

TRANSLATORIUM

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

## EPOKI ŚWIATA

Pierwsza księga

*Przeszłość*

Druk I  
1811

*Z języka niemieckiego przetoczyła  
Krystyna Krzemieniowa*

Niniejszy fragment obejmuje strony 3-27  
Druku I *Weltalter* (1811), w:  
F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente.*  
In den Urfassungen von 1811 und 1813,  
hrsg. von M. Schröter, München 1946.



## EPOKI ŚWIATA

### Wprowadzenie

O rzeczach przeszłych wiemy, teraźniejsze poznajemy, przyszłe przeczuwamy.

O tym, co wiadome, opowiadamy; poznane – przedstawiamy; przeczuwane – przepowiadamy.

Dotychczasowe wyobrażenie o nauce upatrywało w niej tylko luźne następstwo i rozwój jej własnych pojęć i myśli. Prawdziwe wyobrażenie jednak polega na tym, że nauka jest rozwojem żywej, rzeczywistej istoty, która w niej samą siebie przedstawia.

Trzeba na chwałę naszych czasów powiedzieć, że nauce zwrócono obecnie jej istotę, i to, jak wolno zapewne powiedzieć, w sposób gwarantujący, że nigdy już siebie nie zatraci.

Nie będzie to nazbyt twardy sąd, jeżeli powiemy, że odkąd zbudził się dynamiczny duch, w każdym filozofowaniu, które nie czerpie z niego siły, wolno dostrzegać tylko puste nadużycie szlachetnego daru mówienia i myślenia.

W najwyższej wiedzy żywe może być tylko to, co prążywotne, istota, której nic nie poprzedza, czyli najstarsza spośród wszystkich istot.

Skoro więc przed tą i poza tą prążywotną istotą nie istnieje nic, co mogłoby ją określać, to może ona rozwijać siebie, o ile się rozwija, tylko mocą wolności, z własnego popędu i woli, wyłącznie z siebie samej, lecz z tego właśnie względu nie w sposób pozbawiony prawidłowości, a tylko zgodnie z nimi. Nie ma w niej żadnej dowolności; jest ona przyrodą w najpełniejszym rozumieniu tego słowa, podobnie jak przyrodą jest człowiek bez szkody dla swej wolności i właśnie z uwagi na nią.

Kiedy więc wiedza osiągnęła obiektywność z uwagi na materię, wydaje się naturalne, że teraz szuka jej z uwagi na formę.

Dlaczego było to i bywa do dziś niemożliwe? Dlaczego nie da się tego, co wiadome, łącznie z najwyższą wiedzą, opowiedzieć z tą samą prostotą i szczerością,

jak wszystkie inne rzeczy wiadome? Co powstrzymuje przeczuwany złoty wiek, kiedy to prawda staje się znów fabułą, a fabuła prawdą: zasadą poza- i ponadświatową.

Człowiekowi trzeba przyznać zasadę, która jest; jakże bowiem inaczej potrafiłby on jako jedyny pośród stworzeń przesledzić wstecz długą drogę rozwojów, od współczesności aż po najgłębszą noc przeszłości, jako jedyny wznieść się aż do początku czasów, gdyby w nim już przed początkiem czasów nie było tej zasady? Dusza ludzka ma współwiedzę o stworzeniu zaczerpniętą ze źródła rzeczy i jemu równą. W niej leży najwyższa jasność wszelkich rzeczy i jest ona nie tyle współwiedzą wiedzącą, co samą wiedzą.

Jednakże ponadświatowa zasada w człowieku nie jest już wolna i nie trwa w swej czystości, lecz wiąże się z inną niższą zasadą. Ta inna zasada jest zasadą, która się stała, i dlatego z natury rzeczy jest niewiedząca i ciemna; zaciemnia też nieuchronnie zasadę wyższą, z którą jest związana i w której spoczywa pamięć wszystkich rzeczy, pierwotnych stosunków między nimi, ich powstawania, ich znaczenia. Ten praobraz rzeczy wszakże drzemie w duszy jako obraz zaciemniony i zapomniany, choć przecież niezupełnie wygasły. Zapewne nie obudziłby się nigdy, gdyby w samej tej ciemnej zasadzie nie spoczywało przecucie poznania i tęsknota za nim. Kiedy więc nieustannie wzywa ona zasadę wyższą, by ją uszlachetniła, ta spostrzega, że zasada niższa nie została jej przydana, by ją kępować, lecz by ona zyskała jakieś swoje Inne, w którym mogłaby siebie oglądać, przedstawiać i dzięki niemu siebie pojmować. W niej bowiem wszystko spoczywa nierozróżnione, jednocześnie jako Jedno; w tym Innym jednak może ona uczynić rozróżnialnym, wypowiedzieć, rozłożyć to, co w niej stanowi jedno. Dlatego równie silnie pragną rozdzielenia – zasada wyższa, by wrócić do swej pierwotnej wolności i stać się dla siebie jawną, zasada niższa – by mogła być przyjęta i także choć w zupełnie inny sposób, stać się zasadą wiedzącą.

To rozdzielenie, to zdwojenie samej siebie, to tajemne obcowanie, w które wchodzi dwie istoty, ta pytająca i ta odpowiadająca, ta wiedząca, a raczej, która sama jest wiedzą, i ta niewiedząca, usilnie dążąca do jasności, ta wewnętrzna sztuka rozmowy, czyli właściwa tajemnica filozofa, jest czymś, z czego to, co zewnętrzne, które stąd wzięło nazwę dialektyki, jest tylko obrazem wtórnym (*Nachbild*), tam zaś, gdzie stało się tylko formą, jest pustym pozorem i cieniem. A zatem zwykło się opowiadać rzeczy wiadome; to wszakże, co wiadome, nie jest od samego początku gotowe i już obecne, lecz zawsze dopiero wyłania się z wnętrza. Światło wiedzy, zanim ukaże się na zewnątrz, musi wzejść dzięki wewnętrznemu podziałowi i uwolnieniu. To, co nazywamy wiedzą, jest zaledwie dążeniem do ponownego stania się świadomym, a więc raczej pragnieniem wiedzy niż nią samą; z tego to niewątpliwie powodu ów znakomity mąż starożytności nadał jej nazwę filozofii. Pojawiające się niekiedy mniemanie, że można by za pomocą dialektyki

przemienić filozofię w rzeczywistą wiedzę, zdradza niemałą ograniczoność, bowiem właśnie istnienie i konieczność dialektyki dowodzi, że wcale nie jest ona jeszcze rzeczywistą wiedzą.

