniczonych sił przyrody; a przyrodzone skłonności moje są stosunkami tego przejawu do mojej świadomości. Wyłączne poznanie tego, co istnieje bez mojego przyczynienia się, powstaje przy tem założeniu wolności zupełnie tak samo, jak w owym systemacie; i aż do tego punktu są obydwa zgodne. Według pierwszego jednak — i tutaj rozpoczyna się sprzeczność pomiędzy obydwojma gmachami teorii — według pierwszego władza mej działalności zmysłowej pozostaje na usługach przyrody, jest wprawiana w ruch stale przez tę samą siłę, która ją wytworzyła, a myśl odgrywa przy tem wszystkim tylko rolę widza; według zaś obecnej teorii władza ta, skoro już istnieje, idzie na usługi ponad wszelką przyrodę wzniosłej i od jej praw całkowicie wolnej siły, siły pojęć celowych i woli. Myśl nie jest już wyłącznie widzem, lecz od niej wychodzi sama działalność. Tam zewnętrzne, niewidoczne dla mnie siły kładą kres memu niezdecydowaniu i ograniczają do jednego punktu zarówno moją działalność, jako też bezpośrednią o niej świadomość, moją wolę; tak samo, jak jest ograniczona nieokreślona sama przez się działalność rośliny; — tu ja sam kładę kres swemu niezdecydowaniu i określám siebie przez swobodnie w sobie wytworzone poznanie rzeczy najlepszej.

Które z obu mniemań mam powziąć? Czy jestem wolny i samodzielny, czy też nie jestem niczem

w sobie samym, lecz jedynie zjawiskiem siły obcej? Stało mi się jasnym przed chwilą, że żadne z obu twierdzeń nie ma dostatecznych podstaw. Za pierwszym przemawia tylko jego wyłączna możność pomyślenia; dla drugiego samo w sobie i swej dziedzinie całkiem słuszne zdanie rozszerzam dalej, niż sięga jego właściwa podstawa. Jeżeli umysł jest wyłącznie przejawem przyrody, to czynię zupełnie słusznie, rozszerzając owo zdanie i na nią; ale czy on tem jest — to jest właśnie kwestya; a ma ona być rozwiązana przez wnioskowanie z innych twierdzeń nie powinna zaś być założoną od samego początku dociekania jakaś jednostronna odpowiedź i z niego być wyprowadzanem to, co sam w nie dopiero włożyłem. Słowem, żadne z obu mniemań nie da się uzasadnić i dowieść.

Zarówno nie rozstrzyga w tej sprawie bezpośrednia świadomość. Nie zdołam sobie nigdy uświadomić ani zewnętrznych sił, określających mię w systemacie powszechnej konieczności, ani też własnej swej siły, dzięki której określłam siebie sam w systemacie wolności. Jakikolwiek zatem z obu mniemań powezmę, powezmę je poprostu dlatego, że je powezmę.

Systemat wolności zadawała, przeciwny — zabija i unicestwia me serce. Zimno i martwo stać i przyglądać się tylko zmianie zająć, bezwładne zwierciadło przelatujących mimo postaci — takie istnienie jest dla mnie nie do zniesienia, gardzę niem i przeklinam je. Ja chcę kochać, chcę się we współczuciu zatracić, chcę się cieszyć i martwić. Najwyższym przedmiotem

tego współczucia jestem dla siebie sam; jedyną zaś rzeczą we mnie, którą trwale nasycić mogę to współczucie, jest moje postępowanie. Chcę wszystko zrobić jak najlepiej; chcę się sobą cieszyć, jeżeli uczyniłem słusznie; chcę się sobą martwić, jeżeli uczyniłem niesłusznie; a nawet zmartwienie to niech mi będzie słodkie; albowiem jest ono współczuciem z sobą samym i poręką mego przyszłego polepszenia. — Tylko w miłości jest życie, bez niej jest śmierć i nicestwo.

Ale zimno i czelnie przystępuje systemat przeciwny i pokpiwa z tej miłości. Ja nie istnieję i nie postępuję, jeżeli słucham tego systematu. Przedmiotem najgłębszego przywiązania mego jest płód wyobraźni, grube złudzenie, jakiego można dotykalnie dowieść. Zamiast mnie istnieje i postępuje obca nieznana mi całkiem siła; i zupełnie jest dla mnie obojętnem, jak się ona rozwija. Stoję zawstydzony ze swoim serdecznym przywiązaniem i swoją dobrą wolą, i rumienię się wobec tego, co uznaję w sobie za najlepsze i gwoli czemu jedynie istnieć pragnę, jak wobec jakiejś śmiesznej głupoty. Świątość moja na pastwę szyderstw jest oddana.

To niewątpliwie miłość tej miłości, potrzeba tej potrzeby gnała mię bez mojej wiedzy do uznania siebie poprostu za wolnego i samodzielnego — wówczas jeszcze, zanim rozpocząłem dociekanie, które mię teraz wikła i do rozpacz doprowadza: dzięki tej to niewątpliwie potrzebie, doprowadziłem do stopnia przekonania mniemanie, nie posiadające za sobą nic, prócz

własnej możliwości pomyślenia i niemożności wykazania przeciwieństwa; dzięki tej to potrzebie, ustrzegłem się dotąd przed chęcią przedsięwzięcia dalszego wyjaśniania siebie i władzy swojej.

Systemat przeciwny, suchy i bez serca, ale w wyjaśnianiu niewyczerpany, wyjaśnia nawet tę moją potrzebę wolności, ten mój wstręt do mniemania przeciwnego. Wyjaśnia on wszystko, cokolwiek przeciwko niemu ze świadomości swojej przytaczam, i ilekroć powiadam, iż rzecz się przedstawia tak i tak, odpowiada mi on zawsze tak samo sucho i śmiało: to samo i ja ci mówię, a wypowiadam ci nadto powody, dla których to koniecznie w ten sposób się dzieje. Na wszelkie moje skargi odpowie mi ten systemat: gdy mówisz o swem sercu, o swej miłości, o swej potrzebie, stoisz na stanowisku bezpośredniej świadomości swojej jaźni; a przyznajesz to, mówiąc, jakobyś był najwyższym przedmiotem zainteresowania swego. Co do tego wiadomem jest przecież i wyżej zostało już rozpatrzone, że owo Ty, którem się tak żywo zajmujesz, jeśli nie jest działalnością, jest w każdym razie popędem swoistego twego przyrodzenia wewnętrznego; wiadomo, że każdy popęd, ile że jest popędem, wraca z powrotem do siebie i popędza się do działalności; zrozumiałem jest przeto, że w świadomości popęd ten z konieczności przejawiać się musi jako miłość i potrzeba wolnego i swoistego działania. Jeżeli z tego ciasnego punktu widzenia samowiedzy przeniesiesz się na wyższe stanowisko ogarnięcia wszechświata, które to stanowi-

sko obiecałeś sobie przecież zająć, to stanie ci się jasnym, że to, coś nazwał swoją miłością, jest miłością nie twoją, lecz cudzą, że jest potrzebą pierwotnej siły przyrody w tobie, która dąży do samozachowania siebie jako takiej. — A zatem nie powołuj się też dalej na swoją miłość; gdyż jeśliby ona nawet mogła cokolwiek pozatem dowieść, to tutaj nawet jej założenie jest fałszywe. Ty nie kochasz siebie, albowiem ty wogóle nie istniejesz; to tylko przyroda w tobie dba o swoje samozachowanie. Że mimo istniejącego w roślinie swoistego popędu do wzrastania i kształtowania się, określona działalność tego popędu zależy jednak od sił, leżących poza rośliną, — przyznajesz to bez sporu. Obdarz tę roślinę na jedną chwilę świadomością, a będzie ona z zajęciem i miłością wyczuwała swój popęd do wzrastania. Przekonaj ją na podstawach rozumu, że ten popęd sam dla siebie nic zdziałać nie zdoła, lecz, że rozmiar jego przejawu jest zawsze określany przez coś poza samym popędem, a wówczas będzie ona mówiła może tak samo, jakżeś ty dopiero mówił; będzie się zachowywać jak to wolno wybaczyć roślinie, ale jak to w żadnym razie nie przystoi tobie, wytworowi przyrody wyższemu i wyobrażającemu sobie całość tej przyrody.

Co mogę temu wywodowi zarzucić? Gdy stanę na jego podstawie i gruncie, na tak rozszlawnym stanowisku ogarnięcia wszechświata, to bezwątpienia będę musiał z rumieńcem zamilknąć. Pytanie więc, czy ja wogóle mam zająć to stanowisko, czy też trzy-

mać się w zakresie bezpośredniej samowiedzy; czy poznanie ma być podporządkowane miłości, czy też miłość poznaniu. Ostatnie ma złą sławę u rozsądnych ludzi, pierwsze czyni mię nieopisanie nędnym, wytrawiając mię z siebie samego. Nie mogę uczynić ostatniego, nie wydając się sobie samemu nierozważnym i głupim; nie mogę uczynić pierwszego, nie unicestwiając siebie samego.

Niezdecydowanym pozostać nie mogę: od odpowiedzi na to pytanie zależy cały mój spokój i cała moja godność. Tak samo niemożliwym jest dla mnie zdecydowanie się: nie mam zgoła żadnej podstawy do zdecydowania się na jedno lub na drugie.

Niežnośny stanie niepewności i niezdecydowania! I musiałem wpaść w ciebie przez najlepsze i najdzielniejsze w mem życiu postanowienie! Jaka potęga może mię uratować od ciebie, jaka potęga może mię wybawić od siebie samego?

KSIEGA DRUGA.

WIEDZA.

Przygnębienie i trwoga trawiły moje wnętrze. Przeklinałem dzień, który mię powołał do życia, do tego życia, którego prawda i znaczenie stały mi się wątpliwe. Budziłem się nocami z niepokojących snów. Szukałem trwożliwie błysku światła, ażeby się wydostać z tych błędnych ścieżek wątpienia. Szukałem, lecz coraz dalej grzałem w labirynt.

Raz w godzinę północy zdało mi się, że dziwna jakaś postać obok mnie przechodzi i do mnie mówi: Nieszczęsny śmiertelniku — słyszałem jak mówiła postać; błędne wnioski na błędnych gromadzisz wnioskach i zdaje ci się, że jesteś mądrym.

Drżysz przed strachami, któreś sobie sam z trudem stworzył. Zdobądź się na śmiałość i stań się prawdziwie mądrym. — Nie przynoszę ci żadnych nowych objawień. O czem cię mogę pouczyć, o tem wiesz już od dawna i masz to sobie tylko przypomnieć. Nie mogę cię łudzić; sam mi bowiem we wszystkim słuszność przyznasz; wszakże gdybyś uległ złudzeniu, to tylko dzięki sobie samemu. Opanuj się; słuchaj mnie i odpowiadaj na moje pytania.

Nabrałem odwagi — powołuje się on na własny mój rozsądek. Zdobę się na to; nie może on we mnie włożyć myśli; co mam pomyśleć, muszę pomyśleć sam; przekonanie, które mam powziąć, muszę w sobie sam wytworzyć. — Mów, zawołałem, czemkolwiek jesteś, dziwny duchu, wysłucham cię; pytaj, a będę odpowiadał.

DUCH: Przypuszczasz przecież, że te oto i tamte przedmioty istnieją rzeczywiście poza tobą?

JA: Przypuszczam tak, w rzeczy samej.

DUCH: A skądże wiesz, iż one istnieją?

JA: Widzę je, będę je czuł, skoro ich dotknę, mogę słyszeć ich dźwięk; objawiają mi się one przez wszystkie moje zmysły.

DUCH: Dobrze. — Odwołasz może później twierdzenie, że przedmioty widzisz, i dotykasz, i słyszysz. Będę jednak mówił tak, jak ty mówisz, jakgdybyś rzeczywiście spostrzegał przedmioty poza sobą za pomocą swego widzenia, dotykania i t. d. Ale też tylko za pośrednictwem swego widzenia, dotykania i innych swych zmysłów zewnętrznych. Albo może tak nie jest: czy spostrzegasz w inny sposób, jak przez swe zmysły; i czy istnieje dla ciebie jakikolwiek przedmiot pozatem, że go widzisz, dotykasz i t. d.?

JA: Bynajmniej.

DUCH: Dotykalne więc przedmioty istnieją dla ciebie jedynie na skutek określonego stanu twego zmysłu zewnętrznego; wiesz o nich jedynie za pośrednictwem swej wiedzy o tym określonym stanie twojego widzenia, słyszenia i t. d. Wypowiedź twoja: są to przedmioty

poza mną, opiera się na wypowiedzi: widzę, słyszę, dotykam i t. d.

JA: Tak mniemam.

DUCH: No, a skądże znowu wiesz, że widzisz, słyszysz, dotykasz?

JA: Nie rozumiem ciebie. Pytanie twoje wydaje mi się nawet osobliwem.

DUCH: Ułatwię ci jego zrozumienie. — Czy widzisz np. swoje widzenie, czy dotykasz swojego dotykania; albo też, czy posiadasz może jeszcze jakiś szczególny wyższy zmysł, dzięki któremu dostrzegasz swoje zmysły zewnętrzne i ich stany określone?

JA: Bynajmniej. O tem, że widzę i dotykam i o tem, co widzę i dotykam, wiem bezpośrednio i wprost; wiem o tem, ponieważ to jest i przez to, że jest, bez pośrednictwa i przejścia przez inny zmysł. Pytanie twoje wydawało mi się osobliwem właśnie dlatego, że miało ono pozór, jak gdyby podawało w wątpliwość tę bezpośrednią świadomość.

DUCH: Nie było to jego zamiarem; miało cię ono tylko pobudzić do należytego wyjaśnienia sobie samemu tej bezpośredniości. A więc posiadasz bezpośrednią świadomość swego widzenia i dotykania.

JA: Tak.

DUCH: Swójego widzenia i dotykania, powiedziałem. Jesteś zatem widzącym w widzeniu, dotykającym w dotykaniu; a gdy uświadamiasz sobie widzenie, uświadamiasz sobie zarazem pewien stan określony albo pewną odmianę siebie samego?

JA: Bez wątpienia.

DUCH: Posiadasz świadomość swego widzenia, dotykania i t. d. i przez to spostrzegasz przedmiot. A czy nie mógłbyś go spostrzedz także bez tej świadomości? Czy nie mógłbyś np. rozpoznać przedmiotu wzrokiem albo słuchem, nie wiedząc o tem, że widzisz albo słyszysz?

JA: W żaden sposób.

DUCH: A zatem bezpośrednia świadomość samego siebie i swoich objawów byłaby wyłącznym warunkiem wszelkiej innej świadomości, i wiesz o czemś tylko o tyle, o ile wiesz — że o tem czemś wiesz. W ostatniem nie może zająć nic, coby nie tkwiło w pierwszym.

JA: Tak sędzę.

DUCH: A więc o tem, że przedmioty istnieją, wiesz tylko dzięki temu, że je widzisz, dotykasz ich i t. d., a o tem, że je widzisz albo dotykasz, wiesz tylko przez to, że o tem wiesz, że wiesz o tem bezpośrednio. Czego nie spostrzegasz bezpośrednio, tego wogóle nie spostrzegasz?

JA: Przyznaję to.

DUCH: W każdym spostrzeżeniu spostrzegasz na-przód siebie samego i własny swój stan; a co w tem spostrzeżeniu nie tkwi, to wogóle nie jest spostrzegane?

JA: Powtarzasz, na co się już zgodziłem.

DUCH: I nie przestałbym tego powtarzać we wszelkich zwrotach, gdybym się musiał obawiać, żeś tego jeszcze nie pojął, żeś w sobie tego jeszcze nie

wyźłobił niezatarcie. — Czy możesz powiedzieć: uświadamiam sobie przedmioty zewnętrzne?

JA: Ściśle biorąc, nie: albowiem widzenie, dotykanie i t. d., zapomocą których ujmuję rzeczy, nie stanowią samej świadomości, lecz tylko to, co sobie uświadamiam przedewszystkiem i najbezpośredniej. Ściśle biorąc, mógłbym powiedzieć tylko: uświadamiam sobie swoje widzenie i dotykanie rzeczy.

DUCH: No, nie zapominaj więc już nigdy o tem, coś tak jasno teraz zrozumiał. W każdym spostrzeżeniu spostrzegasz wyłącznie własny swój stan.

Będę jednak mówił dalej twoją mową, ponieważ jest ona zwykłą. Widzisz, dotykasz, słyszysz rzeczy, powiedziałeś. Jak, to znaczy, z jakimi własnościami widzisz albo czujesz je?

JA: Widzę tamten przedmiot czerwonym, ten niebieskim; gdy ich dotknę, poczuje ten przedmiot gładkim, ów szorstkim, ten zimnym, ów ciepłym.

DUCH: A zatem wiesz, co to jest: czerwony, niebieski, gładki, szorstki, zimny, ciepły.

JA: Bez wątpienia wiem o tem.

DUCH: Może mi to opisziesz?

JA: To się opisać nie daje. — Patrzaj, skieruj swój wzrok na ten przedmiot; co odczuwasz wzrokiem, kiedy na ten przedmiot patrzysz, to nazywam czerwonym. Dotknij powierzchni tego innego

przedmiotu; to, co będziesz czuł, nazywam gładkiem. W ten sam sposób i ja doszedłem do tej świadomości i niema żadnego innego sposobu do osiągnięcia jej.

DUCH: Ale czyż przynajmniej z niektórych własności, znanych już z bezpośredniego czucia, nie można odnaleźć wnioskowaniem innych własności, od nich różnych? Jeżeliby np. ktoś widział był wprawdzie czerwoną, zieloną, żółtą barwę, ale nie widział jeszcze niebieskiej, jeżeliby kosztował był wprawdzie kwaśnego, słodkiego, słonego, ale nie kosztował jeszcze gorzkiego, to czy przez proste rozmyślanie i porównanie nie mógłby poznać, czym jest niebieskość albo gorycz, nie widząc ani kosztując nic tego rodzaju.

JA: W żaden sposób. Co należy do czucia, daje się tylko czuć, a nie wyobrażać; nie jest to czemś wywnioskowanym lecz wprost bezpośredniem.

DUCH: To dziwne: chełpisz się poznaniem, o którym nie możesz mi powiedzieć, jak do niego doszedłeś. Bo patrzaj, twierdzisz, że w przedmiocie jedno widzisz, drugiego dotykasz, trzecie słyszysz; musisz umieć zatem odróżniać widzenie od dotykania, a obydwie od słyszenia?

JA: Bez wątpienia.

DUCH: Twierdzisz dalej, że ten przedmiot widzisz czerwonym, tamten niebieskim, że ten czujesz jako gładki, tamten jako szorstki. Musisz zatem umieć odróżniać czerwone od niebieskiego, gładkie od szorstkiego.

JA: Bez wątpienia.

DUCH: A wszakże nie poznałeś tej różnicy przez

rozmyślanie i porównywanie tych czuć w sobie samym, jakieś dopiero zapewniał. Ale może porównując przedmioty poza sobą podług ich czerwonej albo niebieskiej barwy, podług ich gładkiej albo szorstkiej powierzchni, w ten sposób się nauczyłeś, co powinienś czuć w sobie samym jako czerwoność albo niebieskość, jako gładkość albo szorstkość.

JA: To jest niemożliwe; albowiem spostrzeganie przedmiotów wypływa ze spostrzeżenia mego własnego stanu i jest przezeń uwarunkowane, nie zaś odwrotnie. Odróżniam przedmioty przez to, że odróżniam własne swe stany. Że to określone czucie oznacza się całkiem dowolnie zapomocą oznaki „czerwone“, a tamte czucia zapomocą oznak „niebieskie“, „gładkie“, „szorstkie“, — tego mogę się nauczyć, ale nie mogę się nauczyć tego, że i jak odróżniają się one jako czucia. Że one są różne, wiem wprost stąd, że wiem o sobie samym, że czuję siebie samego i że przy każdym z nich czuję się inaczej. W jaki sposób one się różnią, tego opisać nie potrafię; ale wiem, że są one tak różne, jak różnem jest w każdym z nich moje poczucie siebie samego; to zaś odróżnianie uczuć jest odróżnianiem bezpośredniem, bynajmniej nie wyuczonem lub wywnioskowanym.

DUCH: Czy możesz je uczynić niezależnem od wszelkiego poznania rzeczy?

JA: Niezależnem od tego uczynić je muszę, gdyż samo to poznanie jest zależne od owego rozróżnienia.

DUCH: Jestże ci ono zatem dane bezpośrednio w czystym samopoczuciu?

JA: Nie inaczej.

DUCH: Ale w takim razie winienbyś poprzestać na powiedzeniu: czuję się podrażnionym w sposób, który nazywam czerwonością, niebieskością, gładkością, szorstkością; winienbyś umieszczać te uczucia w sobie samym, a nie przenosić ich na przedmiot poza sobą i podawać za własności tego przedmiotu, co jest tylko własną twą odmianą.

Albo powiedz mi: gdy sądzisz, że widzisz przedmiot czerwonym, że go czujesz gładkim, czy wtedy spostrzegasz coś więcej, albo coś innego, niż to, że jesteś w pewien sposób podrażniony?

JA: Poprzednio przekonałem się jasno, że w rzeczy samej nie spostrzegam nic więcej, niż to, co mówisz; a owo przeniesienie tego, co jest we mnie, na coś poza mną, przeniesienie, od którego się nie mogę powstrzymać, wydaje mi się teraz samemu w najwyższym stopniu zadziwiającem.

Czuję w sobie samym, nie w przedmiocie, albowiem jestem sobą samym, a nie przedmiotem; czuję zatem tylko siebie samego i swój stan, a nie stan przedmiotu. Jeżeli istnieje świadomość przedmiotu, to nie jest ona w każdym razie ani czuciem, ani spostrzeżeniem; to jest jasne.

DUCH: Szybko wnioskujesz. Rozważmy rzecz ze wszystkich stron, ażebym się mógł upewnić, że nie odwołasz znowu kiedyś tego, co teraz wspomniałomyślnie przyznajesz.

Czy w przedmiocie tak jak go sobie zwykle wyobrażasz, istnieje jeszcze coś innego, poza jego czerwoną barwą, jego gładką powierzchnią i t. p., słowem jeszcze coś poza cechami, jakie uzyskujesz z bezpośredniego czucia?

JA: Sądzę, że tak: poza temi własnościami jest jeszcze rzecz, która je w sobie posiada; podłoże własności.

DUCH: Jakimże zmysłem dostrzegałbyś to podłoże własności? Widzisz je, czy go dotykasz, albo słyszysz i t. d. czy też istnieje może dla niego zmysł szczególny?

JA: Nie, — sądzę, że je widzę i dotykam.

DUCH: Czyżby? Rozpatrzmy to przecież bliżej! Czy uświadamiasz sobie kiedykolwiek swoje widzenie wogóle, czy też zawsze tylko pewne określone widzenie?

JA: Posiadam za każdym razem określone czucie wzrokowe.

DUCH: A jakież było to określone czucie wzrokowe względem przedmiotu?

JA: Było to czucie czerwonej barwy.

DUCH: A czerwoność ta jest czemś pozytywnem, prostem czuciem, określonym stanem twojej jaźni.

JA: Takem to pojął.

DUCH: Winienbyś zatem widzieć czerwoność jako bezwzględnie prostą, jako punkt matematyczny i wi-

dzisz ją pewno tylko jako taką. Co najmniej w tobie, jako twoje podrażnienie jest ta czerwoność oczywiście przecież określonym, prostym i niezłożonym stanem, któryby należało wyobrazić sobie jako punkt matematyczny. Albo sądzisz może inaczej?

JA: Muszę ci przyznać słuszność.

DUCH: Ale dalej rozszerzasz tę prostą czerwoność na szeroką płaszczyznę, której bez wątpienia nie widzisz, ponieważ widzisz po prostu tylko czerwoność. Jak więc dochodzisz do tej płaszczyzny?

JA: W rzeczy samej jest to osobliwe. A przecież sądzę, że wyjaśnienie znalazłem. Zapewne, że płaszczyzny nie widzę, ale jej dotykam, kiedy przeprowadzam po niej swą rękę. Moje czucie wzrokowe pozostaje podczas tego dotykania bezprzestannie tem samem; i dlatego rozciągam czerwoną barwę na całą płaszczyznę, której dotykam, mimo, że widzę ciągle tę samą czerwoność.

DUCH: Mogłoby tak być, gdybyś tylko dotykał płaszczyzny. Ale zobaczmy, czy to jest możliwe. Przecież ty nigdy nie czujesz wogóle, nie czujesz swego czucia i nie to sobie uświadamiasz?

JA: Bynajmniej. Wszelkie czucie jest określone. Nigdy się nie widzi albo dotyka, albo słyszy wogóle, lecz się widzi, dotyka, słyszy zawsze coś określonego, czerwoną, zieloną, niebieską barwę, zimno, ciepło, gładkość, szorstkość, dźwięk skrzypiec, głos człowieka i t. p. Możemy to uważać za załatwione.

DUCH: Chętnie. — A zatem, kiedy powiadasz,

że odczuwasz dotykiem płaszczyznę, odczuwasz bezpośrednio przecież tylko — gładkość, szorstkość, albo coś w tym rodzaju.

JA: W samej rzeczy.

DUCH: A przecież ta gładkość albo szorstkość jest może, zupełnie tak samo jak czerwona barwa, czemś prostem, punktem w tobie, w odczuwającym? — Pytam więc, dlaczego niezłożoność dotyku rozszerzasz na płaszczyznę i pytam o to z takim samem prawem, z jakim pytałem, dlaczegoś tak czynił z niezłożonością wzroku?

JA: Ależ ta gładka płaszczyzna nie jest może we wszystkich punktach jednakowo gładka, lecz w każdym z nich w różnym stopniu, a tylko brak mi wprawy do stanowczego rozróżnienia tych stopni i brak mi znaków słownych do ich spamiętania i wskazania. A jednak odróżniam coś, nieświadomie dla samego siebie, zestawiam te odróżnienia jedno obok drugiego i w ten sposób powstaje dla mnie płaszczyzna.

DUCH: Czy możesz w tym samym niepodzielnym momencie mieć czucia odwrotnego rodzaju, tak iżby cię one podrażniały w sposób znoszący się wzajem.

JA: W żadnym razie.

DUCH: Owe różne stopnie gładkości, które chcesz przyjąć, ażeby wyjaśnić, czego wyjaśnić nie zdołasz, są przecież, o ile są różne, czuciami przeciwnymi, które wzajem po sobie w tobie następują.

JA: Nie mogę temu zaprzeczyć.

DUCH: Winienbyś je zatem układać tak, jak je

rzeczywiście czujesz: jako następujące po sobie zmiany tego samego matematycznego punktu, — tak samo jak postępujesz rzeczywiście w innych okolicznościach; w żadnym zaś razie nie wolno ci układać jednych obok drugich, jako współczesnych własności wielu punktów na jednej płaszczyźnie.

JA: Zgadzam się z tem i widzę, że założenie moje niczego nie wyjaśnia. — Ale — moja ręka, którą dotykam przedmiotu i którą go przykrywam, sama jest płaszczyzną i przez to spostrzegam przedmiot jako płaszczyznę. A przytem, jako płaszczyznę większą od mojej ręki, gdyż mogę ją rozpostrzeć na przedmiocie wiele razy.

DUCH: Ręka twoja płaszczyzną? Skąd wiesz o tem? W jaki wogóle sposób dochodzisz do świadomości swojej ręki? Czy istnieje inny sposób, prócz tego, że albo przez nią czujesz coś innego: że zatem jest ona narzędziem; albo też że czujesz ją samą za pośrednictwem innej części swego ciała, że zatem jest ona przedmiotem?

JA: Nie, niema innej możliwości. Czuję dzięki swojej ręce coś określonego, albo też czuję ją dzięki innej części swego ciała. Bezpośredniego bezwzględego uczucia swej ręki wogóle nie posiadam, tak jak nie posiadam uczucia swego widzenia albo dotykania wogóle.

DUCH: Zatrzymajmy się teraz przy tym wypadku, w którym twoja ręka jest narzędziem, ponieważ wypa-

dek ten jest rozstrzygającym również dla drugiego! — W bezpośrednim spostrzeżeniu ręki nie może tu tkwić nic więcej, jeno to, co należy do czucia, co stanowi ciebie, a tutaj w szczególności twoją rękę, jako dotykającą w dotykaniu, czującą w czuciu. Czujesz tedy albo jedność, a wówczas nie widzę, dlaczego to proste czucie rozszerzasz na odczuwającą płaszczyznę, a nie poprzestajesz na jednym punkcie; albo też czujesz rzeczy różne, a wtedy czujesz je jedną po drugiej i znowu nie widzę, dlaczego nie pozwalasz tym uczuciom następować po sobie w tym samym punkcie. — Że twoja ręka wydaje ci się płaszczyzną, jest tak samo niewytłumaczone, jak to, że ci się wogóle zjawia płaszczyzna poza tobą. Nie posługuj się zatem pierwszym dla wyjaśnienia drugiego, dopóki nie wyjaśniłeś sobie pierwszego. — Wypadek drugi, w którym twoja ręka albo jakikolwiek członek twego ciała sam stanowi przedmiot czucia, daje się łatwo ocenić na podstawie pierwszego. Czujesz ten członek za pośrednictwem innego, który wówczas jest czującym. Co do tego ostatniego podejmuję te same pytania, jakie podjąłem dopiero o do twojej ręki, i nie będziesz mi umiał na nie odpowiedzieć, tak samo, jak nie umiałeś odpowiedzieć na tamte.

Tak się rzecz przedstawia co do płaszczyzny twoich oczu i co do każdej płaszczyzny na ciele twojem. Bardzo być może, iż świadomość rozciągłości poza tobą wynika ze świadomości twej własnej rozciągłości, jako ciała materialnego, być może, iż pierwsza jest

uwarunkowana przez drugą. Ale wówczas powinienes przedewszystkiem objaśnić tylko tę rozciągłość twego materialnego ciała.

JA: Dość. Widzę już jasno, że płaszczyznianej rozciągłości własności w ciałach ani widzę, ani dotykam, ani ujmuję jakimkolwiek innym zmysłem; widzę, że do mojego stałego postępowania należy rozciąganie tego, co przecież właściwie w czuciu jeden tylko punkt stanowi, i stawianie obok siebie tych rzeczy, którebym przecież powinien był stawiać jedną po drugiej, gdyż w czystym czuciu nie ma żadnego obok siebie, lecz jest tylko po sobie. Odkrywam, że postępuję zaprawdę w ten sposób, w jaki geometra każe mi swe figury budować; rozciągam punkt do linii, a linię do płaszczyzny. Dziw mię bierze, skąd ja do tego doszedłem.

DUCH: Czynisz więcej jeszcze i coś bardziej dziwnego. Powierzchni tej, którą przypuszczasz w ciele, nie możesz naturalnie ani widzieć, ani dotykać, ani spostrzegać jakimkolwiek zmysłem; ale można przecież w pewnym związku powiedzieć, że na niej dostrzegasz czerwoną barwę, albo dotykasz gładkości. Ale ty prowadzisz nawet tę powierzchnię dalej i rozciągasz ją do ciała matematycznego; tak samo, jak dopiero przyznałeś, że rozciągasz linię do płaszczyzny. Przyjmujesz istniejące wewnątrz ciała pod jego powierzchnią. Powiedz mi, czy też możesz widzieć, albo dotykać, albo dostrzedz jakimkolwiek zmysłem coś pod tą powierzchnią?

JA: Bynajmniej; przestrzeń pod tą powierzchnią jest dla mnie nieprzeźroczysta i nieprzenikalna i nie podlega żadnemu z mych zmysłów.

DUCH: A jednak przyjmujesz takie wewnątrz, którego zgoła nie spostrzegasz.

JA: Przyznaję; i podziw mój wzrasta.

DUCH: Cóż to wyobrażasz sobie pod powierzchnią?

JA: No, — wyobrażam sobie coś podobnego do powierzchni, coś odczuwalnego.

DUCH: Musimy o tem wiedzieć z pewnością. Czy możesz podzielić masę, z której się składa ciało?

JA: Mogę je dzielić do nieskończoności; rozumie się, nie zapomocą narzędzi, lecz myślowo. Żadna możliwa część nie jest najmniejsza, tak iżby nie mogła znowu być podzielona.

DUCH: Czy w dzieleniu tem dochodzisz do jakiejś części, o którejbyś mógł powiedzieć, że nie jest już ona w sobie odczuwalna, nie jest widzialna, nie jest dotykalna i t. d. — powiadam w sobie, mimo, że mogłaby przypuszczalnie być taką dla twoich narządów zmysłowych.

JA: W żadnym razie.

DUCH: Widzialną, dotykálną wogóle? czy też z określoną własnością, barwą, gładkością, szorstkością, lub tem podobnem?

JA: Z własnością określoną. Niema niczego widzialnego lub dotykálnego wogóle, albowiem niema żadnego widzenia albo dotykania wogóle.

DUCH: Czuciowość a mianowicie swoją własną znaną ci czuciowość, widzialność zabarwienia, dotykalskość szorstkości lub gładkości i t. d. rozszerzasz zatem na całą masę; a masa ta nigdzie nie jest czem innym, jeno samą odczuwalnością. Czy też sądzisz inaczej?

JA: Bynajmniej; to co mówisz, wynika z tego, o czem się dopiero przekonałem i co ci przyznałem.

DUCH: A jednak czy rzeczywiście nic nie czujesz pod powierzchnią i nic pod nią nie czułeś?

JA: Jeżeli ją rozłamię, będę czuł.

DUCH: Wiesz o tem więc z góry. — A dzielenie w nieskończoność, w którem, jak utrzymujesz, nie natrafisz nigdy na coś bezwzględnie nieodczuwalnego? przecież takiego dzielenia nie dokonałeś nigdy ani też zdołaś dokonać?

JA: Nie mogę tego dokonać.

DUCH: A zatem do czucia, które posiadałeś, dodajesz myślowo inne czucie, któregoś nigdy nie miał?

JA: — Czuję tylko to, co umieszczam na powierzchni; nie czuję tego, co tkwi pod nią, a jednak i tam przypuszczam coś odczuwalnego. Tak jest, muszę ci przyznać słusność.

DUCH: Rzeczywiste czucie jest po części zgodne z tem, coś o niem przepowiedział z góry?

JA: — Gdy rozłamię powierzchnię, znajdę pod nią w rzeczy samej coś odczuwalnego, tak jakem to prze-

powiedział. Tak jest, i tutaj muszę ci słusność przyznać.

DUCH: Po części jednak wypowiadasz o czuciu coś, co w żadnem rzeczywistem spostrzeżeniu nie może zajść.

