

III 10

I 838.581

PRACE INSTYTUTU MESYANICZNEGO

HOENE - WROŃSKI

# STWORZENIE ABSOLUTNE LUDZKOŚCI

fragment rękopisu, zawierający

**Krytykę Kantyzmu i Założenie Rzeczywistości  
Absolutu**

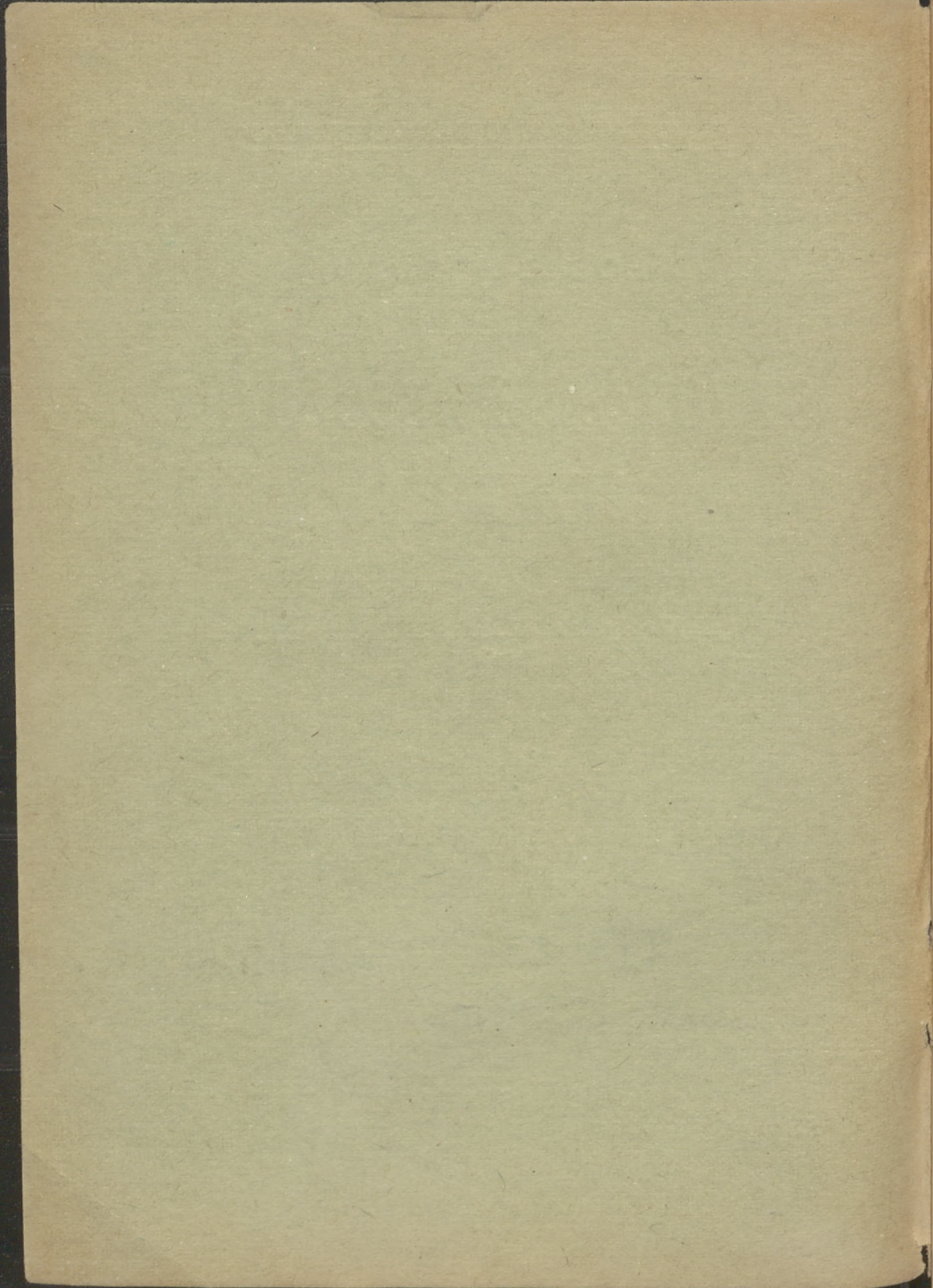
Przełożył z francuskiego

**Józef Jankowski**

WARSZAWA

Skład główny w księgarni „Sędziwój-Wroński“, Długa, 8A.