Filozof nie znajduje się w gruncie rzeczy w innej sytuacji niż innego pokroju historyk. I ten bowiem potrzebuje, po pierwsze, wiele umiejętności rozróżniania czyli krytyki, aby w zachowanych przekazach oddzielić fałsz od prawdy, błąd od słuszności. Potrzebuje też, i to bardzo, owej umiejętności rozróżniania w sobie samym, która, jak zwykło się mówić, obejmuje również wysiłek uwolnienia się od pojęć i swoistości własnego czasu, i wiele innych rzeczy, o których, by nie popaść w rozwlekłość, nie trzeba tutaj mówić. Wszystko, ale to wszystko, także to, co z natury zewnętrzne, musi wpieryw stać się dla nas wewnętrzne, zanim będziemy mogli przedstawić je na zewnątrz, czyli obiektywnie. Jeśli w historiografii nie obudzi się ów dawny czas, którego obraz chce on nam zarysować: nigdy nie będzie mógł przedstawić go naocznie, prawdziwie, żywo. Czym byłaby wszelka historia, gdyby nie przyszedł jej z pomocą wewnętrzny zmysł? Czym jest ona u tak wielu, którzy wprawdzie wiedzą dużo o wszystkim, co się działo, ale nie rozumieją ani krzty z właściwej historii. Nie tylko zdarzenia dotyczące ludzi, ale również historia przyrody ma swoje pomniki, i można z pewnością powiedzieć, że na długiej drodze stworzenia nie pomijają one żadnego stopnia, nie zostawiwszy po sobie czegoś znamiennego. Te pomniki przyrody w większości stoją przed nami otworem, zostały wielokrotnie przebadane, po części rzeczywiście rozszyfrowane, a jednak nie przemawiają do nas, lecz są martwe, dopóki ów ciąg działań i wytworzeń nie stanie się dla człowieka wewnętrznym przeżyciem: od uwewnętrznienia bowiem zaczyna się wszelka wiedza i pojmowanie.

Niektórzy wszak myśleli, iż można całkowicie odsunąć na bok to, co podporządkowane, i przezwyciężyć w sobie wszelkie rozdwojenie, tak byśmy widzieli jakby tylko wewnętrznie i żyli całkowicie w sferze ponadświatowej. Któż mógłby zaprzeczyć możliwości takiego przeniesienia się człowieka w jego ponadświatową zasadę i tym samym spotęgowania sił serca i umysłu w sam tylko ogląd (*Schauen*). Każda fizyczna i moralna całość może dla zachowania siebie dokonać niekiedy redukcji do swego najbardziej wewnętrznego początku. Człowiek odmładza się stale i jakby rodzi na nowo dzięki poczuciu jedności swojej istoty. Z niego właśnie zwłaszcza poszukiwacz wiedzy ustawicznie czerpie świeże siły; nie tylko poeta, także filozof ma swoje chwile zachwycenia. Potrzebuje ich, aby poczucie nieopisanej realności owych wyższych wyobrażeń chroniło go przed wymuszonymi pojęciami pustej i pozbawionej uniesienia dialektyki. Czym innym wszakże jest pragnienie, by wciąż trwał ten stan oglądania, sprzeczny przecież z naturą i przeznaczeniem obecnego życia. Podobnie bowiem jak chcielibyśmy zobaczyć jego stosunek do poprzedzającego je życia, zawsze będziemy powracać do tego, że to, co tam było niepodzielnie razem, tutaj rozwija się i po części ulega rozłożeniu. Nie żyjemy

w stanie oglądu; nasza wiedza jest sztukateria, tzn. trzeba ją wytwarzać po kawałku, według oddziałów i ustopniowań, to zaś nie może obywać się bez refleksji.

Samo oglądanie nie przybliży nas też do celu. W oglądzie bowiem jako takim nie zawiera się rozum (*Verstand*). Także w świecie zewnętrznym każdy widzi mniej lub bardziej to samo, a jednak nie każdy może je wypowiedzieć. Każda rzecz, aby osiągnąć swoją pełnię, przebiega przez określone momenty: szereg następujących po sobie procesów, w toku których późniejszy zawsze ingeruje we wcześniejsze, doprowadza je do dojrzałości: ten przebieg np. w roślinie widzi równie dobrze rolnik, jak uczoney, a jednak rolnik właściwie go nie zna, bo nie potrafi wyodrębnić poszczególnych momentów, nie może ich obserwować oddzielnie ani w ich wzajemnym przeciwstawieniu. Podobnie człowiek może ów ciąg procesów, w wyniku których ze skrajnej, z najwyższej prostoty istoty na koniec powstaje nieskończona różnorodność, prześledzić w sobie i jakby bezpośrednio doświadczyć, ba, dokładnie mówiąc, musi ich w sobie doświadczyć. Jednakże wszelkie doświadczenie, odczuwanie, oglądanie jest samo w sobie nieme i potrzebuje pośredniczącego organu, aby móc się wyrazić. Jeśli brakuje go oglądającemu, albo świadomie odrzuca go od siebie, by mówić wprost na podstawie oglądu, to traci nieodzowną mu miarę, stanowi jedno z przedmiotem i dla każdej osoby trzeciej jest jakby samym przedmiotem; dlatego nie panuje nad swymi myślami i w daremnym zmaganiu, by jednak wypowiedzieć niewypowiadalne, traci wszelką pewność; w co utrafia, to utrafia, jednakże nie może być tego pewnym, nie może tego pewnie przed sobą ustawić i ponownie obejrzeć je w rozumie jak w lustrze.

Za żadną cenę więc nie należy rezygnować z owej zewnętrznej zasady; najpierw bowiem trzeba wszystko poddać rzeczywistej refleksji, by mogło ono osiągnąć najwyższy stopień prezentacji. Tu zatem między teozofią i filozofią przebiega granica, którą miłośnik wiedzy będzie chciał zachować w jej stanie nienaruszonym. Pod względem głębi, bogactwa i żywotnej treści teozofia ma tyleż pierwszeństwa przed filozofią, ile rzeczywisty przedmiot ma go przed swoim obrazem a przyroda przed swym przedstawieniem; ta odmienność bliska jest zresztą niewspółmierności, gdy podstawą porównania staje się martwa filozofia, poszukująca istoty w formach i pojęciach. Tym tłumaczy się upodobanie do teozofii charakterów wewnętrznych, podobnie jak upodobanie do przyrody, a nie do sztuki. Systemy teozoficzne w porównaniu ze wszystkimi dotychczas uznawanymi mają bowiem tę zaletę, że w nich przynajmniej jest jakaś przyroda, nawet jeśli sama sobą nie władająca, podczas gdy w innych nic jak tylko wynaturzenie i próżna sztuka. Podobnie jednak jak przyroda jest nieosiągalna dla właściwie rozumianej sztuki, tak głębia i bogactwo życia są nieosiągalne dla właściwie rozumianej nauki; tylko powoli dochodzi ona do tego, bardziej pośrednio i stopniowo posuwając się naprzód, tak że wiedzący zawsze różni się od swego przedmiotu, a przedmiot, również od niego oddzielony, staje się obiektem pełnej namysłu, spokojnej kontemplacji.

Prześć przez dialektykę musi więc cała nauka. Czy jednak nigdy nie pojawia się punkt, w którym zyskuje ona wolność i pełnię życia, tak jak historiografowi jawi się obraz czasów, a on przedstawia je nie myśląc już o swoich badaniach? Czy przypomnienie prapoczątku rzeczy nigdy nie stanie się tak żywe, by nauka, ze względu na samą rzecz i znaczenie słowa będąca historią, mogłaby stać się nią również ze względu na zewnętrzną formę, a filozof, równy boskiemu Platonowi, który w całym szeregu swoich dzieł jest dialektyczny, natomiast w szczytowym punkcie ich wszystkich, w punkcie ich ostatecznej przemiany jest historyczny, mógłby powrócić do prostoty historii.