JA: — Wypowiadam to, że przy dzieleniu masy ciała do nieskończoności nigdy nie natrafię na część, któraby nie była w sobie odczuwalna, ale przystaję na to, że nie mogę dzielić masy do nieskończoności. Owszem i w tem ci muszę przyznać słusność.

DUCH: Z przedmiotu twego pozostaje więc tylko odczuwalność — czyli to, co jest własnością: tę odczuwalność rozciągasz na związaną, do nieskończoności podzielną przestrzeń i poszukiwanem przez ciebie prawdziwem podłożem własności rzeczy byłaby zatem przestrzeń, jaką ta rzecz zajmuje.

JA: Mimo że nie mogę na tem poprzestać, lecz czuję wewnętrznie, że poza tą odczuwalnością i tą przestrzenią muszę w przedmiocie wyobrazić sobie jeszcze coś innego, nie umiem ci jednak tego czegoś wskazać i przeto zmuszony jestem przyznać, że, jak dotąd, nie znajduję jako podłoża nic, jeno samą przestrzeń.

DUCH: — Wyznawaj zawsze, o czem się właśnie przekonywasz. Pozostałe jeszcze ciemne punkty rozjaśnia się stopniowo i nieznanie zostanie poznane. — Sama przestrzeń nie jest dostrzegana i nie pojmujesz, w jaki sposób osiągasz ją i jak dochodzisz do tego, ażeby rozciągać na nią coś odczuwalnego.

JA: Tak jest.

DUCH: Tak samo nie pojmujesz, jak wogóle osiągasz przypuszczenie czegoś odczuwalnego poza sobą, skoro dostrzegasz tylko swoje własne czucie nie jako własność rzeczy, lecz tylko jako podrażnienie twojej jaźni.

JA: Tak jest. Przekonałem się jasno, że spostrzegam tylko siebie samego, swój zgoła własny stan, a nie przedmiot; że tego nie widzę, nie dotykam, nie słyszę i t. d., lecz raczej, że tam, gdzie ma być przedmiot, tam właśnie kończy się wszelkie widzenie, dotykanie i t. d.

Ale mam przeczucie. Czucia jako podrażnienia mojej jaźni, nie są zgoła niczem rozciąglę, lecz są czemś prostem; a różne czucia nie są obok siebie w przestrzeni, lecz następują po sobie w czasie. A mimo to rozciągam je poprzez przestrzeń. Czyby nie mogło być tak, że przez to właśnie rozciąganie i bezpośrednio z niem razem to, co było właściwie tylko czuciem, zamieniałoby się dla mnie w odczuwalność i że to właśnie byłby punkt, z któregoby powstawała świadomość przedmiotu poza mną?

DUCH: Może się i sprawdzi przeczucie twoje. — Ale gdybyśmy je nawet mogli bezpośrednio zmienić w przekonanie, nie osiągnęlibyśmy jeszcze przez to całkowitego zrozumienia, albowiem pozostawałaby odpowiedź na jeszcze wyższe pytanie: jakże dochodzisz do tego, ażeby rozciągać czucie na przestrzeń? Podejmijmy więc to pytanie zaraz; i podejmijmy je — mam

do tego swoje powody — natychmiast ogólniej w sposób następujący: jak możesz wogóle dojść do tego, ażeby świadomością swoją, która przecież bezpośrednio jest tylko świadomością własnej jaźni, wyjść poza siebie i do czucia, które dostrzegasz, dodawać coś odczuwanego i odczuwalnego, czego nie dostrzegasz?

JA: Słodycz albo gorycz, równie jak odór albo zapach, lub gładkość albo szorstkość, zimno albo ciepło odnajdywane w rzeczy oznaczają to, co taki smak albo zapach albo taki dotyk we mnie wzbudza. Tak samo jest z tonami. Zawsze oznaczany bywa jakiś stosunek do mnie i na myśl mi nie przyjdzie, że ten słodki albo gorzki smak, piękna albo brzydka woń i t. d. istnieje w rzeczy; jest to we mnie i bywa, mojem zdaniem, tylko wywoływane przez przedmioty. Wprawdzie z czuciami wzrokowymi, z barwami, które nie stanowią czystego czucia, lecz coś pośredniego, rzecz zdaje się przedstawiać inaczej, ale jeżeli dokładnie rozważę, to czerwoność i tym podobne oznacza również to, co wytwarza we mnie pewne określone czucie wzrokowe. I to mnie doprowadza do zrozumienia, jakim sposobem mogę wogóle dojść do rzeczy poza mną. Jestem podrażniony, o tem wiem bezwzględnie: to moje podrażnienie musi posiadać pewną podstawę: we mnie podstawa ta nie tkwi, a zatem tkwi poza mną. Tak oto szybko i bezwiednie wnioskuję; i stwierdzam taką pod-

stawę, przedmiot. Podstawa ta musi być taka, ażeby z niej dało się wytłumaczyć to właśnie określone podrażnienie; jestem podrażniony w sposób, który nazywam słodkim smakiem; przedmiot zatem musi być tego rodzaju, ażeby wzbudzał słodki smak, albo mówiąc krócej, sam on musi być słodki. W ten sposób uzyskuję określenie przedmiotu.

DUCH: Być może, iż w tem, co mówisz, jest nieco prawdy, mimo że nie wszystko jest prawdą, co by się o tem dało powiedzieć. Jak się ta rzecz przedstawia, zobaczymy w swoim czasie. Ponieważ jednak w innych przypadkach zmyślasz sobie bezsprzecznie na skutek zasady podstawy dostatecznej — nazwijmy zasadą podstawy twierdzenie, postawione dopiero przez ciebie, że coś, tutaj twoje podrażnienie, musi mieć przyczynę — ponieważ, powiadam, w innych przypadkach bezsprzecznie na skutek tej zasady coś sobie zmyślasz, to nie będzie może zbyt dokładne poznanie tego postępowania i zupełne wyjaśnienie sobie, czego właściwie dokonywasz, stosując ją. Przypuśćmy na razie, że objaśnienie twoje jest zupełnie słuszne i że do przyjęcia rzeczy dochodzisz dopiero wogóle przez niedostrzeżony wniosek z upodstawowanego na podstawę cóż sobie wówczas uświadamiasz jako swoje spostrzeżenie?

JA: Że byłem w określony sposób podrażniony.

DUCH: Ale podrażniającego cię przedmiotu, przynajmniej jako spostrzeżenia, nie uświadamiałeś sobie?

JA: Bynajmniej, na to już się zgodziłem.

DUCH: A zatem, na mocy zasady przyczynowości do wiedzy, którą posiadasz, dodajesz inną, której nie posiadasz?

JA: Osobliwie się wyrażasz.

DUCH: Może mi się uda usunąć tę osobliwość. Zresztą niech będą dla ciebie wyrażenia moje, czem ci być mogą. Mają ci one służyć tylko do tego, żebyś wytworzył w sobie wewnętrznie tę samą myśl, którą ja sam w sobie wytworzyłem, nie mają zaś być dla ciebie przepisami, jak się masz wyrażać. Jeżeliś tylko mocno i jasno ujął myśl, to możesz ją sam wyrazić, jak ci się podoba, i w sposób tak rozmaity, jak sobie życzysz, a możesz być pewien, że zawsze ją dobrze wyrazisz.

Jak i skąd wiesz o podrażnieniach swojej jaźni?

JA: Trudno mi będzie ująć swą odpowiedź w słowa. Dlatego, że świadomość moja jako podmiotu, jako określony stan mojej jaźni, o ile wogóle jestem umysłowością, odnosi się bezpośrednio do tego podrażnienia, jako sobie świadomego, i jest z niem nierozdzielnie złączona; dlatego, że posiadam wogóle świadomość tylko o tyle, o ile o takim podrażnieniu wiem; wiem o niem, jak wiem wogóle o sobie.

DUCH: Posiadasz jak gdyby narząd, świadomość samą, zapomocą której ujmujesz swe podrażnienia?

JA: Tak.

DUCH: Ale nie posiadasz narządu, zapomocą którego ujmowałbyś przedmiot?

JA: Odkąd mnie przekonałeś, że przedmiotu nie

widzę, ani dotykam, ani ujmuję jakimkolwiek innym zmysłem zewnętrznym, jestem zmuszony przyznać, że żadnego takiego narządu nie posiadam.

DUCH: Pomyśl tylko nad tem dobrze. Mogą ci wziąć za złe, że mi to przyznajesz. — Czem jest wogóle twój zmysł zewnętrzny i jak możesz go nazywać zewnętrznym, skoro nie stosuje się on do przedmiotów zewnętrznych, ani nie jest narządem dla nich?

JA: Chcę prawdy i mało się troszczę o to, co mi ktoś weźmie za złe. — Odróżniam, po prostu dlatego, że odróżniam: zieloność, słodycz, czerwoność, gładkość, gorycz, zapach, szorstkość, dźwięk skrzypiec, odor, brzmienie trąby. Niektóre z pomiędzy tych uczuć uważam pod pewnym względem za jednakoowe, tak samo jak pod innym względem poprostu je rozróżniam; tak więc czerwoność i zieloność, słodycz i gorycz, gładkość i szorstkość i t. d. odczuwam jako jednakowe między sobą i jednakowość tę czuję jako widzenie, smakowanie, dotykanie i t. d. Samo widzenie, smakowanie i t. d. nie stanowią przecież rzeczywistych czuć, gdyż nigdy nie widzę ani smakuję wogóle, jakieś to już poprzednio zauważył, lecz widzę zawsze czerwoność albo zieloność i t. d.; smakuję zawsze słodycz albo gorycz i t. d. Widzenie, smakowanie i tym podobne są tylko wyższemi określeniami rzeczywistych czuć, są klasami, którym te ostatnie podporządkowuję, acz nie dowolnie, tylko idąc za wskazówkami czuć bezpośrednich. Widzę w nich zatem wszędzie nie jakieś zewnętrzne zmysły, lecz tylko szczególne

stany określone obiektu, wewnętrznego zmysłu, moich podrażnień. W jaki sposób stają się one dla mnie zmysłami zewnętrznymi, albo dokładniej, jak dochodzę do tego, ażeby je uważać za zmysły zewnętrzne, — o to właśnie teraz chodzi. — Nie cofam swej zgody co do tego, że nie posiadam żadnego narządu dla przedmiotu.

DUCH: A mówisz przecież o przedmiotach, jak gdybyś rzeczywiście o nich wiedział i posiadał dla nich narząd wiedzy.

JA: Tak, mówię.

DUCH: A zgodnie z powyższem swoim założeniem czynisz to na skutek wiedzy, jaką rzeczywiście posiadasz i dla której posiadasz narząd i jej gwoli.

JA: Tak jest.

DUCH: Rzeczywista wiedza twoja, — wiedza o twoich podrażnieniach jest dla ciebie jak gdyby niezupełna i według twego twierdzenia musi być uzupełniona przez inną wiedzę. Tę inną, nową, wystawiasz sobie, opisujesz sobie nie jako taką, którą posiadasz, albowiem wcale jej nie posiadasz, lecz jako taką, którąbyś właściwie ponad swą prawdziwą wiedzę posiadać był powinien, i którą byś posiadał, gdybyś dla niej miał narząd. Zdaje się, jakobyś mówił: nic naturalnie nie wiem o rzeczach, a jednak muszą one być i gdybym tylko ja je potrafił odnaleźć, to i oneby się znalazły. Wyobrażasz sobie inny narząd, który, co prawda nie jest twoim, i narząd ten stosujesz do

rzeczy, za pomocą niego ujmujesz je — zawsze w myślach, rozumie się. Ściśle biorąc, nie masz świadomości rzeczy, lecz tylko (właśnie dzięki wychodzeniu poza swą rzeczywistą świadomość na zasadzie podstawy wytworzonej) świadomość (takiej, która powinna być, która jest w sobie konieczna, acz tobie na razie nie przysługuje) świadomości rzeczy; a teraz zgodzisz się, że, według twego założenia, do wiedzy, jaką posiadasz, dołączasz istotnie inną, której nie posiadasz.

JA: Muszę się z tem zgodzić.

DUCH: Tę drugą wiedzę, przypuszczaną na skutek innej, nazywajmy odtąd pośrednią, a pierwszą — bezpośrednią wiedzą. Pewna szkoła opisała dopiero postępowanie, o ileśmy je mianowicie opisali, nazywa syntezą, przez co masz sobie wyobrazić — przynajmniej tutaj — nie jakieś powiązanie dwóch istniejących już przed powiązaniem ogniów, lecz nawiązanie i przyłączenie całkiem nowego, powstałego dopiero przez powiązanie, ogniwa do innego, istniejącego niezależnie od niego.

A więc pierwszą świadomość odnajdujesz gotową, tak jak odnajdujesz siebie samego, i nie odnajdujesz siebie bez niej; drugą świadomość wytwarzasz sobie dopiero na skutek pierwszej.

JA: Tylko co do czasu nie po pierwszej; uświadamiam sobie bowiem rzecz w tym samym niepodziel-

nym momencie, w którym sobie uświadamiam siebie samego.

DUCH: O takim następstwie bynajmniej nie mówię, lecz mniemam, że jeżeli następnie rozmyślasz o owej niepodzielnej świadomości siebie i rzeczy, jeżeli je rozróżniasz i zapytujesz o ich związek, to znajdujesz, że druga jest przez pierwszą uwarunkowana, że jest możliwa do pomyślenia tylko przy założeniu pierwszej, nie zaś odwrotnie?

JA: Tak znajduję, i jeżeliś tylko to chciał powiedzieć, to zgadzam się na twoje twierdzenie, a nawet jużem się na nie zgodził.

DUCH: Powiadam, wytwarzasz drugą świadomość, wytwarzasz ją przez rzeczywisty akt swego ducha. Czy też sądzisz inaczej?

JA: Pośrednio i na to się zgodziłem. Do świadomości, którą odnajduję tak samo, jak odnajduję siebie, dodaję inną, której w sobie bynajmniej nie odnajduję; uzupełniam i podwajam niejako swą świadomość rzeczywistą, i jest to w rzeczy samej akt. Ale popadam w pokusę odwołania swego wyznania, a nawet całego swego założenia. Akty mego ducha jako takie uświadamiam sobie, naturalnie, bardzo dobrze; wiem o nich, gdy tworzę pojęcie ogólne albo gdy w przypadkach wątpliwych wybieram jeden z możliwych sposobów postępowania, jakie mi są dane; ale w żaden sposób nie uświadamiam sobie aktu, dzięki któremu mam, wedle twego twierdzenia, wytworzyć wyobrażenie przedmiotu poza mną.

DUCH: Nie daj się przez to zbić z tropu. Akty swego ducha uświadamiasz sobie tylko o tyle, o ile przechodzisz przez stan nieokreśloności i niezdecydowania, stan, który sobie również uświadamiasz i któremu owe akty kres kładą. Takiego niezdecydowania w wypadku naszym niema: duch nie ma potrzeby zastanawiać się dopiero nad tem, jaki przedmiot powinien dodać do swego określonego czucia, przychodzi mu to samo przez się. I tutaj istnieje w języku filozoficznym rozróżnienie. Akt ducha, który sobie jako taki uświadamiamy, nazywa się wolnością. Akt bez świadomości postępowania nazywa się samorzutnością. Zwróć uwagę na to, że nie żądam od ciebie bynajmniej bezpośredniej świadomości aktu jako takiego, lecz tylko, ażebyś, o ile o tem później pomyślisz, uznał, iż musi to być akt. — Pytanie wyższe, czem jest to, co nie dopuszcza do pojawienia się takiego niezdecydowania i do świadomości naszego postępowania, pytanie to rozwiąże się bez wątpienia dalej samo przez się.

Ten akt twego ducha nazywa się myśleniem, którym to wyrazem posługiwałem się też dotąd, za twojem przyzwoleniem; mówi się też, iż myślenie dokonywa się samorzutnie w odróżnieniu do czucia, które jest wyłącznie biernością. Jak więc w powyższem swem założeniu dochodzisz do tego, iżby do czucia, jakie w samej rzeczy posiadasz, dodawać myślowo jeszcze przedmiot, o którym nic nie wiesz?

JA: Czucie moje musi posiadać jakąś podstawę; to zakładam, a stąd wnioskuje dalej.

DUCH: Czy nie zechcesz mi wprzód powiedzieć, co to znaczy podstawa?

JA: Znajduję coś określone, tak albo owak. Nie mogę się zadowolić tem, że tak jest; i przyjmuję, że to się takiem stało i mianowicie nie samo przez się, lecz dzięki sile obcej. Ta siła obca, która to coś takim uczyniła, zawiera podstawę, a przejaw, dzięki któremu ona je takim uczyniła, jest podstawą tego określenia rzeczy. Czucie moje posiada podstawę — to znaczy, że jest ono wytworzone we mnie przez siłę obcą.

DUCH: Tę obcą siłę dodajesz myślowo do swego czucia, które sobie uświadamiasz bezpośrednio, i w ten sposób ma powstawać dla ciebie wyobrażenie przedmiotu? — Niechaj tak będzie.

Ale zwróć uwagę: jeżeli czucie musi posiadać podstawę, to przynaję słuszność twojego wniosku i rozumem, że z najzupełniejszym prawem przyjmujesz przedmioty poza sobą, mimo, że o nich nic nie wiesz i wiedzieć nie możesz. Ale skąd wiesz i w jaki sposób myślisz mi udowodnić, że one muszą posiadać podstawę. Albo mówiąc ogólnie, tak jakże ty swe zdanie wyżej postawił: dlaczego nie możesz się zadowolić wiedzą, że coś takim jest; dlaczego przypuszczasz, że się ono takim stało; albo — jeżeli to pominę — że stało się ono takim dzięki obcej sile? Spostrzegam, że ciągle to tylko przypuszczasz.

JA: Przynaję. Ale w rzeczy samej nie mogę myśleć

inaczej, tylko w ten sposób. — Zdaje się, jakobym wiedział o tem bezpośrednio.

DUCH: Co może oznaczać odpowiedź ta, że wiesz o tem bezpośrednio, zobaczmy w razie gdybyśmy mieli do niej wrócić, jako do jedynie możliwej. Wypróbujmy teraz najpierw wszystkie inne możliwe drogi, wiodące do twierdzenia, że coś musi posiadać podstawę.

Czy wiesz może o tem z bezpośredniego spostrzeżenia?

JA: Jakżeby to mógł, skoro w spostrzeżeniu tkwi zawsze tylko to, że coś jest we mnie, a właściwie to, jak ja jestem określony, nigdy przecież, że to coś się stało, a tem mniej, że się stało dzięki obcej sile, leżącej poza wszelkiem spostrzeganiem.

DUCH: Czy jest to twierdzenie wytworzone przez ciebie, z obserwacji rzeczy poza tobą, których podstawę odnajdujesz stale poza niemi samemi; twierdzenie, któremu dałeś znaczenie ogólności, a obecnie stosujesz do siebie samego i swojego stanu?

JA: Nie obchodzi się ze mną jak z dzieckiem i nie wmawiaj mi namacalnych niedorzeczności. Dochodzę do przedmiotów poza mną dopiero przez zasadę podstawy; jak mogę więc znowu przez nie, przez te przedmioty poza mną, osiągać zasadę podstawy? Czy ziemia spoczywa na wielkim słońcu, a wielki słoń — znowu na ziemi?

DUCH: A może owo twierdzenie jest wnioskiem z innej ogólnej prawdy?

JA: — Któraby znowu nie mogła polegać ani na

bezpośredniemu spostrzeżeniu, ani na obserwacji rzeczy zewnętrznych i o której początek znowu byś zapytywał? — O tej przypuszczalnej prawdzie podstawowej mógłbym przecież wiedzieć również tylko bezpośrednio. Już będzie lepiej, gdy to powiem o zasadzie podstawy, a względem twego domysłu pozostanę niezdecydowanym.

DUCH: Niechaj tak będzie; a zatem oprócz pierwszej bezpośredniej wiedzy przez czucie swego stanu, otrzymalibyśmy jeszcze drugą bezpośrednią wiedzę, odnoszącą się do prawd ogólnych.

JA: Tak się zdaje.

DUCH: Czy szczegółowa wiedza, o której tu mowa, t. j. że podrażnienia twoje muszą posiadać podstawę, czy wiedza ta jest zupełnie niezależna od poznania rzeczy?

JA: Naturalnie; wszak poznanie osiąga się dopiero za pośrednictwem tej wiedzy.

DUCH: A ty ją posiadasz wprost w sobie samym.

JA: Wprost, albowiem dopiero za jej pośrednictwem wychodzę z siebie samego.

DUCH: A zatem z siebie samego i przez siebie samego i przez swą bezpośrednią wiedzę przypisujesz prawa bytowi i jego związkowi.

JA: Jeżeli to dobrze zważę, to przypisuję prawa tylko swoim wyobrażeniom bytu i jego stosunków i ostrożniejszy będzie wybór tego wyrażenia.

DUCH: Dobrze. — A czy też prawo to uświa-

damiasz sobie w inny sposób, niż kiedy według niego postępujesz?

JA: Świadomość moja rozpoczyna się z czuciem mego stanu; z niem bezpośrednio wiąże na zasadzie podstawy wyobrażenie przedmiotu; oboje, świadomość mego stanu i wyobrażenie przedmiotu, są nierozzerwalnie połączone, niema żadnej świadomości pomiędzy nimi, niema żadnej innej świadomości przed tą jedną niepodzielną świadomością. — Nie, niemożliwym jest, iżbym sobie to prawo uświadamiał wcześniej lub w inny sposób, niż podczas tego, gdy według niego postępuję.

DUCH: Postępujesz więc według niego, nie uświadamiając go sobie specjalnie; postępujesz bezpośrednio i wprost według niego. — Dopiero co jednak uświadamiałeś je sobie i wyraziłeś je w sądzie ogólnym. Jak więc możesz osiągać tę specjalną świadomość?

JA: Bez wątpienia w sposób następujący: obserwuję siebie później, dostrzegam, że tak postępuję i ujmuję tę ogólność swego postępowania w sąd ogólny.

DUCH: A zatem możesz sobie uświadamiać swe postępowanie?

JA: Bez wątpienia. — Odgaduję cel twych pytań; tkwi tutaj wyżej wzmiankowany drugi rodzaj bezpośredniej świadomości, świadomości mojej czynności, gdy czucie stanowi pierwszy rodzaj, świadomość mojej bierności.

DUCH: Słusznie. — Możesz, powiedziałem, uświadczyć sobie postępowanie swoje następczo, przez swobodne obserwowanie samego siebie i rozmyślanie nad

sobą samym; ale do uświadczenia sobie tego nie jesteś zmuszony: — czy nie uświadciasz sobie tego bezpośrednio, skoro tylko działasz wewnątrznie?

JA: Muszę to sobie przecież uświadczać pierwotnie, ponieważ wyobrażenie przedmiotu uświadczam sobie bezpośrednio jednocześnie z czuciem. — Znalazłem rozwiązanie: uświadczam sobie swoją czynność bezpośrednio, ale nie jako taką, lecz mający mi ona przed oczyma jako rzecz daną. Świadomość ta jest świadomością przedmiotu. W następstwie, przez swobodne rozmyślanie mogę ją sobie uświadczyć jako czynność.

Bezpośrednia świadomość moja składa się z dwóch części, ze świadomości mojej bierności, czucia, i ze świadomości mojej czynności przy wytwarzaniu przedmiotu w myśl zasady podstawy; przyczem druga łączy się bezpośrednio z pierwszą. Świadomość przedmiotu jest tylko niepoznawaną jako taka świadomością mojego wytwarzania wyobrażeń o przedmiocie. O wytwarzaniu tem wiem bezwzględnie stąd, że sam jestem tym, który to wytwarza. W ten sposób wszelka świadomość jest tylko bezpośrednia, jest świadomością mojej jaźni i teraz już zupełnie zrozumiałą. Czy dobrze wnioskuje?

DUCH: Nieporównanie. Ale skąd konieczność i ogólność, z jaką wypowiadasz swoje zasady, jak np. tutaj zasadę podstawy.

JA: Z bezpośredniego uczucia, że inaczej postępować nie mogę, ponieważ posiadam rozum, i że żadna istota rozumna poza mną nie może postępować

inaczej, ile że jest istotą rozumną. Wszelka przypadkowość, jaką np. było tutaj moje podrażnienie posiada podstawę — to znaczy: oddawna już dodałem w myśli podstawę i każdy, kto tylko będzie myślał, zarówno będzie zmuszony dodać w myśli podstawę.

DUCH. Widzisz więc, że wszelka wiedza jest wyłącznie wiedzą o sobie samym, że świadomość twoja nie wychodzi nigdy poza ciebie samego i że to, co uważasz za świadomość przedmiotu, jest tylko świadomością twego ustanawiania przedmiotu, którego to ustanawiania dokonywasz z konieczności jednocześnie z czuciem, na podstawie wewnętrznego prawa twego myślenia.

JA: Wnioskuj tylko śmiało dalej: nie chciałem ci przeszkadzać, a nawet sam ci pomagałem w rozwinięciu zamierzonych przez ciebie wniosków. — Ale teraz na seryo: cofam całe swe założenie, iż do rzeczy poza mną dochodzę na zasadzie podstawy: a odwołałem to założenie wewnątrznie już z chwilą, kiedyśmy przez nie wpadli w oczywistą niezgodność z prawdą.

W ten bowiem sposób uświadamiałbym sobie tylko samą siłę poza mną i to tylko jako pomyślaną; tak samo jak dla wyjaśnienia zjawisk magnetycznych wystawiam sobie w przyrodzie siłę magnetyczną, a dla wyjaśnienia zjawisk elektrycznych — siłę elektryczną.

Mój świat nie przedstawia mi się jako taka sama tylko myśl lub myśl samej tylko siły. Jest on czemś rozciągłym; czemś nawskroś odczuwalnem w sobie, a nie, jak siła, odczuwalnem tylko dzięki przejawom; nie wytwarza on własności jak to czyni siła, on je posiada; ujmowanie świata uświadamiam sobie wewnątrznie całkiem inaczej, niż czyste myślenie, zjawia mi się ono jako spostrzeżenie, pomimo wykazania, że ono takim nie jest i że byłoby mi trudno opisać ten rodzaj świadomości i wyodrębnić go od innych.

DUCH: A przecież jednak musisz spróbować takiego opisu; a zresztą nie rozumiem ciebie i nie dojdziemy nigdy do porozumienia.

JA: Spróbuję utorować sobie drogę do tego opisu. — Duchu, jeżeli narządy twoje równe są moim, to skieruj proszę, wzrok swój na ten oto czerwony przedmiot przed nami, poddaj się bez uprzedzeń wrażeniu i zapomnij na razie o swych wnioskach; a teraz powiedz mi szczerze, co w tobie zachodzi.

DUCH: Mogę się w zupełności przenieść w sposób oddziaływania twego narządu; i nie moją jest rzeczą wypierać się jakiegokolwiek, aby tylko rzeczywiście istniejącego, wrażenia. Powiedz mi tylko, co we mnie ma zachodzić?

JA? Czy nie oglądasz i nie ujmujesz płaszczyzny, powiadam, płaszczyzny, bezpośrednio jednym rzutem oka; czy nie widzisz jej odrazu w całości? Czy choćby w najbardziej odległy i ciemny sposób nie

uświadamiasz sobie tego rozciągnięcia prostego czerwonego punktu do linii i tej linii do płaszczyzny, o czym mówiłeś wyżej. Dopiero później dzielisz tę płaszczyznę i wystawiasz sobie jej punkty i linie. Czy ty, albo ktośkolwiekby bez uprzedzeń obserwował, nie będziesz niezależnie od swych powyższych wniosków twierdził, iż rzeczywiście widzisz płaszczyznę, płaszczyznę tak albo owak zabarwioną?

DUCH: Zgoda na wszystko; w samoobserwacji znajduję siebie w tym właśnie stanie, jaki opisujesz.

Ale przede wszystkim nie zapomniałeś chyba, że nie jest naszym zamiarem opowiadać sobie nawzajem, co zachodzi w naszej świadomości, jak gdyby w gazecie ludzkiego ducha; lecz mieliśmy myśleć o rozmaitych zdarzeniach tego ducha w ich związku i wyjaśniać jeden przez drugi oraz jeden z drugiego wyprowadzać; i przeto żadna z twych obserwacji, które muszą być oczywiście nie odrzucone, lecz wyjaśnione, nie może obalić żadnego z mych słusznych wywodów.

JA: Nie spuszczę tego nigdy z oka.

DUCH: Nie przeoczaś tedy przy widocznym podobieństwie pomiędzy tą świadomością ciał poza tobą, której jeszcze nie umiesz nazwać, a rzeczywistym spostrzeżeniem, wielkiej różnicy, jaka między nimi zachodzi.

JA: Miałem właśnie zamiar przytoczyć różnicę. Jedno i drugie zjawia się w samej rzeczy jako świadomość bezpośrednia, nie zaś wyuczona albo wytworzona. Ale czucie jest świadomością mojego stanu. Nie jest zaś taką świadomością rzeczy, w której niema początkowo

zgoła żadnego stosunku do mnie. Wiem, że rzecz jest i koniec; nie obchodzi mnie to. Gdy w pierwszej świadomości wydają się sobie miękką gliną, która raz tak, raz inaczej bywa formowana, wyciskana lub gnieciona; to w drugiej świadomości wydają się sobie zwierciadłem, przed którym przedmioty tylko przemijają, nie zmieniając przez to w niczem samego zwierciadła.

Ale różnica ta przemawia za mną. Tembardziej wydaje mi się, że posiadam rzeczywiście szczególną, od czucia moich stanów zupełnie niezależną świadomość bytu — powiadam bytu — poza mną, ponieważ ta ostatnia okazuje się różną od pierwszej również ze względu na swój rodzaj.

DUCH: Dobrze obserwujesz; nie spiesz się tylko z wnioskowaniem.

Jeżeli to, co do czego porozumieliśmy się wyżej, jest prawdą, — jeżeli bezpośrednio uświadamiać sobie możesz tylko siebie samego, jeżeli świadomość, o której tu mowa, nie jest świadomością twej bierności, a nie powinna być świadomością twej czynności, to czyż nie może ona być np. — niepoznawaną tylko jako taka — świadomością własnego twego bytu? — Twojego bytu, o ile jesteś *w i e d z a c y m*, czyli umysłowością?

JA: Nie rozumiem ciebie, ale pomóż mi, gdyż pragnąłbym cię zrozumieć.

DUCH: Muszę zająć całą twą uwagę, jestem bowiem zmuszony udać się tutaj głębiej, niż kiedykolwiek i zacząć zdaleka.

Czem jesteś?

JA: Ażeby odpowiedzieć na twoje pytanie najogólniej — jestem jaźnią, sobą samym.

DUCH: Bardzo jestem zadowolony z tej odpowiedzi. — Co to znaczy, kiedy powiadasz: jaźń; co się zawiera w tym pojęciu i jak je ustanawiasz?

JA: Mogę to sobie wyjaśnić tylko przez przeciwstawienie. — Rzecz ma być czemś poza mną, wiedzącym. Ja żń jest samym wiedzącym, stanowi z nim jedność. — Co do świadomości rzeczy powstaje pytanie: skoro rzecz o sobie nie wie, to jak może powstawać wiedza o rzeczy; ponieważ sam nie jestem rzeczą, ani żadnym z jej objawów, ponieważ wszystkie te jej objawy należą wyłącznie do zakresu własnego jej bytu, a bynajmniej nie do zakresu mojego bytu, — to jak może powstawać świadomość rzeczy we mnie? Jak rzecz wnika we mnie? Jakie jest wiązadło pomiędzy podmiotem, mną, a przedmiotem mojej wiedzy, rzeczą? Pytanie to w stosunku do mnie nie zachodzi. Posiadam wiedzę w sobie samym, albowiem jestem umysłowością. Czem jestem, o tem wiem, gdyż tem jestem, a o czem wiem bezpośrednio stąd, że wogóle jestem, tem jestem, ponieważ wiem o tem bezpośrednio. Nie potrzeba tu żadnego wiązadła pomiędzy podmiotem a przedmiotem; własna istota moja stanowi to wiązadło. Jestem podmiotem i przedmiotem i ta podmiot-przedmiotowość, ten powrót wiedzy do siebie samej jest tem, co oznaczam przez pojęcie jaźni, o ile przytem wogóle coś określonego mam na myśli.

DUCH: A więc istotą twoją jako umysłowości byłaby tożsamość obojga: podmiotu i przedmiotu.

JA: Tak.

DUCH: Czy możesz ją, tę tożsamość, która nie jest ani podmiotem ani przedmiotem, lecz która stanowi podstawę obu i z której dopiero oba się tworzą, — czy możesz ją ująć, uświadomić sobie?

JA: W żaden sposób. Warunkiem wszelkiej świadomości mojej jest, ażeby świadomy i rzecz uświadomiona byli czemś różnem. Innej świadomości nie mogę sobie zgoła pomyśleć. Jakkolwiek siebie odnajduję, odnajduję się zawsze jako podmiot i przedmiot zarazem, które są atoli bezpośrednio z sobą związane.

DUCH: Czy możesz uświadomić sobie moment, w którym ta niepojęta jedność rozszczepia się na te dwa pierwiastki?

JA: Jakżeby to mógł, skoro świadomość moja staje się dopiero możliwą wraz z tem rozszczepieniem i dzięki niemu, skoro świadomość moja jest właściwie sama tem, co te pierwiastki dzieli? A ponad tę świadomość innej nie ma.

DUCH: A zatem rozszczepienie to byłoby tem, co w sobie z konieczności odnajdujesz, gdy tylko stajesz się świadomym siebie. Ono więc byłoby twym właściwym pierwotnym bytem?

JA: Tak jest.

DUCH: A w czem tkwić może jej źródło?

JA: Jestem umysłowością i posiadam świadomość w sobie samym. Rozszczepienie owo jest warunkiem,

jest ono wynikiem świadomości wogóle. Ma więc ono źródło we mnie samym, tak samo jak świadomość.

DUCH: Jestem umysłowością, powiedziałeś, a co najmniej jedynie o tem tu mowa; jako umysłowość staje się dla siebie przedmiotem. Wiedza twoja jako przedmiotowa, staje przed tobą, przed twoją wiedzą jako podmiotową i stoi przed nią; przyczem naturalnie nie możesz sobie procesu tego ustawienia uświadomić?

JA: Tak jest.

DUCH: A czy nie mógłbyś coś jeszcze dodać do dokładniejszego scharakteryzowania podmiotowości i przedmiotowości, mianowicie, w jaki się one sposób zjawiają w świadomości?