1921



PRACE INSTYTUTU MESYANICZNEGO

HOENE - WRÓŃSKI

# STWORZENIE ABSOLUTNE LUDZKOŚCI

fragment rękopisu, zawierający

**Krytykę Kantyzmu i Założenie Rzeczywistości  
Absolutu**

Przełożył z francuskiego

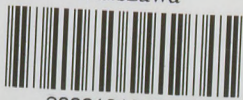
**Józef Jankowski**

WARSZAWA

Skład główny w księgarni „Sędziwój-Wroński“, Długa, 8A.

1921

Biblioteka Narodowa  
Warszawa



30001018473740



838.581



WIELCE CZCIGODNEMU PANU  
*ALEKSANDROWI WERYHA-DAROWSKIEMU,*

GORLIWEMU SYNOWI RZECZYPOSPOLITEJ,  
który, w trudnych tych dla nauki polskiej warunkach,  
jako prawdziwy MECENAS Wiedzy Najwyższej,  
dzielko to sumptem własnym wydał,

ku upamiętnieniu JEGO nazwiska wraz z imieniem  
nieśmiertelnego WROŃSKIEGO,

ku przykładowi innych,  
w hołdzie i wdzięczności

kartę tę

poświęca

INSTYTUT MESYANICZNY  
w Warszawie.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

PHYSICS DEPARTMENT

PHYSICS 309

LECTURE NOTES

BY

ROBERT A. FAY

1963-64

CHICAGO, ILLINOIS

UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

1964

PHYSICS 309

LECTURE NOTES

BY

ROBERT A. FAY

1963-64

CHICAGO, ILLINOIS

UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

1964

## OD TŁOMACZA

Rzecz, którą podajemy tutaj w przekładzie z francuskiego, jest wyjęta z zakończenia I-go tomu trzypięciotomowego wielkiego dzieła Wrońskiego w rękopisie, p. t. „Création absolue de l'Humanité“, r. 1818, świeżo odnalezionego i nieobjętego dotychczas, jako całość, żadnym katalogiem. Egzemplarz dzieła, prześlicznie oprawiony, niezmiernie starannie wykaligrafowany, miał być, jak stwierdza dedykacja na nim, przesłany Cesarzowi Aleksandrowi I, w owych czasach, gdy ludzono się jeszcze widokami „świętego przymierza“ i sprawiedliwością podjemcy tego przymierza względem Polski... Egzemplarz nie został postany i nosi w niektórych miejscach poprawki ołówkiem ręką Wrońskiego.

Tom I, ze zwykłym Wrońskiemu geniuszem, zawiera przebieg historyzoficzny dziejów w stosunku do czterech zasadniczych celów względnych ludzkości (podług prawa stworzenia Wrońskiego), jakie już ludzkość ziszcila, i wskazuje wejście w nową epokę celów absolutnych, z nakazującym dla tego wejścia odkryciem samoistnem przez człowieka absolutu i celów jego niezłomnych do kierownictwa dalszego ludzkości.

Rzecz umieszczona, jako fragment tej całości, zawiera najświetniejszą i najjaśniejszą może ze wszystkich, jakie dotychczas wytworzono, w krótkim zarysie krytykę i ocenę Kantyzmu, dalszy rzut oka na wysiłki filozofii niemieckiej w kierunku ziszczenia założonej przez Kanta reformy, z jej

błędami i skrajami,—i wreszcie, również rzutowo wyprowadzoną w wieńcu tomu dedukcyę **rzeczywistości absolutu** przez Wrońskiego, jako rękojmię przyszłego celu nowej epoki świata.

Napisana przed stu laty, rzecz ta dziś dopiero zda się nabierać wagi decydującej, gdy świat ten—**quantum mutatus ab illo** w pogorszeniu wskazywanego wciąż przez Wrońskiego niebezpieczeństwa drogi rozstajnej i krytycznej dziejów! W rzeczy samej, filozofia niemiecka od tych czasów, nie ziściwszy wysokiego ideału życia, od Hegla poczyną się staczać w dół, zatwierdzając coraz niższe stanowisko zasady niewarunkowej życia, a wraz z niem coraz większą pychę, materyalizm i samoubóstwienie się narodu niemieckiego. Światła absolutne, odkryte przez Wrońskiego, (jako korona wieńcząca założonej przez Kanta dążności), pomimo jego kłotań i ostrzeżeń, pod adresem królów, dyplomatów i Rzymu, nie odbiły się najdrobniejszym echem, i do dzisiaj zostały pod korcem. **Katastrofa**, z matematyczną ścisłością zapowiedziana przez Wrońskiego, rozszalała się wreszcie nad światem.