Jak się wydaje, przeznaczeniem naszego wieku było otworzyć na zawsze drogę do obiektywności nauki. Póki ogranicza się ona do tego, co wewnętrzne, brakuje jej naturalnych środków zewnętrznego przedstawienia. Teraz, po długich błędzeniach, wróciła nauce pamięć o przyrodzie, o jej dawnym byciu z nią jednym i tym samym. Na tym jednak nie koniec. Zaledwie poczyniono pierwsze kroki, by ponownie połączyć filozofię z przyrodą, a już trzeba było uznać wysoki wiek tego, co fizyczne, i że ono, dalekie od tego, by być ostatnim, jest raczej tym, co pierwsze, tym, od czego bierze początek wszystko, także rozwój życia boskiego. Od tego czasu nauka nie rozpoczyna się już od myśli wyabstrahowanych z odległej dali, aby od nich zstępować ku rzeczom naturalnym, ale odwrotnie, poczynając od nieświadomego bytu wieczności, prowadzi go ku najwyższemu przemienieniu w boskiej świadomości. Ponadmysłowe myśli zyskują teraz fizyczną moc i życie, odwrotnie też przyroda staje się widzialnym odcisnięciem najwyższych pojęć. Niewiele czasu upłynie, a ustanie pogarda, z którą zresztą jeszcze tylko niewiedzący spoglądają z góry na wszystko, co fizyczne, i raz jeszcze prawdą okaże się powiedzenie: kamień, który odrzucili budowniczowie, stał się kamieniem węgielnym. A wtedy tak często daremnie poszukiwana popularność sama się znajdzie. A wtedy między światem myśli i światem rzeczywistości nie będzie już różnicy. Powstanie jeden świat, a pokój złotego wieku objawi się najpierw w postaci zgodnego połączenia wszystkich nauk.

Przy tych nadziejach, które niniejsze pismo będzie na różne sposoby uzasadniać, można ważyć się na dobrze przemyślaną próbę przedstawienia obiektywnej wiedzy. Być może przyjdzie jeszcze ten, kto wyśpiewa największy poemat heroiczny, obejmując w duchu wszystko – jak sławieni jasnovidzący praczasów – co było, co jest i co będzie. Ten czas jednak jeszcze nie nadszedł. Nie możemy zapoznawać naszego czasu. Zwiastując ów czas, nie chcemy jego owoców zrywać, zanim dojrzeją, ani zapoznawać naszego. Jest on jeszcze czasem walki. Cel badań nie został jeszcze osiągnięty. Jeszcze jak rytm mowę, tak dialektyka musi nieść naukę i jej towarzyszyć. Nie możemy być narratorami, a tylko badaczami, rozważającymi za i przeciw wszelkiego rodzaju poglądów, póki nie ustalą się poglądy właściwe, niepodważalne, na zawsze ugruntowane.

## PIERWSZA KSIĘGA PRZESZŁOŚĆ

Jakże przyjemny jest ton opowieści ze świętego zarania świata, kiedy wszystko przebywa jeszcze razem w domu ojca, póki synowie nie rozejdą się każdy za swoją sprawą, aż na koniec podniesie się szum plemion i ludów!

Nie o nich jednak będziemy mówić; postanowiliśmy opisać historię rozwoju praistoty i to począwszy od jej pierwszego jeszcze niedostępnego stanu, od czasu przedświatowego.

Żadna opowieść stamtąd nie dociera, jest to bowiem czas milczenia i ciszy. Tylko w boskim objawianym słowie rozświetlają się pojedyncze błyskawice, rozrywające te pradawne ciemności.

Wszelako to w nas samych musimy przywołać przeszłość, aby stwierdzić, od czego wszystko wzięło początek i skąd wyszło.

Im bardziej po człowieczemu bowiem będziemy patrzeć na wszystko, tym większa może być nasza nadzieja, że zbliżymy się do rzeczywistej historii. Nawet to jednak, że przeszłość ujmujemy w tak wyniosłym sensie, wydaje się wymagać wielorakiego usprawiedliwienia.

Gdyby świat, jak sądzili niektórzy tak zwani mędracy, był łańcuchem przyczyn i skutków, ciągnącym się w nieskończoność wstecz i naprzód, to we właściwym rozumieniu nie byłoby ani przeszłości, ani terażniejszości, ani też przyszłości. Ta wszakże niezborna myśl powinna marnie zniknąć wraz z mechanicznym systemem, do którego należy.

Jak niewiele zna właściwą przeszłość! Bez silnej terażniejszości zrodzonej przez oddzielenie się od siebie samej, nie ma żadnej przeszłości. Człowiek, który nie potrafi przeciwstawić się własnej przeszłości, nie ma też żadnej, albo też raczej nigdy z niej nie wychodzi, żyje w niej ustawicznie. Podobnie ci, którzy wciąż pragną powrotu przeszłości, którzy nie chcą iść naprzód, kiedy wszystko tam idzie, i którzy bezsilną pochwałą minionych czasów oraz bezsilnym łajaniem terażniejszości dowodzą, że nie potrafią w niej skutecznie działać.

Większość jednak wydaje się niczego nie wiedzieć o jakiegokolwiek przeszłości innej niż ta tylko, która w każdej upływającej chwili wydaje się właśnie o nią powiększać, i która wyraźnie sama jeszcze nie minęła, tj. nie oddzieliła się od terażniejszości.

Gdyby jednak i w tym sensie sprawdziło się dawne porzekadło, że nic nowego w świecie się nie zdarza, to na pytanie, czym jest to, co się wydarzyło, słuszną odpowiedzią wciąż byłaby taka oto: tym właśnie, co będzie działo się potem, a na pytanie, czym jest to, co się stanie, właśnie tym, co już się stało, to wynikałoby stąd tylko tyle, że świat nie ma w sobie żadnej przeszłości i żadnej przyszłości; że wszystko, co w nim działo się od początku i co będzie się działo

do końca, należy do jednego wielkiego czasu; że właściwa przeszłość, przeszłość w ogóle, jest przedświatowa; właściwa przyszłość, przyszłość w ogóle, jest poświatowa – i tak oto zarysowałby się nam system czasów, w porównaniu z którym system czasów ludzkich byłby tylko wtórnym obrazem, powtórzeniem w węższym kręgu.

Wszystko, co nas otacza, odsyła do niewiarygodnie głębokiej przeszłości. Samej ziemi i dużej ilości jej tworów trzeba przypisać niemożliwy do określenia dłuższy wiek niż rodzajowi roślin i zwierząt, a tym z kolei dłuższy niż rodzajowi ludzkemu. Widzimy szereg czasów, z których jeden następuje po drugim, a ten następujący przykrywa zawsze poprzedni; nigdzie nie pokazuje się coś pierwotnego, trzeba by zdjąć wielką ilość stopniowo nakładających się warstw, pracą tysiącleci, aby na koniec dojść do gruntu.

Skoro świat przed nami leżący po przejściu przez tyle czasów pośrednich stał się na koniec tym światem: to jakże moglibyśmy poznać tylko to, co terazniejsze, bez znajomości przeszłego? Już cechy konkretnej ludzkiej indywidualności są dla nas często niepojęte, póki nie poznamy szczególnych okoliczności, pośród których powstała i się ukształtowała. A mielibyśmy przyrodę tak łatwo do gruntu zbadać? Wielkie dzieło starożytności stoi przed nami jako niepojęta całość, póki nie przesledzimy, jak rosło i jak stopniowo powstawało. O ileż bardziej musi więc to się odnosić do tak wielorako złożonego indywiduum, jakim jest ziemia! Jakie zupełnie odmienne komplikacje i sploty muszą tu zachodzić! Nawet najmniejszy drobiazg, aż po ziarnko piasku, musi na sobie nosić określenia, poza które nie sposób dotrzeć, jeśli w powrotnej do niego drodze nie przemierzmy całego szlaku twórczej przyrody. Wszystko jest tylko dziełem czasu i tylko poprzez czas każda rzecz zyskuje cechy swoiste i znaczenie.