JA: Podmiotowość przedstawia się jako coś, co zawiera w sobie podstawę świadomości pod względem formy, bynajmniej zaś nie ze względu na określoną treść. Że świadomość, wewnętrzne oglądanie i kształtowanie istnieje, przyczyna tego tkwi w niej samej; że właśnie to jest oglądane, pod tym względem zależy ona od przedmiotowej świadomości, do której jest przytwierdzona i która ją jakby z sobą porywa. Przedmiotowość, przeciwnie, posiada podstawę swego bytu w sobie samej, istnieje w sobie i dla siebie, jest jaką jest, ponieważ już taką jest. — Podmiotowość okazuje się biernem i spokojnem zwierciadłem przedmiotowości; druga zaś stoi przed pierwszą. — Że pierwsza odzwierciadla — podstawa tego tkwi w niej samej. Że odzwierciadla się w niej to, a nie co innego, podstawa tego tkwi w drugiej.

DUCH: Podmiotowość wogóle, z istoty

swego wewnętrznego przyrodzenia, byłaby zatem zupełnie taka sama, jakieś to wyżej w szczególności opisał świadomość bytu poza sobą.

JA: To prawda: a zgodność ta jest warta zastanowienia. Pocynam uznawać nawpół za wiarogodne, że z samych wewnętrznych praw świadomości mojej mogłoby wypływać wyobrażenie pewnego bytu poza mną, istniejącego bez mojego przyczynienia, oraz że wyobrażenie to nie mogłoby w gruncie rzeczy być niczem innem, jeno wyobrażeniem tych praw właśnie.

DUCH: Dlaczego ma to być tylko nawpół wiarogodne?

JA: Ponieważ nie rozumiem jeszcze, dlaczego to wyobrażenie staje się takim właśnie wyobrażeniem co do swej treści, wyobrażeniem masy rozciągłej poprzez ciągłą przestrzeń.

DUCH: Przekonałeś się już przecież wyżej, że jest to tylko twoje czucie, które ty rozszerzasz na przestrzeń; przeczuwałeś, że się ono może zamienić w coś odczuwalnego, właśnie przez swe rozciągnięcie w przestrzeni. Mielibyśmy więc tymczasem do czynienia z samą tylko przestrzenią i z wytłumaczeniem tylko jej powstania z czystej świadomości.

JA: Tak jest.

DUCH: Zróbmy zatem próbę. Wiem, że swej czynności umysłowej jako takiej nie możesz sobie uświadomić, gdyż pozostaje ona pierwotnie i niezmiennie w jeden sposób ustaloną: w tym stanie, który się rozpoczyna wraz z jej bytem i który nie

może być usunięty, bez poderwania zarazem i jej bytu; takiego uświadomienia zatem nie będę od ciebie wymagał. Ale możesz sobie tę czynność uświadomić, o ile ona w granicach stanu niezmiennego przepływa od jednego zmiennego stanu do drugiego zmiennego. Jeżeli ją teraz postawisz przed sobą w takiej roli, to jaką ci się ona wyda — ta wewnętrzna czynność twego ducha?

JA: Moja zdolność duchowa zda się wewnątrznie poruszać tam i sam i przechodzić szybko z jednego na drugie; słowem wydaje mi się ona przeprowadzaniem linii. — Pewne określone myślenie stanowi punkt na tej linii.

DUCH: Dlaczegoż właśnie przeprowadzaniem linii?

JA: Czy mam przytaczać powody tego, poza zakres czego nie mogę wyjść, nie wychodząc poza własne istnienie? — Tak jest po prostu.

DUCH: W ten więc sposób przedstawia ci się poszczególny akt twojej świadomości. A w jaki też sposób przedstawi ci się obrazowo twoja nie wytworzona, lecz wrodzona wiedza wogóle, której tylko wznowieniem i dalszym stanem określonym jest wszelkie poszczególnie myślenie.

JA: Oczywiście jako taka, w której można przeprowadzać linie we wszystkich kierunkach i naznaczać punkty a więc jako — przestrzeń.

DUCH: A teraz będzie dla ciebie zupełnie jasnem, w jaki sposób coś, co przecież pochodzi z ciebie samego, może ci się wydawać bytem poza tobą, ba, koniecznie się takiem wydawać musi.

Przeniknąłeś do prawdziwego źródła wyobrażeń o rzeczach poza tobą. Wyobrażenie to nie jest spostrzeżeniem, spostrzegasz tylko siebie samego; nie jest ono również myślą: rzeczy nie przedstawiają się tobie, jako coś wyłącznie pomyślanego. Wyobrażenie jest rzeczywistością i zaiste bezwzględnie bezpośrednią świadomością bytu poza tobą, tak samo jak spostrzeżenie jest bezpośrednią świadomością twego stanu. — Nie dawaj się zagłuszyć sofistom i półfilozofom: rzeczy nie zjawiają ci się przez przedstawiciela; rzecz, która istnieje i może istnieć, uświadamiasz sobie bezpośrednio. I niema żadnej innej rzeczy, prócz tej, którą sobie uświadamiasz. Ty sam jesteś tą rzeczą; przez najwewnętrzniejszą podstawę istoty swojej, przez swą skończoność, stawiany jesteś przed oblicze samego siebie i rzutowany z siebie samego; i wszystko, co dostrzegasz poza sobą, jest tobą samym. Świadomość tę nazwano bardzo trafnie oglądem. W wszelkim stanie świadomości oglądam siebie samego; albowiem jestem jaźnią dla podmiotowości, dla uświadamiającego jest to oglądem. A tem, co jest przedmiotowe, oglądane i uświadamiane, jestem znowu ja sam, ta sama jaźń, która jest również oglądająca — tylko tu właśnie przedmiotowo, przedstawiająca się podmiotowi. Pod tym względem jest ta świadomość czynnem w ypatrywaniu tego, co oglądam; wyglądanem mojej jaźni ze mnie samego; wynoszeniem mojej jaźni ze mnie samego przez właściwy mi, nie mający równego sobie sposób działania, przez patrzenie. Jestem żywem widzeniem. Ja widzę — świadomość — widzę moje widzenie — to, co uświadomione.

Dlatego też ta rzecz jest dla oka twego ducha na wskroś przeźroczysta, jest ona bowiem właśnie duchem twoim. Dzielisz, ograniczasz, określasz możliwe formy, rzeczy i stosunki pomiędzy formami przed jakimkolwiek spostrzeżeniem. Nic dziwnego: ograniczasz i określasz przez to zawsze tylko samą twą wiedzę, o czym bez wątplenia wiesz. Dlatego wiedza o rzeczy staje się możliwą. Nie tkwi ona w rzeczy i nie płynie z niej. Płynie ona z ciebie, w którym jest i którego własną istotę stanowi.

Niema zmysłu zewnętrznego, ponieważ niema zewnętrznego spostrzeżenia. Istnieje natomiast zewnętrzny ogląd — nie rzeczy — lecz zewnętrzny ten ogląd, ta zjawiająca się poza podmiotowością i jej przedstawiająca się wiedza — jest sama przedmiotem, innego zaś niema. Przez ten zewnętrzny ogląd ujrzanem też bywa samo spostrzeżenie jako zewnętrzne i zmysły jako zewnętrzne. Jest to wiecześnie prawdziwe, gdyż zostało dowiedzione: widzę i dotykam zawsze płaszczyzny; ale oglądam swe widzenie i dotykam, jako widzenie i dotykam płaszczyzny. Oświetlona, przeźroczysta, dająca się uchwycić i przeniknąć przestrzeń, najczystszy obraz mojej wiedzy, nie jest widziana, ale jest oglądana i w niej oglądane jest samo moje widzenie. Światło nie jest poza mną, lecz we mnie, i ja sam jestem światłem. Na pytanie moje: skąd wiesz o swem widzeniu, dotykaniu i t. d. wogóle swoim czuciu, — odpowiedziałeś mi, że wiesz o tem bezpośrednio. Teraz będziesz mi może mógł bliżej określić tę bezpośrednią świadomość swego czucia.

JA: Musi ona być podwójna. Czucie samo jest świadomością bezpośrednią: czuję swoje czucie. Nie powstaje we mnie przez to bynajmniej jakieś poznanie bytu, lecz tylko poczucie mego własnego stanu. Nie jestem jednak pierwotnie wyłącznie czującym, lecz także oglądającym; nie jestem bowiem wyłącznie praktyczną istotą, lecz również umysłową. Oglądam także czucie swoje; i tak powstaje dla mnie ze mnie samego i z istoty mojej poznanie bytu. Czucie przeobraża się w coś odczuwalnego; wrażenie moje — czerwoność, gładkość i t. p. w coś czerwonego, gładkiego i t. d. poza mną; a to coś i czucie jego oglądam w przestrzeni, ponieważ samo oglądanie moje jest przestrzenią. W ten sposób wyjaśnia się również, dlaczego mniemam, że widzę i dotykam płaszczyzn, których przecież faktycznie ani widzę ani dotykam. Oglądam tylko swoje widzenie albo dotykam jako widzenie albo dotykam płaszczyzny.

DUCH: Zrozumiałeś mnie, a raczej siebie samego, doskonale.

JA: Ale wówczas rzecz nie powstaje dla mnie wcale ani dostrzegalnie ani niedostrzegalnie przez wniosek na zasadzie podstawy; lecz przedstawia mi się ona bezpośrednio i stoi poprostu przed moją świadomością, bez żadnego wnioskowania. Nie mogę, jakem to dopiero uczynił, powiedzieć, jakoby czucie przeobrażało się w coś odczuwalnego. Rzecz odczuwalna, jako taka, jest w świadomości.

mości pierwsza. Świadomość nie zaczyna się od wrażenia, jako to od czerwoności, gładkości i t. p., lecz od czegoś czerwonego, gładkiego i t. d. poza mną.

DUCH: Gdybyś mi jednak miał wytłumaczyć, co to jest czerwoność, gładkość i t. p., czy mógłbyś mi odpowiedzieć co innego, jak że jestto to, co cię w pewien sposób podrażnia, który nazywasz czerwonym, gładkim i t. p.?

JA: Owszem — jeżeli mię zapytasz i jeżeli ja się wogóle zajmę pytaniem twojem albo odpowiedzią na nie. Początkowo jednak nikt mię nie zapytuje, i ja sam się siebie nie pytam. Zapominam o sobie całkowicie i gubię się w oglądzie; nie uświadamiam sobie wcale swego stanu, lecz tylko byt poza mną. Czerwoność, zieloność i tp. są własnością rzeczy, która jest właśnie czerwona albo zielona i na tem basta. Tego się dalej nie wyjaśnia; tak jak, według naszego powyższego porozumienia, nie można tego samego jako wrażenia tłumaczyć dalej. — Przy czuciach wzrokowych jest to najwidoczniejsze. Barwa zjawia się poza mną i rozsądek ludzki, pozostawiony samemu sobie i nie rozmyślający dalej nad sobą, nigdy chyba nie wpadnie na to, żeby tłumaczyć czerwoność albo zieloność jako to, co wywołuje w nim pewne wrażenie.

DUCH: Niewątpliwie jednak również słodycz albo gorycz? — Nie tu miejsce na dociekanie, czy wrażenie, doznawane przez wzrok jest wogóle czystem czuciem — czy nie jest ono raczej czemś pośredniem pomiędzy czuciem a oglądem i środkiem łączącym oba w naszym

duchu. — Zgadzam się jednak w zupełności na twoją uwagę i jest mi ona w najwyższym stopniu na rękę. Możesz istotnie zatracić siebie samego w oglądzie; a bez szczególnej uwagi, na siebie samego zwróconej, albo w braku zainteresowania jakimś zewnętrznym aktem postępowania, zanikasz dla siebie w sposób zgoła naturalny i konieczny. — Jest to uwaga, na którą się powołują obrońcy domniemanej świadomości rzeczy samych w sobie, istniejących poza nami, — gdy się im wskazuje na to, że zasada dostatecznej podstawy, dzięki której możnaby te rzeczy w sobie wywnioskować, jest przecież tylko w nas; zaprzeczają oni wówczas, jakoby tu wogóle odbywało się wnioskowanie; i nie trzeba się z nimi o to spierać, o ile w pewnych wypadkach mówią o rzeczywistej świadomości: — ci sami obrońcy, gdy im się tylko wytłumaczy istotę oglądu na mocy własnych praw umysłu, sami ze swej strony wyciągają wniosek i powtarzają niezmordowanie, że przecież jednak musi coś poza nami istnieć, co nas zniewala do takiego właśnie wyobrażenia.

JA: Nie obruszaj się teraz na nich, tylko poucz mię. Nie mam żadnego z góry powziętego mniemania, lecz pragnę mniemanie prawdziwe dopiero odszukać.

DUCH: A przecież ogląd wpływa koniecznie ze spostrzeżenia twego własnego stanu, tylko że nie zawsze spostrzeżenie to uświadamiasz sobie wyraźnie, jakieś się o tem poprzednio przez wnioskowanie przekonał. A nawet przy takiej świadomości, przy której zatracasz się w przedmiocie, zawsze istnieje coś takiego, co jest możliwe

tylko dzięki twemu niedostrzeżonemu myśleniu o sobie i dokładnemu obserwowaniu własnego twego stanu.

JA: — A więc świadomości bytu poza mną zawsze i wszędzie towarzyszyłaby świadomość samego siebie niedostrzegana tylko?

DUCH: Nie inaczej.

JA: Pierwsza byłaby uwarunkowana przez drugą; i przez nią stawałaby się tem, czem jest?

DUCH: Tak mniemam.

JA: Wykaż mi to, a to mi wystarczy.

DUCH: Czy umieszczasz rzeczy tylko w przestrzeni wogóle, czy też ustanawiasz każdą jako wypełniającą określoną część przestrzeni?

JA: Czynię to ostatnie; każdy przedmiot posiada swą określoną wielkość.

DUCH: A czy różne przedmioty przypadają dla ciebie na te same części przestrzeni?

JA: Bynajmniej; wyłączają się one nawzajem. Są one obok, nad i pod, za i przed sobą; bliżej, albo dalej odemnie.

DUCH: W jaki sposób dochodzisz do tego mierzenia i porządkowania rzeczy w przestrzeni. Czy jest to czucie?

JA: Jakżeż czucie, skoro sama przestrzeń nie jest czuciem.

DUCH: Albo ogłód?

JA: To być nie może. Ogłód jest bezpośredni i niechybny. To, co w nim tkwi, nie przedstawia się jako coś wytworzonego i łudzić nie może. Natomiast na

ocenie, na mierzeniu i rozważaniu wielkości przedmiotu, jego oddalenia, jego położenia względem innych przedmiotów — według widzimisię przyłapuję się nawet; i wiadomo każdemu początkującemu, że pierwotnie dostrzegamy wszystkie przedmioty w jednej linii obok siebie, że musimy się dopiero uczyć oceny ich większej odległości albo bliskości, że dziecko sięga po przedmiot oddalony, jakgdyby się on znajdował bezpośrednio przed jego oczami, i że ślepy od urodzenia, uzyskawszy nagle wzrok, uczyniłby to samo. Wyobrażenie owo jest zatem sądem; nie jest ogłodem, lecz porządkowaniem moich różnorodnych ogłódów przez rozsądek. — W tej ocenie wielkości, oddalenia i t. d. mogę też pobić; i tak zwane złudzenia wzrokowe nie są, jak się zdaje, wcale złudzeniami, doznawanymi przez wzrok, lecz błędnymi sądami o wielkości przedmiotu, o wielkości jego części we wzajemnym do siebie stosunku, a co za tem idzie, o jego prawdziwej postaci, o jego oddaleniu odemnie i od innych przedmiotów. W przestrzeni wogóle, o ile przedmiot ogładam, jest on rzeczywiście, barwę, w jakiej go widzę, widzę również rzeczywiście; pod tym względem niema żadnego złudzenia.

DUCH: A jaka też może być zasada takiego orzeczenia — że wezmę najbardziej określony i najprostszy przypadek, — orzeczenia o bliskości albo odległości przedmiotu od ciebie? według czego oceniasz je, to oddalenie?

JA: Bezwątpienia według większej mocy albo słabości wrażeń, pozatem jednakowych. — Spostrzegam

przed sobą dwa przedmioty o jednakowo czerwonej barwie. Przedmiot, którego barwę widzę wyraźniej, jest mi bliższy; ten, którego barwę dostrzegam słabiej, jest odemnie dalszy i dalszy o tyle, o ile go słabiej widzę.

DUCH: Wydajesz sąd tedy o oddaleniu według ilości siły albo słabości; czy także wydajesz sąd o samej tej sile lub słabości?

JA: Oczywiście o tyle tylko, o ile zważam na swoje wrażenia jako takie, a przytem jeszcze na bardzo subtelne w nich różnice. — Zwyciężyłeś mię. Wszelka świadomość przedmiotu poza mną uwarunkowana jest przez jasną, dokładną świadomość własnego mego stanu, a w takiej świadomości wnioskuję się zawsze z tego, co jest wynikiem we mnie o przyczynie poza mną.

DUCH: Uznajesz się już za zwyciężonego, więc teraz zamiast ciebie sam muszę spór ze sobą dalej prowadzić. Dowód mój ma wartość jedynie w tych wypadkach, kiedy zachodzi właściwe rozważanie i rozmyślanie wielkości, odległości, położenia przedmiotu i kiedy sobie to uświadamiasz. Ale przyznasz, że zwykle tak się nie dzieje, że raczej po większej części w tym samym niepodzielnym momencie, w którym sobie uświadamiasz przedmiot, uświadamiasz sobie zarazem jego wielkość, oddalenie i t. d.

JA: Jeśli oddalenie przedmiotu oceniane bywa tylko kiedy według siły wrażenia, to taki szybki sąd jest jedynie skutkiem dawnego rozważania. Przez ćwiczenie, nabyte w ciągu całego życia nauczyłem się

szybko dostrzegać siłę wrażenia i oceniać według niej oddalenie. Wyobrażenie moje obecne, które jedynie sobie uświadamiam, wynika z czegoś pracowicie już niegdyś złożonego z czucia, oglądu i dawnego sądu. Nie ujmuje już wogóle wcale czerwoności, zieloności i t. p. poza mną, lecz czerwoność albo zieloność o tem albo owem oddaleniu; ten wszakże ostatni dodatek jest wyłącznie wznowieniem sądu, niegdyś już urzeczywistnionego drogą rozważania.

DUCH: Może stało ci się jednocześnie jasnem, czy oglądasz rzecz poza sobą, lub czy o niej myślisz, czy też czynisz i jedno i drugie i o ile każde z nich?

JA: Najzupełniej; sądzę, że osiągnąłem obecnie całkowity pogląd na powstawanie wyobrażenia przedmiotu poza mną.

- 1) Jestem poprostu dlatego, że jestem jaźnią sobie samemu siebie świadomym; i to w części jako istoty praktycznej, w części jako istoty umysłowej. Pierwszą świadomością jest czucie, drugą ogląd, nieograniczona przestrzeń.
- 2) Nie mogę ująć nieskończoności, albowiem jestem skończony. A przeto z powszechnej przestrzeni odgraniczam myśleniem pewną przestrzeń, którą stawiam w pewnym stosunku do tamtej.
- 3) Miernikiem tej ograniczonej przestrzeni jest miara własnego mego czucia — według prawa, które możnaby sobie pomyśleć i tak wyrazić: to, co mnie w tej i tej mierze podrażnia, winno być usta-

wione w przestrzeni w tym i w tym stosunku do reszty moich podrażnień.

Własność rzeczy pochodzi z czucia mego własnego stanu; przestrzeń, którą ta rzecz wypełnia, pochodzi z oglądu. Przez myślenie wiąże się jedno z drugim, pierwsza przenosi się na ostatnią. Jest w samej rzeczy tak, jakśmy wyżej powiedzieli: przez to, że umieszcza się je w przestrzeni, staje się dla mnie własnością przedmiotu to, co stanowi właściwie tylko mój stan; ale rzecz ta umieszczana jest w przestrzeni nie przez ogląd, lecz przez myślenie, przez mierzące i porządkujące myślenie. Nie zawiera się w tym akcie atoli wy-myślenie, stworzenie przez myślenie, lecz tylko określenie tego, co jest niezależnie od myślenia dane przez czucie i ogląd.

DUCH: Co mnie w tym i tym stopniu podrażnia, musi być postawione w tym i tym stosunku; tak wnioskujesz przy odgraniczaniu i porządkowaniu przedmiotów w przestrzeni. A czy podstawą twierdzenia, że cię coś w pewnym stopniu podrażnia, nie jest założenie, że cię to wogóle podrażnia?

JA: Bez wątpienia.

DUCH: A czy możliwem jest jakiegokolwiek wyobrażenie przedmiotu zewnętrznego, któryby nie był w ten sposób odgraniczony i uporządkowany w przestrzeni?

JA: Nie; żaden przedmiot nie jest wogóle w przestrzeni, lecz każdy jest w określonej przestrzeni.

DUCH: A zatem rzeczywiście, czy sobie to uświadamiasz, czy nie, każdy przedmiot zewnętrzny wyobra-

żasz sobie jako podrażniający cię, podobnie, jak wyobrażasz go sobie jako zajmujący określoną przestrzeń.

JA: Tak wynika, w rzeczy samej.

DUCH: A jakiego rodzaju jest wyobrażenie przedmiotu, podrażniającego cię?

JA: Oczywiście jest to myślenie; i to myślenie według wyłożonej wyżej zasady podstawy dostatecznej. Widzę teraz z jeszcze większą pewnością, że świadomość przedmiotu jest jak gdyby w dwojaki sposób przypięta do mej samowiedzy, częścią przez ogląd, częścią przez myślenie, według zasad podstawy dostatecznej. Jakkolwiek wydaje się to dziwnem, przedmiot jest jednym i drugim: jest bezpośrednim przedmiotem mej świadomości i jest wynioskowany.

DUCH: Jednem i drugim wszakże pod innym względem i z innego stanowiska. — Musisz przecież umieć sobie uświadomić to myślenie przedmiotu.

JA: Bezwątpienia; chociaż zwykle sobie tego nie uświadamiam.

DUCH: Do stanu biernego w sobie, do swojego podrażnienia wymyślasz sobie dodatkowo pewną czynność poza sobą, tak samo jakś wyżej opisywał myślenie według zasady podstawy dostatecznej?

JA: Tak.

DUCH: I z tem samem znaczeniem i wartością, jakś to wyżej opisał. Po prostu myślisz już tak i musisz tak myśleć, nie możesz tego zmienić i nie możesz nic więcej wiedzieć, jeno to, że tak myślisz?

JA: Nie inaczej. Jużemy to wszystko naogół rozpatrzyli.

DUCH: Wymyślasz sobie przedmiot, powiedziałem; o ile jest on czemś pomyślanem, o tyle jest wytworem wyłącznie twego myślenia.

JA: W rzeczy samej, wynika to bowiem z powyższego.

DUCH: A czemże jest ten pomyślany, ten wywnioskowany na zasadzie podstawy dostatecznej przedmiot?

JA: Jest on siłą poza mną.

DUCH: Której ani czujesz, ani oglądasz?

JA: Bynajmniej. Wiem zawsze bardzo dobrze, że jej nie ujmuję tak wręcz bezpośrednio, lecz tylko za pośrednictwem jej przejawów; pomimo, że przypisuję jej istnienie niezależne ode mnie. Jestem podrażniony, myślę: musi więc przecież być coś, co mię podrażnia.

DUCH: A zatem rzecz oglądana i rzecz pomyślana są to doprawdy dwie całkiem różne rzeczy. Rzeczywiście przedstawiają ci się bezpośrednio i w przestrzeni rozciągnięta rzecz jest tem, co oglądasz; wewnętrzna jej siła, która ci się wcale nie przedstawia, lecz której istnienie stwierdzasz tylko wnioskiem, jest rzeczą pomyślaną.

JA: Wewnętrzna jej, powiadasz, siła; i ja właśnie dochodzę do przekonania, że masz słusność. Samą tę siłę umieszczam również w przestrzeni, przenoszę ją na oglądaną masę, która tę przestrzeń wypełnia.

DUCH: Jakże według twego koniecznego zdania mają się względem siebie zachowywać ta siła i ta masa?

JA: W sposób następujący: Masa wraz ze swemi

własnościami jest sama skutkiem i przejawem siły wewnętrznej. Siła ta posiada dwa skutki: jeden, dzięki któremu sama się zachowuje i daje sobie ten określony kształt, w jakim się zjawia; drugi skutek — na mnie, gdy mię w sposób określony podrażnia.

DUCH: Szukałeś poprzednio innego jeszcze podłoża własności, jak przestrzeni, w której się one znajdują; jeszcze czegoś innego trwałego w zmianie przeobrażeń, oprócz tej przestrzeni.

JA: Owszem i ta rzecz trwała została odnaleziona. Jest nią sama siła. Pozostaje ona przy wszelkiej zmianie wiecznie ta sama i ona to właśnie jest tem, co przybiera i posiada własności.

DUCH: A teraz rzut oka na wszystko dotąd odnalezione. Czujesz się w pewnym stanie, który nazywasz czerwonością, gładkością, słodyczą i t. d. Wiesz o tem tylko tyle, że się właśnie czujesz i że się czujesz w ten sposób, albo może wiesz co więcej? — Czy w samem uczuciu tkwi jeszcze coś innego jak — samo tylko uczucie?

JA: Nie.

DUCH: Właściwością twojej jaźni jako umysłu jest dalej, że masz przed sobą przestrzeń. Albo wiesz może o tem coś więcej?

JA: Bynajmniej.

DUCH: Pomiedzy owym stanem uczuwanym a tą przestrzenią jaką masz przed sobą, niema żadnego związku poza tem, że jedno i drugie zachodzi w twojej świadomości. Albo widzisz może jeszcze inny jakiś związek?

JA: Nie widzę żadnego.

DUCH: Ale oto jesteś również czemś myślącym tak samo bezpośrednio, jak jesteś czującym i oglądającym; a nie wiesz nic więcej ponadto, że takim jesteś właśnie. Nie tylko czujesz swój stan, lecz także myślisz o nim; nie daje ci on jednak zupełnej myśli; jesteś zmuszony dołączyć do niego w myśli jeszcze coś innego, jego przyczynę poza tobą, siłę obcą. Czy też wiesz o tem coś więcej ponadto — że w ten właśnie sposób myślisz, i że właśnie jesteś zmuszony tak myśleć?

JA: Nic więcej o tem wiedzieć nie mogę. Nie zdolałabym sobie pomyśleć nic poza mojem myśleniem; albowiem przez to, że o niem myślę, jest ono mojem myśleniem i podlega nieuniknionym jego prawom.

DUCH: Wskutek tego myślenia powstaje dla ciebie dopiero związek pomiędzy stanem, jaki odczuwasz, a przestrzenią, którą oglądasz, do przestrzeni tej domyślasz przyczynę pierwszego. Czy też tak nie jest?

JA: Tak jest. Że związek pomiędzy obojgiem wytwarzam sobie w swej świadomości tylko przez swe myślenie i że ten związek nie jest ani odczuwany ani oglądany, jasno to wykazałeś. Nie mogę jednak mówić o związku poza moją świadomością, związku takiego nie mogę w żaden sposób przedstawić, gdyż właśnie kiedy o nim mówię, wiem o tem, a ponieważ świadomość ta może być tylko myśleniem, to właśnie też o związku tym myślę; i jest to zupełnie ten sam związek, jaki zachodzi w mojej pospolitej przyrodzonej świa-

domości, a nie żaden inny. Nie wyszedłem ani na włos poza tę świadomość, tak samo jak nie mogę nigdy przeskoczyć przez siebie samego. Wszelkie próby pomyślenia takiego związku samego w sobie, rzeczy samej w sobie, stojącej w związku samym w sobie z jaźnią samą w sobie, są jedynie pomijaniem własnego naszego myślenia, osobliwym zapomnieniem o tem, że nie możemy mieć żadnej myśli, nie — myśląc jej właśnie. Owa rzecz sama w sobie jest myślą, która ma być — poważną myślą, a która jednak przez nikogo nie ma być pomyślaną.

DUCH: Z twojej więc strony mogę się nie obawiać żadnych zarzutów przeciwko zdecydowanemu postanowieniu zasady, że świadomość rzeczy poza nami bezwarunkowo niczem więcej nie jest, jeno wytworem własnej naszej zdolności wyobrazeniowej i że o rzeczy nie wiemy nic więcej prócz tego, co o niej — właśnie wiemy, co ustanawiamy naszą świadomością, — dzięki temu, że wytwarzamy i posiadamy świadomość wogóle i to świadomość tak uwarunkowaną i takim prawom podległą.

JA: Nie mogę temu nic zarzucić. Tak jest.

DUCH: Żadnych też zarzutów nie oczekuję przeciwko śmielszemu wyrażeniu tej samej zasady: że w tem, co nazywamy poznaniem i rozpatrywaniem rzeczy, poznajemy i rozpatrujemy zawsze i wiecznie tylko siebie samych, że we wszelkiej świadomości na-

szej nie wiemy zgoła o niczem więcej, jeno o sobie samych i własnych naszych stanach określonych.

Powiadam: już i temu nie będziesz mógł nic zarzucić; albowiem, jeżeli to coś poza nami w ogóle powstaje tylko dzięki naszej świadomości, to również i szczególność i różnorodność tego świata zewnętrznego nie może powstawać na żadnej innej drodze; i jeżeli związek tego „poza nami” z nami samymi jest tylko związkiem w naszych myślach, to niewątpliwie i związek rozmaitych rzeczy pomiędzy sobą nie jest żadnym innym. Mógłbym ci wykazać prawa, według których powstaje dla ciebie różnorodność przedmiotów, które wszakże mają pomiędzy sobą związek, wzajem się warunkują z żelazną koniecznością i tworzą w ten sposób całość świata, jakęś go sobie sam tak dobrze zarysował; mógłbym ci te prawa wykazać we własnem twem myśleniu z taką samą jasnością, z jaką ci teraz wykazałem powstanie przedmiotu w ogóle i jego związku z tobą samym; a zwalniam siebie od tej pracy jedynie dlatego, iż sądzę, że i bez tego musisz się zgodzić na wniosek, o który mi wyłącznie chodzi.

JA: Jestem przekonany o wszystkim i we wszystkim muszę się z tobą zgodzić.

DUCH: A z przekonaniem tem, śmiertelniku, bądź wolny i na wieki wyzwolony od obawy, która cię poniżała i dręczyła. Nie będziesz już więcej drżał przed koniecznością, która istnieje tylko w twojem myśleniu, nie będziesz się więcej obawiał zgniecenia przez

rzeczy, które są twym własnym wytworem, nie będziesz dłużej siebie, myślącego, zaliczał do jednej klasy z pomyślanem, pochodzącem z ciebie samego. Dopóki mogłeś sądzić, że taki całokształt rzeczy, jaki sobie opisałeś, istnieje poza tobą i niezależnie od ciebie i że ty sam stanowić masz ogniwo w łańcuchu tego całokształtu, dopóty obawa twoja była uzasadniona. Obecnie, gdyś się przekonał, że wszystko istnieje tylko w tobie i dzięki tobie, nie będziesz się bez wątpienia obawiał tego, co poznałeś jako własny twój twór.

Od tej tylko obawy pragnąłem cię uwolnić. Jesteś teraz od niej wyzwolony, pozostawiam cię więc samemu sobie.

JA: Stój, zwodniczy duchu. Maż to być całkowitą prawdą, jakiej mi dawałeś nadzieję, i chełpisz się, że mnie w ten sposób wyzwalasz? — Uwalniasz mię, to prawda: wybawiasz mię od wszelkiej zależności, zamieniając mnie samego w nicość i w nicość wszystko dokoła mnie, od czegobym mógł być zależnym. Znosisz konieczność przez to, że znosisz i zgładasz do czysta wszelki byt.

DUCH: Czyżby niebezpieczeństwo było tak wielkie?

JA: A ty możesz jeszcze drwić? — Po swoim systemacie?

DUCH: Moim systemacie? co do któregośmy się

zgodzili, który wytworzyliśmy ze sobą wspólnie; obajśmy nad tem pracowali i przekonałeś się ty o wszystkim, tak samo jak ja sam; ale chcieć odgadnąć mój prawdziwy i całkowity sposób myślenia byłoby dla ciebie tymczasem zbyt trudno.

JA: Nazywaj swe myśli jak ci się podoba; dość, że po wszystkim, co się rzekło, jest nicość i niema bezwzględnie niczego prócz wyobrażeń, określonych stanów świadomości, prócz samej tylko świadomości. Wyobrażenie jednak jest dla mnie tylko obrazem, tylko cieniem rzeczywistości; nie może mnie ono zadowalać samo w sobie i jest ono samo w sobie bez najmniejszej wartości. Mógłbym się zgodzić na to, ażeby świat cielesny poza mną zatrać się w samem tylko wyobrażeniu i rozpuszczał się w cień; na nim istota moja nie polega; ale po wszystkim, co się rzekło, znikam ja sam niemniej jak moje wyobrażenie; zamieniam się sam w próżne tylko wyobrażenie bez znaczenia i bez celu. Albo sam powiedz, czy jest inaczej.

DUCH: Nie mówię nic w swoim imieniu. Dociekaj sam, sam sobie daj radę.

JA: Wydaję się sobie samemu ciałem w przestrzeni z narządami zmysłowymi, z narządami działania, siłą fizyczną, kierowaną przez wolę. Powiesz o tem wszystkim to samo, coś rzekł poprzednio wogóle o przedmiotach poza mną, myślącym, że mianowicie jest to wytwór złożony z mego czucia, oglądu myślenia.

DUCH: Uczynię tak niewątpliwie. A nawet, jeżeli

będziesz żądał, wskażę ci krok za krokiem prawa, według których stajesz się dla siebie w świadomości swojej ciałem organicznem z takimi zmysłami, siłą fizyczną i t. d. i będziesz zmuszony przyznać mi we wszystkim słuszność.

JA: Przewiduję to. Tak jak musiałem przyznać, że słodycz, czerwoność, twardość i t. p. stanowią tylko własny mój stan wewnętrzny i że są one tylko przez ogłód i myśl wynoszone ze mnie w przestrzeń i rozpatrywane jako własności rzeczy niezależnie ode mnie istniejącej; tak samo będę musiał przyznać, że ciało to wraz ze swymi narządami jest tylko uzmysłowieniem mojej jaźni, myślącej wewnętrznie, wypełniającem pewną przestrzeń; będę musiał przyznać, że jaźń, duchowy i czysty umysł, i jaźń, to ciało w świecie cielesnym, stanowią najzupełniejszą jedność i tożsamość — tylko że braną z dwóch stron, — tylko że ujmowaną przez dwie różne zdolności — pierwsza przez czyste myślenie, druga przez zewnętrzny ogłód.