Dziś więc, acz po szkodzie, do Polski, tak opatrnościowo powstałej, należy światła te największego geniusza świata, zapoznanego syna swego, wcieliwszy w życie, przekazać światu całemu, ku odrodzeniu niezłomnemu i oby jeszcze przeciwważnemu narostym już od tej pory ciemnościom w ludzkości. Wydany świeżo przez Instytut Mesyaniczny w Warszawie **Prodróm Mesyanizmu**, jedno z najważniejszych dzieł Wrońskiego (nakładem **Książnicy lwowskiej**), wchodzący w samo sedno dzisiejszej sprawy krytycznej (antynomii społecznej), to właśnie dzieło poczyną. Wkrótce ukażą się **Prolegomena** i inne prace tego jedyngo dziś oświeciciela ludzkości.

J. J.

---

Następuje tekst fragmentu Wrońskiego.



## Jakie jest nasze przeznaczenie na ziemi: czem jesteśmy, i co winniśmy zrobić?

Pytanie, które, bezsprzecznie, jest odąd przedmiotem jedynym i sprawą najwyższą ludzkości. Ale, jak to już poznaliśmy wyżej, celowość świata nie opuszcza nas jeszcze całkowicie w tym ostatnim i stanowczym wysiłku, jaki nam pozostaje uczynić: przedstawia nam ona jeszcze, w stanie trafunkowym i ułomnym, naszych poznań obecnych, przynajmniej warunek negatywny dla tego ostatniego wysiłku, dla założenia naszego celu ostatecznego i absolutnego, do jakiego winniśmy przystąpić. Idźmy tedy za rozwojem dalszym ludzkości w tym stanie, trafunkowym i ułomnym jej poznań obecnych, otrzymanych jedynie przez empiryzm albo przez wsparcie doświadczenia; i starajmy się odkryć, w rozwoju tym dalszym, warunek ów negatywny, który winien nas prowadzić ostatecznie do założenia naszego celu absolutnego.

Gdy posadą empiryzmu jest pewność względna, oparta na naszym istnieniu, oczywistem jest, że dążność ku pewności absolutnej, która tworzy dopełnienie empiryzmu,\*) będąc daleką od tego, by dać mu wzniesienie rosnące i stałe, winna, po wzbudzeniu go do przebieżenia kręgu przedmiotów naszych poznań, sprowadzić go do niego samego, by dać mu odkryć własną jego znikomość, a z nią nicosię wszystkich poznań obiektywnych, zdobytych przez jego organ. W rzeczy samej, empiryzm albo poznanie przez doświadczenie, przypuszcza koniecznie niektóre prawdy podstawowe, które służą mu jako zasady, a to dla ustalenia swego pochodu i dla osadzenia na nich pewności, bowiem, trzeba by prawdziwego stworzenia, by mózł nic nie przypuszczać, a pewnie, że empiryzm jest zdala od takiego uroszczenia.

\*) Dopełnienie to empiryzmu, albo dążność jego ku pewności absolutnej, pochodzi oczywiście z pojemności wiedzy naszej do prawd absolutnych, jaką wyprowadziliśmy wyżej, i jaka, według tej dedukcyi, wprowadza do naszej rzeczywistości obecnej albo czasowej dążność ogólną ku rzeczywistości absolutnej i powszechnej.