Jeżeli jednak podstawą wszelkiego poznania jest nauka, czyli wywodzenie z przeszłości, to gdzie tutaj znajduje się jakiś punkt zatrzymania? Także wtedy bowiem, gdy duch dotrze już do ostatniej postrzegalnej rzeczy, znajdzie jeszcze jedną przesłankę, która w sobie samej nie zawiera uzasadnienia i odsyła go do czasu, kiedy jeszcze nie było nic prócz tej jednej niezbadanej istoty, zawierającej w sobie wszystko i ze swej głębi wszystko wyłaniającej. Kiedy zaś teraz duch z kolei rozważa tę istotę, otwierają się w niej nowe otchłanie i nie bez zgrozy, podobnej do tej, która ogarnia człowieka, gdy dowiadyuje się, że swoje spokojne mieszkanie zbudował nad paleniskiem pradawnego ognia, spostrzega, że również w samej tej praistocie musiał ustanowić coś w rodzaju przeszłości, zanim możliwy stał się czas terazniejszy, i że to przeszłe wciąż jeszcze spoczywa ukryte u podstawy, i że to ta sama zasada w swej nieaktywności wspiera nas i utrzymuje, co w swojej aktywności zniszczyłaby nas i unicestwiła.

Odważyłem się ująć na piśmie myśli, które ukształtowały się we mnie w wyniku wielokrotnych rozważań nad organicznością czasu i tymi trzema wielkimi

wymiarami, które rozróżniamy jako przeszłość, teraźniejszość i przyszłość; jednakże nie w ściśle naukowej formie, lecz w formie łatwiejszego przekazu, by same wydawały się przyzwalać na niepełność swego kształtu, którego, choć długo z nimi się nosilem, napór czasu nie pozwolił nadać im od każdej strony.

Jakże wiele postaci może przybrać czas! W zestawieniu z wyobrażeniem tego, co wiecznie prawdziwe, jest tak pusty, że wydaje się wybaczone, gdy przedstawiamy go jako mechanizm naszych myśli, który przestałby działać, gdybyśmy nie liczyli już godzin i dni. Bądź jest on tak niezauważalną, tak lekkim krokiem jak duch stąpającą istotą, że wraz z poetą Wschodu moglibyśmy powiedzieć: spoczywa nie przestając płynąć i upływa nie przestając spoczywać; bądź też wkracza tak, że pod jego stopami ziemia trzęsie się, a ludy zapadają.

Już od dawna, gdyby nie minął czas również dla takich oderwanych badań, można było poczytywać za zasługę dokładne oddzielenie w czasie formy i rzeczywistości, pozoru i istoty. Przy obecnym stanie nauki domagamy się słusznie, by widzieć wszystko w życiu i czynie zarazem i traktować wielkie przedmioty nie poszczególne, czyli nie według oddzielnych rozdziałów. Przeczujemy, że w czasie głęboko kryje się organizm obejmujący wszystko aż po najmniejsze odrobiny. Jesteśmy przekonani (a któż nie jest?), że każde wielkie wydarzenie, każdy brzemienne skutkami czyn ma wyznaczony swój dzień, godzinę, a nawet chwilę, i że na światło dnia nie wystąpi ani na moment wcześniej, niż chce moc, która wstrzymuje i powściąga czasu. Nawet gdyby chęć wejrzenia w otchłań czasu już teraz była zbyt wielką śmiałością, nadszedł chyba moment, by przedstawić system czasów w jego najszerszym zasięgu.

Zanim wszakże wstąpimy na długą ciemną drogę czasów od ich początku, niechże będzie nam wolno w kilku słowach wypowiedzieć to najwyższe, co jest ponad wszelkim czasem i chce się objawić w całym swym rozwoju.

Wszystkie wyższe i lepsze doktryny mówią jednym głosem, że byt jest już głębszym stanem istoty i że jej pierwotnym bezwarunkowym stanem jest stan ponad wszelkim bytem. Każdy z nas nosi w sobie poczucie, że ta konieczność idzie za bytem jako jego przeznaczenie. Wszelki byt dąży ku swemu objawieniu i o tyle do rozwoju; wszystko, co istniejące, ma w sobie bodziec popychający je naprzód, nakłaniający do rozprzestrzeniania się; zamknięte jest w nim coś nieskończonego, co chciałoby ono wypowiedzieć; każde istnienie bowiem pragnie być nie tylko istnieniem wewnętrznym, ale tym, czym jest, być też zewnętrznie. Tylko ponad bytem znajduje się prawdziwa, wieczna wolność. Wolność jest afirmującym pojęciem wieczności, czyli tego, co jest ponad wszelkim czasem.

Większości ludzi, ponieważ nigdy nie odczuwali owej najwyższej wolności, wydaje się, że tym, co najwyższe, jest coś istniejącego (*Seiendes*), czyli podmiot; dlatego pytają: cóż można by pomyśleć ponad bytem? I odpowiadają sobie: nicość, albo coś w tym rodzaju.

Z pewnością jest to nicność, ale tak, jak najczystsza wolność jest nicnością; jak wola, która niczego nie chce, nie pragnie żadnej rzeczy, wola, dla której wszystkie rzeczy są jednakowe i dlatego żadna z nich jej nie porusza. Taka wola jest niczym i jest wszystkim. Jest niczym, o ile nie pragnie, ani sama się urzeczywistniać (*wirkend zu werden*), ani żadnej rzeczywistości (*wirklichkeit*). Ona jest wszystkim, ponieważ jedynie od niej jako wiecznej wolności pochodzi wszelka moc i ponieważ ma pod sobą wszystkie rzeczy, włada nad wszystkim, a nic nie ma władzy nad nią.

Negacja ma na ogół bardzo różne znaczenia, w zależności od tego, czy odnosi się do tego, co wewnętrzne, czy do tego, co zewnętrzne. Najwyższa bowiem negacja w ostatnim sensie musi być tym samym, co najwyższa afirmacja w pierwszym. To, co ma wszystko w sobie, nie może go z tego względu mieć na zewnątrz. Każda rzecz ma swoje cechy, na podstawie których się ją poznaje i rozumie. To, co największe, jest okrągłe, jest pozbawione właściwości. W tym, co wzniosłe, smak, czyli dar rozróżniania, nie znajduje nic do smaku, jak w wodzie czerpanej ze źródła. Król, powiada starzec, to ktoś, kto niczego nie oczekuje i niczego się nie boi. W pewnej mądrej sztuce dawnego niemieckiego pisarza z wielkim wewnętrznym wyczuciem ta wola została nazwana ubogą, która, ponieważ wszystko ma w sobie, nie ma niczego poza sobą, czego mogłaby chcieć.

Z tego też względu wieczność, ponieważ nie jest jakimś bytem i na zewnątrz jest najczystszą beczynnością, jest w sobie samej najwyższą istotowością.