DUCH: Taki by był w samej rzeczy wynik zastosowanego tu dociekania.

JA: A owa myśląca istota duchowa, ów umysł, który przez ogłód zamienia się na ziemskie ciało, — czemuż to samo być może według tych zasad, jeśli nie wytworem mojego myślenia, czemś wyłącznie i jedynie — wymyślonem, ponieważ według niepojętego dla mnie, znikąd nie wychodzącego i do niczego nie zmierzającego prawa — właśnie w ten sposób wymyśleć to sobie muszę.

DUCH: Bardzo możliwe.

JA: Stajesz się pokornym i małomównym; to jest nie tylko możliwe; według tych zasad jest to konieczne.

Owa wyobrazająca, myśląca, pragnąca istota umysłowa, albo jakkolwiek ją nazwiesz, która posiada zdolność wyobrazania, myślenia i t. d. i w której ta zdolność spoczywa, albo jakkolwiek tę myśl wyrazisz — jak ja do tej istoty dochodzę? Czy uświadamiam ją sobie bezpośrednio? Jakże by to było możliwe? Uświadamiam sobie tylko rzeczywiste określone wyobrazanie, myślenie, pragnienie jako określone zjawiska we mnie, bynajmniej zaś nie jako zdolność do tego, a tem mniej jako istotę, w której ta zdolność ma spoczywać. Oglądam bezpośrednio to określone myślenie, które w obecnym momencie przedsięwzięję, a tamto lub owo myślenie w innych momentach; i na tem się kończy ten wewnętrzny ogląd umysłowy, ta świadomość bezpośrednia. O tem wewnętrznie oglądanem myśleniu myślę jednak następczo; ale według praw, którym myślenie moje podlega, jest ono połowiczne i niepełne dla mego myślenia; tak samo jak poprzednio myślenie wyłącznie o moim stanie podczas czucia było tylko połowiczną myślą. Jak poprzednio do stanu biernego dodałem w myśli niepostrzeżenie czynność, tak tutaj do czegoś określonego (mego rzeczywistego myślenia albo chcenia) dodaję w myśli coś możliwego do określenia (nieskończenie różnorodną możliwość myślenia albo chcenia): ponieważ muszę to czynić i to

z tego samego powodu, nie uświadamiając sobie tego swego domyslenia, jako takiego. To możliwe myślenie ujmuję następnie jako całość określoną; i znowu dlatego, że muszę, ponieważ nie mogę ująć nic nieokreślonego; i w ten sposób staje mi się ono skończoną zdolnością myślenia; a nawet, ponieważ przez to myślenie wyobrażam sobie coś istniejącego niezależnie od myślenia, więc staje mi się ono bytem i istotą, która tę zdolność posiada.

A jednak na podstawie wyższych zasad można jeszcze bardziej unaocznić, w jaki sposób istota rozumna wytwarza sobie wyłącznie własnem swem myśleniem. — Myślenie moje jest wogóle genetyczne: — zakłada ono wytwarzanie bezpośrednich danych i opisuje je. Ogląd daje nagi fakt i nic więcej. Myślenie wyjaśnia ten fakt i wiąże go z innym, który się bynajmniej w oglądzie nie zawiera, lecz jest wytwarzany wyłącznie z samego myślenia, i z którego on (fakt ten) wynika. Tak i tutaj. Uświadamiam sobie określone myślenie; dotąd sięga i nie dalej, świadomość oglądowa. Myślę o tem określonym myśleniu; to znaczy, wyprowadzam je z pewnej nieokreśloności, możliwej wszakże do określenia. Tak postępuję z każdą określonością, jaka zachodzi w bezpośredniej świadomości i stąd powstają dla mnie te szeregi zdolności i istot, posiadających te zdolności, które przyjmuję.

DUCH: Uświadamiasz sobie zatem, nawet w stosunku do siebie samego, tylko tyle, że odczuwasz ten

albo tamten określony stan, że w tak określony sposób oglądasz, w tak określony sposób myślisz?

JA: Że ja odczuwam, ja oglądam, ja myślę? — że jako realna podstawa wytwarzam czucie, ogląd, myślenie? — Bynajmniej. Nawet tyle nie pozostawiają mi zasady twoje.

DUCH: Jest to również bardzo możliwe.

JA: Również konieczne, bo patrzaj sam. Wszystko, o czym wiem, jest moją świadomością. Wszelka świadomość jest albo bezpośrednia albo pośrednia. Pierwszą jest samowiedza, drugą — świadomość tego, co mną nie jest. To zatem, co nazywam jaźnią, nie jest wręcz niczem innym, jeno pewną odmianą świadomości, która to odmiana nazywa się jaźnią właśnie dlatego, że jest bezpośrednią, zwróconą ku sobie a nie skierowaną na zewnątrz świadomością. — Ponieważ wszelka świadomość możliwa jest tylko pod warunkiem bezpośredniej świadomości, więc, rozumie się, świadomość jaźni towarzyszy wszystkim moim wyobrażeniom, tkwi w nich koniecznie, chociaż nie zawsze jest przeze mnie wyraźnie dostrzegana, i w każdym momencie świadomości mojej mówię: ja, ja, ja i zawsze ja — to jest ja, a nie określona w tym momencie pomyślana rzecz poza mną. W ten sposób jaźń moja w każdym momencie by zniknęła i zjawiała się na nowo; dla każdego nowego wyobrażenia powstawałaby nowa jaźń; a jaźń nie oznaczałaby nigdy nic innego, jak coś, co nie jest rzeczą.

Otóż tę przerywaną samowiedzę ujmuje i zbiera

myślenie — samo tylko powiadam, myślenie — w jedność zmyślonej zdolności wyobrażania. Wszystkie wyobrażenia, którym towarzyszy bezpośrednia świadomość mojego wyobrażania, mają na podstawie tego zmyślenia, wynikać z jednej i tej samej zdolności, która spoczywa w jednej i tej samej istocie; i w ten sposób dopiero powstaje we mnie myśl o tożsamości i osobistości mojej jaźni oraz o działającej i realnej sile tej osoby; jest to z konieczności proste zmyślenie, ponieważ owa zdolność i sama owa istota zostały zmyślane.

DUCH: Wnioskujesz trafnie.

JA: A ty się z tego cieszysz? — Mogę więc powiedzieć: bywa pomyślana — nie, wątpliwem jest, czy nawet to powiedzieć mogę — a więc ostrożniej: zjawia się myśl, że czuję, oglądam, myślę; nie można zaś bynajmniej powiedzieć: czuję, oglądam, myślę. Tylko pierwsze jest faktem; drugie jest dodatkowe zmyślane.

DUCH: Dobrześ to wyraził!

JA: Niema nigdzie nic trwałego, ani poza mną, ani we mnie, lecz jest tylko nieustanna zmiana. Nie wiem zgoła o żadnym bycie, nawet o swym własnym. Bytu wcale niema. — Ja sam wogóle ani wiem ani jestem. Istnieją obrazy: jest to jedyne, co istnieje; a wiedzą one o sobie jak obrazy: obrazy, które przepływają, mimo że niema nic, przed czymby przepływały; obrazy, związane z sobą obrazami obrazów; obrazy niczego sobą nie obrazujące, bez znaczenia i celu. Ja sam jestem jednym z tych obrazów; ba,

nawet tem nie jestem, lecz tylko powikłanym obrazem obrazów. — Wszelka realność zamienia się na cudowny sen, bez życia, o jakim się śni i bez ducha, któremu się śni; na sen, który w śnie zależy od siebie samego. Oglądanie jest snem; myślenie, — źródło wszelkiego bytu i wszelkiej realności, jaką sobie roję, mojego bytu, mojej siły i celów moich, — jest snem o owym śnie.

DUCH: Badzo dobrze wszystko ująłeś. Posługuj się zawsze najbardziej ciętymi wyrażeniami i zwrotami, ażeby zożydzić ten wniosek, bylebyś tylko musiał mu się poddać. A to właśnie musisz. Przekonałeś się jasno, że jest nieinaczej. Albo — możebyś chciał cofnąć swe przyznanie i uzasadnić to cofnięcie.

JA: Bynajmniej. Przekonałem się i widzę jasno, że tak jest. A tylko nie mogę w to uwierzyć.

DUCH: Przekonany jesteś o tem, ale nie możesz w to uwierzyć? To co innego.

JA: Jesteś niecnym duchem: samo poznanie twoje jest niegodziwością i płynie z niegodziwości i nie mogę ci być wdzięcznym, żeś mię na tę drogę wprowadził.

DUGH: Krótkowzroczny! To nazywają równi tobie niegodziwością, gdy ktoś ośmieli się widzieć to co jest i gdy się sięga wzrokiem tak daleko jak oni, a następnie jeszcze dalej. — Pozwoliłem ci dowoli wyciągać wnioski z naszego dociekania, rozstrząsać je, ujmować w nienawistne wyrażenia. Czyś sądził, że te wyniki były mi mniej znane i że nie pojmowałem tak dobrze jak ty,

iz przez owe zasady wszelka realność obraca się w niewcz i w sen się zamienia? Czyś uważał mnie za ślepego czciciela i chwalcę tego systematu, jako zupełnego systematu ducha ludzkiego?

Chciałeś wiedzieć, a wybrałeś w tym celu fałszywą drogę; szukałeś wiedzy tam, dokąd żadna wiedza nie sięga i wmówiłeś już sobie, że pojmujesz coś, co jest sprzeczne z wewnętrzną istotą wszelkiego pojmowania. Zastałem cię w tym stanie. Chciałem cię uwolnić od twej wiedzy fałszywej, a bynajmniej nie podsuwać ci prawdziwej.

Chciałeś wiedzieć o swej wiedzy. Czy dziwisz się, żeś na tej drodze nie dowiedział się niczego więcej prócz tego — o czem chciałeś wiedzieć, o swej wiedzy? i czy pragnąłbyś, żeby było inaczej? Co powstaje przez wiedzę i z wiedzy, jest tylko wiedzą. Wszelka wiedza jest jednak tylko zobrazowaniem, a żąda się od niej zwykle czegoś, coby odpowiadało obrazowi. Żądania tego nie może zaspokoić żadna wiedza; i systemat wiedzy jest z konieczności systematem samych tylko obrazów, bez jakiegokolwiek realności, znaczenia i celu. Czyś oczekiwał czego innego? Czy chcesz zmienić wewnętrzną istotę swego ducha i domagać się od swej wiedzy, ażeby była czemś więcej, niż wiedzą?

Realność, którą sądziłeś, żeś już ujrzał, świat zmysłowy, istniejący niezależnie od ciebie, którego niewolnikiem obawiałeś się zostać, — znikły ci z przed oczu; albowiem cały ten świat zmysłowy powstaje tylko

przez wiedzę i jest tylko naszą wiedzą; ale wiedza nie jest realnością — właśnie dlatego, że jest wiedzą. Przekonałeś się o złudzeniu i nigdy mu się już podać nie możesz, nie wyrzekając się swego lepszego przekonania. I jest to jedyną zasługą, jaką znajduję w systemacie, któryśmy dopiero wspólnie odnaleźli: niszczy on i w niwecz obraca błąd. Dawać prawd systemat ten nie może; gdyż jest on w sobie bezwzględnie pusty. Ale oto szukasz jednak czegoś, realności, leżącej poza samym tylko obrazem — a masz do tego zupełne prawo, jak o tem dobrze wiem — i to innej realności, niż dopiero zniweczona, jak to również wiem. Ale próżnobyś się silił stworzyć ją przy pomocy swej wiedzy i ze swojej wiedzy i objąć ją poznaniem swoim. Jeżeli nie posiadasz innego narzędzia do opanowania tej realności, to nie znajdziesz jej nigdy.

Ale taki narząd posiadasz. Ożyw go tylko i rozgrzej, a zdobędziesz spokój najzupełniejszy. Pozostawiam cię z samym sobą.

KSIEGA TRZECIA.

WIARA.

Zgnębiła mię do cna rozmowa z tobą, duchu straszliwy. Ale odesłałeś mię do mnie samego. A czembym też był, gdyby cośkolwiek poza mną zdołało mnie zgniebić bezpowrotnie? Postąpię, och, postąpię według rady twojej.

Czegóż ty szukasz, serce ty moje skargą brzmiące? Cóż cię oburza na gmach teorii, któremu rozsądek mój nie zdoła przeciwstawić najmniejszego zarzutu?

Oto żądam czegoś leżącego poza samem tylko wyobrażeniem, czegoś, co jest i było i będzie, gdyby nawet wyobrażenia nie było; i czemu wyobrażenie się tylko przygląda, nie wytwarzając go i nie zmieniając w niem nic. Samo tylko wyobrażenie uważam za ułudny obraz; wyobrażenia moje mają coś oznaczać i jeżeli całkowitej mej wiedzy nie odpowiada nic poza wiedzą, to czuję się oszukany o całe moje życie. — Niema nigdzie nic poza mojem wyobrażeniem — jest to myśl dla zmysłu naturalnego śmieszna i głupia, której żaden człowiek nie mógłby wypowiedzieć zupełnie poważnie i której nie trzebaby wogóle zbijać. Dla sądu świadomego, który zna głębokie jej podstawy, niemożliwe

do obalenia samem tylko rozumowaniem, jest to myśl gnębiąca i nicestwiąca.

A czemuż to jest, co leży poza wyobrażeniem i co ogarniam najgorętszą swą tęsknotą? Cóż to za potęga, z którą mi się ono narzuca? Cóż to za punkt środkowy w mej duszy, o który ono zaczepia i z którym się zrasta — możliwe do wyparcia tylko z nią razem?

Nie sama tylko wiedza, lecz zgodny z twą wiedzą czyn jest powołaniem twojem: tak brzmi głośno w najgłębszem wnętrzu mojej duszy, gdy tylko się na chwilę skupię i zwrócę uwagę na siebie. Nie do bezczynnego oglądania i rozpatrywania samego siebie albo do wylęgania zbożnych czuć, — nie, jesteś stworzony do działania; działanie twoje i jedynie twe działanie określa twoją wartość.

Głos ten wyprowadza mię z wyobrażenia, z samej tylko wiedzy, do czegoś poza nią leżącego i czegoś jej całkiem przeciwnego; do czegoś, co jest większe i wyższe, niż jakakolwiek wiedza i co zawiera w sobie cel ostateczny samej wiedzy. Jeżeli będę działał, to będę bez wątpienia wiedział, że działałem i jak działałem; ale wiedza ta nie będzie samem działaniem, lecz będzie mu się tylko przyglądała. — Głos ten zwiastuje mi więc to właśnie, czego poszukiwałem; coś leżącego poza wiedzą i całkowicie od niej różnego niezależnego w bycie swoim.

Tak jest, wiem o tem bezpośrednio. Ale wdałem się już w spekulację; wątpliwości, które ona we mnie wzbudziła, trwać we mnie skrycie i niepokoić mię będą.

Gdym się w takim postawił położeniu, nie mogę całkowitego uzyskać uspokojenia, zanim nie usprawiedliwię wszystkiego, co przyjmuję, nawet przed sądem spekulacyi. Winienem zatem zapytać siebie: jak się to dzieje? Skąd pochodzi ów głos we wnętrzu mojem, który każe mi wyjść ze sfery wyobrażenia?

Tkwi we mnie popęd do bezwzględnej, niezależnej samoczynności. Niema dla mnie nic nieznośniejszego, jak być tylko w czemś innem, dla czegoś innego i przez coś innego; chcę dla siebie i przez siebie samego być i stawać się czemś. Czuję ten popęd, skoro tylko samego siebie spostrzegam, i jest on nierozdzielnie związany ze świadomością mojej jaźni.

Przez myślenie uwydatniam sobie poczucie tego popędu, a przez pojęcie wprawiam jakgdyby oczy temu popędowi, w sobie ślepemu. Na podstawie tego popędu powinienem postępować jako istota wręcz samodzielna: tak ujmuję i tak tłumaczę sobie ów popęd. Ja mam być samodzielny. — Któż ja jestem? Podmiot i przedmiot zarazem, coś powszechnie uświadamiającego i uświadamianego, oglądającego i oglądanego, myślącego i pomyslanego razem. Jako jedno i drugie mam być przez siebie samego tem, czem jestem, mam wyłącznie przez siebie samego rozstrnuwać pojęcia, wręcz przez siebie samego wytwarzać stan, leżący poza pojęciem. Ale jak możliwem jest to ostatnie? Nawiązać jakkolwiek byt wprost do niczego nie mogę; z niczego nie stanie się nigdy coś; przedmiotowe myślenie moje jest z konieczności pośredniczące. Ale byt, który jest nawiązywany do in-

nego bytu, w nim ma właśnie dlatego swą podstawę i nie jest on pierwszym, pierwotnym, rozpoczynającym szereg, lecz jest bytem wywiedzionym. Nawiązać muszę, ale do bytu nawiązać nie mogę.

Oto jednak myśl moja i rozsnuwanie pojęcia jakiegoś celu są z natury swej bezwzględnie wolne — i wytwarzające coś z niczego. Do takiego myślenia musiałbym nawiązać działanie swoje, skoro ma ono być uważane za wolne i wychodzące wyłącznie ze mnie samego.

W następujący więc sposób przedstawiam sobie swoją samodzielność jako jaźni. Przypisuję sobie zdolność do rozsnuwania pojęcia po prostu dlatego, że je rozsnuwam, do rozsnuwania tego pojęcia, ponieważ rozsnuwam to właśnie, z bezwzględnej doskonałości władzy mojej jaźni jako umysłu. Przypisuję sobie dalej zdolność do wyrażenia tego pojęcia poza pojęciem przez realne działanie; przypisuję sobie realną, czynną, wytwarzającą byt władzę, która jest czemś całkiem innym, aniżeli czysta zdolność pojęciowa. Pojęcia owe, zwane pojęciami celów, mają być nie tak jak pojęcia poznawcze, odwzorowaniami, lecz raczej pierwotnymi tego, co powinno być wytworzone; realna władza tkwić ma poza niemi i jako taka istnieć dla siebie; ma ona od tych pojęć otrzymać tylko swój stan określony, poznanie zaś ma się jej przyglądać. Taką samodzielność przypisuję sobie rzeczywiście skutek owego popędu.

Tu, jak się zdaje, jest punkt, do którego nawiązuje świadomość wszelkiej realności; realna działalność mego

pojęcia i realna władza czynu, jaką sobie na skutek tamtej przypisywać jestem zmuszony, stanowi ten punkt. Jakkolwiek więc rzecz się przedstawia z realnością świata zmysłowego poza mną, realność posiadam i ujmuję: tkwi ona we mnie, we mnie samym ma swą swojską siedzibę.

Myślę o tej swojej realnej władzy czynu, ale jej nie zmyślam: opiera się ta myśl na bezpośrednim poczuciu popędu mojego do samoczynności; myśl nie czyni nic więcej, jeno to uczucie odzwierciadla i przyjmuje w swą własną formę, w formę myśli. Postępowanie to, jak się zdaje, zdoła się ostać przed sądem spekulacji.

Jakto? czyżbym znowu świadomie i rozmyślnie chciał się łudzić? Postępowanie to nie da się przed owym sądem surowym utrzymać w żaden sposób.

Czuję w sobie pęd i dążenie na zewnątrz; a pęd ten wydaje mi się prawdziwym i jedyną prawdą, jaka tu tkwi. Ponieważ to jaźń moja popęd ten czuje, ponieważ ani całą swą świadomością, ani zwłaszcza uczuciem swoim nie mogę wyjść ze siebie, albowiem ta jaźń jest ostatnią dziedziną, w której ów pęd ujmuję, to wydaje mi się on naturalnie tkwiącym we mnie samym popędem do czynności, wpływającej ze mnie samego. Czy nie mógłby on jednak być niezauważonym tylko przeze mnie popędem jakiejś niewidzialnej dla mnie obcej władzy, a owo mniemanie o samodzielności — wyłącznie złudzeniem mojego ograniczonego do mnie samego widno-

kręgu? Nie mam żadnej podstawy do przypuszczenia tego; ale też żadnej, aby temu zaprzeczyć. Muszę sobie wyznaczyć, że po prostu nic o tem nie wiem, ani wiedzieć nie mogę.

Czy też ja może czuję ową realną władzę czynu, którą sobie — w dość dziwny sposób — przypisuję, mimo że nic o niej nie wiem? Bynajmniej; zgodnie ze znanem prawem myślenia, któremu istnienie swe zawdzięczają wszystkie zdolności i władze, jest ona tylko czemś co jako coś określić się dającego wyimaginowaniem zostało w dodatku do czegoś określonego, mianowicie do tak samo wyimaginowanego działania realnego.

Czy takie odsyłanie od czystego pojęcia do domniemanego zrealizowania go jest czemś innem, jak zwykłym i dobrze znanym postępowaniem wszelkiego myślenia przedmiotowego, które pragnie nie być tylko czystym myśleniem, lecz oznaczać jeszcze coś poza myśleniem? Cóż za nierzetelność, gdyby postępowanie to miało tutaj mieć większe znaczenie, niż gdzieindziej; czy ma to być ważniejsze, jeśli do myśli o myśleniu doda się jeszcze rzeczywistość tego myślenia, niż gdyby do myśli o tym stole dodać jeszcze prawdziwy stół? — „Pojęcie celu, szczególna właściwość zająć we mnie, przedstawia się dwojako, raz jako coś podmiotowego, myślenie, powtóre jako coś przedmiotowego, działanie“. Jakie argumenty rozumowe mógłbym przytoczyć przeciwko temu oświadczeniu, któremu by niewątpliwie nie zbywało także na genetycznej dedukcji?

Bądźco bądź czuję ten popęd, powiadam: mówię to

przecież ja sam i myślę o tem, gdy to wypowiadam? A czy też czuję rzeczywiście, czy może tylko myślę, że czuję: czy przypadkiem wszystko, co nazywam uczuciem, nie jest mi przedstawiane wyłącznie przez moje uprzedmiotawiające myślenie i nie jest właściwie pierwszym punktem, przez który przechodzi wszelkie uprzedmiotowanie? I czy rzeczywiście myślę, czy też tylko myślę, że myślę? I czy rzeczywiście myślę, że myślę, czy też tylko myślę o myśleniu myślenia? Co przeszkodzi spekulacji pytać w ten sposób i pytać tak do nieskończoności? Cóż jej mogę odpowiedzieć, i gdzie jest punkt, w którym pytaniom jej mógłbym kres położyć? W rzeczy samej wiem i muszę to przyznać spekulacji, że nad każdym określonym stanem świadomości można się znowu zastanawiać i wytwarzać nową świadomość świadomości pierwszej, że przez to posuwa się świadomość bezpośrednią stale o jeden stopień wyżej, i że pierwszą czyni się przez to ciemniejszą i wątpliwszą; i że drabina ta nie posiada stopnia najwyższego. Wiem, że na postępowaniu tem, na przeprowadzeniu i jasnem uświadomieniu sobie tego postępowania spoczywa wszelkie wątplenie, a zarówno ów gmach teorii, który mną tak gwałtownie wstrząsnął.

Wiem, że jeżeli z tego systemu teorii nie mam sobie uczynić wyłącznie zabawy bałamucenia innych, lecz pragnę rzeczywiście podług niego postępować, to owemu głosowi w mojem wnętrzu muszę odmówić posłuszeństwa. Nie mogę chcieć działać, ponieważ według owego systemu teorii nie mogę wiedzieć, czy działać mogę;

nie mogę nigdy uwierzyć, że rzeczywiście działam; to, co mi się przedstawia jako moje działanie musi mi się wydawać nic nie znaczącym i złudnym obrazem. Wszelka powaga i wszelkie zainteresowanie wytrawione są z mego życia i zamieniają się tak samo, jak myślenie moje, w czczą igraszkę, która znikąd nie wypływa i nigdzie nie zmierza.

Mamli więc temu wewnętrznemu głosowi odmówić posłuszeństwa? — Nie chcę tego uczynić. Nie chcę tego uczynić. Chcę sobie sam własnowolnie nadać powołanie, jakie mi przypisuje popęd; i w postanowieniu tem chcę ująć zarazem myśl o jego realności i prawdziwości i o realności wszystkiego tego, co on w założeniu przyjmuje. Będę się trzymał stanowiska naturalnego myślenia, na jakim mię umieszcza ten popęd i odrzucę precz wszelkie owe dociekania i mędrkowania, któreby mi tylko mogły uczynić prawdziwość jego wątpliwą.

Rozumiem cię teraz, duchu dostojny. Znalazłem narząd, którym zdołam ująć tę realność, a wraz z nią i wszelką inną. Narzędziem tym nie jest wiedza; żadna wiedza nie może siebie samą uzasadnić i udowodnić; wszelka wiedza przyjmuje coś jeszcze wyższego jako swą podstawę, i wznoszenie się to nie ma końca. Narzędziem tem jest wiara; to dobrowolne poleganie na poglądzie, który się nam nasuwa w sposób naturalny, ponieważ tylko przy takim poglądzie zdołamy spełnić swoje powołanie; wiara to dopiero daje wiedzy swą aprobatę i ona podnosi do pewności i przekonania to, co bez niej byłoby prostą ułudą. Nie jest to wiedza,

lecz postanowienie woli dopuszczające wiedzę do znaczenia.

Tak więc będę się zawsze uparcie trzymał tego wyrażenia, co zresztą nie jest wyłącznie odróżnieniem wyrażen, lecz prawdziwą, głęboko tkwiącą różnicą, o ważnych następstwach dla całego mojego charakteru. Wszelkie przekonanie moje jest tylko wiarą i wypływa z charakteru, nie z rozsądku. Skoro o tem wiem, to nie będę się zapuszczał w dyskusję, gdyż widzę z góry że niczego z niej uzyskać nie można; nie dam się przez nią zbić z tropu, ponieważ źródło przekonania mego leży wyżej, ponad wszelką dyskusją: nie przyjdzie mi też na myśl chęć narzucenia komu innemu tego przekonania za pomocą dowodów rozumowych i nie będę się dziwił, jeżeli się taki zamiar nie uda. Swój sposób myślenia przyjąłem na razie dla siebie samego, nie dla innych i chcę go też tylko przed samym sobą usprawiedliwić. Kto posiada mój charakter, prawą dobrą wolę, ten uzyska również moje przekonanie: bez niej wszakże nie można tego przekonania wytworzyć w żaden sposób. — Skoro o tem wiem, wiem też, od jakiego punktu wychodzić musi wszelkie kształcenie samego siebie i innych: od woli, nie od rozsądku. Jeśli tylko pierwsza niezmiennie i uczciwie skierowana jest ku dobremu, drugi ujmie prawdę sam przez się. Jeśli ćwiczy się tylko rozsądek, a wola jest lekceważona, powstaje tylko umiejętność dociekania i mędrkowania aż do bezwzględnej próżni. Skoro o tem wiem, zdołam zbić wszelką fałszywą wiedzę, jakaby się mogła

podnieść przeciwko mojej wierze. Wiem, że wszelka rzekoma prawda, która ma być wydobyta z samego tylko myślenia, a nie być oparta na wierze, jest z pewnością fałszywa i osiągnięta podstępnie, albowiem w zupełności przeprowadzona sama tylko czysta wiedza prowadzi wyłącznie do poznania, że nie możemy wiedzieć o niczem; wiem, że taka fałszywa wiedza nie znajduje nigdy nic innego poza tem, co przy pomocy wiary sama włożyła w swe założenia, z których może następnie mylnie wnioskować. — Skoro o tem wiem, posiadam probierz dla wszelkiej prawdy i wszelkiego przekonania. Prawda pochodzi jedynie z sumienia: co jemu, możliwości i postanowieniu słuchania go się sprzeciwia, to jest z pewnością fałszywe i o tem nie może istnieć żadne przekonanie, chociażbym nie umiał wykryć fałszywych wniosków, dzięki którym ono doszło do skutku.

Nie inaczej ma się rzecz z wszystkimi ludźmi, jacy kiedykolwiek ujrżeli światło dzienne. Nawet nie zdając sobie z tego sprawy, ujmują oni wszelką realność, jaka dla nich istnieje, wyłącznie przez wiarę; i wiara ta narzuca im się jednocześnie z ich istnieniem, jest im wszystkim wrodzona. Jak mogłoby nawet być inaczej? Jeżeli w czystej wiedzy, w samem spoglądaniu i rozmyślaniu nie mamy żadnej podstawy do uważania naszych wyobrażeń za coś więcej, niż za czcze tylko, ale z koniecznością się narzucające obrazy, to dlaczego uważamy je wszyscy za coś więcej i dlaczego za podstawę ich uważamy coś istniejącego niezależnie od wszelkiego wyobrażenia? Jeżeli wszyscy posiadamy zdolność i po-

pęd do przekraczania swego pierwszego naturalnego poglądu, to dlaczego tak nieliczni go przekraczają i bronią się przeciwko niemu z pewnego rodzaju rozgoryczeniem, gdy się ich pragnie do tego skłonić? Co ich utrzymuje w owym pierwszym naturalnym poglądzie? Nie są to powody rozumowe, gdyż niema wcale tego rodzaju powodów; tem, co ich skłania do wytwarzania realności, jest zainteresowanie dla niej; — człowiek dobry, czyni to poprostu, aby ją wytwarzać, pospolity i zmysłowy, aby spożytkować. Z zainteresowaniem tem nikt rozstać się nie może, kto żyje; a zarówno nie może się nikt rozstać z wiarą, którą to zainteresowanie sprowadza. Wszyscy się w wierze rodzimy; kto jest ślepy, idzie ślepo za tajemniczym i nieodpartym pociąganiem; kto widzi, idzie widząc; i wierzy, ponieważ wierzyć chce.

Co za jedność i skończoność w sobie, co za dostojność ludzkiego przyrodzenia? Myślenie nasze nie opiera się na sobie samem, niezależnie od naszych popędów i skłonności; człowiek nie składa się z dwóch biegnących obok siebie części, jest on bezwzględną jednością. Całe nasze myślenie opiera się na naszym popędzie; i jakimi są skłonności osobnika, takim też jest jego poznanie. Popęd ten narzuca nam pewien sposób myślenia tylko dopóki nie spostrzeżemy przymusu: ale przymus znika z chwilą, gdy jest dostrzeżony; wtedy już

nie popęd tworzy przez się, lecz my sami tworzymy nasz sposób myślenia wskutek popędu.

Ale muszę otworzyć oczy; muszę na wskroś poznać samego siebie; muszę ujrzeć ten mus — oto moje powołanie. Muszę zatem i będę z konieczności tworzył sobie sam swój sposób myślenia z powyższem założeniem. Jestem przecież bezwzględnie samodzielnym i przez się samego skończonym i gotowym. Praźródło wszelkiej reszty mego myślenia i mego życia, to, z którego płynie wszystko, co może istnieć we mnie, dla mnie i przeze mnie, najwewnętrzniejszy duch mego ducha, nie jest duchem obcym, lecz jest wręcz przeze mnie samego wytworzony, w najwłaściwszem znaczeniu tego wyrazu. Jestem nawskroś własnem stworzeniem. Mógłbym iść ślepo za głosem duchowego mego przyrodzenia. Chciałem być nie przyrodą, lecz własnem swem dziełem; i stałem się niem dlatego, że tego chciałem. Przez nieograniczone mędrkowanie mógłbym uczynić wątpliwym i zaciemnić naturalny pogląd swego ducha. Oddałem mu się swobodnie, ponieważ chciałem mu się oddać. Sposób myślenia, jaki posiadam, wybrałem z rozważą, celowo i rozmyślnie z pośród innych sposobów myślenia, ponieważ uznałem go za jedynie odpowiadający godności mojej i mojemu powołaniu. Swobodnie i z samowiedzą powiodłem siebie samego z powrotem na stanowisko, na którym pozostawiło mnie również moje przyrodzenie. Przyjmuję to, co ono wypowiada; ale przyjmuję to nie dlatego, że muszę, lecz wierzę w to, ponieważ chcę.

* * *

Pokorą napełnia mię wzniosłe powołanie mojego rozsądku. Nie jest on już owym igrającym i czczym twórcą z niczego i do niczego: jest mi on użyczony do wielkiego celu. Kształcenie go do tego celu jest mnie powierzone; jest ono w mojej ręce i od mojej ręki też jest wymagane. — Jest ono w mojej ręce. Wiem bezpośrednio, a przy wypowiedzi tej wiara moja potrzebuje mojej świadomości, bez dalszego mędrkowania, — wiem, że nie jestem zmuszony swych myśli ślepo i bezcelowo z wiatrem puszczać, lecz że mogę swą uwagę dowolnie budzić i kierować, odwracać ją od jednego przedmiotu i skupiać ją na innym; wiem, że odemnie tylko zależy nie zaprzestawać badań tego przedmiotu, aż go przeniknę i aż mi z niego wypromienieje skończone przekonanie; wiem, że to nie ślepa konieczność narzuca mi pewien całokształt myślenia, że to nie pusty trafunek igra z myśleniem mojem, lecz że to ja myślę i że nad tem rozmyślać mogę, nad czem rozmyślać chcę. Tak właśnie przez rozmyślanie znalazłem jeszcze coś więcej; znalazłem, że jedynie ja sam przez siebie samego wytworzam cały swój sposób myślenia i określony pogląd na prawdę, jaki posiadam; gdyż odemnie zależy czy mam dociekaniem ograbić się z wszelkiego zmysłu prawdy, czy też oddać się jej z ufnem posłuszeństwem. Cały mój sposób myślenia i wykształcenie, jakie otrzymuje mój rozsądek zarówno jak przedmioty, na które go zwracam, zależą całkowicie ode mnie. Słuszne przekonanie jest

zasługą; zniekształcenie swej zdolności poznawczej, bezmyślność, zaciemnienie, błąd i niewiara są przewinieniem.

Istnieje tylko jeden punkt, na który bezustannie zwracać muszę wszelkie rozmyślanie: co powinienem czynić i w jaki sposób mam tę powinność wykonać, ażeby jak najbardziej odpowiadał celowi. Do czynów moich musi się odnosić wszelkie myślenie moje, muszę je też uważać za odległy bodaj środek do tego celu; pozatem jest ono czczą bezcelową grą; jest marnotrawieniem siły i czasu i znieprawieniem szlachetnej zdolności, danej w innym zgoła celu.

Mogę się spodziewać i mogę sobie z pewnością ręczyć, że rozmyślanie takie skutecznie uprawiać będę. Przyroda, w której mam działać, nie jest obcą, stworzoną bez względu na mnie, istotą, do którejbym nigdy przeniknąć nie zdołał. Jest ona stworzona przez własne moje prawa myślowe i musi się z nimi zgadzać; musi ona być dla mnie wszędzie przejrzysta zupełnie i poznawalna i przenikalna aż do wnętrza. Wyraża ona wszędzie stosunki i związki mej tylko jaźni ze mną samym i jak mogę się spodziewać, że poznam siebie samego, tak mogę sobie przyrzec, że ją zbadam. Bodajbym tylko szukał tego, czego mam szukać — a znajdę; bodajbym tylko pytał o to, o co pytać powinienem — a otrzymam odpowiedź.