Zasadami temi, przypuszczanemi przez empiryzm, są oczywiście, w szczególności, od strony subiektywnej, prawda naszego istnienia, i od strony obiektywnej, konieczność stosunku skutku do przyczyny, albo prawda prawa przyczynowości, na którem opiera się działanie współistnienia z nami, i pomiędzy sobą, przedmiotów doświadczenia; i, w ogólności, istnienie samej prawdy i pewności, jaka jej towarzyszy: przypuszczenia te empiryzmu są niezłomne, są one bowiem z nim nierozłączne, jako że, bez nich, empiryzm nie miał by żadnego znaczenia i był by czystym nonsensem. Otóż, o ile prawdy te podstawowe empiryzmu pozostają domyślnemi albo są mu nieznanne, postępuje on z zaufaniem wzdobywaniu poznań obiektywnych, które go od nich trzymają ciągle woddali. Ale, gdy, przebiegłszy dziedzinę tej klasy poznań, wchodząc znów w krąg naszej wiedzy wogóle, empiryzm wraca do siebie, i, próbując zgłębić własne swe podstawy, odkrywa albo przynajmniej przeziiera, jak przez mgłę, zasady różnorodne (heterogeniczne), które mu służą za posadę, traci on pewność swoją, w miarę jak poznaje niemożliwość, w jakiej się znajduje, stwierdzenia, przez się, zasad tych podstawowych swego istnienia. Wtedy, rosnące wciąż zwątpienie zastępuje płochą bezpiecznością, jakiej empiryzm był się oddał, w skutku samych przezorności, jakie w swem mniemaniu podjął dla zabezpieczenia sobie prawdy. W rzeczy samej, istnienie nasze, okazane przez świadomość, nie może być sięgnięte przez doświadczenie, bowiem istnienie to jest właśnie granicą, z której wychodzi samo doświadczenie; związek przyczynowy przedmiotów zewnętrznych ze sobą i z nami nie może być sięgnięty przez doświadczenie, bowiem związek ten właśnie jest samą istotą doświadczenia; wreszcie, istnienie prawdy i pewności, jaka jej towarzyszy, nie może być sięgnięta przez doświadczenie, bowiem to ostatecznie zachodzi właśnie za pośrednictwem samego istnienia prawdy i pewności. Tak więc, niemasz rzeczywistości w świecie, którąby można zatwierdzić czy to w istnieniu naszym własnym, czy to w istnieniu przedmiotów naszych poznań, w ich stosunkach, czy to wreszcie, co

jest najbardziej zastraszającym, w samej prawdzie i w samej pewności. Przeróżający sceptycyzm zastępuje tedy wreszcie szaloną zarozumiałość empiryzmu, który, z tyłą fałszu błyszczącego, panował w ostatnim okresie ludzkości.

Tu oto granica, do której winien był dotrzeć ten okres, i do której, ze światłem zamglonem, dotarł już istotnie. Materyalizm i wreszcie Idealizm, w które, jak to widzieliśmy wyżej, wyrodził się empiryzm panujący, sprowadził u Hume'a oplakany ten i ostateczny sceptycyzm. Świetny ten filozof dostrzegł, w punkcie widzenia empirycznego, gdzie był się umieścił, że nasze uroszczone istnienie absolutne nie ma żadnego poręczenia; że nasze poznania, rzekomo obiektywne, są tylko mechanizmem wrażeń i nawyknień subiektywnych, że przyroda niema żadnej obiektywności, a przeto niema zgoła praw; wreszcie, że nasz uroszczony Rozum nie ma nic absolutnego, i że jego rzekome zasady są jedynie wynikami postrzeżeń przypadkowych, które nie mogą ani dać im cechy konieczności, ani przeto nadać im pewności powszechnej.

Rozpaczna ta doktryna, wzięta w swem znaczeniu poważnem, co właśnie odróżnia ją od sceptycyzmu starożytnych, zatrzymała w ten sposób, naraz, pochod dumny pysznego empiryzmu: należało zaniechać ścigania prawdy, zostało bowiem dowiedzionem, że nie można jej odkryć; należało nawet wyrzec się zbliżenia się do niej równoleżnie z naszymi potrzebami, zostało również dowiedzionem, że dążność ta nie ma żadnego znaczenia określonego. I skoro by rozwinięto jeszcze trochę smutny ten kres empiryzmu, ustalając z większą jasnością wagę więzów takiego zwątpienia, doszłoby się niechybnie do ostatecznej z niego konkluzji oplakanej, zawierającej się w nieistnieniu zupełnem żadnej rzeczywistości na świecie.

Pojmuje się, że podobna doktryna, jakkolwiek bądź mało jeszcze poznano jej wagę, winna była powołać obronę empiryzmu, by zawarować się przeciw skutkom oplakany, które można już było obficie przeczuwać. Ale, pojmuje się także, że obrona ta empiryzmu, by nie była identyczną z nim