Jakże więc opiszemy tę niezmaconą czystość (*Lauterkeit*)? Zapytajmy zatem, co w człowieku poprzedza wszelki rzeczywisty, wszelki uwarunkowany byt; to bowiem, co jest w człowieku najwyższe, to jest w Bogu, to jest we wszystkich rzeczach istotą, właściwą wiecznością. Przyjrzyjcie się dziecku, jak ono w sobie istnieje bez rozróżnienia, a rozpoznacie w nim obraz najczystszej boskości. To, co najwyższe, nazywaliśmy poza tym prawdziwą, absolutną jednością podmiotu i przedmiotu, ponieważ żaden z nich nie istnieje ze względu na siłę, a przecież siła jest w nich obydwu. To czysta radość w sobie samej, która nie zna siebie, spokojna rozkosz, całkowicie wypełniona sobą i o niczym nie myśląca, cicha wewnętrzna głębia, która cieszy się swoim niebyciem. Jej istota to wyłącznie łaskawość, miłość i prostota. Ona jest w człowieku jego prawdziwym człowieczeństwem, w Bogu boskością. Dlatego jesteśmy zmuszeni ową prostotą istoty postawić ponad Bogiem, jak już niektórzy ze starszych myślicieli mówili o nadrzędnym bóstwie, niepodobni w tym do nowszych, którzy w opacznej gorliwości znów chcieli ten porządek odwrócić. Nie jest ona Bogiem, ale blaskiem niedostępnego światła, w którym przebywa Bóg, niszczącym ostrzem czystości, do której człowiek może się przybliżyć tylko z równą czystością istoty. Skoro bowiem pochłania ona w sobie cały byt jak w ogniu, to nie może zbliżyć się do niej nikt, kto jest jeszcze uwikłany w byt.

Stąd tak ogólne pytanie: jak więc rozpoznajemy tę niezmaconą czystość? Jedyna odpowiedź jest taka: stań się w sobie taką samą czystością, poczyj i rozpoznaj ją w sobie jako to, co najwyższe, a rozpoznasz ją bezpośrednio jako to, co absolutnie najwyższe. Jakże bowiem najwyższa prostota ma stać się czymś dla kogoś, kto sam jest wewnętrznie rozbity i wieloraki?

Co się tyczy człowieka, wszelka wiedza jest oczywiście przypomnieniem: nie w odniesieniu do wieczności, bo ta nigdy nie stanie się przeszłością. Tylko człowiek potrzebuje uwolnienia, by jego istota mogła znów być tym, czym jest sama w sobie, spojrzeniem najczystszej boskości, w którym tyleż nie odróżnia się podmiotu lub przedmiotu, co i w niej samej. Dlatego właśnie poznanie najwyższego – co się tyczy bezpośredniości i intymności – jest jedyne w swoim rodzaju.

Co skłoniło tę błogość do opuszczenia do opuszczenia swej czystości i do wyjścia w byt? – Tak zazwyczaj wygląda pytanie o stosunek wieczności do bytu, tego, co nieskończone, do tego, co skończone. Ale też często zauważano, że nie jest możliwe, aby ta czystość wystąpiła sama z siebie, nie jest możliwe, aby coś z siebie oddzieliła, wypchnęła lub aby w ogóle działała na zewnątrz. Może tylko wiecznie pozostawać w sobie: tylko wewnętrzne ruchy można pomyśleć w takiej wewnętrzności; ba, nawet tego nie można powiedzieć, że w n i e j coś zachodzi; bowiem jest ona całkowicie jednym ze swoim czynieniem, i nim samym.

Pozwólmy sobie również do tego podejść na sposób ludzki; być może uda nam się ów stosunek, którego zrozumienie utrudnia abstrakcyjność pojęć, rozpoznać bardziej pogładowo. Któż bowiem potrafiłby dokładnie opisać poruszenia przyrody w ich prapoczątkach, kto potrafi odsonić to tajemne miejsce narodzin istoty? Tyle wszakże da się pojąć, że każda natura w stanie pierwotnej wewnętrzności nie jest już niczym innym jak tylko cichym zamyśleniem nad sobą, które wszakże, ponieważ nie może oddzielić się od siebie, nie może być siebie świadome; wchodzeniem w siebie, szukaniem siebie i znajdowaniem siebie, które im głębiej w siebie wnika, tym jest rozkoszniejsze, i budzi *chęć* posiadania siebie i poznawania siebie z zewnątrz, która to *chęć* przyjmuje wolę, a ta jest początkiem egzystencji.

Ta wola jest tylko przyjmowana, nie zrodzona, bowiem w czystej istocie nie ma zapładniającej, na zewnątrz sprawczej siły. Ta zatem druga wola, która jest wolą egzystencji, *ptodzi samą siebie*, dlatego należy ją nazwać wieczną wolą. Tu też nie sposób myśleć o jakimś stawaniu się czyli poczynaniu się z czegoś poprzedzającego; przed drugą wolą bowiem była wieczność jako nicomość; była, jak było twoje Ja, zanim odnalazło samo siebie i doznało; była, lecz była tak, jakby jej nie było, i nie mogła dlatego niczego poprzedzać ani coś zapoczątkować. Wszelki początek pochodzi dopiero z drugiej woli, która, ponieważ pierwsza nie może jej wyprzedzać realnie, musi być w swoim rodzaju równie absolutna jak wola, która niczego nie chce.

Przyjmuje się na ogół, że czas jest przeciwieństwem wieczności i zarazem zostaje wobec niej w stosunku określonym przez konieczność. Tego stosunku nie należy przedstawiać tak jakoby wieczność ustawała w czasie i była przezeń ustanawiana jako przeszłość. Wieczność bowiem jest wiecznie wiecznością, a wszelka przeszłość należy już do czasu. Jeżeli wrzucimy nasienie w ziemię, to jest ono jak gdyby dziełem innego czasu niezależnego od czasu przyszłej rośliny i można by ewentualnie traktować je w tym sensie jako wieczne: ale zaledwie zaczną w nim działać siły ziemi i wody, a wkracza ono w czas powstającej rośliny, nie przez to, że trwa w nim dalej, ale przez to, że przestaje być ziarnem i jest ustanawiane jako przeszłość. Wystarczający to dowód, że zawierało w sobie czas jako możliwość.

Ale równie nie sposób pomyśleć, że wieczność jest czynnikiem bezpośrednio ustanawiającym czas: ani bowiem nie można by zrozumieć, w jaki sposób miałyby przechodzić w działanie, ani jako absolutnie sobie równa miałyby wyłaniać coś sobie nierównego.

Tylko zasada różniąca się jako tako od wieczności, nawet tylko zasada jej czynnie przeciwstawna, może być pierwszym czynnikiem ustanawiania możliwości czasu; gdyż o rzeczywistości w ogóle jeszcze nie ma mowy.

Ta druga wola jednak jest w rzeczywistości i już dlatego ze swej natury jest wolą wieczną. Ona jest, jak moglibyśmy się wyrazić, równa wieczności z uwagi na *egzystencję*.

Ale ta wola jest od niej różna, a nawet wobec niej przeciwstawna z uwagi na zupełnie inną naturę, już z tego względu, że tamta jest wolą, która niczego nie chce, a ta wolą określoną, która czegoś chce. Jeśli wieczność sama w sobie nie jest niczym innym jak tylko nieskończoną emanacją i afirmacją samej siebie, to ta druga wola musi w odniesieniu do niej mieć naturę ograniczającą, ściągającą, negującą.