I.

Ów głos w mem wnętrzu, któremu wierzę i któremu gwoili wierzę we wszystko, w co żywię wiarę, nie nakazuje mi tylko działać wogóle. Jest to niemożliwe; wszystkie takie zdania ogólne są wytwarzane tylko dzięki dowolnej mej uwadze i rozmyślaniu nad wielu faktami, same jednak nie wyrażają nigdy faktu. On, ten głos w mem wnętrzu, w każdym poszczególnym położeniu mego istnienia nakazuje mi, co mam z pewnością czynić i czego się mam wystrzegać: towarzyszy mi on, jeżeli go tylko uważnie słucham, we wszystkich zdarzeniach mego życia i nie odmawia mi nigdy swej nagrody, gdy mam działać. Jest on bezpośrednią podstawą przekonania i porywa nieodparcie zgodę moją: niemożliwem jest dla mnie walczyć z tym głosem.

Słuchać go, uczciwie i bezstronnie, bez obawy i mędrkowania być mu posłusznym — oto jedyne moje powołanie, oto cały cel istnienia mojego. — Życie moje przestaje być czczą grą, bez prawdy i znaczenia. Ma się coś stać po prostu dlatego, że się stać powinno: to, czego żąda właśnie ode mnie sumienie, ode mnie, który się w tej sytuacji znajduje; po to, ażeby to się dokonało, po to jedynie istnieję; ażeby to rozpoznać posiadam rozsądek; ażeby wykonać — siłę.

Jedynie dzięki tym nakazom sumienia przypada prawda i realność wyobrażeniom moim. Nie mogę odmówić im uwagi i posłuszeństwa, nie wyrzekając się swego powołania.

Nie mogę więc odmówić wiary realności, jaką one sprowadzają, nie wypierając się jednocześnie swego powołania. Jest to bezpośrednio prawdą, bez dalszych sprawdzeń i uzasadnień, jest to pierwszą prawdą i podstawą wszelkiej innej prawdy i pewności, że powinienem słuchać tego głosu: przy takim sposobie myślenia staje się dla mnie prawdziwym i pewnym to, co za prawdziwe i pewne w założeniu swem możliwość takiego posłuszeństwa przyjmuje.

Jawia się mi w przestrzeni zjawiska, na które przenoszę pojęcie samego siebie: myślę o nich, jako o istotach do mnie podobnych. Dokonana spekulacja pouczyła mnie albo pouczy, że te mniemane istoty rozumne poza mną są tylko wytworem własnej mej wyobraźni, że poprostu na podstawie praw swego myślenia, które należy jeszcze wykazać, zmuszony jestem przedstawiać pojęcie samego siebie poza sobą samym i że według tych samych praw pojęcie to może być przeniesione tylko na pewne określone oglądy. Ale głos mego sumienia woła do mnie: czemkolwiek są te istoty w sobie i dla siebie, masz z nimi postępować, jak z istotami istniejącymi dla siebie, wolnemi, samodzielnymi, niezależnymi wcale od ciebie. Przyjm to, jako rzecz znaną, że mogą one sobie ustanawiać cele, całkiem niezależnie od ciebie i wyłącznie same przez się, nie przeszkadzaj nigdy wykonaniu tych celów, lecz raczej popieraj je według całej swej możliwości. Czcij ich wolność i ujmuj z miłością ich cele narówni z swoimi. — Tak winienem postępować; całe moje myślenie ma być skierowane do tego postępo-

wania, — do tego postępowania będzie i musi ono koniecznie być skierowane, jeżeli powziąłem choćby tylko zamiar być posłusznym głosowi swego sumienia. Będę tedy stale uważał owe istoty za istniejące niezależnie ode mnie, za podejmujące i wykonywające pewne cele; na tem stanowisku nie będę mógł ich uważać inaczej, a spekulacja owa zniknie z przed mych oczu, jak pusty sen. — Myślę o nich jako o istotach podobnych do mnie, powiedziałem dopiero; ale ściśle biorąc, nie przez myśl przedstawiły mi się one przedewszystkiem jako takie. Jest to głos sumienia; przykazanie: tutaj ograniczysz swoją wolność, tutaj przypuścisz i uszanujesz obce cele — oto co zostaje dopiero przełożone na myśl: tu jest pewna i prawdziwa i dla siebie istniejąca istota podobna do mnie. Ażeby spoglądać na nią inaczej, muszę się dopiero głosu swego sumienia — w życiu — wyprzeć, a w spekulacji — go pominąć.

Stoją przede mną inne zjawiska, których nie uważam za istoty podobne do mnie, lecz za pozbawione umysłu rzeczy. Niema dla spekulacji żadnej trudności w wykazaniu, jak wyobrażenie takich rzeczy rozwija się wyłącznie z mojej wyobraźni i jej koniecznych sposobów działania. Ale ja ujmuję te same przedmioty również przez potrzebę, przez pożądanie i spożytkowanie. Nie przez pojęcie, nie, — przez głód i pragnienie staje się coś dla mnie jedzeniem i napojem. Jestem niechybnie zmuszany do wiary w realność tego, co zagraża mojemu zmysłowemu istnieniu, albo co je jedynie może utrzymać.

Przyłącza się do tego sumienie, które ten popęd przyrodzony uswieca razem i ogranicza. Powinieneś utrzymać siebie samego i swą zmysłową władzę, winieneś ją ćwiczyć i wzmacniać, gdyż w planie rozumu i ta władza jest wliczona. Ale możesz ją utrzymać tylko przez użytek celowy, zastosowany do własnych praw wewnętrznych tych przedmiotów. Poza tobą zaś jest jeszcze wielu podobnych do ciebie, których władza liczona jest jak twoja i jedynie w ten sam sposób, co i twoja, może być utrzymana. Dopuszcz ich w ich udziale do tegoż użytku, jaki ci przypadł w twoim. Czcij co do nich należy, jako ich własność; używaj celowo tego, co należy do ciebie, jako własność swoją. — Tak mam postępować; a zgodnie z tem postępowaniem muszę myśleć. Jestem tedy zmuszony uważać te przedmioty za stojące pod swemi własnymi, ode mnie niezależnymi, jakkolwiek przezemnie poznawalnymi, prawami przyrody; przypisywać im więc w rzeczy samej istnienie ode mnie niezależne. Jestem zmuszony wierzyć w takie prawa, zadaniem mojem jest je zbadać — a owa czcza spekulacja znika niby mgła z chwilą, gdy się ukazuje grzejące słońce.

Słowem, niema dla mnie wogóle żadnego wyłącznie czystego bytu, któryby mnie nie obchodził i którybym oglądał jedynie dla oglądania; tylko przez stosunek do mnie istnieje to, co wogóle dla mnie istnieje. Ale zawsze możliwym jest dla mnie tylko jeden stosunek, wszystkie zaś inne stosunki są mu tylko podporządkowane: powołanie moje do postępowania moralnego.

Mój świat to przedmiot i zakres moich obowiązków i zgoła nic innego; inny świat albo inne własności mego świata nie istnieją dla mnie; cała zdolność moja i wszystka zdolność skończoności nie wystarcza do ujęcia innego świata. Wszystko, co dla mnie istnieje, narzuca mi swoje istnienie i realność tylko przez ten stosunek i tylko przez ten stosunek ja to ujmuję — dla innego zaś istnienia brak mi zgoła narządu.

Na pytanie, czy też istnieje w samej rzeczy taki świat, jak go sobie wyobrażam, nic bardziej w głębi sięgającego, nic co by stało bardziej ponad wszelką wątpliwość odpowiedzieć nie mogę, jeno że mam z pewnością i naprawdę te określone obowiązki, które mi się przedstawiają jako obowiązki w zględem takich przedmiotów i w takich przedmiotach; te określone obowiązki, których sobie nie mogę inaczej wyobrazić i których nie mogę inaczej wypełnić, jeno w takim świecie, który sobie wyobrażam. — Nawet dla tego, ktoby sobie nigdy swego własnego powołania moralnego nie pomyślał — gdyby taki człowiek był możliwy, — albo ktoby, pomyślawszy sobie wogóle to powołanie, nie miał najmniejszego zamiaru spełnić go kiedykolwiek w nieokreślonej przyszłości — nawet dla takiego człowieka powstaje jego świat zmysłowy i jego wiara w tego świata realność nie na innej drodze, jeno z jego pojęcia o świecie moralnym. Jeżeli on tego świata nie ujmuje myślą o swych obowiązkach, to czyni to z pewnością przez domaganie się swoich praw. Czego nigdy może nie żąda od siebie, tego

wymaga przynajmniej względem siebie od innych: — chce iżby go traktowali z uwagą i rozwagą i celowością nie jako rzecz bezrozumną, lecz jako wolną i samodzielną istotę; i w ten sposób, chcąc, ażeby oni tylko mogli spełnić to żądanie, jest on w samej rzeczy zmuszony wyobrażać ich sobie, jako rozważne, wolne, i samodzielne, i niezależne od samej tylko potęgi przyrody istoty. Jakkolwiek przy użyciu i spożytkowaniu np. otaczających przedmiotów nie stawia sobie nigdy innego celu, jak ich spożytkowanie, to wymaga on przecież przynajmniej tego spotrzebowania jako prawa, którego posiadanie inni muszą mu pozostawić nienaruszonym; a w ten sposób obejmuje również bezrozumny świat zmysłowy przez pojęcie moralne. Tych wymagań szacunku dla swej rozumności, samodzielności, i utrzymania nie może się wyrzec nikt, kto żyje świadomie; a przynajmniej z temi wymaganiami wiąże się w jego duszy powaga i wyrzeczenie się wątpliwości, i wiara w realność, jeśli nie wiążą się one z uznawaniem prawa moralnego we własnym wnętrzu. — Dotknij tylko tego, kto przeczy swemu własnemu powołaniu moralnemu, i twojemu istnieniu, i istnieniu świata cielesnego, dotknij go w inny sposób, niż, jak to potrafi spekulacja, wyłącznie dla próby: dotknij go czynnie; wprowadź tylko jego zasady w życie i postępuj tak, jakgdyby on albo wcale nie istniał, albo był częścią surowej masy, — a zapomni on zaraz o żartach i na serio będzie ci niechętnym; poważnie zabroni, ażebyś go tak traktował; będzie twierdził, że tego względem niego czynić

ani nie powinienes ani masz prawa: a zatem przyzna ci faktycznie, że potrafisz względem niego wyrzucić działanie, przyzna ci, że i on istnieje, i ty istniejesz, i istnieje środowisko twego działania na niego, i że ty przynajmniej masz względem niego obowiązki.

A więc nie działanie domniemyanych rzeczy poza nami, które przecież istnieją dla nas i dla których my istniejemy tylko o tyle, o ile już o nich wiemy; zarówno nie czcze tworzenie naszą wyobraźnią i myślą, których wytwory okazywałyby się rzeczywiście takimi wytworami, czczymi obrazami, — nie to więc, lecz konieczna wiara w naszą wolność i moc, w naszą rzeczywistą działalność i w określone prawa ludzkiej działalności stanowi podstawę wszelkiej świadomości istniejącej poza nami realności, świadomości, która sama jest wiarą, ponieważ się na wierze zasadza, ale wiarą, która z tamtej wynika z koniecznością. Jesteśmy zmuszeni uznać, że wogóle działamy i że w pewien sposób działać winniśmy; jesteśmy zmuszeni uznać pewną sferę tego działania; sferą tą jest rzeczywiście i faktycznie istniejący świat, jaki napotykamy; i odwrotnie — świat ten nie jest bezwarunkowo niczem innym, jeno tą sferą i bynajmniej poza tę sferę nie sięga. Z tej potrzeby działania wynika świadomość rzeczywistego świata, a nie ze świadomości świata potrzeba działania. Potrzeba ta jest pierwszą, nie zaś świat: świat się z niej wywodzi. Nie działamy dlatego, że poznajemy, lecz poznajemy, ponieważ jesteśmy powołani do działania;

rozum praktyczny jest korzeniem wszelkiego rozumu. Prawa działania są dla istot rozumnych bezpośrednio pewne; ich świat jest pewny tylko przez to, że pewne są owe prawa. Nie możemy się wyrzec tych praw, nie pograżając świata, a z nim i siebie samych, w bezwzględną nicość; z nicości tej dźwigamy się i utrzymujemy ponad nią wyłącznie przez swą moralność.

II.

Mam obowiązek coś zrobić poprostu dlatego, ażeby się to stało; zaniechać czegoś, ażeby to nie przyszło do skutku. Ale czy mogę działać, nie mając żadnego celu prócz działania samego? czy mogę kierować swoim zamiarem bez czegoś, co przez me postępowanie i wyłącznie przez nie może i powinno się stać dopiero wykonalnym? Czy mogę chcieć, nie chcąc czegoś? Przenigdy! byłoby to całkiem sprzeczne z przyrodą mego ducha. Z wszelkiem działaniem wiąże się w myśleniu mojem bezpośrednio i wprost na zasadzie praw myślenia byt, leżący w przyszłości, stan, do którego działanie ma się jak coś działającego do czegoś zdziałanego. A tylko cel ten działania mojego nie powinien mi być stawiany sam dla siebie, np. przez potrzebę przyrzoną, tak żeby dopiero według tego celu miał być następnie określany sposób postępowania: nie powinienem mieć pewnego celu dlatego, że go mam

poprostu, i następnie dopiero szukać sposobu, jak muszę postępować, ażeby ten cel osiągnąć; działanie moje nie powinno zależeć od celu: lecz powinienem postępować w pewien sposób poprostu dlatego, że powinienem; to jest pierwsze. Z tego sposobu postępowania wynika coś, powiada mi głos we wnętrzu mojem. To coś staje się dla mnie z konieczności celem, dlatego że powinienem dokonać postępowania, które jest do tego czegoś i tylko do niego prowadzącym środkiem. Chcę, ażeby się coś stało rzeczywistym, albowiem powinienem postępować tak, ażeby się to urzeczywistniło; jak nie czuję głodu dlatego, że istnieje dla mnie pokarm, lecz coś staje się dla mnie pokarmem dlatego, że jestem głodny; tak samo postępuję, jak postępuję, nie dlatego, że coś jest dla mnie celem, lecz coś staje się dla mnie celem, ponieważ winienem tak postępować. Punktu, do którego mam przeprowadzić swą linię, nie widzę już z góry i nie daję sobie przez jego położenie oznaczać kierunku linii i kąta, który ona ma uczynić: lecz przeprowadzam swą linię zgoła pod kątem prostym a przez to określone są punkty, przez które moja linia przechodzić musi. Nie cel określa treść nakazu, lecz odwrotnie, bezpośrednio dana treść nakazu określa cel.

Nakaz działania, powiadam, oznacza mi sam przez się cel: to samo, co mię zmusza do myślenia, że powinienem w ten sposób postępować, zmusza mię również do wiary, że z tego działania coś wyniknie; otwiera to oku mego ducha widok na inny świat, który jest wprawdzie światem, stanem, nie zaś działaniem, światem

tem jednak innym i lepszym, niż ten, który istnieje dla mego oka zmysłowego; nakaz ten czyni, że tego lepszego świata pragnę, że obejmuję go i pożądam wszystkimi swymi popędami, że w nim tylko żyję i tylko w nim znajduję ukojenie. Ów nakaz ręczy mi sam przez się za niechybne osiągnięcie tego celu. Ten sam stan duchowy, z jakim ciążę i lgnę całym swym myśleniem i życiem do tego nakazu i nic prócz niego nie widzę, mieści w sobie zarazem niewzruszoną pewność, że obietnica jego jest prawdziwa i pewna i wyklucza samą możliwość choćby pomyślenia czegoś przeciwnego. Gdy żyję w posłuszeństwie dlań, żyję zarazem w oglądaniu jego celu, żyję w lepszym świecie, który mi on obiecuje.

Już przy prostym rozpatrywaniu świata, jakim on jest, niezależnie od nakazu, przejawia się w mem wnętrzu życzenie, pragnienie — nie, nie samo tylko pragnienie — bezwzględne żądanie lepszego świata. Rzucam okiem na obecny stosunek ludzi między sobą, na ich stosunek do przyrody, na słabość ich siły, na moc ich pożądań i namiętności. W mem wnętrzu rozbrzmiewa nieodparcie: niemożliwym jest, iżby tak zostało, to musi, ach to wszystko musi się zmienić i stać się lepszym.

Nie mogę sobie wyobrazić obecnego położenia ludzkości jako takiego, któreby miało trwale pozostać; nie mogę poprostu pomyśleć, że mogłoby być ono jej całym i ostatecznym jej powołaniem. Wówczas wszystko byłoby snem i złudzeniem; i nie byłoby warto żyć i przy-

mować udział w tej wciąż powrotnej, do niczego nie prowadzącej i nic nie znaczącej grze. Tylko o tyle, o ile ten stan mogę uważać za środek do lepszego stanu, za punkt przejściowy do stanu wyższego i doskonalszego, o tyle tylko uzyskuje on dla mnie wartość; nie dla niego samego, lecz gwoździ lepszemu stanowi, który przygotowuje, mogę go znosić, mogę go czcić i dokonywać w niem radośnie powołania swego. W stanie obecnym duch mój nie może znaleźć ostoji i ani na chwilę choćby spocząć; odrzaca go on nieodparcie; ku przyszłości i ku czemuś lepszemu płynie niewstrzymanie całe moje życie.

Jadłbym i pił więc tylko po to, ażeby znowu być głodnym i spragnionym, i żeby znowu móżdż jeść i pić tak długo, aż otwarty pod nogami memi grób mię pochłonie, a ja sam wyrosnę z ziemi na pokarm? Rodziłbym więc istoty do mnie podobne, ażeby i one mogły jeść, i pić, i umierać, i pozostawiać po sobie istoty do nich podobne, które to samo czynić będą, co ja już czyniłem? Po co to nieprzerwanie wracające do siebie koło, po co ta ciągła od nowa w ten sam sposób rozpoczynana gra, w której się wszystko staje, ażeby przeminąć i wszystko przemija, ażeby się znowu stać takim, jakim było; ten potwór, co się sam bezustannie pochłania, ażeby móżdż siebie znowu rodzić, co sam siebie rodzi, ażeby się móżdż znowu pochłaniać?

Przenigdy nie może to być przeznaczeniem mojego i powszechnego istnienia. Musi być coś, co istnieje,

jako że się stało; i co pozostaje i nie może się już nigdy stać znowu, gdy się już raz stało; i to pozostające musi się rodzić w zmiennej kolei rzeczy przemijających i trwać w niej i unosić się nienaruszenie na falach czasu.

Jeszcze sobie ród nasz ludzki zdobywa z trudem utrzymanie swe i trwały byt swój na opornej przyrodzie. Jeszcze przeważna część ludzi ugina się w ciągu całego życia pod jarzmem ciężkiej pracy, ażeby zdobyć pożywienie dla siebie i dla mniejszości, która za nich myśli; jeszcze duchy nieśmiertelne są zmuszone wszystkie swe zabiegi i cały swój wysiłek przykuwać do gleby, która im niesie pożywienie. Jeszcze się często zdarza, że gdy robotnik ukończył swą pracę i rokuje sobie za swój trud dalsze trwanie swoje i wysiłków swych, nawalnica niszczy w mig to, co on długotrwale i przezornie w ciągu lat przygotowywał, i rzuca pracowitego i zapobiegliwego człowieka bez jego przewiny na pastwę głodu i nędzy; jeszcze dość często się zdarza, że wylewy, huragany i wybuchy wulkanów pustoszą całe kraje i w dziki bezład śmierci pogrążają dzieła, noszące znamię rozumnego ducha wraz z ich twórcami. Jeszcze choroby wtrącają w przedwczesny grób mężów w sile ich wieku i dzieci, których istnienie przemija bezpłodnie: jeszcze ciągną zarazy przez kwitnące państwa, a tych nielicznych, którzy im uchodzą, osieroconych i pozbawionych zwykłej pomocy ich towarzyszy pozostawiają w samotności i czynią wszystko, co mogą, ażeby przekazać zdziczeniu kraj, który sobie zabiegli-

wość ludzka zdobyła już na własność. — Tak jest; tak nie powinno pozostać na zawsze. Żadne dzieło, noszące znamię rozumu i przedsięwzięte w celu rozszerzenia władzy rozumu, nie może bez śladu zaginąć w kolei czasów. Ofiary, jakie gwałtem ściąga z rozumu bezładna przemoc przyrody, muszą tę przemoc przynajmniej znużyć, nasycić, przejednać. Siła, która szkodziła poza ładem prawideł, nie powinna się już powtarzać, wznowiać, musi się ona odtąd przez jeden wybuch strawić na zawsze. Wszystkie te wybuchy żywiołowej siły, przed którą znika potęga ludzka, owe pustoszące orkany, owe trzęsienia ziemi, owe wulkany, nie mogą być niczem innem, jeno ostatnim buntem dzieł masy przeciwko prawidłowo postępującemu, ożywiającemu i celowemu biegowi, do którego jest ona zmuszana wbrew własnemu swemu popędowi; nie może to być niczem innem, jeno ostatnimi wstrząsającymi podrygami dokonywanego się dopiero kształtowania naszej kuli ziemskiej. Opór ów musi się stawać coraz słabszym, a wreszcie musi się wyczerpać, gdyż w prawidłowym toku rzeczy nie może się mieścić nic, coby jego siłę wznowiało; kształtowanie to musi się wreszcie dokonać, a dom przeznaczony nam na mieszkanie musi być gotowym. Przyroda musi powoli wstępować w stan, w którym można będzie z pewnością liczyć i rachować na jej prawidłowy bieg i w którym jej siła będzie nieprzerwanie utrzymywała się w określonym stosunku do władzy, która jest powołana do panowania nad nią, — do władzy ludzkiej. — O ile stosunek ten już istnieje i celowe

kształtowanie przyrody zdobyło już trwały grunt, o tyle dzieło ludzkie przez samo swe istnienie i przez swoje niezależne od zamiarów twórcy skutki winno jako powrotne ogniwo wejść w przyrodę i stanowić w niej nowy, ożywczy pierwiastek. Ziemię uprawne winny ożywiać i łagodzić gnuśną i wrogą atmosferę wiecznych lasów, pustyni i bagien; uporządkowana i różnolita uprawa powinna wyłaniać w przestwór wokół siebie nowy popęd do życia i płodności, a słońce wypuszczać swe najbardziej ożywcze promienie w atmosferę, którą oddycha zdrowy, pracowity i światły lud. Nauka obudzona zrazu do życia nakazem potrzeby, ma później poważniej i spokojniej wnikać w niechybne prawa przyrody, oglądać całkowitą tej przyrody potęgę, oraz uczyć się obliczać możliwości jej rozwoju; wytworzyć się ma nowa przyroda w pojęciu, i złączywszy się ściśle z żywą i czynną iść ma śladem jej kroków. I każde poznanie, jakie zdobył rozum na przyrodzie, ma być w biegu czasów zachowane i stanowić podstawę nowego poznania dla powszechnego rozsądku naszego rodu. W ten sposób będzie się przyroda stawiać dla nas co raz bardziej przenikalną i przejrzystą aż do jej najtajniejszego wnętrza, a oświecona i uzbrojona wynalazkami swymi władza ludzka będzie ją bez trudu opanowywała i dokonane raz zdobycze w pokoju utrzyma przy sobie. Z czasem nie będzie potrzeba większego nakładu pracy mechanicznej, niż jej wymaga ciało ludzkie dla swego rozwoju, wykształcenia i zdrowia, a praca ta ma przestać

być ciężarem: — albowiem przeznaczeniem istoty rozumnej nie jest być dźwigaczem ciężarów.

Ale to nie przyroda, jeno sama wolność powoduje większość najstraszniejszych nieporządków wśród rodu naszego; najokrutniejszym wrogiem człowieka jest człowiek. Jeszcze błędzą nie znające praw hordy dzikich po bezkresnych pustyniach; spotykają się one w puszczy i stają się wzajem dla siebie pokarmem świątecznym; a gdzie nareszcie kultura zjednoczyła dzikie tłumy pod panowaniem prawa w naród, tam nacierają na siebie ludy wzajemnie z potęgą, jaką im nadało zjednoczenie i prawo. Nie bacząc na trudy i braki, przeciągają wojska w pokoju przez lasy i pola; spostrzegą się wzajem, to widok im podobnych jest hasłem mordu. Uzbrojeni w rzeczy najwyższe, jakie wymyślił rozsądek ludzki, przecinają floty wojenne ocean; poprzez burzę i fale tłoczą się ludzie, ażeby na samotnej, niezagospodarowanej płaszczyźnie szukać ludzi; znajdują ich po to, ażeby nie bacząc na wściekłość żywiołów, sprzątnąć ich własną ręką. Nawet wewnątrz państw, w których zdaje się, iż ludzie są zespoleni pod prawem jako równi, panuje jeszcze po większej części gwałt i podstęp, pod dostojnem czcigodnem imieniem prawa; tutaj wojna prowadzi się tem haniebniej, że nie ogłasza się jej jako wojny, a zagrożonemu rabuje się nawet prawo do obrony przeciwko bezprawnemu gwałtowi. Drobniejsze związki radują się jawnie niewiedzą, głupotą, przestępstwami i nędzą, w jakich pogrążone są przeważne zastępy ich współobywateli, jawnie stawiają sobie za cel, ażeby

je w tym stanie utrzymywać i spychać weń głębiej po to, iżby je utrzymywać wiecznie w niewoli; — a gubić każdego, ktoby się ośmielił oświecić je i uczynić lepszymi. Jeszcze nie można nigdzie powziąć żadnego zamiaru jakiegokolwiek poprawy, ażeby on nie poruszył całego zastępu najrozmaitszych samolubnych celów i nie pobudził do wojny; ażeby nie sprzysiągł przeciwko sobie najróżniejszych i wzajem się wykluczających sposobów myślenia do jednomyślnej walki. Dobro jest zawsze słabsze, jest bowiem proste i może być umiłowane tylko dla siebie samego; zło mami każdego obietnicą, jak najbardziej kuszącą i niecni, że sobą w wiecznej walce, zawierają pokój, gdy tylko dobro spostrzegać się daje, ażeby iść przeciwko niemu ze zjednoczonymi siłami swego niszcycielstwa. Tymczasem, zbytelnym jest ich upór; bowiem wciąż jeszcze zwalczają się wzajemnie zacni, wskutek nieporozumienia i pomyłek, wskutek braku zaufania, tajnego samolubstwa — a zwalczają się tem uporczywiej, im poważniej stara się każdy ze swej strony przeprowadzić to, co uważa za najlepsze; i ścierają w walce wzajemnej siłę, któraby nawet będąc zjednoczona mogłaby z trudnością tylko przeciwważyć zło. Więc wyrzuca jeden drugiemu, że z porywczą niecierpliwością prześciga wszystko i nie umie zaczekać, aż pomyślny skutek zostanie dostatecznie przygotowany; a tymczasem tamten obwinia tego, że skutkiem ociągania się i tchórzostwa nie wykonywa niczego, że wbrew swemu lepszemu przekonaniu woli wszystko pozostawić po dawnemu i że dla niego go-

dzina działania nie wybije chyba nigdy: a tylko wszechwiedzący mógłby powiedzieć, czy jeden z nich i który z obydwóch ma w tym sporze słuszość. Tu prawie każdy uważa sprawę, o której konieczności o n właśnie najbardziej jest przeświadczony i do której wykonania zdobył sobie największą zdolność, za najważniejszą i najpilniejszą, za punkt, od którego wszelkie inne ulepszenie wychodzić musi; wzywa on wszystkich zacnych do połączenia z nim sił swoich i do podporządkowania ich wykonaniu jego celu i uważa za zdradę dobrej sprawy, gdy się od tego uchylają; tymczasem zaś inni ze swej strony wymagają od niego tegoż samego i posadzają go o taką samą zdradę, gdy się ociąga. W ten sposób wszystkie dobre zamiary wśród ludzi zdają się zanikać w próżnych dążeniach, które nie pozostawiają za sobą żadnego śladu swego istnienia; a tymczasem wszystko idzie tak dobrze albo tak źle, jak bez tych dążeń na mocy ślepego mechanizmu przyrody iść może i wiecznie iść będzie.

Wiecznie iść będzie? Przenigdy; o ile całe istnienie ludzkie nie jest bezcelową i nic nie znaczącą grą. Owe dzikie plemiona nie powinny dzikimi pozostać na zawsze; nie może istnieć żaden ród z zadatkami doskonałego człowieczeństwa, a skazany na to, ażeby nigdy tych zadatków nie rozwinąć i ażeby być tylko tem, do czego w zupełności wystarczyła przyroda wyższego zwierzęcia. Owi dzicy przeznaczeni są do tego, żeby się stać protoplastami silnych, światłych

i godnych pokoleń; pozatem nie możnaby sobie pomyśleć celu ich istnienia i nie możnaby pojąć możliwości tego istnienia w rozumnie urządzonym świecie. Dzikie szczepy mogą stać się kulturalnymi, gdyż już takimi się stawały a najkulturalniejsze ludy nowego świata pochodzą same od dzikich. Czy więc oświata rozwija się w sposób przyrodzony bezpośrednio ze społeczeństwa ludzkiego, czy też musi ona zawsze przyjść przez naukę i przykład z zewnątrz; i czy pierwszego źródła wszelkiej kultury ludzkiej należy szukać w nauczaniu nadludzkiem; — na tej samej drodze, na jakiej doszli w końcu do kultury dawni dzicy, na tej samej zdobędą ją stopniowo również obecni. Przejdą oni oczywiście przez te same niebezpieczeństwa i szkody pierwszej zmysłowej kultury, które uciskają obecnie narody oświecone, ale wstąpią one przez to w zjednoczenie z wielką całością ludzkości i będą zdolni do wzięcia udziału w jej dalszych postępach.

Przeznaczeniem jest naszego rodu zespolenie się w jedność, w ciało we wszystkich swych częściach ze sobą najzupełniej zaznajomione i we wszystkim jednako rozwinęte. Przyroda, nawet namiętności i błędy ludzkie pchały od początku ku temu celowi; już wielka część drogi została zrobiona i liczyć można z pewnością na to, że ten cel, warunek dalszych postępów wspólnych, uzyskany będzie w swoim czasie. Nie należy tylko zapytywać dziejów, czy ludzie w całości stali się moralniejsi! Wzrosli oni do szerszej, bardziej obejmującej, potężniejszej samowoli; ale było to w ich położeniu nieomal konieczne, że tej samowoli prawie

tylko do złego używali. Nie pytajmy też dziejów, czy wykształcenie estetyczne i kultura umysłowa czasów przeszłych, ześrodkowane około kilku nielicznych punktów, nie przewyższały poziomu kultury czasów nowych. Mogłoby się zdarzyć, że otrzymalibyśmy odpowiedź zawstydzającą i że pod tym względem ród ludzki w ciągu swego trwania nie posunął się naprzód, lecz jak się zdaje, cofnął się wstecz. Ale zapytajmy je, dzieje, w jakim momencie czasu istniejąca oświata najszerzej była rozpowszechniona i podzielona pomiędzy jak największą ilość jednostek; a bezwątpienia przekonamy się, że od początku dziejów aż do naszych dni nieliczne jasne punkty rozszerzały się od środka i ogarniały jednostkę za jednostką, naród za narodem, i że to dalsze rozszerzanie oświaty trwa w naszych oczach dalej. — A było to pierwszym celem ludzkości w jej nieskończonej drodze. Zanim się to osiągnie, zanim istniejąca oświata każdej epoki zostanie rozdzielona na całą zamieszkałą kulę ziemską i ród nasz uzdolni się do nieograniczonego stykania się z sobą, musi każdy naród czekać na drugi, każda część świata czekać na drugą na wspólnej drodze i każdy musi związkowi powszechnemu, dla którego wyłącznie istnieje, złożyć w ofierze setki lat pozornego zastoju albo cofania się. A gdy ów pierwszy cel zostanie osiągnięty, gdy wszelka rzecz pożyteczna, wynaleziona na jednym krańcu ziemi, stanie się natychmiast wiadomą i udzieloną wszystkim, wówczas nieprzerwanie, bez zastoju i cofania się, wspólnymi siłami i jednym krokiem wznie-

sie się ludzkość do takiej oświaty, dla której brak nam pojęcia.

Wewnątrz owych osobliwych związków, wytworzonych przez bezrozumne na chybił trafił, które się nazywają państwami, skoro one tylko przez pewien czas istnieją spokojnie, zbuntowany przeciwko świeżemu jeszcze ciemiertwu opór się stępi a ferment różnych sił się osiada, — wówczas nadużycie otrzymuje przez swe trwanie i przez powszechne jego tolerowanie pewien rodzaj formy ustalonej; i stany panujące, w niezaprzeczanem używaniu swych zdobytych przywilejów nie mają nic innego do roboty, tylko te przywileje rozszerzać oraz nadawać temu rozszerzaniu formę ustaloną. Gnani przez swą nienasyconą będą je oni rozszerzali z pokolenia na pokolenie i nie powiedzą nigdy: już dość; aż wreszcie ucisk dochodzi do najwyższego stopnia i staje się niemożliwym zupełnie do zniesienia; uciemiężeni odnajdują wtedy w rozpacz napowrót swą siłę, której im dać nie mogła wyparta już od wieków odwaga. A wtedy nie ścierpią oni dłużej wśród siebie nikogo, komu by nie wystarczało, że jest i pozostanie równy innym. Ażeby się uchronić przed wzajemnymi gwałtami pomiędzy sobą samymi a także przed nowym uciskiem, nałożą oni na siebie wzajemnie jednakowe zobowiązania. Ich umowy, w których każdy w tem, co postanawia, stanowi o sobie, a nie o poddanym, którego cierpienia nie bolą go nigdy i którego los go nigdy nie dotknie; umowy te, według których nikt się spodziewać nie może, iż to on się będzie dozwolonego bezprawia

dopuszczał, lecz każdy musi się obawiać, że ich będzie doznawał; — umowy te, które jedynie zasługują na nazwę prawodawstwa, będącego czemś zgoła innym, jak owe rozporządzenia zjednoczonych panów względem niezliczonych rzesz ich niewolników, — umowy te będą z konieczności sprawiedliwe i staną się podstawą prawdziwego państwa, w którym każdy z osobna przez troskę o własne swe bezpieczeństwo będzie nieodparcie zmuszony do szanowania bezpieczeństwa wszystkich bez wyjątku, gdyż wskutek przeprowadzonego układu każda szkoda, jaką on zechce uczynić innemu, dotknie nie tego innego, lecz niechybnie jego samego.