samym, mogła być opartą jedynie na dwóch jego wielkich odmianach, doktrynach umysłowych i doktrynach zmysłowych, jakie oznajmiłszy wyżej. I, w rzeczy samej, z jednej strony, rozważania dogmatyczne, i z drugiej strony, postrzeżenia materyalne zostały przeciwstawione sceptycyzmowi Hume'a, który, jednym swem istnieniem, unicestwiał błahe te zarzuty. Reid, Beattie i Oswald probowali nawet ocalić empiryzm, albo raczej skrycie Rozum, za pomocą samego empiryzmu, wyradzając go do użytku ZDROWEGO ROZSADKU, na który patrzali, jako na źródło poznań filozoficznych; ale, i tu jeszcze, jedna obecność sceptycyzmu Hume'a wystarczała do wyrugowania samej nawet nadziei zbawienia.— Obrona ta powtarzana empiryzmu albo pewności była oczywiście pierwszym dopiero wynikiem wpływu straszego sceptycyzmu, o którym mowa; i pojmuje się z łatwością, jakie przeraźliwe zamęty sprowadził by w następstwie wpływ tak oplakany, gdyby doktryna ta została stwierdzoną, upowszechnioną ogólnie, a zwłaszcza gdyby została rozwiniętą aż do jej fatalnego wniosku ostatniego. Na szczęście, przy samem jej zrodzeniu się, przerażający wpływ ten został zatrzymany przez geniusza niezwykłego, nieśmiertelnego Kanta, który, korzystając z rodzaju celowości, wsnutej w sceptycyzm Hume'a, jak to zobaczymy za chwilę, przywrócił Rozumowi jego prawa, ugruntował ostatecznie prawdę i pewność, i zapoczątkował w ten sposób odrodzenie ludzkości, które winno się sprawić w nowej epoce historii.

Przejsie to od ostatniego okresu, zakończonego przez Hume'a, do nowej epoki historycznej, w której ludzkość winna ziścić wreszcie wysokie swe przeznaczenie, zasługuje na uwagę szczególną, by dobrze poznać podstawy, na których dźwignie się tak wielki gmach. Przedewszystkiem, zauważmy, że, w sceptycyzmie Hume'a, nie poznano jeszcze całkiem wyraźnie wszystkich trzech zasad rozumowych, na których, jak to widzieliśmy wyżej, jest założony empiryzm, a mianowicie, dwóch zasad poszczególnych, zawierających się w prawdzie naszego istnienia i w prawdzie prawa przyczynowości, i zasady ogólnej, zawierającej się w ist-

nieniu samej prawdy i pewności. Hume, zda się, został tknięty świadomie jedynie przez wtórą z trzech tych zasad, przez związek przyczynowy, albo prawo przyczynowości; i tylko bardzo mgliście, zda się, wpłynęły na niego dwie inne z tych zasad. To też, sceptycyzm jego ściąga się prawie całkowicie do jednego tylko związku przyczynowego, i przybiera tedy barwę niejako dogmatyczną w pewności, z jaką przeczy wszystkiemu, co, w systemacie naszej umysłowości, zależy od prawa przyczynowości. Gdyby Hume z taką samą świadomością został tknięty przez dwie inne zasady rozumowe, a zwłaszcza przez zasadę ogólną istnienia problematycznego prawdy i pewności, sceptycyzm jego stałby się znacznie mniej twierdzącym; i, co było by stratą dla ludzkości, Hume, w punkcie widzenia rozjednoczenia absolutnego świata, w jakim by się znalazł umieszczony, nie mógł by przeżyć momentu fatalnego, w którym by doszedł do świadomości nieistnienia żadnej rzeczywistości w pewności, gdyby w tym samym momencie zabrakło mu przytomności ducha do odparowania śmiertelnego tego aktu świadomości na ten że sam akt.

Bądź jak bądź, Kant zgłębił zasadę tę rozumową związku przyczynowego, która, służąc za posadę empiryzmowi, dotknęła Hume'a swą różnorodnością, i doprowadziła go do sceptycyzmu, jaki oznajmiliśmy. Wynikiem rozmyślań Kanta, spowodowanych właśnie celowością, wsnutą w sceptycyzm Hume'a, była dążność filozoficzna całkiem nowa, i zgoła sprzeczna z dążnością niszczącego wątpienia przygnębiającego tego sceptycyzmu. Hume, przezierając heterogeniczność, jaka się znachodzi między sposobami postępowania empirycznymi i ich zasadą rozumową w prawie przyczynowości, poczytywał za niedającą się sprzymierzyć tę sprzeczność umysłową, wyrzekł się odkrycia jej warunku, i zwątpił tym sposobem o samej pewności. Kant, przeciwnie, doszedłszy do dobrego odróżnienia tej heterogeniczności umysłowej, uznał w tem nowe albo raczej prawdziwe źródło naszych poznań: odróżnił on od wrażeń zmysłowych, które są treścią widomą sposobów postępowania empirycznych

i warunkiem ich pewności względnej, odróżnił on, powiadamy, związek rozumowy tych wrażeń, który uznał za istotę samą naszej wiedzy, a który, przez to samo, musiał wymykać się empiryzmowi. Właściwością w tem odkryciu Kanta, jak to zresztą wynika z samego sposobu, jaki wyprowadziliśmy, jest tu właśnie to, że w odróżnieniu wrażeń zmysłowych i ich związku rozumowego, uczynionem już przed nim przez większość filozofów pod mianem poznać zmysłowych i poznać rozumowych, uważa on związki albo poznanie rozumowe, jako **FUNKCJE WŁASNE NASZEJ WIEDZY**, nie mające w sobie samych żadnej rzeczywistości zewnętrznej, t. j., **NIE BĘDĄCE NICZEM POZA SAMĄ WIEDZĄ**.