A zatem poznajemy dwie równie wieczne wole, które ze swej natury są różne, a nawet przeciwstawne, ale z uwagi na *egzystencję* stanowią jedną istotę.

Wszyscy zgodni są co do tego, że istota boska jest istotą wszystkich istot, najczystsza miłością, zdolnością nieskończonego emanowania i udzielania się. Ale przecież jednocześnie twierdzą, że istota boska jako taka istnieje. Miłość zaś sama z siebie nie osiąga bytu. Egzystencja jest czymś skierowanym ku sobie, wyodrębnionym; miłość natomiast nie szuka tego, co należy do niej, i dlatego też nie może być czymś istniejącym przez siebie samo. Podobnie istota wszystkich istot nie ma niczego, co ją podtrzymuje, a ponieważ nie jest osobowa sama w sobie, to szczególnie, osobowa istota, którą nazywamy Bogiem, musi dopiero tworzyć jej podstawę. Tylko coś jest nosicielem niczego, które samo nie może być. Gdybyśmy chcieli zakładać istnienie osobowego Boga jako coś oczywistego, to przecież nie mógłby on, podobnie jak jakaś inna osobowa istota, np. człowiek, składać się z samej miłości. Ta bowiem, ze swej natury dążąc do nieskończonego rozszerzenia,

rozpląnęłaby się i zatraciłaby bez siły trzymającej ją razem i dającej jej oparcie. Ale podobnie jak miłość nie mogłaby istnieć bez siły przeciwstawiającej się jej, tak również ona nie mogłaby istnieć bez miłości. Gdyby istniała jedynie siła dążąca ku sobie, bądź też gdyby tylko miała przewagę, to albo nie byłoby niczego, albo byłoby tylko coś wiecznie zamykającego się i niedostępnego, w którym nic nie mogłoby żyć, w czym zatem zginęłoby pojęcie istoty wszystkich istot i wykluczony byłby akt stworzenia. Owa siła egoizmu w Bogu byłaby dla stworzenia ogniem wszystko trawiącym i unicestwiającym, wiecznym ogniem, który niczego by nie ścierpiał, gdyby mu miłość nie wzbraniała, śmiertelnym skurczem chłodu w naszym układzie planetarnym, gdyby odebrać mu słońce.

W obecnym rozwoju widzimy jednakże, że ta druga wola, którą moglibyśmy nazwać również wolą własną istoty boskiej, od razu na początku, przynajmniej zgodnie z pojęciem, jest podporządkowana tej pierwszej. Miłość jawi się jako prawdziwa istota; choć sama z siebie nie istniejąc jest przeciwieństwem do drugiej siły właściwie tym, co jedynie istniejące, ta bowiem pozostaje tylko podstawą jej egzystencji, jako to, co nie jest ani samo, ani z uwagi na siebie samo, ale jest tylko po to, aby miłość mogła być prawdziwą istotą, czyli tym, co względnie nie istniejące.

Ten stosunek innej woli, zgodnie z którym ma się ona do istoty jak to, co nie istniejące, w pewnym sensie wprowadził rozważających w błąd. Niektórych przez to, iż sądzili, że ta siła, która zachowuje się tak jak to, co nie istniejące, jest również sama w sobie czymś nie istniejącym, czyli niczym. W związku z czym idealisci zwykli ją po prostu traktować, jakby wcale jej nie było. Ale już boski Platon w najwyższym uogólnieniu pokazał, jak konieczne jest również to, co nie istniejące i jak bez zrozumienia tego nie dałoby się nigdzie oddzielić pewności od wątpliwości i prawdy od błędu. Tutaj, gdzie ta zasada od razu została pokazana w swym żywotnym stosunku do wyższej, wystarczy, jeżeli przypomnimy o następującym.

Byt jako taki w żadnym razie nie może być tym, co istniejące; ale też nie ma samego tylko bytu, czystej, pustej obiektywności, w której nie byłoby nic subiektywnego. To, co nie istnieje, jest absolutnym brakiem istoty, jest tylko czymś przeciwnym do swoistej istoty, ale też z tego względu w swoim rodzaju nie mniej pozytywną istotą; jeśli tamta jest jednością, ono jest przeciwieństwem i to przeciwieństwem pod każdym względem, czyli samym w sobie. Już z tej racji istnieje wieczna energia, a słuszniej mówiąc, absolutnie wieczna energia, moc Boga, dzięki której on sam jako on sam jest przed wszystkim innym, jedyny, od wszystkiego odcięty, ten, który musi być najpierw i sam, aby mogło być coś innego. Bez tej sprawczej zasady pojęcie jedności Boga byłoby pustym, zwyczajnym przeczeniem. Skoro też Bóg chciał, aby ta zasada była podporządkowana istocie, jako właściwej boskości w nim, to nie jest ona przeciwieństwem z uwagi na to czymś w sobie mniej żywotnym. Bóg, ten, który właściwie istnieje, jest ponad swoim bytem;

niebo jest jego tronem, a Ziemia podnóżkiem; ale również to, co w odniesieniu do jego najwyższej istoty już nie istniejące, tak wzbiera energią, że wybucha własnym życiem. W wizji proroka, przedstawianej przez Rafaela, Odwieczny niesiony jest nie przez nic, ale przez żywe postaci zwierzęce. W nie mniej wielkim ujęciu przedstawił grecki artysta skrajny przypadek ludzkiego losu, śmierć dzieci Niobe u stóp tronu, na którym spoczywa Zeus olimpijski, i nawet podnóżek boski z pełną życia siłą ozdobił obrazami walk amazonek.

To ujęcie inaczej przedstawiało się tym, których ślepe doznanie bierze siłę egzystencji za coś najwyższego, a nawet za samą boskość. Ci mają oczywiście doznanie wieczności, czyli Boga, ale nie doznali owej łagodnej boskości, która w Bogu jest nad samym Bogiem. Ponieważ więc siła egzystencji polega na ciemności, czyli jej czynnym przeciwieństwie wobec istoty i tego, co jej pokrewne, to wydaje się ona być niewypowiadalną i nierozpoznawalną lub, jak wyraża się ktoś ze starożytnych, chociaż w innym odniesieniu, poznawalną tylko dla nierozpoznającego. Stąd potem właśnie ci, którzy do tej siły przywiązują największą i bodajże jedyną wagę, dochodzą do przekonania, że wiedza polega na niewiedzy, że wszelka wiedząca wiedza likwiduje byt i go unicestwia.

Pominąwszy to, że siłę bytu w tym wyobrażeniu oceniono zbyt wysoko, mianowicie jako to, co jedynie należy rozpoznać, to i tak wniosek, że z tego względu wszelka wiedza jest ze swej natury niewiedzą, nie jest słuszny. Byt jest bowiem niepojęty o tyle, o ile jest czymś nieistniejącym. O ile jednakże jako nieistniejący jest istniejący, o tyle da się w istocie pojąć i poznać. To, co istniejące i to, co nie istniejące w nim, nie są to mianowicie dwie istoty, ale jedna, tylko że rozważana z dwóch różnych stron. To, przez co byt jest tym, co nie istniejące, jest tym samym, przez co jest on tym, co istniejące. Tym bowiem, co nie istniejące, jest on nie z braku światła, czyli istoty, ale jako aktywna zamkniętość, czynne dążenie z powrotem do głębi i ukrycia, a więc jako działająca siła, która jest również swego rodzaju wolą, a więc mocą konieczności czymś istniejącym i o tyle poznawalnym.