Ze zbudowaniem tego jedynego prawdziwego państwa, z utrwaleniem wewnętrznego pokoju znika zarazem możliwość wojny zewnętrznej, conajmniej z prawdziwymi państwami. Już dla własnej korzyści, już ażeby u własnych obywateli nie dopuścić do powstania myśli o krzywdzie, rabunku, gwałcie, aby im nie dać innej możliwości dorobku poza pilnością i pracowitością we wskazanym przez prawo zakresie, już dla tego samego urazy obywatela państwa ościennego musi państwo tak surowo zakazywać, tak gorliwie zabraniać, tak ścisłe za nią dawać zadośćuczynienie, i tak surowo ją karać, jak gdyby ona była wyrządzona jego własnemu obywatelowi. To prawo o bezpieczeństwie sąsiadów jest koniecznem prawem wszelkiego państwa, które nie jest państwem rozbójniczem. A przez to ustaje całkowicie możliwość jakiegokolwiek uzasadnionej skargi jednego państwa na drugie i jakiegokolwiek wypadku koniecznej obrony

wśród narodów. Niema koniecznych i stałych stosunków bezpośrednich pomiędzy państwami jako takimi, — co do których mogłyby wszczynać zatargi; istnieją przeważnie tylko stosunki poszczególnych współobywateli jednego państwa do poszczególnych współobywateli drugiego; tylko w osobie jednego ze swych obywateli mogłoby państwo być obrażone; ale obraza ta spotyka się z natychmiastową karą i tak państwo obrażone otrzymuje zadośćuczynienie. — Niema pomiędzy takimi państwami żadnej rangi, któraby obrażoną, żadnej ambicyi, któraby pokrzywdzoną być mogła. Żaden urzędnik nie jest uwierzytelniony do wtrącania się w wewnętrzne sprawy obcego państwa i żaden się do tego nie skusi, ponieważ dla jego osoby nie mogłaby z takiego wpływu wyniknąć żadna korzyść. Ażeby cały naród miał postanawiać wtargnięcie wojenne do kraju sąsiedniego dla rabunku, jest niemożliwością, gdyż w państwie, w którym wszyscy są równi, rabunek nie może być zdobyczą nielicznych, lecz musiałby być jednakowo pomiędzy wszystkich podzielony, udział zaś taki jednostki nie wynagrodziłby jej nigdy trudów wojny. Tylko tam, gdzie korzyść przypada w udziale nielicznym ciemierzcom, a szkody, trud, koszty obarczają niezliczoną rzeszę niewolników, tam tylko jest wojna dla grabieży możliwą i zrozumiałą. — Państwa te nie mogłyby się obawiać wojny ze strony państw im równych, lecz tylko ze strony dzikich albo barbarzyńców, którychby pobudzała do rabunku nieumiejętność z bogacenia się drogą pracy, albo też ze strony

narodów niewolniczych, wyganianych przez swych panów na rabunek, z którego by same nigdy żadnej korzyści nie miały. Względem pierwszych jest już bez wątpienia silniejszym każde poszczególne państwo dzięki nabytkom kultury; przeciwko drugim wzmacniać się przez zjednoczenie — tego wymaga korzyść wszystkich. Żadne państwo wolne nie może ze względów przezorności cierpieć obok siebie ustrojów, których naczelnicy czerpią stąd zyski, gdy one ujarzmiają sąsiednie narody, które zatem bezustannie zagrażają spokojowi sąsiadów już przez samo swoje istnienie; troska o własne swe bezpieczeństwo zmusza wszystkie wolne państwa do przetwarzania wszystkiego wokół siebie również na wolne państwa, a w ten sposób do rozszerzania naokoło siebie, dla swego własnego dobra, dziedziny kultury wśród dzikich, a dziedziny wolności wśród narodów niewolniczych. Wkrótce narody, przez nie oświecone albo oswobodzone, będą względem swych jeszcze barbarzyńskich albo niewolniczych sąsiadów w tem samem położeniu, w jakim narody wcześniej wolne niedawno były względem nich, i będą zmuszone uczynić dla nich to samo, czego doznały dopiero same: i w ten sposób, gdy tylko powstaną nieliczne prawdziwie wolne państwa, dziedzina kultury i wolności, a z nią i powszechnego pokoju ogarnie z konieczności stopniowo całą kulę ziemską.

W ten sposób z ustanowienia ustroju prawnego wewnątrz państwa i z nawiązania pokoju pomiędzy osobnikami wypływa praworządność w zewnętrznym sto-

sunku wzajemnym pomiędzy narodami i pokój powszechny pomiędzy państwami. Zaś to ustanowienie prawnego ustroju wewnętrznego i oswobodzenie pierwszego narodu, który się w ten sam sposób staje prawdziwie wolnym, wynika nieuchronnie ze stale wzrastającego ucisku stanów opianowanych przez stany panujące, tak długotrwałego, że się wreszcie staje niemożliwym do zniesienia; jest to postęp, który można spokojnie pozostawić namietnościom i zaślepieniu owych stanów, trwającemu nawet mimo przestrogi.

W tem jedynie prawdziwym państwie znika poprostu wszelka wogóle pokusa do złego, ba nawet możliwość postanowienia w sposób rozumny złego uczynku a zwrócenie woli swojej do dobrego staje się dla człowieka tak prostem, jak prostem tylko być może.

Niema człowieka, któryby lubił zło dlatego, że jest złem; on lubi w niem tylko uciechy, korzyści, jakie mu ono obiecuje i jakich mu w obecnem położeniu ludzkości po większej części rzeczywiście użycza. Dopóki położenie to trwa, dopóki z przestępczością łączy się zysk, nieledwie spodziewać się można gruntownego polepszenia się człowieka. Ale w ustroju obywatelskim, jakim on być powinien, jakiego żąda rozum, jak go łatwo opisze myśliciel, mimo że go dotąd nigdzie nie znajduje, i jak się on z konieczności wytworzy wśród pierwszego narodu, który się naprawdę wyzwoli, — w takim ustroju zło nie ukazuje żadnych korzyści, lecz raczej najpewniejsze szkody, a przez samo samolubstwo wypierane będą jego wybryki w formie postępków niespra-

wiedliwych. Według niezawodnego ustroju w takim państwie wszelkie wyzyskiwanie i uciskanie drugiego, wszelkie rozrastanie się jego kosztem jest nie tylko z pewnością daremne a wszelki trud w tym kierunku stracony, lecz zwraca się ono nawet przeciwko swemu sprawcy; i nieuniknienie spotyka jego samego to zło, jakie chciał wyrządzić drugiemu. W swoim państwie, poza swoim państwem nie znajdzie on nikogo, kogo by mógł bezkarnie skrzywdzić. Ale nie należy oczekiwać, żeby ktoś postanawiał zło tylko dla postanawiania zła, bez względu na to, że go nigdy wykonać nie zdoła i że z tego nie wyniknie nic prócz jego własnej szkody. Usunięte jest używanie wolności na zło; człowiek musi się zdecydować albo na zupełne wyrzeczenie się tej wolności i cierpliwe pozostawanie biernem kołem w wielkiej machinie całości albo też na zużytkowanie tej wolności ku dobremu. I tak na gruncie w ten sposób przygotowanym z łatwością zatryumfuje dobro. Gdy już żadne samolubne zamiary nie zdołają ludzi dzielić i ścierać ich siły w walce wzajemnej, nie pozostanie im nic innego, jak zwrócić swe zjednoczone siły przeciwko jednemu wspólnemu nieprzyjacielowi, jaki im pozostał, przeciwko odpornej nieukształtowanej przyrodzie; nie rozdzielani już przez cele jednostkowe, złączą się oni z konieczności dla jednego wspólnego celu, i powstanie ciało, które ożywiać będzie jeden duch i jedna miłość. Każda szkoda jednostki, nie mogąc już stanowić korzyści dla kogoś innego, jest szkodą dla całości i każdego członka tej całości i przez każdego członka z tym samym bólem jest odczuwana i tą samą

gorliwością naprawiana; każdy postęp, jaki uczyni człowiek, uczyni wraz z nim cała przyroda ludzka. Tutaj, gdzie mała i ciasna jaźń osobista zniszczona już jest przez prawo, kocha każdy drugiego prawdziwie jak siebie samego, jako część składową owej wielkiej jaźni, która jedynie dla jego miłości pozostaje i względem której on też nie jest niczem więcej, jeno częścią składową, mogącą tylko łącznie z całością zyskiwać albo tracić. Tutaj przestaje zło przeciwstawiać się dobremu, gdyż żadne zło nie może już powstać. Spór dobrych pomiędzy sobą, nawet dotyczący dobra, znika, a tylko łącniej im jest miłować dobro prawdziwie gwoli niego samego, a nie gwoli siebie samych, jako jego sprawców; teraz im tylko o to chodzić może, ażeby była odnaleziona prawda, ażeby czyn pożyteczny był dokonany, nie obchodzi ich zaś, przez kogo się to dokonywa. Tutaj każdy jest zawsze gotów zjednoczyć swą siłę ze siłą innego i podporządkować ją sile innego; kto zdaniem wszystkich rzecz najlepszą najlepiej wykona, tego wszyscy będą popierać, a z powodzenia będą korzystać z jednakową radością.

Oto jest naszego życia ziemskiego cel, jaki nam rozum stawia i za którego niechybne osiągnięcie poręcza. Nie jest to cel, do którego byśmy mieli dążyć tylko po to, ażeby ćwiczyć swe siły w czemś wielkiem, czego jednak rzeczywistości musielibyśmy się wyrzec; on powinien, on musi się stać rzeczywistym, on musi być w jakimś

czasie dopiętym; jest to tak pewne, jak pewnem jest, że istnieje w czasie świat zmysłowy i ród rozumem obdarzony, dla którego poza owym celem nie daje się pomyśleć zgoła nic poważnego i rozumnego i którego istnienie wyłącznie przez ten cel staje się zrozumiałe. Jeśli całe życie ludzkie nie ma się zamienić na widowisko dla złośliwego ducha, który zaszczepił nieszczęśliwym to niewykorzenione dążenie do nieprzemijalności tylko po to, ażeby się tem bezustannem borykaniem o to, co im bezustannie ucieka, ich raz wraz wciąż ponawianem dopadaniem tego, co im się znowu wymknie, że niezmordowanem obracaniem się w stale wracającym kole, — ażeby się tem wszystkiem bawić i śmiać się z ich powagi przy niesmacznej krotchwili; jeśli mędrzec, który odrazu przeniknie tę grę i którego gniewać będzie dalsze przyjmowanie w niej udziału, nie ma odtrącić od siebie życia, a chwila dojścia do rozumu nie ma być chwilą ziemskiej śmierci; — to tamten cel musi być możliwym do osiągnięcia. Ach, jest on możliwym do osiągnięcia w życiu i przez życie, albowiem rozum każe mi żyć; jest on możliwym do osiągnięcia, ponieważ — jestem.

III.

Ale gdy cel ten będzie już osiągnięty i ludzkość stanie u kresu, cóż ona wtedy czynić będzie? Ponad ten stan niema wyższego na ziemi; pokolenie, którego

pierwsze osiągnięcie, nie może czynić nic innego, jeno w nim trwać i go ze wszystkich sił utrzymywać, umierać i zostawiać następców, którzy będą czynić to samo, co robili już tamci, i którzy zostawiają następców, czyniących znowu to samo. Ludzkość stanęłaby wtedy nieruchoma na swej drodze; a przeto jej kres ziemski nie może być jej kresem najwyższym. Ten kres ziemski jest zrozumiały, jest osiągalny i skończony. Jeżeli nawet na pokolenia poprzedzające będziemy się zapatrywali zawsze jako na środek do ostatniego skończonego, nie unikniemy przez to jeszcze pytania, jakie stawia nam rozum poważny, po co też właściwie istnieje to ostatnie. Skoro już jakie pokolenie ludzkie istnieje na ziemi, to nie powinno ono naturalnie mieć przeciwnego, lecz rozumne istnienie i stawać się wszystkim, czem się na ziemi stać jest zdolne; ale dlaczego ono wogóle miało istnieć, to pokolenie, i dlaczego nie miało pozostać raczej w łonie nicości? Nie rozum jest gwoli istnienia, lecz istnienie gwoli rozumowi. Istnienie, które nie zadowala rozumowi i wszystkich jego pytań samo przez się, nie może stanowić prawdziwego bytu.

A dalej, czy też rzeczywiście przez głos sumienia, przez ten głos, nad którego wypowiedziami nie mam prawa mędrkować, lecz muszę im być całkowicie posłusznym — czy zalecane przezeń postęпки są rzeczywiście środkami i jedynymi środkami do doprowadzenia ziemskiego celu ludzkości? Że muszę je do tego celu odnosić i że nie mogę co do nich żywić pozatem żadnego innego za-

miaru, jest to bezsprzeczne; ale czy też ten mój zamiar jest zawsze osiągalny? Czy nie potrzeba nic więcej, tylko chcieć dobrego, ażeby się ono już dokonało? Ach, większość dobrych postanowień ginie dla tego świata całkowicie, a inne zdają się nawet przeciwdziałać celowi, jaki przy nich zamierzano. Natomiast najbardziej pogardy godne namiętności ludzkie, ich przestępstwa i złe uczynki sprowadzają częstokroć dobro z większą pewnością, niż usiłowania dobrze myślącego człowieka, który nigdy nie pragnie zdziałać zła, ażeby z niego wynikło dobro; i zda się, iż najwyższe dobro świata wzrasta i mnoży się całkiem niezależnie od wszelkich ludzkich cnót i błędów, zgodnie z własnym swym prawem dzięki niewidzialnej i nieznannej sile, podobnie jak ciała niebieskie przebiegają swą przepisana drogą niezależnie od wszelkich wysiłków ludzkich; i że siła ta porywa wraz z sobą dla własnych swych wyższych planów wszelkie zamiary ludzkie, dobre jak złe i że zużytkowuje wszechwładnie dla celu własnego, co było przedsięwzięte dla celów innych.

Gdyby więc nawet zamiarem naszego istnienia mogło być osiągnięcie owego kresu ziemskiego i gdyby rozumowi nie pozostawały już przytem żadne pytania, to cel ten nie byłby w każdym razie naszym, lecz byłby celem owej nieznannej siły. W żadnej chwili nie wiemy, co temu celowi współdziała; i nie pozostawałoby nam nic innego, jeno dostarczać tej sile przez nasze postęпки pewnego materiału, wszystko jedno jakiego,

i pozostawiać jej obrobienie tego materiału stosownie do jej celu. Najwyższą mądrością byłoby nie zajmować się rzeczami, które nas nie dotyczą, żyć zawsze, jak się komu podoba i ze spokojem pozostawiać wyniki owej sile. Prawo moralne w naszym wnętrzu byłoby czczone i zbyteczne i poprostu niewłaściwe dla istoty, któraby do niczego więcej nie była zdolną i do niczego wyższego powołaną. Ażeby być zgodnym z samym sobą musielibyśmy nawoływaniom jego odmówić posłuszeństwa i przytłumiać go jako przewrotne i głupie urojenie nasze.

Nie, nie chcę mu odmówić posłuszeństwa, ile że żyję i jestem i chcę mu być posłusznym poprostu dlatego, że mi nakazuje. Postanowienie to niech będzie czemś pierwszym i najwyższym w duchu moim, tem, według czego kieruje się wszystko inne, co wszakże samo nie kieruje się niczem innym ani od niczego innego nie jest zależne; niech to będzie wewnętrzną zasadą mego życia duchowego.

Ale zgoła dla niczego i za nic, jako istota rozumna, której już przez samo postanowienie wskazany jest cel, działać nie mogę. Jeżeli mam być w możności uznania tego posłuszeństwa za rozumne, jeżeli ma ono być rzeczywiście rozumem, kształtującym moją istotę, a nie zmyślonem, albo skądkolwiek mi narzuconem urojeniem, które mi nakazuje posłuszeństwo, to musi ono przecież prowadzić do jakiegoś wyniku i musi do

czegoś służyć. Nie służy ono jak widać celowi świata ziemskiego; musi zatem istnieć świat nadziemski, którego celom ono służy.

Mgła zaślepienia spada z moich oczu; dostaję nowy narząd i przezeń odsłania mi się nowy świat. Odsłania mi się on wyłącznie przez nakaz rozumu i tylko do niego nawiązuje się w duchu moim. Ogarniam ten świat — ograniczony swoim zmysłowym widzeniem, muszę tak nazwać to, co nienazwalne — ogarniam ten świat wyłącznie pod kątem widzenia celu, jaki musi posiadać posłuszeństwo moje; nie jest on zgoła niczem innym, jeno tym koniecznym celem samym, jaki mój rozum do nakazu przydaje.

Jakżeby mógł, nie licząc wszystkiego innego, wierzyć, że prawo to jest obliczone dla świata zmysłowego i że w nim tkwi cały cel posłuszeństwa, wymaganego przez to prawo, skoro to, o co w posłuszeństwie tem chodzi jedynie, nie służy w tym świecie do niczego, nie może być przyczyną i nie może pociągać skutków. W świecie zmysłowym, który biegnie przed się poprzez łańcuch przyczyn i skutków materialnych, w którym to, co następuje, zależy od tego co zaszło poprzednio, nie chodzi nigdy o to, jak, z jakimi zamiarami i jakim usposobieniem czyn powzięto, lecz tylko jakim ten czyn jest.

Gdyby całym celem naszego istnienia było wytworzenie pewnego ziemskiego stanu rodu naszego, to wy-

magałoby to tylko jakiegoś niezawodnego mechanizmu, któryby określał nasze zewnętrzne postępowanie i nie mielibyśmy potrzeby być czemkolwiek więcej jak tylko dobrze dostosowanemi kołami całej maszyny. Wolność byłaby wówczas nie tylko nadaremna, lecz nawet przeciwna; dobra wola — byłaby zbyt dobra. Świat byłby urządzony bardzo niezręcznie i zmierzałby do swego celu rozrzutnie i przez bezdroża. Raczej byś, potężny duchu świata, odebrał nam tę wolność, którą jeno z trudem i przez inne urządzenie musisz dostosowywać do swych planów, raczejbyś nas zmusił do postępowania zgodnego z planami twoimi; dochodziłbyś wówczas do celu najkrótszą drogą, jak ci to potwierdzić może najmniej znający mieszkani twoich światów. — Ale jestem wolny; i dlatego taki związek przyczyn i skutków, w którym wolność jest zupełnie zbyt dobra i bezcelowa, nie może wyczerpywać całego mego powołania. Mam być wolnym, gdyż nie czyn mechanicznie wywołany, lecz swobodne postanowienie wolności gwozi nakazowi jedynie i zgoda dla żadnego innego celu — tak mi mówi wewnętrzny głos sumienia — to tylko stanowi prawdziwą naszą wartość. Więc, którą mnie wiąże prawo jest więzią dla duchów żywych; gardzi ona panowaniem nad martwym mechanizmem i zwraca się jedynie do tego, co jest żywe i samodzielne. Tego posłuszeństwa ona wymaga; posłuszeństwo to nie może być zbyt dobre.

A wraz z tem widniej odsłania mi się świat wiekuisty, a podstawowe prawo jego porządku staje jasno przed oczami mego ducha. W świecie tym sama tylko czysta wola, która w tajemnym mroku mego ducha zamknięta jest dla wszystkich oczu śmiertelnych, stanowi pierwsze ogniwo łańcucha skutków, przebiegającego przez całą niewidzialną dziedzinę duchów; tak samo jak w świecie doczesnym, czyn, pewien ruch materji staje się pierwszym ogniwem łańcucha materialnego, przepływającego przez cały system materialny. Wola jest pierwiastkiem działającym i żywym w świecie rozumu, podobnie jak ruch jest nim w świecie zmysłów. Stoję na pograniczu dwóch wprost sobie zaprzeczających światów, widzialnego, w którym rozstrzyga czyn, niewidzialnego i wręcz niepojętego, w którym rozstrzyga wola; ja jestem jedną z prasił obydwu światów. Wola moja ogarnia obydwie. Ta wola moja jest już sama przez się i dla siebie częścią składową świata nadzmysłowego; gdy nią poruszam jakimkolwiek postanowieniem, poruszam i zmieniam coś w tym świecie a działalność moja rozplywa się po całości, zdobywając coś nowego, wiecznie trwałego, co oto już jest, i nie musi być dopiero stworzone. Ta wola przełamuje się w czyn materialny i czyn ten należy do świata zmysłowego i uskutecznia w nim to, co uskutecznić może.

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 moim

jedynem trwałem stanowiskiem a życie wieczne, które już dawno wziąłem 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. Moją jest wola moja i jedynem, co jest całkowicie moje i co w zupełności zależy ode mnie samego, i przez nią to jestem już obecnie współobywatelem państwa wolności i samodzielności z rozumu. Jakie powołanie woli mojej — jedynej rzeczy, dzięki której z pyłu wznoszę się w tę dziedzinę — odpowiada jego porządkowi, mówi mi o tem w każdej chwili sumienie moje, więź, na której mnie bezustannie trzyma i łączy ze sobą ów świat; i całkowicie ode mnie samego zależy czy nadam sobie przy należne mi powołanie. Urabiam siebie samego dla tego świata, pracuję zatem w nim i dla niego, gdyż urabiam jedno z jego ogniw; w nim i tylko w nim, bez chwiejności i wątpienia zmierzam według stałego prawidła do swego celu, pewien powodzenia, gdyż żadna obca potęga nie sprzeciwia się tu woli mojej. — Że i w świecie zmysłowym wola moja, o ile tylko rzeczywiście jest wolą, jaką być winna, zamienia się jeszcze w czyn, — jest to wyłącznie prawem tego zmysłowego świata. Nie tyle chciałem czynu, ile woli; tylko wola była zupełnie i wyłącznie mojem dziełem i była ona też wszystkim, co wyłącznie ze mnie samego wynikało. Nie wymagało to żadnego jeszcze szczególnego aktu z mej strony, ażeby nawiązać do niej czyn; nawiązał się on do niej sam,

na mocy prawa drugiego świata, z którym jestem związany swą wolą i w którym ta wola jest tak samo prasiłą jak w pierwszym. — Jeśli daną mi przez sumienie wolę rozpatruję jako czyn i jako przyczynę działającą w świecie zmysłowym, to jestem oczywiście zmuszony uważać ją jako środek do owego ziemskiego celu ludzkości: nie dlatego, ażeby wówczas dopiero miał przenikać plan świata i według tego poznania obliczać, co mi należy czynić; lecz dlatego, że zalecane mi bezpośrednio przez sumienie postępowanie przedstawia mi się wprost jako takie, przez które jedynie mógłbym w swem położeniu przyczynić się do osiągnięcia tego celu. Gdy mi się więc po czynie wydaje, jakoby przezeń cel nie był naprzód posunięty, owszem, jakoby był nawet cofnięty, — żałować czynu nie mogę, zbic się w sobie z tropu skutkiem tego nie mogę, jeśli tylko przy jego wykonywaniu byłem posłuszny swemu sumieniu; jakiekolwiek skutki miałby czyn mój mieć dla tego świata, dla drugiego świata nie może z niego wynikać nic prócz dobra. A nawet dla tego świata, właśnie dlatego, że czyn wydaje się straconym dla swego celu, sumienie mi nakazuje powtórzyć go bardziej celowo albo, skoro on ten cel, jak się zdaje, cofnął, znieść jego skutki ujemne i zniszczyć to, co się dodatnim sprzeciwia. Chcę jak powinienem; i następuje nowy czyn. Może się zdarzyć, że skutki tego nowego czynu w świecie zmysłowym nie wydadzą mi się bardziej korzystne, niż skutki pierwszego czynu; ale ze względu na inny świat pozostaję co do niego tak samo spokojnym i dbam tylko o to, ażeby

w świecie doczesnym naprawić nową działalnością działalność poprzednią. I w ten sposób choćby się nawet wydawać mogło, że w ciągu całego swego życia ziemskiego nie posunąłem dobra w tym świecie ani o włos naprzód, wyrzec się go przecież nie mogę; po każdym kroku nieudanym muszę wierzyć, że przecież może się udać następny; dla tamtego wszakże świata żaden krok nie ginie. — Słowem, do celu ziemskiego nie dążę wyłącznie, dla niego samego i jako do celu ostatecznego, lecz dlatego, że mój istotny cel ostateczny, posłuszeństwo względem prawa, przedstawia mi się w świecie obecnym tylko jako dążenie do tamtego celu. Mogłbym się go wyrzec, gdybym mógł kiedy odmówić posłuszeństwa prawu, albo gdyby mi się ono kiedyś w tym życiu mogło przedstawiać inaczej, niż jako nakaz działania dla tego celu w położeniu mojem; i rzeczywiście wyrzekłbym się go w innem życiu, w któremby nakaz postawił mi inny, tutaj całkiem niepojęty cel. W tem życiu muszę chcieć działać dla niego, ponieważ muszę być posłuszny; czy czyn, który z tej prawidłowej woli wynika, odbywa się rzeczywiście z korzyścią dla niego, nie moja troska; ja jestem odpowiedzialny tylko za wolę, która na tym padole może się oczywiście zwracać tylko ku celowi ziemskiemu, nie jestem zaś odpowiedzialny za skutki. Przed czynem nie mogę się nigdy tego celu wyrzec; czynu wszakże, gdy już został spełniony mogę się owszem wyrzec i powtórzyć go albo poprawić. Ze względu więc na swą właściwszą istotę i swe najbliższe cele, żyję i działam

już tutaj tylko dla drugiego świata, i działalność dla niego jest jedyną, której jestem całkowicie pewien; dla świata zmysłowego działam tylko ze względu na ów świat drugi i dlatego, że dla tego drugiego świata zgoła działać nie mogę, jeśli conajmniej dla tamtego działać nie chcę.

Pragnę się na stałe zrość i oswoić z tym całkiem mi nowym poglądem na me powołanie. — Życie doczesne nie daje się w sposób rozumny pomyśleć jako całkowity cel istnienia mojego i istnienia rodu ludzkiego w ogóle; jest we mnie coś i coś ode mnie jest wymagane, co nie znajduje w całym tem życiu zastosowania i co dla najwyższego dobra, jakie może być na ziemi wytworzone, jest zupełnie bezcelowe i zbyteczne. Musi zatem człowiek posiadać cel, leżący poza tem życiem. Jeżeli jednak życie doczesne, które jest nań bądź-cobądź nałożone i którego przeznaczeniem nie może być wyłącznie rozwój rozumu, boć przecie już rozbudzony rozum nakazuje nam utrzymywać to życie i działać wszystkimi siłami na rzecz najwyższego jego celu — jeżeli to życie niema być zupełnie daremnem i bezpożytecznem w kolei naszego istnienia, to musi się ono względem życia przyszłego mieć tak, jak srodek się ma do celu. Otóż w tem życiu doczesnem niema prócz dobrej woli nic, coby w ostatecznych swych skutkach nie pozostawało na ziemi i coby mogło mieć związek z życiem przyszłym; dobra wola w tym świe-

cie, na skutek jego podstawowego prawa, sama w sobie nie wydaje żadnego plonu. Przez dobrą wolę tylko możemy, przez nią tylko musimy pracować dla drugiego świata i dla najbliższego celu, jaki tam dopiero nam się ukaże; przez niewidoczne dla nas skutki tej dobrej woli uzyskujemy dopiero w tamtym żywocie trwałe stanowisko, z którego możemy w nim postępować dalej naprzód.

O tem, że nasza dobra wola w sobie, dla siebie i przez się musi mieć skutki, wiemy już w tem życiu, albowiem rozum nie może nakazywać czegoś bezcelowego; jakie jednak są te skutki, a nawet jak jest możliwem, żeby czysta wola mogła coś zdziałać, o tem nie możemy nic zgoła pomyśleć nawet, póki tkwimy jeszcze w tym materyalnym świecie, mądrością zaś jest nie przedsiębrać wcale dociekania, o którym z góry wiedzieć możemy, że się nam nie uda. Ze względu na przymioty tych skutków jest więc życie obecne w stosunku do życia przyszłego życiem na wiarę. W przyszłym życiu będziemy te skutki osiągać, gdyż będziemy działalnością swoją z nich wychodzili i na nich budovali dalej; to inne życie będzie więc w stosunku do skutków naszej dobrej woli życia obecnego życiem oglądu. W tem przyszłym życiu mieć będziemy również ustanowiony dla niego cel najbliższy, jak to mieliśmy w obecnym; albowiem ciągle czynni być musimy. Pozostajemy jednak istotami skończonemi — a każda

czynność istot skończonych jest określoną, określony zaś czyn ma określony cel. Jak się ma w życiu obecnem do jego celu świat, który zastajemy jako dany, celowe urządzenie tego świata dla przeznaczonej nam pracy, osiągnięta już kultura i dobroć pomiędzy ludźmi i nasze własne siły zmysłowe: tak w życiu przyszłym będą się do jego celów miały skutki naszej dobrej woli w świecie obecnym. Teraźniejszość jest początkiem naszego istnienia; otrzymujemy uposażenie do niej i trwały w niej grunt: przyszłość jest dalszym ciągiem tego istnienia; dla niej musimy sobie sami zdobyć początek i określone stanowisko.

I oto życie obecne nie okazuje się już bezużytecznem i daremnem; po to i tylko po to, ażeby zdobyć ten trwały grunt w życiu przyszłym, jest nam ono dane, i jedynie za pośrednictwem tego gruntu wiąże się ono z całym naszym wiecznem istnieniem. — Bardzo jest możliwe, że nawet tego drugiego życia cel najbliższy tak samo nie jest z pewnością i prawidłowością osiągalny, jak nie jest nim cel życia obecnego; i że i tam również dobra wola wydaje się zbyteczną i bezcelową. Ale straconą nie może ona być tam, jak nie jest nią tutaj, albowiem jest ona koniecznie i trwale istniejącym nakazem rozumu, od niego nieodłączalnym. Konieczna jej działalność wskazywałaby nam zatem w tym wypadku na trzecie życie, w którym przejawiałyby się skutki dobrej woli z życia drugiego i w którym to drugim również by się tylko wierzyło w życie następne, z mocniejszą wprawdzie i niewzruszoną ufnością, sko-

robyśmy już byli doświadczili faktycznie prawdomówności rozumu i skorobyśmy owoce czystego serca w jednym już dokonaniem życia odnaleźli byli wiernie przechowane.

Jak w życiu obecnem jedynie z nakazu pewnej określonej działalności powstaje nasze pojęcie określonego celu, a z niego cały ogląd danego nam świata zmysłowego, tak samo w życiu przyszłym na podobnym, obecnie dla nas całkiem niemożliwym do pomyślenia nakazie będzie się opierało pojęcie najbliższego celu tego życia, a na celu — ogląd świata, w którym dane nam będą z góry skutki naszej woli w życiu obecnem. Świat obecny istnieje dla nas wogóle tylko dzięki nakazowi obowiązku; świat drugi powstanie dla nas również tylko przez drugi nakaz obowiązku; albowiem dla żadnej istoty rozumnej nie istnieje świat w inny sposób.

Oto więc całe moje wzniosłe powołanie, moja prawdziwa istota. Jestem członkiem dwóch porządków: czysto-duchowego, w którym panuję dzięki wyłącznej czystej woli, i zmysłowego, w którym działam przez swój czyn. Celem ostatecznym rozumu jest jego czyste bezwzględnie samego przez się działanie i bez potrzeby jakiegokolwiek narzędzia poza sobą — niezależność od wszystkiego, co nie jest samo rozumem, bezwzględna bezwarunkowość. Wola jest żywym pierwiastkiem rozumu, jest sama rozumem, gdy go ująć w jego czysto-

ści i niezależności; rozum jest sam przez się czynny, to znaczy: działa i panuje czysta wola, wyłącznie jako taka. Bezpośrednio i jedynie w tym czysto duchowym porządku żyje tylko nieskończony rozum. Człowiek skończony, który nie jest samym światem rozumowym, lecz tylko jednostką wśród wielu jego członków, żyje z konieczności zarazem w porządku zmysłowym, t. zn. takim, który przedstawia dla niego jeszcze inny cel poza czystą czynnością rozumową, mianowicie, popieranie kresu materialnego za pomocą narzędzi i sił, które wprowadzie stoją pod bezpośrednią władzą woli, których wszakże działalność uwarunkowana jest jeszcze przez swe własne prawa przyrodzone. A jednak, o ile rozum jest rozumem, musi wola działać bezwzględnie przez się samą, niezależnie od praw przyrody, przez które określa się czyn; i dlatego wszelkie życie zmysłowe istoty skończonej wskazuje na coś wyższego, w co ją wprowadza wola wyłącznie sama przez się i w czem obdarza ją własnością — własnością, która się nam przedstawiać będzie oczywiście znowu zmysłowo jako stan, w żadnym jednak razie jako czysta wola tylko.

Te dwa porządki, czysto-duchowy i zmysłowy, z których drugi składać się może z nieprzejrzanego szeregu żyć poszczególnych, są we mnie i biegną obok siebie od pierwszej chwili rozwoju czynnego rozumu. Ten drugi porządek jest tylko zjawiskiem dla mnie samego i dla tych, którzy razem ze mną znajdują się w tem samym życiu; jedynie zaś pierwszy nadaje dru-

giemu znaczenie, celowość i wartość. Jestem nieśmiertelny, nieskończony, wieczny, skoro tylko powzięłem postanowienie być posłusznym prawu rozumu: nie mam się nim stać dopiero. Świat nadzmysłowy nie jest światem przyszłym, lecz jest obecnym; nie może on być obecnym w jakimkolwiek punkcie skończonego istnienia w stopniu wyższym, niż w jakimkolwiek innym punkcie; nie może on być obecnym po istnieniu kroci pokoleń w stopniu wyższym, niż jest w danej chwili. Inne powołania mojego istnienia zmysłowego należą do przyszłości; ale nie są one życiem prawdziwym, jak nie jest niem obecne powołanie; przez tamto postanowienie chwytam wieczność i strząsam z siebie życie w pyle i wszelkie inne życia zmysłowe, jakie mię jeszcze oczekiwać mogą i wznoszę się wysoko ponad niemi. Staję się dla siebie samego jedynym źródłem wszelkiego swego bytu i swoich objawów; i odtąd, bez względu na coś poza sobą posiadam życie w sobie samym. Wola moja, którą ja sam, zaś nikt obcy wpłtuje w porządek tamtego świata, jest tem źródłem prawdziwego życia i wieczności.