Wielkie to odkrycie Kanta odmieniło raptownie punkt widzenia dociekań filozoficznych, i, co jest istotnem, było ono jutrznią pewności absolutnej, oczekiwanej od tak dawna na ziemi, i tworzącej bezsprzecznie ostatni cel ludzkości. W rzeczy samej, gdy poznanie rozumowe są funkcjami własnymi naszego rozumu, albo raczej stanowią istotę samą tej ostatniej, wszystkie nasze dociekania filozoficzne, mające oczywiście za jedyny cel wiedzę, winny sprowadzać się naczelnie do poznań rozumowych; i nadto, gdy poznanie rozumowe są, jak to zauważyliśmy, istotą samą wiedzy, prawda ich jest niezależną od wszelkiej rzeczywistości, obcej wiedzy, t. j., jest ona niewarunkową albo przez się, a przeto, pewność, jaka jej towarzyszy, jest absolutną.—Tak tedy, ze sceptycyzmu, który groził zniszczeniem wszystkiego, zradza się, przez cudowną celowość świata, prawda absolutna, w której ludzkość tuszy znaleźć swe odrodzenie!

Kant czuł mgliście i wysokie to powołanie, i nieskończoną płodność szczytnego swego odkrycia. — Starał się on najprzód ustalić kryterjum pewności tej absolutnej, związanej z poznaniem rozumowem, i znalazł je w **KONIECZNOŚCI**, zawartej w przedmiotach jej poznań. Następnie, zbrojny tem kryterjum, uprawił on dziedzinę całą poznań rozumowych, tworzących, jak to widzieliśmy, prawdziwą dziedzinę wiedzy. Ukłasyfikował wszystkie te poznanie,

t. j., wszystkie związki możebne, stanowiące funkcyę wiedzy, od czystych intuicyj przestrzeni i czasu, które są pierwszemi związkami rozumowemi wrażeń zmysłowych, aż do idei transcendentnych absolutu, służących za wiązania dla pojęć umysłowych, które same tworzą, wtóre związki rozumowe ujęć zmysłowych, związanych już przez czas i przez przestrzeń. Ustalił on stosunki i granice wszystkich tych funkcyj różnych wiedzy, i przedstawił tym sposobem, z pierwszego rzutu, systemat zupełny tej wiedzy ludzkiej, która jest poddana warunkom czasu i przestrzeni; i był to pierwszy systemat prawd, jaki otrzymała ludzkość. Wreszcie, zbrojny wciąż tem samym kryterjum konieczności, Kant ośmielił się wyjść z warunków tych czasu i przestrzeni; i, w świecie czysto idealnym, odkrył prawa nakazujące (imperatywne) moralności; i tuszył nawet widzieć w tem kres naszych nadziei.

Niestety, wyższy ten umysł mógł przejrzeć, jak na to już zwróciliśmy uwagę, jedynie mgliście wszystek zakres i wszystką wagę niezrównanego śwego odkrycia. Nie mógł on wznieść się do poznania jasnego, że różne te funkcyę wiedzy, ustanawiające poznania rozumowe, są istota samą wiedzy; t. j., że wiedza nie jest zgoła, jak to mniemano uprzednio, rodzajem zwierciadła, który odbija świat już istniejący, lecz że snadnie, współdziałając z bytem, wiedza zbiega się do zradzania tego świata istniejącego, jakim jest on sam w sobie. Jeden z tych elementów świata, byt, wprowadza tam istnienie; zaś drugi element, wiedza, daje znaczenie temu istnieniu. Ta to istota własna i wyższa wiedzy umknęła właśnie Kantowi; filozof ten dostrzegł ją tylko przelotnie, uważając poznania rozumowe, jako funkcyę własne wiedzy, niezależne od wszelkiej rzeczywistości. Toteż poczytywał on za konieczne wyjaśnić te funkcyę wiedzy, wybitnie niewarunkowe; i, powracając wpelni do starego punktu widzenia, z którego odkrywało się dopiero jeden element świata, t. j., byt, pragnął on wyjaśnić konieczność, związaną z poznaniem rozumowem, przypisując wiedzy ludzkiej, na wzór bytu, FORMĘ szczególną, według której wiedza ta jest zmuszona sprawować swą