Od tego momentu następuje nowa epoka rozważania.

W woli, która niczego nie chce, nie było żadnego rozróżnienia, ani podmiotu, ani przedmiotu, ale najwyższa prostota. Kontrakcyjna wszakże wola, będąca wolą zmierzającą ku egzystencji, rozróżnia w niej jedno i drugie. Wola bowiem rodzi się z woli, która niczego nie chce, nie inaczej, niż rodzi się we władzach duchowych człowieka, i o tyle też trzyma on ją i obejmuje, tak że, choć jest to własna i różna od niego wola, to faktycznie nie można już jej od niego oddzielić. Ale podobnie jak wola władz duchowych krępuje i wiąże same te władze, tak również własna, czyli wola kontrakcyjna, krępuje miłość; bowiem tylko od niej, która sama w sobie jest nieaktywna, pochodzi wszelka siła, bez niej zaś wola nie mogłaby być twórczą ani skuteczną. Wola nie chce więc puścić się jej i sama czyni się jej przedmiotem, czyli jej siłą sprawczą, miłość zaś czyni podmiotem, wnętrzem,

czymś w sobie ukrytym i, uprzednio nie istniejąca, ustanawia ją tym samym jako istniejącą. W tym ścieśnieniu się wszakże odwraca się to o tyle, że tutaj zasada potwierdzająca w odniesieniu do kontrakcyjnej prasyły staje się wprawdzie czymś obiektywnym, ale jeszcze ani nie oddziałującym, ani swobodnie emanującym, lecz biernie doznającym, zamkniętym w sobie, ukrytym.

Środkiem wszakże, czyli więzią między podmiotem i przedmiotem jest właśnie sama siła kontrakcyjna, o ile idąc ku górze czyni się przedmiotem i przez to zatrzymuje miłość, tak że ta staje się istniejącą; ku dołowi zmierzając natomiast sama siebie czyni podmiotem i siłą czerpaną z góry ścieśnia istotę w byt.

Od tego momentu więc mamy już rozważać nie dwie wole, ale powstałą ze zrosniętych z sobą tamtych dwu jedną wolę, którą będę nazywał *pierwszą wolą sprawczą*, czyli mając na uwadze jej całość, również po prostu tym, co jako pierwsze było rzeczywiste.

Ludzie przywykli patrzeć na byt jako na coś całkowicie pozbawionego woli i niejako tylko dodatek do istoty. Jednakże, gdyby zechcieli zwrócić uwagę na egzystencję wewnętrzną, dostrzegliby coś przeciwnego i zauważyli np., że bez udziału ich własnego ja nawet to, co najlepsze, nie może przerodzić się z zadatków w rzeczywistość. Albowiem, mając przychodzące im łatwo i szczególnie korzystne zdolności, potrafią je spotęgować dzięki troskliwej pieczy i eksponować; a także, jeśli wymaga tego dobry albo zły cel, poniechać różnych stron własnej egzystencji i jeśli nawet nie zniszczyć ich, to je starannie ukryć. Istota, która nie ujmuje się sama za sobą, jest, jakby jej nie było. Chcieć siebie samego, ujmować się za sobą, zbierać się w sobie, ustanawiać się we własnej całości – znaczy to samo i jest jedynie czynną, prawdziwą egzystencją.

Dotarliśmy teraz do punktu, w którym dopiero zaczyna się wszelki rozwój, a tym samym i nasze własne sprawy.

Niejasne wszakże pozostaje jeszcze to, w jaki sposób siła przyciągająca może uczynić siebie ośrodkiem egzystencji, czynnikiem dominującym i w tej mierze egzystującym, skoro wyraźnie wyjaśniono, że w stosunku do istoty, czyli tego, co właściwie istniejące, może ona pozostawać tylko jako coś podporządkowanego, a więc nie istniejącego.

Powiedzmy wobec tego jeszcze i to dla wyjaśnienia. Przede wszystkim nie definiowaliśmy siły przyciągającej bynajmniej jako tego, co bezwzględnie nie istniejące, ale jako coś, co istnieje samo w sobie. Tym samym definiowano jako coś egzystującego nie wolę własną jako taką, ale jako całość, która powstaje stąd, że wola ustanawia istotę jako coś istniejącego, z drugiej strony jako byt. Następnie definiowano wolę zamykającą w sobie nie jako coś egzystującego bezwzględnie, ale tylko jako to, co pierwsze istniejące. Czy ona również jako więź podmiotu i przedmiotu nie będzie jeszcze kiedyś czymś względnie nie istniejącym, tego nie wiemy. Stąd wszakże, że ostatecznie tym, co jedynie istniejące i objawiające się

w rozwoju jest miłość, nie wynika, że przeciwstawna jej prasiła nie była kiedyś dominującą i nie zawierała miłości w sobie, jak teraz jawi się raczej jako jej podporządkowana.

Wszelki rozwój zakłada rozwój. Dlaczego wszystko kroczy od małego ku dużemu, skoro przecież, gdyby chodziło o samo tylko kroczenie, mogłoby również być odwrotnie? Początek tkwi w przyciąganiu. Wszelki byt jest kontrakcją, a podstawowa siła kontrakcyjna jest właściwą oryginalną i pierwiastkową siłą przyrody.

Znamieniem praczasów jest ciemność i zamkniętość. Wszelkie życie poczyna się i tworzy w nocy; dlatego starożytni nazywali ją płodną matką rzeczy i obok Chaosu najstarszą z istot. Im dalej cofamy się w przeszłość, tym więcej znajdujemy niewzruszonego spokoju, nierozróżnienia i obojętnego współistnienia tych samych sił, które zrazu powolne, później zapalały się ku coraz zacieklejszej walce. Najstarsze twory ludzkiego ducha są na kształt gór praświata, które zdają się z wiecznie niemą obojętnością spoglądać na ruchliwe życie toczące się u ich stóp. To samo znamię zamkniętości napotykamy w niemej powadze Egipcjanina, w olbrzymich pomnikach hinduskich, które wydają się być zbudowane nie dla jakiegoś czasu, ale dla wieczności, a nawet jeszcze w cichej wielkości i wzniosłym spokoju najstarszych dzieł sztuki helleńskiej, które robią wrażenie, że powstały na krótko przed rozgorzeniem walk, jako ostatni już akt rozkwitu siły owej spokojniejszej epoki świata.

Czyżby pierwotny stan istoty, której rozwój zdajemy się oglądać w wielorakich postaciach życia w świecie, nie miałby być temu podobny i czyżbyśmy z tego względu nie mieli racji, wierząc w przeszłość w sensie o wiele wyższym niż potoczny? Wszystkie wykładnie najstarszej epoki opisują zgodnie stan poprzedzający teraźniejszość jako stan nieskończonego zamknięcia, niezbadanej ciszy i skrytości. Wszelki rozwój zakłada już jakieś istnienie, ale czyż czysty byt, sam w sobie wzięty, nie jest już znamieniem niemej, zamkniętego w sobie i nie dającego o sobie znać życia?