Ale też tylko moja wola jest tem źródłem. Tylko przez to, że uznaję w tej woli właściwe siedlisko dobroci moralnej i że ją do tej dobroci rzeczywiście podnoszę, tylko przez to uzyskuję pewność i posiadanie tamtego świata nadzmysłowego.

Bez widoków na jakikolwiek zrozumiwały i widzialny cel, bez dociekania, czy z woli mojej wypływa cośkolwiek innego prócz chcenia samego, powinienem mieć

wolę zgodną z prawidłami. Wola moja stoi sama, oddzielnie od wszystkiego, czem ona nie jest, jako świat przez się wyłącznie i dla siebie; nie tylko dlatego, że jest ona bezwzględnie pierwszą rzeczą i że przed nią niema żadnego innego ogniwa, któreby w nią wkraçało i ją określało; lecz również dlatego, że nie wynika z niej nic drugiego możliwego do pomyślenia i zrozumienia, przez coby działalność jej podlegała obcemu prawu. Gdyby z niej wypływało coś drugiego, z tego drugiego coś trzeciego i t. d. w świecie zmysłowym przeciwnym do duchowego i możliwym do pomyślenia, to przez opór samodzielnych ogniw takiego świata, któreby należało wprowadzić w ruch, siła woli byłaby przełamana; rodzaj działalności nie odpowiadałby już w zupełności pojęciu celu, wyrażonemu przez chcenie, i wola nie byłaby wolną, lecz byłaby w części ograniczoną przez swoiste prawa jej różnego zakresu działania. — Tak też rzeczywiście muszę zapatrywać się na życie w obecnym, jedynie mi znanym świecie zmysłowym. Jestem oczywiście zmuszony do wiary, to znaczy do postępowania tak, jakgdybym wierzył, że przez moją wolę mają być wprowadzone w ruch mój język, moja ręka, moja noga; ale w jaki sposób samo tchnienie, nacisk umysłu na siebie samego, jakim jest wola, może być zasadą ruchu ciężkiej masy ziemskiej, o tem nie tylko wiedzieć nie mogę, lecz nawet jakiegokolwiek proste twierdzenie o tem jest przed sądem rozpatrującego rozsądku — czystym nierozsądkiem; i w tej

dziedzinie ruch materii, nawet we mnie, musi być wyjaśniony wyłącznie z wewnętrznych sił samej tylko materii.

Taki to pogląd na wolę swoją nabywam tylko stąd, że spostrzegam sam w sobie, iż nie jest wola np. wyłącznie najwyższą czynną zasadą tego świata, czem w rzeczy samej mogłaby się ona stać bez właściwej wolności, przez prosty wpływ całokształtu świata, mniej więcej w ten sposób, w jaki sobie wyobrażać musimy kształtującą siłę w przyrodzie: lecz że gardzi ona po prostu wszystkimi ziemskimi i wogóle poza nią leżącymi celami i że stawia sobie samej gwoździe samą jako cel ostateczny. Ale już przez sam ten pogląd na wolę moją ukazywanym mi jest porządek nadzmysłowy, w którym wola staje się przyczyną wprost sama przez się, bez jakiegokolwiek, leżącego poza nią narzędzia w równej jej, czysto duchowej i zupełnie możliwej dla niej do przeniknięcia dziedzinie. — Pierwszem ogniwem myślenia mojego było to, że prawidłowe chcenie wymagane jest dla niego samego; jest to poznanie, które mogę odnaleźć w swym wnętrzu tylko jako fakt i które nie może dojść do mnie na żadnej innej drodze. Drugim ogniwem myślenia mojego było to, że owo wymagane jest rozumne i że stanowi źródło i sprawdzian wszystkiego, co jest rozumne, że ono nie kieruje się niczem, wszystko zaś inne według niego się kieruje i od niego musi być zależne; jest to przekonanie, do którego dojść mogę znowu nie zzewnątrz, lecz wewnątrz, przez niewzruszoną zgodę, jakiej temu przekonaniu udzielam. I dopiero od tych ogniw doszedłem

do wiary w nadzmysłowy świat wiekuisty. Jeżeli usuwam pierwsze, nie może być mowy o ostatnim. Właśnie gdyby tak było, jak wielu utrzymuje i zakłada bez dalszego dowodu jako coś zrozumiałego samo przez się i wysławia jako najwyższy szczyt mądrości życiowej, iż wszelka cnota ludzka musi mieć zawsze przed sobą określony cel zewnętrzny i że musi ona być wprzód pewną możności osiągnięcia tego celu, zanim może działać i zanim jest cnotą — że zatem rozum nie zawierałby wcale w sobie zasady i sprawdziana swej czynności, lecz musiałby dopiero otrzymywać ten sprawdzian zzewnątrz przez rozpatrywanie obcego mu świata — gdyby tak było, to tu na ziemi byłby ostateczny cel naszego istnienia; przyrodzenie ludzkie wyczerpywałoby się i wyjaśniało całkowicie w naszym powołaniu ziemskim i nie byłoby żadnej rozumnej podstawy, aby swojemi myślami przekraczać granice życia doczesnego.

Ale tak, jak dopiero rozmawiałem z samym sobą, mówić może i nauczać każdy myśliciel, który tamte pierwsze ogniwa skądkolwiek historycznie przejął, np. z dążenia do nowości i nadzwyczajności, i stąd dopiero może wnioskować dalej. Wykłada on nam wówczas sposób myślenia obcego życia, nie zaś swego własnego; wszystko przemija przed nim czerze i bez znaczenia, ponieważ brak mu zmysłu, którym ujmuje się życia rzeczywistość; jest on ślepcem, który na podsta-

wie kilku historycznie wyuczonych prawdziwych sądów o barwach zbudował zupełnie trafną ich teorię, mimo, że dla niego żadne barwy nie istnieją; może on mówić, jak w pewnych warunkach być musi, ale to takim dla niego nie jest, ponieważ on się w tych warunkach nie znajduje. Zmysł, którym ujmujemy życie wiekuiste, uzyskujemy przez to, że się rzeczywiście rzekamy zmysłowości i jej celów i poświęcamy je dla prawa, dotyczącego wyłącznie naszej woli, nie zaś naszych czynów; rzekamy się tego w trwałem przekonaniu, że postępowanie takie jest rozumne i jedynie rozumne. Dopiero przez to wyrzeczenie się ziemskości występuje w naszej duszy wiara w wieczność i ustanawia się jako jedyna podpora, której się jeszcze możemy trzymać, skorośmy się już wszystkiego innego wyzbyli, — jako jedyna ożywiająca zasada, która jeszcze naszą pierś podnosi i nasze życie uduchowia. Zaprawdę, według obrazowego wyrażenia nauki świętej, trzeba wprzód dla świata umrzeć i nowo się narodzić, ażeby móc wstąpić w państwo boskie.

Widzę, ach widzę teraz jasno powód dawniejszej mej nierozwagi i ślepoty w rzeczach duchowych. Przepelniona celami ziemskimi, zagubiona w nich wszystkimi porywami swymi, wprowadzana w ruch i pędzona tylko przez pojęcie skutku, który się ma urzeczywistnić poza nami, przez pożądanie go i zamięłowanie w nim, nieczuła i martwa względem czystego popędu prawo-

dawczego przez się rozumu, który nam stawia cel czysto duchowy, zostaje nasza Psyche przykutą do ziemi, a skrzydła jej związane. Filozofia nasza staje się dziejami naszego własnego serca i życia i jakimi znajdujemy siebie, takim wyobrażamy sobie człowieka wogóle i jego powołanie. Jeżeli nas wiedzie zawsze tylko pożądanie tego, czego urzeczywistnienie możliwe jest w tym świecie, to niema dla nas żadnej prawdziwej wolności — żadnej wolności, któraby posiadała podstawę swego powołania bezwzględnie i całkowicie w samej sobie. Wolność nasza jest conajwyżej wolnością kształtującej samą siebie rośliny; nie wyższą w istocie swej, tylko kunsztowniejszą w wyniku, wytwarzającą nie materię z korzeniami, liśćmi, kwiatami, lecz umysł z popędami, myślami, postępami. O prawdziwej wolności nie jesteśmy w możności niczego poprostu zrozumieć, ponieważ nie jesteśmy w jej posiadaniu; ściągamy, gdy o niej mowa, słowa do naszego rozumienia, albo krótko i doraźnie urągamy mowie, iż jest niedorzeczna. Wraz z poznaniem wolności ginie nam zmysł drugiego świata. Wszystko tego rodzaju przemija przed nami, jak słowa, które nie są do nas wcale zwrócone, jak popielatoszary cień bez barwy i znaczenia, którego z żadnego końca ująć ani zatrzymać nie umiemy. Pozostawiamy, bez najmniejszego współudziału, wszystko na swoim miejscu. Albo gdy tętsza gorliwość popchnie nas kiedy do poważnego rozpatrzenia się w tem, to widzimy jasno i możemy wykazać, że wszystkie te idee są urojeniami nie dającymi się utrzymać i beztreściwymi, które

człowiek rozsądny odrzuca; i zgodnie z założeniami, z których wychodzimy i które są czerpane z własnego naszego najgłębszego doświadczenia mamy zupełną słuszność i nie można nas obalić ani pouczyć, dopóki zostajemy takimi, jakimi jesteśmy. Krążące wśród ludu naszego a uzbrojone w szczególną powagę doskonałe nauki o wolności, obowiązku i życiu wiekuistym zamieniają się dla nas w nadzwyczajne bajki, podobne do bajek o Tartarosie i polach elizejskich, jakkolwiek nie odkrywamy przy tem szczerze prawdziwego swego mniemania, uważając za rzecz wskazaną utrzymywanie popółstwa za pomocą tych wyobrażeń w zewnętrznej rzetelności; albo jeżeli mniej rozmyślamy i sami jeszcze skrepowani jesteśmy więzami powagi, to sami też zniżamy się do prawdziwego motłochu, skoro wierzymy — co w tem rozumieniu byłoby tylko niezdarną bajką — i znajdujemy w owych czysto duchowych wskazówkach przyrzeczenie, iż to nędzne życie, jakie pędzimy tu na ziemi, będziemy ciągnęli przez wieczne czasy.

Jednem słowem mówiąc sobie — tylko przez gruntowne polepszenie swej woli uzyskuję nowe światło na swe istnienie i powołanie; bez tego polepszenia, choćbym rozmyślał jaknajwięcej, choćbym był uposażony w najcenniejsze przymioty ducha, trwa we mnie i wokół mnie głuchy mrok. Tylko poprawa serca prowadzi do prawdziwej mądrości. Do tego więc jedyne go celu niechaj pędzi niewstrzymanie potok całego mego życia.

IV.

Prawidłowa wola moja, wyłącznie jako taka, sama w sobie i przez się winna posiadać skutki niechybne i bez wyjątków; każdy zgodny z obowiązkiem kierunek woli mojej, choćby z niego nawet nie wynikał żaden czyn, powinien działać w niepojętym dla mnie drugim świecie, a poza tem zgodnym z obowiązkiem kierunkiem woli nie powinno nic więcej zdziałać. — Cóż mam na myśli, myśląc o tem; co z a k ł a d a m?

Oczywiście prawo, regułę bez żadnego wyjątku ważną, według której zgodna z obowiązkiem wola powinna wywierać skutki; zupełnie tak samo, jak w świecie doczesnym, który mię otacza, przyjmuję prawo, według którego kula pchnięta ręką moją z tą określoną siłą w tym określonym kierunku, porusza się z konieczności w tym kierunku z określoną miarą szybkości, tą miarą siły popycha może inną kulę, która ze swej strony porusza się z określoną szybkością dalej — i tak dalej, do nieokreśloności. Jak tutaj z samego już kierunku i ruchu swej ręki rozpoznaję i ogarniam wszystkie następujące po nich kierunki i ruchy, z taką pewnością, jakgdyby one już teraz były obecne i przeze mnie spostrzegane; tak samo w swej zgodnej z obowiązkiem woli ogarniam szereg koniecznych i niezawodnych skutków w świecie duchowym, jakgdyby one już były obecne; tylko że nie mogę ich określić tak samo, jak skutków w świecie materialnym — to znaczy, iż tylko wiem, że, ale nie wiem, jakie one będą; — i właśnie gdy to czy-

nie, wystawiam sobie prawo świata duchowego, w którym czysta wola moja jest jedną z sił poruszających, tak samo jak moja ręka jest jedną z poruszających sił w świecie materialnym. Ta pewność mego zaufania i myśl o tem prawie świata duchowego jest tem samem; nie są to dwie myśli, z których jedna byłaby pośredniczką drugiej, lecz jest to myśl zupełnie ta sama; podobnie jak pewność, z jaką liczę na pewien ruch, i myśl o mechanicznem prawie przyrody są tem samem. — Pojęcie prawo nie wyraża wogóle nic innego, jeno pewne niewzruszone polewanie rozumu na jakimś twierdzeniu i bezwzględna niemożność pomyślenia przeciwności.

Przyjmuję takie prawo świata duchowego, którego nie daje mi ani moja wola ani wola jakiegokolwiek istoty skończonej, ani wola wszystkich istot skończonych razem wziętych, lecz pod którem stoi moja wola i wola wszystkich istot skończonych. Ani ja ani jakakolwiek inna skończona, a przeto właśnie w jakikolwiek sposób zmysłowa istota nie zdoła nawet pojąć, jak sama czysta wola może posiadać skutki i jakimi te skutki być mogą, gdyż właśnie na tem polega istota ich skończoności, że nie potrafią one tego pojąć; mogą one wprowadzić posiadać w swej mocy samą czystą wolę jako taką, ale dzięki swej zmysłowości muszą oglądać jej skutki koniecznie jako stany; — jakżeby więc mógł ja albo jakakolwiek istota skończona postawić sobie na celu a przeto i urzeczywistnić to, czego nikt z nas poprostu ani pomyśleć ani pojąć nie zdoła? — Nie mogę po-

wiedzieć, ażeby w świecie materialnym moja ręka albo jakiekolwiek ciało, objęte tym światem i uwarunkowane przez powszechne prawo podstawowe ciężenia, tworzyło prawo przyrodzone ruchu; samo to ciało podlega temu prawu przyrodzonemu i zdoła poruszyć inne ciało tylko zgodnie z tem prawem i tylko o tyle, o ile ono wskutek tego prawa ma udział w powszechnej poruszającej sile przyrody. Zarówno też i skończona wola nie nadaje prawa światu nadzmysłowemu, którego nie ogarnia żaden duch; lecz wszystkie wole skończone podlegają prawu tego świata i mogą w tym świecie wytworzyć coś tylko o tyle, o ile to prawo już istnieje i o ile one same według podstawowego w tym świecie dla skończonych woli prawa poddają się z poczucia obowiązku warunkom tego prawa i wstępują w dziedzinę jego działania; powiadam z poczucia, z obowiązku, jedynej więzi, jaka ich z tym światem łączy, jedynym nerwem, który z niego do nich przenika, i jedynym narządem, przez który one mogą wzajemnie działać na niego. Jak powszechna siła ciężenia utrzymuje wszystkie ciała i jednoczy je z sobą samą, a przeto i wzajem pomiędzy sobą, i tylko przy założeniu tej siły możliwym jest ruch jednostek, tak owo prawo jednoczy i utrzymuje w sobie i podporządkowuje sobie wszystkie skończone istoty rozumne. — — Moja wola i wola wszystkich skończonych istot rozumnych może być rozpatrywana z dwojakiemu punktu widzenia: raz jako czyste chcenie, wewnętrzny akt zwrócony na samego siebie — i o tyle jest wola w sobie skończoną i do-

konaną przez prosty akt; powtóre jako coś, fakt. Tym ostatnim staje się ona przedewszystkiem dla mnie, o ile ją rozpatruję jako skończoną; ale powinna się ona stać taką również poza mną: w świecie zmysłowym poruszającą zasadą np. mojej ręki, z poruszenia której wynikają w dalszym ciągu inne ruchy; w świecie nadzmysłowym — zasadą szeregu skutków duchowych, o których nie mam pojęcia. Według pierwszego poglądu, jako czysty akt, stoi ona całkowicie w mojej mocy; że się ona staje wogóle tem drugim, i to jako pierwszą zasadą, to nie zależy ode mnie, lecz od prawa, pod którem stoję sam, od prawa przyrodzonego w świecie zmysłowym i od prawa nadzmysłowego w świecie nadzmysłowym.

Cóż to jednak za prawo świata duchowego wyobrażam sobie? — Pragnę sobie mianowicie tylko wyjaśnić i zanalizować to pojęcie, które tu stoi jako pewne i wyrobione i do którego nic dodać ani mogę ani śmiem. — Oczywiście prawo to nie jest takim prawem, jakie istnieje w moim albo jakimkolwiek możliwym świecie zmysłowym, którego założeniem miałoby być coś innego jak sama czysta wola: jakiś stały spoczywający byt, z którego by się np. przez pchnięcie woli wysnuwać miała jakaś siła wewnętrzna. Albowiem — jest to przecież treścią mojej wiary — wola moja ma działać wyłącznie przez się samą, bez wszelkiego osłabiającego jej wyraz narzędzia, w dziedzinie całkowicie z nią jednorodnej, jako rozum na rozum, jako duchowość na duchowość; — w dziedzinie,

której ona wszakże nie nadaje prawa życia, czynności, przebiegu, lecz która to prawo sama w sobie posiada, a więc na samoczynny rozum. Ale rozum samoczynny to wola. Prawem świata nadzmysłowego byłaby zatem wola.

Wola, która działa czysto i wyłącznie jako wola, sama przez się, bez żadnego zgoła narzędzia albo zmysłowej materii swego wpływu, która bezwzględnie sama przez się czynem jest razem i wytworem, której chcenie jest wydarzeniem, a nakaz przesunięciem, w której się zatem przedstawia wymaganie rozumu do bezwzględnej wolności i samoczynności. Wola, która sama w sobie jest prawem, która się nie określa według kaprysów i pomysłów po poprzedzających namysłach, wahaniach i chwiejnościach, lecz która jest oznaczona wiecznie i niezmiennie i na którą pewnie i niechybnie liczyć można, jak śmiertelnik z pewnością liczy na prawa swego świata. Wola, w której prawidłowa wola istot skończonych niechybnie ma skutki; ale też tylko ta ich wola; gdyż jest ona dla wszystkiego innego nieruchoma, a wszystko inne jakgdyby dla niej nie istniało wcale.

Owa wzniosła wola nie kroczy zatem swoją dla siebie drogą oddzielnie od reszty świata rozumnego. Między nią a wszelką skończoną istotą rozumną istnieje więc duchowa i sama ona jest tą więzią duchową świata rozumnego. — Chcę wyłącznie i stanowczo obowiązku swego, następnie zaś Ona chce, ażeby mi się to udało, przynajmniej w świecie duchowym. Każde

prawidłowe postanowienie woli skończoności wchodzi w nią i — porusza i określa ją, mówiąc naszym językiem, — nie wskutek chwilowego upodobania, lecz wskutek wiekuistego prawa jej istoty. — Z nieoczekiwanej jasnością występuje teraz przed mą duszę myśl, otoczona dla mnie dotąd mrokiem, myśl, że moja wola, wyłącznie jako taka i przez się samą posiada skutki. Ma ona skutki, będąc niechybnie i bezpośrednio wysłuchaną przez inną pokrewną jej wolę, która sama jest czynem i jedyną zasadą świata duchowego; w niej ma on swój pierwszy skutek, a dopiero przez nią — skutek dla reszty świata duchowego, który nigdzie nie jest niczem innym jak tylko wytworem owej woli nieskończonej.

Tak wpływa Jaźń — śmiertelnik musi się posługiwać słowami swej mowy — tak wpływa Jaźń na ową Wolę a przez ten głos sumienia w mem wnętrzu, który mnie poucza w każdym położeniu mego życia o tem, co mam czynić, wpływa znowu Wola na mnie. Ów głos jest ową — przez moje otoczenie jeno uzmysłowaną a przez moje usłyszenie na moją mowę przełożoną wyrocznią z wiecznego świata, głoszącą mi, w jaki sposób poddać się powinienem porządkowi świata duchowego czyli woli nieskończonej, która jest przecież sama porządkiem tego świata duchowego. Nie oglądam i nie przeglądám nawskróś owego duchowego porządku i nie potrzebuję tego; jestem tylko jednym ogniwem w jego łańcuchu i nie mogę sądzić o całości, tak jak poszczególny ton w śpiewie nie mógłby sądzić o har-

monii całości. Ale czem mam być sam w tej harmonii duchów, o tem wiedzieć muszę. Albowiem tylko ja sam mogę siebie takim urobić a objawia mi to bezpośrednio głos, który z tamtego świata dochodzi mię tutaj. W ten sposób stoję w związku z tem jedynem, co istnieje i uczestniczę w jego bycie. Niema we mnie nic prawdziwie realnego, trwałego i nieskończonego poza temi dwiema sprawami: głosem mego sumienia i wolnem mojem posłuszeństwem. Dzięki pierwszemu skłania się do mnie świat duchowy i ogarnia mię jako jedno ze swoich ogniw; dzięki drugiemu sam się wznoszę w ten świat, ujmuję go i działam w nim. Owa zaś nieskończona wola jest pośredniczką między nim a mną; albowiem ona sama jest prąźródłem jego i mojem. — Oto jest jedyna prawdziwość i nieskończoność, do której dąży moja dusza z swej najwewnętrzniejszej głębi; wszystko inne jest tylko zjawiskiem, i znika, ażeby powrócić nową złądą.

Wola ta wiąże mię z sobą samą; wiąże mię z wszystkiemi jak ja skończonemi istotami i jest ogólnym pośrednikiem pomiędzy nami wszystkimi. To jest wielka tajemnica świata niewidzialnego i jego prawo podstawowe, o ile jest on światem czyli całokształtem wielu poszczególnych jednostek woli: owo zjednoczenie i bezpośrednie wzajemne oddziaływanie wielusamodzielnych i niezależnych jednostek woli pomiędzy

sobą; tajemnica, która już w obecnym życiu jasno leży na oczach wszystkich, mimo że jej nikt nie dostrzega i nie uczi zdumieniem swoim. — Głos sumienia, nakładający na każdego szczególny obowiązek, jest promieniem, po którym wychodzimy z nieskończoności i stajemy jako jednostkowe poszczególne istoty; onto stawia granice naszej osobistości; jest on zatem naszą prawdziwą i pierwotną częścią składową, podstawą i materyą wszelkiego życia, jakie przeżywamy. Bezwzględna wolność, którą również z nieskończoności zabieramy z sobą w świat czasowości, jest zasadą tego życia naszego. — Działam. O ile przyjmujemy w założeniu ogląd zmysłowy, dzięki któremu jedynie staje się umysłem osobniczym — to rozumiałem jest, w jaki sposób o tem działaniu swoim koniecznie wiedzieć muszę; wiem o tem, gdyż sam jestem tym, który oto działa; — rozumiałem jest, w jaki sposób dzięki temu oglądowi zmysłowemu moje działanie duchowe wydaje mi się czynem w świecie zmysłowym i w jaki sposób odwrotnie, przez to samo uzmysłowienie, sam w sobie czysto duchowy nakaz obowiązku objawia mi się jako nakaz takiego czynu; rozumiałem jest, w jaki sposób świat obecny objawia mi się jako warunek tego czynu, a w części jako jego wynik i twór. Pozostaję przytem zawsze tylko w sobie samym i we własnym swym zakresie; wszystko, co dla mnie istnieje, rozwija się czysto i wyłącznie ze mnie samego; oglądam zawsze tylko siebie samego, a nie jakiś obcy prawdziwy byt poza mną. — Ale w tym swoim

świecie przypuszczam równocześnie działania innych istot, które mają być niezależne ode mnie i samodzielne tak samo, jak ja. Jak te istoty same dla siebie mogą wiedzieć o skutkach, jakie z nich wynikają, to się daje zrozumieć; wiedzą one o tem w ten sam sposób, jak ja wiem o swoich. Ale jak ja o tem wiedzieć mogę — jest to wręcz niezrozumiałe, tak samo jak niezrozumiałem jest, jak one wiedzieć mogą o mojem istnieniu i o przejawach moich, co im przecież przyznaję. Jak wchodzą one do mego świata, a ja do ich? — gdy przecież zasada, według której rozwija się z nas świadomość naszej jaźni i naszych działań i ich zmysłowych warunków — że mianowicie wszelki umysł bezsprzecznie o tem wiedzieć musi, co czyni — przecież zasada ta jest tu zgoła nie do zastosowania? W jaki sposób wolne duchy posiadają wiadomość o wolnych duchach? — skoro wiemy, że wolne duchy są jedyną realnością i że nie można zgoła myśleć o samodzielnym świecie zmysłowym, przez któryby one wzajem na siebie wpływały. Gdy zaś mi może powiesz: przestrzegam istoty jak ja dzięki zmianom, jakie one wytwarzają w świecie zmysłowym; wówczas zapytam z kolei ciebie: w jaki sposób zdołasz dostrzec same te zmiany? Pojmuję bardzo dobrze, w jaki sposób przestrzegasz zmiany, dokonywane przez sam mechanizm przyrody; albowiem prawo tego mechanizmu nie jest niczem innem, jeno własnem twem prawem myślowem, według którego dany ci od jednego razu świat rozwijasz sobie dalej. Ale zmiany, o których tutaj mó-

wimy, mają być przecież dokonywane nie przez mechanizm przyrody, lecz przez wolną, nad całą przyrodę wzniesioną wolę i tylko o tyle, o ile je za takie uważasz, wnioskujesz z nich o istotach wolnych jak ty. Jakież by to było prawo w tobie, według którego mógłbyś sobie rozwijać samookreślenia innych, od ciebie bezwzględnie niezależnych jednostek woli? — Słowem, wzajemne poznanie i wzajemne oddziaływanie wolnych istot już w tym świecie jest według praw przyrody i myślenia całkiem nie do zrozumienia i daje się wyjaśnić wyłącznie przez tę jedność, w której one są związane i według której istnieją dla siebie oddzielnie, dzięki woli nieskończonej, która w swej dziedzinie wszystkie trzyma i dźwiga. Nie bezpośrednio od ciebie do mnie i ode mnie do ciebie płynie poznanie, jakie o sobie wzajemnie posiadamy; jesteśmy w sobie rozdzieleni nieprzebytą granicą. Tylko dzięki naszemu wspólnemu źródłu duchowemu wiemy o sobie wzajemnie; tylko w nim poznajemy się nawzajem i działamy na siebie. — Tutaj czciji obraz wolności na ziemi, dzieło, które dźwiga jej znamię: tak woła do mnie wewnętrznie owej woli głos, który ze mną mówi tylko, o ile na mnie obowiązki nakłada; i to jedynie jest zasadą, poprzez którą uznaję ciebie i dzieło twe, gdy mi je czcić nakazuje sumienie.

Dalej, skądże nasze uczucia, nasz ogląd zmysłowy, nasze dyskursywne prawa myślenia, na których powszechnie opiera się świat zmysłowy, który widzimy i w którym, jak sądzimy, wpływamy wzajemnie na siebie? Co

do dwóch ostatnich, oglądu i prawa myślenia, odpowiedzieć, że są to prawa rozumu w sobie i dla siebie — znaczyłoby nie dawać żadnej zadawalającej odpowiedzi. Dla nas oczywiście, którzyśmy skazani na pozostawanie w obrębie tych praw, niemożliwym jest nawet wyobrazić sobie innych praw albo rozumu, innym prawom podlegającego. Ale właściwym prawem rozumu w sobie jest prawo praktyczne, prawo świata nadzmysłowego, czyli owa wzniosła wola. — A gdyby tej kwestyi na razie nie roztrząsać, to skąd znów zgodność nas wszystkich pod względem uczuć, które przecież są czemś pozytywnym, bezpośrednim, niewytłumaczalnym? Od tej zgodności zaś pod względem uczucia, oglądu i praw rozumu zawisło, że wszyscy widzimy ten sam świat zmysłowy.

Jest to wspólne niepojęte ograniczenie istot naszego gatunku i właśnie przez to, że są one jednako ograniczone, stają się one jednym gatunkiem, — tak odpowiada filozofia wyłącznej czystej wiedzy i musi się przytem zatrzymać, jako przy swej najwyższej zasadzie. Cóż jednak mogłoby ograniczać rozum, jeśli nie to, co samo jest rozumem: i co mogłoby ograniczyć wszelki rozum skończony, jeśli nie rozum nieskończony? Ta zgodność nas wszystkich co do mającego nam służyć za podstawę, jakgdyby nam z góry danego świata zmysłowego, jako dziedziny naszego obowiązku, która przy dokładnem zbadaniu sprawy jest zarówno niepojęta, jak nasza zgodność co do wytworów wzajemnej naszej wolności, — zgodność ta jest wynikiem jednej,

wiecznej nieskończonej woli. Nasza wiara w tę zgodność którą wyżej rozpatrywałem, jako wiarę w nasz obowiązek, jest właściwie wiarą w Wolę, w Jej rozum, w Jej wierność. — Cóż to więc jest właściwie, co za czystą prawdę przyjmujemy w świecie zmysłowym i w co wierzymy? Nic innego, jeno to, że z naszego wiernego i swobodnego wykonywania obowiązku w tym świecie rozwinie się po wieczność wzmagające naszą wolność i moralność życie. O ile tak się rzecz ma, świat nasz posiada prawdziwość i prawdziwość jedynie dla istot skończonych możliwą; a być tak musi, gdyż świat ten jest wynikiem wiecznej woli w nas; ta zaś wola wedle praw swej istoty nie może mieć innego kresu dla istot skończonych, prócz przytoczonego.

Owa wieczna wola jest więc w samej rzeczy stwórcielką świata w sposób, w jaki jedynie nią być może i w jaki jedynie tworzenie jej potrzebne: w rozumie skończonym. Ci, co jej każą budować świat z wiecznie biernej materii, która też i później mogłaby być tylko bierną i martwą, jak ręką ludzką sporządzone sprzęty, nie zaś wiecznym tokiem rozwoju z samej siebie i ci, którzy mają odwagę myśleć o powstawaniu czegoś materialnego z niczego, nie znają ani świata, ani woli. Wszędzie jest nicość, jeżeli tylko materia ma być czemś, pozostaje wszędzie i na wieczne czasy nicość. Tylko rozum istnieje: nieskończony w sobie, skończony w nieskończonym i przez nieskończony. Tylko w umysłach naszych stwarza wola świat, a conajmniej to, z czego ten świat rozwijamy i to, przez co go

rozwijamy: — nawoływanie do obowiązku i zgodne uczucia, ogląd oraz prawa myślenia. Jej to światło, dzięki któremu widzimy światło i wszystko, co się nam w tem świetle zjawia. W umysłach naszych kształtuje ona dalej ten świat, wnika weń, wnikając w nasze umysły nawoływaniem do obowiązku, skoro tylko inna istota wolna cośkolwiek w nim zmienia. W umysłach naszych utrzymuje ona ten świat, a przez to i skończone istnienie nasze, do którego jedynie jesteśmy zdolni, każąc ciągle z naszych stanów powstawać innym stanom. Gdy zgodnie z wyższym swym celem dostatecznie nas wypróbuje dla naszego najbliższego powołania, a my się do tego powołania wykształcimy, zniweczy ona dla nas ten świat przez to, co nazywamy śmiercią i wprowadzi nas w nowy, w wytwór naszej zgodnej z obowiązkiem działalności w tym świecie. Wszelkie nasze życie jest jej życiem. Jesteśmy w jej ręce i pozostaniemy w niej, a nikt nas z niej wyrwać nie zdoła. Jesteśmy wieczni, gdyż ona jest taką.

Wzniosła żywa wola, której żadne imię nie nazwie i żadne pojęcie nie ogarnie, łącznie mogę do ciebie wnieść swój umysł, gdyż ty i ja nie jesteśmy rozdzieleni. Głos twój rozbrzmiewa we mnie, mój odzywa się w tobie; i wszystkie moje myśli, jeżeli są tylko prawdziwe i dobre, są pomyslane w tobie. — W tobie, niezrozumiałej, staję się sobie zrozumiałym sam i staje mi się zrozumiałym świat, wszystkie zagadki mego istnienia rozwiązują się i powstaje w mym duchu najzupełniejsza harmonia.

Ujmuje cię najlepiej dziecięca oddana ci prostota. Dla niej jesteś znawczynią serca, która przeziera nawskroś jej wnętrze, wszechobecnym wiernym świadkiem jej uczuć i myśli, który jedynie wie, że ona zacne żywi zamiary i który jedynie ją zna, gdy nawet jest ona zapoznaną przez świat cały. Jesteś dla niej matką, która jest zawsze dla niej dobra i która wszystko obróci dla niej na lepsze. Twym dobrym postanowieniom oddaje się ona cała ciałem i duszą. Uczyni ze mną jak zechcesz, mówi ona, wiem, że to będzie dobre, ile że Ty to jesteś, która to czynisz. Mędrkujący rozsądek, który o tobie tylko słyszał, nigdy cię zaś nie widział, pragnie dać nam poznać twoją istotę samą w sobie i stawia przed oczy pełnego sprzeczności potwora, podając go za twój obraz, dla człowieka tylko rozsądnego śmieszny, a dla mądrego i dobrego nienawistny i wstrętny.

Zasłaniam przed tobą oblicze moje i kładę rękę na usta. Jaką jesteś dla siebie samej i jaką się sobie samej wydajesz, nie zdołam dociec nigdy, ile że nie mogę stać się tobą. Po tysiąckrotnie tysiącnym przeżytem życiu duchowem nie pojmem cię, zarówno jak nie pojmuję teraz w tej lepiance ziemskiej. — To, co pojmuję, staje się przez samo pojmowanie moje skończonem i nie da się nigdy zamienić w nieskończoność, przez nieskończone nawet stopniowanie i wnoszenie. Różnisz się od skończoności nie stopniem, lecz rodzajem. Przez stopniowanie owo robią cię oni tylko większym i coraz większym człowiekiem; nigdy jednak bogiem, nieskończonością, niedostępną żadnym pomiaram. — Posia-

dam tylko tę dyskursywnie postępującą świadomość i nie mogę sobie wyobrazić żadnej innej. Jak mógłbym ją tobie przypisać? W pojęciu osobistości tkwią szranki. Jak mógłbym przenieść na ciebie to pojęcie bez tych szranków?