czynność. To oto wyjaśnienie mechaniczne konieczności, zawartej w poznaniach rozumowych, zadało, jak można to przewidzieć, cios zgubny szczytnej dążności, rozwiniętej przez tego samego geniusza. W rzeczy samej, jeżeli konieczność w wiedzy naszej jest jedynie wynikiem mechanicznym jej formy, wszystkie nasze poznania wogóle, spekulatywne i praktyczne, nie mają żadnego znaczenia obiektywnego: cała nasza wiedza jest systematem ułud, gdzie nie masz żadnej rzeczywistości. Sam Kant, konsekwentny w swych zasadach, wyznał, przynajmniej dla poznaw spekulatywnych, dziwną tę nieobecność wszytkiej rzeczywistości obiektywnej w wiedzy naszej. Ale, znamieniem tutaj jest to, że, dla poznaw praktycznych, ten sam mąż uwolnił się całkowicie od tego jarzma materialnego, i że, wznosząc się na wysokość, gdzie pociągała go pierwsza i prawdziwa dążność, uznał on całą niewarunkowość wiedzy praktycznej, i wyprowadził, z jednej tej niewarunkowości, nie zaś z uroszczonej formy wiedzy, konieczność nakazującą, zawartą w poznaniach praktycznych. Odróżnienie to na korzyść moralności jest, być może, tem, co stanowi największą chwałę wielkiego tego człowieka: dowodzi ono, że prawdziwa siła jego geniuszu była w tym szlachetnym dziale naszej wiedzy, i pisma jego stwierdzają to istotnie.

Należy tedy odróżniać, w doktrynie Kanta (kantyzm), wszystko to, co jest opartem na kryterium konieczności w wiedzy naszej, i co stanowi prawdziwą jego METODĘ KRYTYCZNĄ (krytycyzm), od tego, co, dla wyjaśnienia tej konieczności, jest opartem na rozważaniu obcym formy szczególnej w wiedzy ludzkiej. Metoda krytyczna, wzięta w tej czystości, tak jak i wyniki, do których ona prowadzi, jest słuszna; wyjaśnienie mechaniczne, każące rozważać poznanie rozumowe, jako formy naszej wiedzy, jest fałszywe.—Na szczęście, błąd ten, którym się napiętnowyywa doktryna Kanta, powołał dociekania dalsze, które, przez nową celowość, sprowadziły wreszcie świadomość jasną absolutu, ostatni kres dążności naszej filozoficznej, jak to zobaczymy.



Nie chcemy zgółła mówić tu o tłumie tym przeciwników, jakimi są Platner, Feder, Eberhardt, Schwab, Tiedemann, Herder, Garwe, Weishaupt, i inni, którzy towarzyszą zawsze wielkim reformom, i którzy pozostają zwykle w starym punkcie widzenia, starając się zachować jego panowanie. Tu, w rzeczy samej, jedni,\*<sup>)</sup> z umysłu, bronili starej obiektywności wiedzy, zaś inni,\*\*<sup>)</sup> z nawyknienia, podtrzymywali stary empiryzm albo metodę eksperymentalną. Powiemy jedynie, na korzyść ostatnich i by pomóǳ im wznieść się do nowego punktu widzenia, że wada ich wspólna sprowadza się do przypuszczania otwartego, i często z jawnością rażąca, we wszystkich ich rozumowaniach, właśnie tych z praw albo związków rozumowych, które rzekomo wyprowadzają.

Chcemy tu mówić właśnie tylko o nowych dociekaniach, spowodowanych doktryną Kanta, które, wychodząc z punktu widzenia wzniesionego tej doktryny, przeniknęły aż do jej horyzontu, i sprowadziły tym sposobem inne prawdy.—I, by to uczynić, ustalmy w streszczeniu błędy zasadnicze doktryny Kanta, jakie jedne mogły być wywołać nowe te dociekania.