Wymieńmy tu od razu prawo, które już wprawdzie poznaliśmy, ale które w obecnych wywodach znajdzie swe potwierdzenie w mnogości powtarzających się przypadków! Siły, o których jednoczesności i współdziałaniu stanowi życie wewnętrzne, są tymi samymi, które, występując kolejno po sobie, przejawiają się jako zasady rozwijającego się na zewnątrz życia i jego kolejnych okresów. Te same stopnie, które możemy obserwować w ich symultaniczności jako potencje bytu, występują sukcesywnie jako okresy stawania się i rozwoju. Zwykło się zatem powiadać, że pierwszą epoką życia Ziemi była epoka magnetyczna, od której przeszła ona do elektrycznej, bo nie przeczy temu, że podczas owego pierwotnego okresu wszystkie siły, nie wyłączając magnetycznych, były już w Ziemi obecne jako siły osobne, tylko że podporządkowane tej jednej. Skoro więc tutaj przyznajemy jakiejś sile zawsze zawierającej się w całości pewną od niej niezależność, to musi również

być nam wolno patrzeć na ów pierwotny stan wyprzedzający wszelki rozwój jako na taki okres życia w Bogu, w którym byt, czyli prasiła negująca, przejawiająca się później jako podporządkowana, panowała jako zasada powszechna, określająca samo życie.

Tutaj dopiero odślania się właściwa wzniosłość przeciwieństwa i jego bezwarunkowość równa jedności. Obydwie siły, jeżeli możemy je tak nazwać, cicho emanująca, łagodnie się udzielająca siła miłości i kontrakcyjna, przeciwstawna rozszerzaniu się, są siłami jednej i tej samej natury; o tyle są one podporządkowane jedności. Z drugiej strony występują one jako wolne i niezależne od jedności i z kolei ją sobie podporządkowują. Tylko siłą swej woli jest Odwieczny, ale od jego wolności nie zależy, czy wybierze inny tok objawienia niż ten, który określa natura owych obydwu zasad. Ciemności poprzedzają go i dopiero z nocy jego natury może przeświecać jasność jego istoty. To, co niższe leży w rozwoju nieodzownie przed tym, co wyższe; musi istnieć przecząca, zamykająca prasiła, aby mogło być coś, co niesie i podtrzymuje wysoko łaskę boskiej istoty, która inaczej nie mogłaby się objawić. A zatem równie nieuchronnie musi być wcześniej gniew niż miłość, surowość niż łagodność, siła niż cierpliwość. Pierwszeństwo pozostaje w odwrotnym stosunku do wyższości, pojęcia, które mylić może tylko zaciekła stronniczość podobna tej, która cechuje nasze czasy.

Ponieważ wymieniliśmy tutaj pojęcie jedności, niechże będzie nam wolno wyjaśnić bliżej jej sens, różny w różnych momentach naszych rozważań.

Zaraz na początku określiliśmy niezmaconą czystość (*Lauterkeit*) jako absolutną jedność podmiotu i przedmiotu, ponieważ żaden z nich nie jest ze względu na siłę, a mimo to obydwą są siłą. To ostatnie stało się wyraźne dzięki dotychczasowemu rozwinięciu. Bowiem niezmacona czystość już ze swej natury była istotą, czyli tym, co później pojawiło się jako to, co istniejące; zawierała ona zarazem możliwość owej innej woli, która może wytworzyć się tylko w niej i która jest siłą wszelkiego bytu, tzn. wszystkiego, co przedmiotowe.

Innym rodzajem jedności jest natomiast ta, która wystąpiła jednocześnie z przeciwieństwem w momencie, kiedy wola kontrakcyjna czyni siebie więzią między podmiotem i przedmiotem. Ponieważ ona w ten sposób, jako pierwszy czynnik sprawczy, jest środkiem, czyli czymś wspólnym i zrośniętym z nich obu, to obydwie przeciwstawne strony w odniesieniu do niej są całkowicie równymi formami egzystencji i stają się egzystencjalnie równe tam, gdzie z istoty są nierówne i mają się do siebie jak coś wyższego i niższego. Jest to ta egzystencjalna równość, czyli równość obydwu zasad w odniesieniu do tego, co istniejące, którą określiliśmy jako obojętność, czyli indyferencję obydwu.

Krytycy, którzy nawykli każde pojęcie czy zdanie traktować powierzchownie, nie dostrzegając wewnętrznego toku i zależności rozwoju, uznali tę egzystencjalną równość za jednolitość samych zasad – pomyłka, której nie może usprawiedliwić

nawet niedbałe wyrażenie, którym posługujemy się mówiąc, iż obydwie stanowią jedno. Bowiem, nie wspominając już, że to wyrażenie było często wyjaśniane przez dokładniejsze, zgodnie z którym owo twierdzenie brzmi następująco: to samo istniejące, którym jest jedno, jest również tym, którym jest drugie; tak więc wydaje się, że ci, którzy w ten sposób źle zrozumieli wygodne wyrażenie, faktycznie nie znają pierwszego prawa każdego sądu. W żadnym bowiem sądzie, ani w tylko powtarzającym zdaniu, ani w definicji, nie przyjmuje się rozumienia jedności, ale zawsze rzeczywistą dwoistość, bez której jedność nie miałaby żadnego sensu. Kto mówiłby np.: Bóg i wszechświat (*Das All*) to jedno i rozumiałby to jako jednolitość, ten nieopatrznie, jako że sądząc iż ma dwa pojęcia, miałby w rzeczywistości tylko jedno, nie sądziłby wcale. Podobnie więc owa jedność obydwu zasad nie jest rozwiązana jako coś jednolitego; bowiem to, aby miłość była gniewem, a gniew miłością, nie jest przecież możliwe. Możliwe jest natomiast, że jedno i to samo istniejące w jednej swojej funkcji jest gniewem, a w drugiej miłością.

Przeciwko tej jedności, która jest jednolitością podmiotu, a nie predykatów, nie pada żaden dialektyczny zarzut, bowiem trzeba by było utrzymywać, że to właśnie jest niemożliwe i wbrew tak zwanej zasadzie sprzeczności. Ale jak fałszywie została ona zrozumiana, pokazuje już zwyczajne wyrażenie, że to samo nigdy nie może być i zarazem nie być, ponieważ z powyższego nieodzownie wynika, że każde to, co istniejące, musi być tym, co istniejące i zarazem tym, co nie istniejące, skoro byt jest w nim właśnie tym, co nie istniejące. Właściwie rozumiana owa zasada nie mówi nic ponadto, że przeciwstawne podmioty nie mogą być jednym jako podmioty, ale nic nie stoi na przeszkodzie, aby były jednym jako predykaty. Następnie ci, którzy tak mówią, niechby zechcieli się zastanowić nad tym, jak usprawiedliwią przyrodę, która wydaje się z upodobaniem grzeszyć przeciwko tej tak zwanej podstawowej zasadzie i nie daje się zbić z tropu tym, że w egzystencjalnej równości, którą lubi nadawać przeciwstawnym siłom, jedna z natury swej słabsza jest niż druga; chociaż bowiem południowy biegun magnesu, np. jest słabszy niż północny, a rodzaj żeński słabszy jest niż męski, to przecież z uwagi na byt żadna zasada nie ustępuje drugiej, a raczej obydwie stanowią dowód najbardziej zdecydowanej równości (...).