Nie będę usiłował tego, co mi jest odmówione z istoty skończoności i co by mi się na nic nie przydało; jaką jesteś w sobie, nie chcę wiedzieć. Ale twe względy i stosunki do mnie, skończonego, i do wszelkiej skończoności, odkryte są oku mojemu: niech będę, czem powinienem! — a otaczają mię one z jasnością przejrzystszą, niż świadomość własnego mego istnienia. Ty sprawiasz we mnie poznanie mego obowiązku, mego powołania w szeregu istot rozumnych; jak to robisz, tego nie wiem ani wiedzieć mi potrzeba. Ty wiesz i poznajesz, co ja myślę i czego chcę; w jaki sposób możesz wiedzieć, — przez jaki akt sprawiasz ty tę świadomość, o tem nic nie wiem; owszem, wiem nawet bardzo dobrze, że pojęcie aktu i poszczególnego aktu świadomości ma znaczenie tylko dla mnie, nie zaś dla ciebie, nieskończonej. Ty chcesz, ponieważ chcesz, ażeby wolne posłuszeństwo moje miało skutki po wieczne czasy; aktu twej woli nie pojmuję i wiem tylko tyle, że nie jest on podobny do mego. Ty czynisz i sama wola twoja jest czynem; ale twój sposób działania jest wprost przeciwny temu, jaki ja jedynie pomyśleć jestem zdolny. Ty żyjesz i jesteś, gdyż wiesz, chcesz i działasz, wszechobecna w rozumie skończonym; ale nie istniejesz w ten

sposób, w jaki ja poprzez wszystkie wieki jedynie będę mógł być pomyśleć.

W oglądzie tych twoich stosunków ze mną, istotą skończoną, chcę trwać w błogim spokoju. Wiem bezpośrednio tylko to, co powinienem. Chcę to czynić ze swobodą, ochoczo i bez mędrkowania; gdyż tem, co mi tak czynić każe, jest twój głos, jest nakaz duchowego planu świata mnie przekazany; a siła, z którą go wypełniam, jest to twoja siła. Co mi jest nakazane przez ten głos, co przeze mnie wykonane dzięki tej sile, jest w tym planie z pewnością i prawdziwie dobre. Jestem spokojny przy wszelkich zdarzeniach świata, albowiem należą one do twego świata. Nic mnie nie zdoła w błąd wprowadzić, albo zbić z tropu albo onieśmielić, ile że ty żyjesz a ja oglądam twoje życie. Gdyż w tobie i przez ciebie wskrósł, o Nieskończona, widzę nawet świat swój obecny w innem świetle. Przyroda i wynik przyrodzony w losach i działaniach wolnych istot, stają się wobec ciebie próżnem, nic nie znaczącem słowem. Niema przyrody; ty tylko istniejesz. — Nie wydaje mi się już kresem ostatecznym świata doczesnego sprowadzenie tylko owego stanu pokoju powszechnego pomiędzy ludźmi i ich bezwzględne panowanie nad mechanizmem przyrody, wyłącznie dlatego, iżby to było, lecz chodzi mi o to, ażeby to było dokonane przez samych ludzi, a ponieważ jest to obliczone na wszystkich — ażeby było dokonane przez

wszystkich jako jedna wielka, wolna, moralna wspólnota. Nic nowego i lepszego dla jednostki nad jej zgodną z obowiązkiem wolę; nic nowego i lepszego dla wspólnoty nad działanie za wspólną zgodną z obowiązkiem wolą; oto podstawowe prawo wielkiego państwa moralnego, którego życie obecne jest częścią. Dlatego też dobra wola jednostki tak często ginie dla tego świata, ponieważ jest ona jeszcze tylko wolą jednostki, a wola większości z nią się nie zestraja; i skutki jej przypadają wyłącznie dla przyszłego świata. Dlatego też nawet namiętności i występki ludzkie zdają się współdziałać w osiągnięciu lepszego; — nie w sobie i dla siebie; w tem znaczeniu nigdy ze zła nie może wynikać dobro, lecz tylko w ten sposób, że równoważą one występki przeciwne i w końcu nadmiarem swym niweczą je, a wraz z nimi i siebie. Ciemność nie odniosła by nigdy zwycięstwa, gdyby mu drogi nie wyrównały tchórzostwo, nikczemność i wzajemna między ludźmi nieufność. Będzie ono wzrastało dopóty, dopóki nie wyniszczy tchórzostwa i niewolnictwa i dopóki rozpacz nie zbudzi nanowo męstwa utraconego. Wówczas obydwie przeciwne sobie ułomności zniweczą się wzajem i wyłoni się z nich to, co jest najszlachetniejsze we wszystkich stosunkach ludzkich, trwała wolność.

Postępki wolnych istot mają, ściśle biorąc, skutki tylko dla innych istot; gdyż w nich i dla nich jedynie istnieje świat; a to, co do czego wszyscy się zgadzają, jest właśnie światem. Ale wywierają oni na nich skutki

tylko przez nieskończoną, pomiędzy wszystkimi jednostkami pośredniczącą wolę. Wołanie zaś, obwieszczenie tej woli w nas jest zawsze wezwaniem do określonego obowiązku. A więc — nawet to na świecie, co nazywamy złem, skutek nadużycia wolności, istnieje tylko przez nią; a istnieje ten skutek dla wszystkich, dla których istnieje, tylko o tyle, o ile na nich przez to nakładane są obowiązki. Gdyby nie było w wiecznym planie naszego wychowania moralnego i wychowania całego naszego rodu, że właśnie winny na nas być nałożone te obowiązki, to nie byłyby one na nas nakładane i to, przez co one są nakładane i co nazywamy złem, wcale by nie było nastąpiło. O tyle też wszystko, co zachodzi, jest dobre i bezwzględnie celowe. Możliwym jest tylko jeden świat, świat w zupełności dobry. Wszystko, co się w tym świecie zdarza, służy do polepszenia i wychowania ludzi, a za pośrednictwem tego, i do sprowadzenia ich ziemskiego celu. Ten to wyższy porządek świata jest tem, co nazywamy przyrodą, kiedy mówimy: przyroda prowadzi człowieka do pilności — przez niedostatek, do ustroju prawnego — przez zło powszechnego nieładu, do ostatecznego pokoju wiecznego — przez utrapienia bezustannych wojen. Twoją to wolą, o Nieskończona, twoją to jedynie opatrnością jest ta wyższa przyroda. — Najlepiej też ujmuje to wolna od sztuczności prostota, uznając to życie za urządzenie próbne i wychowawcze, za szkołę do wieczności; we wszystkich dotyczących ją losach, zarówno najdrobniejszych jak najważniejszych, widząc twoje rządy,

które ją mają prowadzić do dobra; wiedząc głęboko, że tym, którzy kochają twój obowiązek i znają ciebie, wszystkie rzeczy służyć muszą do najlepszego.

Och, bezsprzecznie spędzałem ubiegłe dni mego życia w ciemnościach; bezsprzecznie gromadziłem błędy na błędach uważając się za mądrego. Dopiero teraz rozumiem w całości naukę, która mię tak bardzo odstręczała, z ust twoich otrzymana, dziwny duchu, mimo że rozsądek mój nie mógł jej nic przeciwstawić; teraz ją bowiem dopiero ogarniam w całym zakresie, do dna i do głębi i we wszystkich jej następstwach.

Człowiek nie jest wytworem świata zmysłowego i cel ostateczny jego istnienia nie może być tutaj osiągnięty. Powołanie jego sięga ponad czas i przestrzeń i wszelką zmysłowość. Czem on jest i czem siebie ma uczynić, o tem musi on wiedzieć; jak wniosłem jest jego powołanie, tak też jego myśl musi być zdolną wznosić się całkowicie ponad wszelkie szranki zmysłowości. Musi to być jego powinnością; gdzie jego byt ma objąć, tam także ją mieć musi i jego myśl; i prawdziwie, najbardziej ludzki, jedyny pogląd, jaki mu przystoi, w którym przedstawia się cała moc jego myśli jest ten, dzięki któremu wznosi się on ponad te szranki a wszelką zmysłowość zamienia się dlań po prostu w nicość w odbicie tylko jedynie istniejącej niezmysłowości na oczach śmiertelnych.

Do poglądu tego wniosło się wielu bez kunsztow-

nego myślenia, a wyłącznie przez swe wielkie serce i przez swój czysty instynkt moralny, żyjąc wogóle przeważnie sercem tylko i zamierzeniem. Postępowaniem swoim zaprzeczali oni działalności i rzeczywistości świata zmysłowego i w oznaczeniu swych postanowień i środków za nic mieli to — o czym się naturalnie nie przekonali dostatecznie przez myślenie, — że i dla władzy myślenia nie jest niczem. Ci, którzyby tu powiedzieć mogli: Nasze prawo obywatelstwa jest w niebie, nie mamy tutaj stałego miejsca pobytu, lecz szukamy przyszłego; ci, których naczelną zasadą było zemrzeć dla świata, narodzić się odnowa i tutaj już wejść w inne życie, — ci bezwątpienia nie przypisywali zmysłowości najmniejszej wartości i byli, posługując się wyrażeniem szkolnem, praktyczno-transcendentalnymi idealistami.

Inni, którzy poza wrodzonym nam wszystkim zmysłowym sposobem postępowania także i przez swe myślenie utwierdzali się w zmysłowości, i w niej się plątali jakgdyby się z nią zrastając, mogą się nad nią trwale i zupełnie wynieść tylko przez ciągłe i do końca doprowadzone myślenie; bez tego byłiby oni nawet przy najczystszej moralnej zamierzeniu ściągani przez swój rozsądek i całą ich istota byłaby zawsze ciąglą nierozwiązaną sprzecznością. Dla nich owa filozofia, którą dopiero teraz w zupełności rozumiem, staje się pierwszą siłą, która zrzuca z psychy powłokę poczwarki i rozwija jej skrzydła, na których zawisa z początku nad sobą samą i rzuca jeszcze jedno spojrzenie na porzuconą.

skorupę, ażeby następnie żyć i władać w wyższych dziedzinach.

Błogosławioną mi bądź, godzino, w której postanowiłem rozmyślać nad sobą i nad powołaniem mojem. Wszystkie pytania moje są rozwiązane; wiem, o czym wiedzieć mogę, i nie dbam o to, o czym wiedzieć nie mogę. Jestem zaspokojony; najzupełniejsza zgodność i jasność panuje w moim duchu i zaczyna się jego nowe wspaniałe istnienie.

Całego zupełnego powołania swego nie pojmuję; to, czem mam się stać i czem będę, przekracza granice wszelkiego mego myślenia. Część tego powołania jest dla mnie ukryta, będąc widzialną tylko dla jednego, ojca duchów, któremu jest powierzona. Wiem tylko, że jest ona pewna i że jest wieczna i wspaniała, jak on sam. Ale tę część, która mnie jest powierzona, znam, znam nawskróś, i stanowi ona korzeń wszystkich innych poznań moich. W każdej chwili swego życia wiem z pewnością, co mam w niej czynić: i jest to całe me powołanie, o ile jest zależne ode mnie. Od tego, skoro wiedza moja poza to nie sięga, nie powinienem odstępować; nie powinienem pozatem chcieć wiedzieć czegokolwiek; powinienem w tym jedynym punkcie środkowym twardo stać i weń wrosnąć. Na ten punkt winny być zwrócone wszystkie moje myśli i starania i wszelka zdolność moja, w nim się spleść winny wszystkie nici mego istnienia.

Powinienem wykształcić swój rozsądek i zdobyć sobie wiadomości, ile tylko zdołam; ale w tym jedynym zamiarze, ażeby przygotować w sobie obowiązkowi większy zakres i szerszą dziedzinę działania; powinienem chcieć posiadać wiele, ażeby wiele ode mnie wymagać było można. Winienem ćwiczyć swą siłę i zręczność pod każdym względem, ale tylko poto, ażeby obowiązkowi służyć za odpowiedniejsze i stosowniejsze narzędzie; albowiem dopóki nakaz nie wyjdzie z całej mej osoby w świat zewnętrzny, dopóty jestem zań odpowiedzialny przed swem sumieniem. Powinienem przedstawiać w sobie ludzkość w całej jej pełni, jak dalece tylko zdołam, ale nie gwoli ludzkości samej — ta bowiem nie posiada sama w sobie żadnej wartości — lecz po to, ażeby w ludzkości przedstawiać w najwyższej doskonałości cnotę, która jedynie ma wartość w sobie samej. Powinienem wraz z ciałem i duszą i wszystkim, co jest moje i we mnie, poczytywać siebie tylko za środek do obowiązku i powinienem dbać tylko o to, ażeby go wypełnić i ażeby móc go wypełnić, o ile to tylko ode mnie zawisło. Ale gdy tylko nakaz — o ile jest to rzeczywiście nakaz, któremu byłem posłuszny i o ile uświadamiam sobie rzeczywiście jedyny czysty zamiar posłuszeństwa względem niego — gdy tylko nakaz ten występuje z osoby mojej na świat, nie mam się czego więcej troszczyć, gdyż przechodzi on z tą chwilą w ręce wiecznej woli. Odtąd troska dalsza byłaby daremną męczarnią, jakąbym sam sobie przyczynił; byłaby niewiarą i nieufnością względem tej woli.

Nie powinno mi też nigdy wpaść na myśl, aby chcieć kierować światem zamiast niej, słuchać w swem sumieniu głosu mej ograniczonej mądrości, zamiast jej głosu, i stawiać jednostronny plan krótkowidzącej jednostki na miejsce jego planu, który obejmuje całość. Wiem, iż przez to przekroczyłbym napewno jej porządek oraz porządek wszystkich istot duchowych.

Tak jak czczę to wyższe przykazanie ze spokojem i poddaniem, tak samo powinienem w postępowaniu swoim czcić wolność innych istot poza mną. Nie chodzi o to, co one mają czynić wedle moich pojęć, lecz o to, co mnie uczynić wolno, ażeby je pobudzić do takiego czynu. Bezpośrednio jednak mogę chcieć działać tylko na ich przekonanie i wolę, o ile dopuszcza do tego porządek społeczny i ich własne przyzwolenie; ale nie mogę w żadnym razie wpływać na ich siły i stosunki bez ich przekonania i bez ich woli. Gdzie ja nic zmienić nie zdołam albo nie mogę, czynią oni to, co czynią, na własną odpowiedzialność, a wola wiekuista, skieruje wszystko ku dobremu. Bardziej mi na tem zależy, ażeby uszanować ich wolność, niż ażeby krępować lub usuwać to, co mi się przy użyciu tej wolności wydaje złem.

Wznoszę się do tego stanowiska i jestem nowem stworzeniem i cały mój stosunek do obecnego świata się zmienia. Nici, któremi uczucia moje były dotąd przywiązane do tego świata i za których pociągnięciem ta-

jemniczem szły za wszystkimi tego świata ruchami, nicie są na wieki przecięte i staję swobodny i sam sobie światem własnym spokojnie i nieporuszony. Już nie sercem, lecz okiem ujmuję przedmioty i mam z nimi związek, a samo to oko rozjaśnia się w wolności i przeziara wskrós poprzez błąd i ułomności aż do dobra i piękna, jak na niewzruszonej powierzchni wody odzwierciadlają się formy w czystości i łagodniejszym świetle.

Duch mój jest na wieki zamknięty dla zmacenia i zamętu, dla niepewności, wątpienia i bojaźni, a serce me — dla żałoby, dla żalu, dla poządliwości. Jedno jest tylko, o czem wiedzieć mogę: co powinienem czynić, o tem zaś wiem zawsze i niechybnie. O wszystkim innem nie wiem nic, i wiem, że o tem nic nie wiem, i wrastam mocno w tę swoją niewiadomość i powstrzymuję się od mniemań, od domysłów, od rozdwojenia się z sobą samym co do tego, o czem nic nie wiem. Żadne zdarzenie w świecie nie może mnie wzruszyć radością, żadne zmartwieniem; zimno i niewzruszenie spoglądam na wszystkie z góry, gdyż wiem, że nie jestem w możności wytłumaczyć żadnego ani zrozumieć jego związku z tem, na czem mi jedynie zależy. Wszystko, co się dzieje, należy do planu świata wiekuistego i jest dobre w nim — tyle wiem; co w tym planie stanowi czysty zysk, a co tylko środek do usunięcia obecnego zła, co mnie zatem powinno cieszyć bardziej albo mniej, — nie wiem. W jego świecie wszystko jest owocodajne; to mi wystarcza i w tej wierze trwam mocno jak skała; ale co w jego świecie

jest tylko kielkiem, co kwiatem, a co samym owocem, — tego nie wiem.

Jedyna rzecz, na jakiej mi zależeć może, to postępowanie i moralności w państwie istot rozumnych; i to wyłącznie gwoli niego samego, gwoli postępowi. Czy to ja jestem narzędziem do tego, czy też ktoś inny; czy to mój czyn się uda albo napotka przeszkody, czy też czyjs inny, to dla mnie wszystko jedno. Uważam siebie zawsze za jedno tylko z narzędzi celu rozumnego, i poważam, i kocham siebie, i biorę udział w sobie tylko jako takie narzędzie, a życzę sobie powodzenia mojego czynu tylko o tyle, o ile jest on zwrócony do tego celu. Rozpatruję przeto wszystkie zdarzenia świata w zupełnie taki sam sposób tylko ze względu na ten jedyny cel, bez względu zaś na to, czy wychodzą one ode mnie czy innych, czy dotyczą bezpośrednio mnie, czy też innych. Dla gniewu wskutek osobistych zniechęceń i przykrości, dla wynoszenia się na zasłudze osobistej pierś moja jest zamknięta; albowiem cała moja osobistość dawno już dla mnie znikła i zginęła w obliczu celu.

Chociażby się kiedy wydawało, jakoby oto prawda była doprowadzona zupełnie do milczenia, a cnota zgębiona, jakoby nierozum i występki wszystkie na ten raz siły zgromadziły i nie dawały się poprostu niczem zmusić do tego, aby się nie podawać za rozum i prawdziwą mądrość; chociażby wbrew nadziei wszystkich zacnych, że już lepiej ma się dziać rodowi ludzkiemu, tak źle mu się wiodło, jak nigdy dotąd; chociażby

dobrze i szczęśliwie rozpoczęte dzieło, na którym spoczywało z radosną nadzieją oko dobrze myślących, nagle i niespodzianie zamieniło się w rzecz najhaniebniejszą; wszystko to nie powinno wyprowadzać mnie z równowagi, tak samo, jak innym razem pozory, jakoby nagle światłość wyrosła i wzmożła się, jakoby wolność i samodzielność wspaniale się rozszerzały, jakoby przybywało wśród ludzi łagodniejszych obyczajów pokojowości, ustepliwości, powszechnej sprawiedliwości — nie powinien mnie uczynić biernym i leniwym i pewnym, że oto wszystko się powiodło. — Tak mi się wydaje; a nawet tak jest, jest tak rzeczywiście, dla mnie; a w obydwu wypadkach, jak wogóle we wszystkich możliwych wypadkach wiem, co mam czynić dalej. Co do reszty pozostaję najzupełniej spokojnym, albowiem nie wiem nic o reszcie. Tamte tak smutne dla mnie zdarzenia mogą być w planie wieczności najbliższym środkiem do bardzo dobrego wyniku; tamta walka złego przeciwko dobremu może być ostatnią jego ważną walką i może mu być na ten raz dozwolonem zebrać wszystkie swoje siły po to, ażeby je straciło i ukazało się w świetle całej swej niemocy. Tamte pocieszające dla mnie zjawiska mogą opierać się na bardzo podejrzanach podstawach; być może, iż tylko mędrkowanie i wstręt do wszelkich idei uważałem za oświecenie; być może, iż poządlliwość i rozwiążłość uważałem za samodzielność, a bezwład i senność uważałem za łagodność i pokojowość. Nie jestem tego wprawdzie pewien, ale tak by być mogło, a wówczas miałbym tak mało powodów

do martwienia się pierwszym, jak do radowania się ostatniem. O tem wszakże wiem, iż się znajduję w świecie najwyższej mądrości i dobroci, świecie, który swój plan nawskroś przenika i nieomylnie go wykonywa; a w tem przekonaniu znajduję spokój i jest mi błogo.

Że wolne, do rozumu i moralności powołane istoty walczą przeciwko rozumowi i wysilają swe siły w popieraniu nierozumu i błędu, fakt ten nie może mnie również wytrącić z równowagi i poddać władzy niechęci i oburzenia. Przewrotności takiej, dla którejby nienawidzili oni dobra, dlatego że jest dobrem i popierali zło z czystej miłości do złego, jako takiego, przewrotności, która jedynie mój sprawiedliwy gniew podrażniać by mogła, nie przypisuję nikomu, kto ma ludzkie oblicze; gdyż wiem, że przewrotność taka nie tkwi w przyrodzeniu ludzkim. Wiem, że dla wszystkich, którzy tak postępują, jeśli tak postępują, nie istnieje wogóle ani zło ani dobro, lecz tylko przyjemność lub nieprzyjemność; że oni wogóle nie własnej władzy podlegają, lecz władzy przyrody i że to nie oni, lecz przyroda w nich całą swą potęgą poszukuje pierwszego, a unika drugiego, bez względu zresztą na to, czy to jest dobre czy złe. Wiem, że będąc już raz takimi, jakimi są, nie mogą w niczem postępować inaczej jak postępują; i daleki jestem od tego, ażeby się oburzać na tę konieczność, albo się gniewać na ślepą i bezwonną przyrodę. Wszelako tkwi właśnie ich winą i ich niegodziwość w tem, że są oni, czem są i że miasto

być wolnymi i czemś dla siebie, oddają się oni prądowi ślepej przyrody.

To jedno mogłoby wzbudzić moją niechęć; ale tutaj wpadam w sam środek bezwzględnej niepojętości. Nie mogę ich czynić odpowiedzialnymi za brak w nich wolności, nie uważając ich już z góry za wolnych wolnością uczynienia się wolnymi. Chcę się na nich gniewać i nie znajduję dla gniewu swego żadnego przedmiotu. To czem oni są rzeczywiście, na ten gniew nie zasługuje; a co by nań zasługiwało, tem oni nie są i co więcej nie zasługiwaliby nań, gdyby tem byli. Moja niechęć dotykałaby oczywistej nicości. — Wprawdzie muszę z nimi zawsze postępować i rozmawiać tak, jakgdyby byli tem, o czem bardzo dobrze wiem, że nie są; muszę w stosunku do nich zakładać to, przez co jedynie mogę stać z nimi w jednym rzędzie i postępować z nimi. W postępowaniu obowiązek nakazuje mi pewne pojęcie o nich, którego przeciwieństwo danem mi jest ze spostrzeżenia. I w ten sposób w samej rzeczy stać się łatwo może, iż się przeciwko nim zwrócę z szlachetnem oburzeniem, jakgdyby byli wolni, ażeby przez samo to oburzenie zapalić ich przeciwko sobie samym; oburzeniem, którego w swym wnętrzu rozumowo nigdy odczuwać nie mogę. To tylko działający we mnie człowiek społeczny gniewa się na nierozum i występki, nie zaś spoczywający na sobie samym i w sobie samym zupełny człowiek rozważający.

Gdyby mię miały dotknąć cierpienia cielesne, ból i choroba, to nie będę mógł uniknąć odczuwania

ich, gdyż są one zdarzeniami przyrody mojej, a ja jestem i pozostaję tu na ziemi przyrodą; ale nie powinien mnie one zasmucać. Dotykają też one tylko przyrody, z którą w zadziwiający sposób jestem związany, nie zaś mnie samego, istoty wzniesionej ponad wszelką przyrodę. Pewnym końcem wszelkiego bólu i wszelkiej wrażliwości na ból jest śmierć; a z wszystkiego, co człowiek w stanie naturalnym zwykł uważać za zło, jest mi ona złem najmniejszym. Ja wogóle nie umrę dla siebie, tylko dla innych — dla pozostających, ze związku z którymi zostanę wyrwany; dla mnie samego godzina śmierci jest godziną narodzin do nowego wspólniejszego życia.

Gdy serce moje jest w ten sposób zamknięte dla wszelkiego pożądania doczesności, gdy już w samej rzeczy serca nie mam otwartego dla znikomości, oku mojemu przedstawia się wszechświat w świetniejszej postaci. Martwa ciężąca masa, którą tylko przestrzeń była wypchana, znikła, a na jej miejscu płynie, przewala się i szumi wieczysty potok życia, siły i czynu — prążycia — twojego to życia, o nieskończona: albowiem wszelkie życie twoje jest życiem i tylko oko religijne wnika w państwo prawdziwego piękna.

Jestem ci pokrewnym, a wszystko, co naokoło siebie widzę, jest mnie pokrewne; wszystko jest ożywione i uduchowione i spogląda na mnie jasnymi ducha oczami, i przemawia ducha głosem do serca mego. Będąc w różny sposób rozczłonkowany i podzielony, oglądam siebie samego w różnych kształtach poza mną i pro-

mieniuję z nich ku sobie, jak słońce poranne, które ku sobie samemu błyszczący rozłamane różnorodnie w tysiącach kropel rosy.

Życie twoje, o ile je istota skończona ująć jest zdolna, to bezwzględnie samo przez się kształtujące siebie i przedstawiające siebie chcenie; to życie — uzmysłowione różnolicie w oczach śmiertelnika — spływa poprzez mnie na całą niezmierzoną przyrodę. Tutaj, jako stwarzająca i kształtująca się sama materya, płynie potokiem przez żyły moje i mięśnie, i składa swą pełnię poza mną w drzewie, w roślinie, w trawie. Jeden związany kropla do kropli potok przepływa kształtujące życie we wszystkich postaciach i wszędzie, gdzie oko moje wysledzić je zdoła; i spogląda na mnie z każdego punktu wszechświata inaczej, — jako ta sama siła, dzięki której kształtuje ono w tajemnym mroku własne ciało. Tam burzy się ono swobodnie, i skacze i płąsa jako sam się w zwierzęciu kształtujący ruch i w każdym nowem ciele przedstawia się jako inny, własny, dla siebie istniejący świat: ta sama siła, która dla mnie niewidoczna, rusza się i dźwiga w mych członkach. Wszystko, co się porusza, idzie za tym powszechnym pociąganiem, za tą jedyną zasadą wszelkiego ruchu, która przeprowadza harmonijne wstrząśnienie od jednego końca wszechświata do drugiego: zwierzę bez wolności; ja, od którego w świecie widzialnym wychodzi ruch, nie będąc przeto we mnie uzasadnionym, — z wolnością.

Ale czysto i święcie i własnej twej istocie tak

blizkie jak tylko coś w śmiertelnika oku być może, płynie to twoje życie jako więź, chłoniąca duchy z duchami w jedność, jako powietrze i eter jednego świata rozumnego; nie do pomyślenia i do zrozumienia, a jednak oczywiście rozpostarta przed okiem duchowem. W tym prądzie światła przeprowadzana zawisa myśl, niewstrzymana i tą samą pozostająca od duszy do duszy, i wraca czystsza i jaśniejsza z pokrewnej piersi. Przez tę tajemnicę jednostka odnajduje siebie samą i rozumie i kocha siebie tylko w kimś innym; i każdy duch rozwija się tylko z innych duchów, i niema człowieka, tylko jest ludzkość, niema poszczególnego myślenia, i kochania, i nienawidzenia, lecz tylko myślenie, kochanie i nienawidzenie we wzajemności i przez nią. Przez tę tajemnicę płynie pokrewność duchów w świecie niewidzialnym dalej, aż do jego przyrody cielesnej i objawia się w dwóch płciach, które — gdyby nawet wszelka więź duchowa była zerwana — musiałyby się kochać już jako twory przyrody; znajduje ona ujście w czułości pomiędzy rodzicami i dziećmi i wśród rodzeństwa, jakgdyby dusze również rodziły się z jednej krwi, a umysły były gałęzmi i kwieciami z jednego pnia; a stąd ogarnia ona w węższych i szerszych kołach cały czujący świat. Zgoła nienawiści ich źródłem jest pragnienie miłości i wszelka nieprzyjaźń powstaje tylko z zawiedzionej przyjaźni.

To wieczne życie i drganie we wszystkich fibrach zmysłowej i duchowej przyrody dostrzega oko moje poprzez to, co się innym wydaje martwą masą. I wi-

dzi ono, że to życie stale się wznosi i rośnie, i rozjaśnia się w coraz bardziej uduchowionym w sobie wyrazie. Wszechświat nie jest już dla mnie owym wracającym w siebie kołem, ową nieprzerwanie powtarzającą się grą, owym potworem, który sam siebie pochłania, ażeby znowu siebie rodzić takim jakim był; jest ono przed mym wzrokiem uduchowione i dźwiga własne znamię ducha; jest ciąglem postępowaniem do doskonalszego w prostej linii, idącej do nieskończoności.

Słońce wschodzi i zachodzi, gwiazdy zapadają i wracają i wszystkie sfery wirują w krąg; ale nie wracają one nigdy takimi, jak zniknęły, i w świecących źródłach życia jest również życie i dalsze tworzenie. Każda godzina, przez nie sprowadzona, każdy poranek i każdy wieczór z nowem schodzi szczęściem na świat; nowe życie i nowa miłość ściekają ze sfer, jak krople rosy z chmury i ogarniają przyrodę, jak chłodna noc ziemię. — Wszelka śmierć w przyrodzie jest narodzeniem i właśnie w umieraniu przejawia się widomie wzwyżenie życia. Niema w przyrodzie zasady uśmiercającej, albowiem przyroda jest zgoła życiem samem; nie śmierć uśmierca, lecz żywsze życie, które skrycie się w starciu rozpoczyna i rozwija. Śmierć i życie są tylko pasowaniem się życia z samem sobą, ażeby się przedstawiać coraz jaśniej i podobniej do niego samego. I czyż mogłaby być czemś innem moja śmierć, — śmierć tego, który nie jestem wogóle przedstawieniem tylko i odbiciem życia, lecz który w sobie pierwotne, jedynie prawdziwe i istotne życie dźwigam? — Jest to

myśl zgoła niemożliwa, ażeby przyroda miała niweczyć życie, które od niej nie pochodzi — ta przyroda nie dla której ja żyję, lecz która sama tylko gwoli mnie żyje.

Ale nie może ona nawet zniweczyć mego życia przyrodzonego, nawet tego przedstawienia tylko wewnętrznego, niewidzialnego życia przed wzrokiem istoty skończonej, — w przeciwnym razie musiałaby ona być zdolną do zniweczenia siebie samej; ona, która tylko dla mnie i gwoli mnie istnieje i której niema, jeżeli mnie niema. Właśnie dlatego, że mię ona uśmierca, musi mię nanowo ożywić; może to być tylko moje w niej się rozwijające wyższe życie, przed którym zanika obecne; i to, co śmiertelnik zwie śmiercią, jest widomą zjawą drugiego ożycia. Gdyby na ziemi nie umierała żadna istota rozumna, która już niegdyś raz światło dzienne ujrzała, nie byłoby powodu do wyczekiwania nowego nieba i nowej ziemi; jedynie możliwy tej przyrody zamiar przedstawienia i utrzymania rozumu, byłby spełniony już tu na ziemi i koło jej byłoby zamknięte. Ale akt, w którym ona uśmierca wolną samodzielną istotę, jest jej uroczystem i dla każdego rozumu jawnem przejściem ponad tym aktem i ponad całą dziedzinę, którą ona przezeń zamyka; zjawisko śmierci jest przewodnikiem, po którym duchowe moje oko przesuwają się do nowego życia mojej jaźni i do nowej dla mnie przyrody.

Każdy mój bliźni, który występuje ze związku doczesnego i który nie może dla ducha mojego ucho-

dzieć za zniweczonego — albowiem jest on do mnie podobny — pociąga mą myśl za sobą; on jeszcze jest, i należy mu się miejsce. My go tu na ziemi opłakujemy, tak jakby była, gdyby być mogła, żałoba w głuchem państwie nieświadomości, kiedy się zeń człowiek wyrwa do światła ziemskiego słońca, — a tam tymczasem panuje radość, że narodził się dla tamtego świata człowiek, tak samo jak my obywatele ziemi przyjmujemy z radością swoich. Gdy za nimi kiedyś pójdę, będzie to dla mnie tylko radością; bo smutek pozostanie w tej dziedzinie, którą opuszczę. Znika przed mym wzrokiem świat, który przed chwilą jeszcze podziwiałem. W całej pełni życia, ładu i powodzenia, które w nim widzę, jest on wszakże tylko zasłoną, zakrywającą przede mną świat nieskończenie doskonalszy, tylko kielkiem, z którego się ten drugi rozwinąć powinien. Wiara moja wstępuje poza tę zasłonę i rozgrzewa i ożywia ten kieltek. Nie widzi ona nic pewnego, ale oczekuje więcej niż tu na ziemi ogarnąć może i kiedykolwiek w czasie ogarnąć zdoła.

Tak żyję i takim jestem i tak jestem niezmiennym, trwałym i doskonałym po wszystkie wieki; albowiem byt ten nie jest przyjętym zzewnątrz, lecz jest mym własnym jedynym prawdziwym bytem i istotą.

K O N I E C.

WYDAWNICTWO SYMPOSION

POD REDAKCYĄ LEOPOLDA STAFFA

PLATON: UCZTA. Dyalog o miłości. W przekładzie, ze wstępem i objaśnieniami Wład. Witwickiego. — Wyd. II. kor. 3.
MONTAIGNE: WYBÓR DZIEŁ. W przekł. St. Lacka — kor. 3.
VAUVENARGUES: UWAGI I MYŚLI. W przekładzie J. Kaspro-
wicza — kor. 2.

WALTER PATER: WYBÓR PISM. W przekł. S. Lacka — kor. 3.
LA ROUCHEFOUCAULD: ZDANIA MORALNE I UWAGI.
W przekładzie L. Staffa — kor. 2.

LEOPARDI: MYŚLI. W przekładzie J. Ruffera — kor. 2.
DIDEROT: KUZYNEK MISTRZA RAMEAU. W przekładzie
L. Staffa — kor. 3.

GOETHE: WYBÓR MYŚLI PROZĄ. W przekł. S. Frycza — K. 3.
CHAMFORT: MAKSYM Y I MYŚLI. W przekładzie K. Drze-
wieckiego — kor. 3.

CZTERY GŁOSY: O POECIE. Ralph Waldo Emerson. Karol
Spitteler. Ryszard Dehmel. Hugo von Hofmanstal. W prze-
kładzie J. Kasprowicza — kor. 2.

LA BRUYÈRE: CHARAKTERY. W przekładzie A. Potockiego
kor. 3.

FICHTE: POWOŁANIE CZŁOWIEKA. W przekładzie A. Zie-
leńczyka — kor. 3.

FONTENELLE: ROZMOWY ZMARŁYCH. W przekładzie J.
Germana — kor. 3.

SAVAGE WALTER LANDOR: DYALOGI FIKCYJNE. W prze-
kładzie M. Rakowskiej — kor. 3.

VOLTAIRE: WYBÓR PISM. W przekładzie G. Glassa — kor. 3.

DALSZE TOMY W PRZYGOTOWANIU.