Naprzód, rozważając stopniowanie w rozwoju wysokiej dążności Kanta, będziemy mieli, w doktrynie jego, tyleż zasad różnych, ile jest tam stopni oddzielnych, na których pobudował on swój gmach. Tak więc, przypuszczenie mechaniczne formy poszczególnej w wiedzy ludzkiej, przez które Kant chciał wyjaśnić funkcyę tej wiedzy, i przez które trzyma się on jeszcze starych okręgów filozofii, ustanawia już jedną z zasad jego doktryny. Kryterium konieczności, jakie uznał on dla poznań rozumowych, albo dla związku przedmiotów, sprawowanego przez wiedzę, by dać im znaczenie, kryterium konieczności, które pozostaje oczywiście niezależnem od poprzedniego przypuszczenia mechanicznego, przeznaczonogo do wyjaśnienia konieczności umysłowej, ustanawia wtórą zasadę w doktrynie Kanta, która,

\*), Platner, Eberhardt, Tiedemann, Pfaff, Meiners, i t. d.

\*\*\*) Feder, Selle, Herder, Wieland, i t. d.

według tego, cośmy rzekli wyżej, jest właściwie zasadą krytyczną tej doktryny. Wreszcie, niewarunkowość, jaką uznaje on w prawach moralnych, dla których nie ma już potrzeby ani przypuszczania mechanicznego formy w naszej wiedzy, ani nawet kryterium konieczności, ustanawia oczywiście trzecią zasadę w doktrynie Kanta. — Otóż, trzy te zasady, mechaniczna, krytyczna i niewarunkowa, będąc jawnie bardzo odrębnymi, jak to obaczymy lepiej jeszcze w dalszym ciągu, pozbawiają logicznie doktrynę Kanta JEDNOŚCI SYSTEMATYCZNEJ; i tu oto pierwszy błąd zasadniczy tej doktryny.

Następnie, rozważając sprzeczność albo heterogeniczność pierwszej i ostatniej z trzech tych zasad, pojmie się obecną konieczność kontrydykeji jawnej, zawartej w doktrynie Kanta; i tu oto wtóry błąd zasadniczy tej doktryny. W rzeczy samej, Kant dostrzega dosyć jasno ideę oderwaną absolutu, czuje on nawet wszystką jej rzeczywistość w niewarunkowości praw moralnych, gdzie idea ta tworzy prawdziwą jego zasadę; ale, wracając do przypuszczenia swego mechanicznego, rozważa on ideę absolutu, jako FORMĘ Rozumu, i paraliżuje tym sposobem, za jednym zamachem, nieskończoną czynność tej szczytnej dążności, oświadczając, że, jako należąca do formy naszej wiedzy, idea ta absolutu może służyć jedynie do regulowania naszych pojęć, zależnych od samej tej formy, nie zaś zgoła do ich przekroczenia i przeniesienia nas w okrąg wyższy, gdzie się znajdują rzeczy przez się, albo zasady nawet tej formy wiedzy naszej. Wynika stąd kontrydykeja jawna, polegająca na tem, że twierdzenie to Kanta może być właśnie poznaniem tylko w okręgu wyższym, do którego wzbrania on wstępu, bowiem twierdzenie to rozciąga się otwarcie na rzeczy w sobie albo przez się, w których liczbie jest oczywiście przypuszczana forma naszej wiedzy; i tu oto wtóry błąd doktryny Kanta, jakiśmy wskazali.

Dwa te błędy zasadnicze, z których ostatni jest zresztą wynikiem pierwszego, jak to widzieliśmy, są jedyne, jakie można było pojąć w doktrynie, o której mowa. Ale, są one

oczywiście dosyć walne, by wywołać konieczność nowych dociekań albo nowych wy badań tej doktryny.

To też, od ukazania się kantyizmu, były już one uczuwane mgliście.—Jacobi, Platon współczesny, wyłożył luźno, i, by tak rzec, *in concreto*, błędy te zasadnicze doktryny Kanta, oznajmiając je bezpośrednio w wynikach i następstwach koniecznych tej doktryny. W wynikach tych, przebiegł on, aczkolwiek jeszcze bez jasnej świadomości, drabinę zasad, t. j., formy mechanicznej, konieczności krytycznej i niewarunkowości moralnej; i dał tam przejrzeć brak jedności systematycznej, która jest pierwszym błędem zasadniczym doktryny Kanta. W następstwach kantyizmu, oznajmił on, aczkolwiek również bez świadomości jasnej, niedostateczność stanowienia bądź czego na rzeczywistości absolutnej; i dał tym sposobem przewidzieć kontrydykę, pochodzącą ze spieczności dwóch tych zasad skrajnych, tworzących wtóry błąd zasadniczy tej doktryny. — Atoli, oświecony sam przez dążność krytycyzmu ku rzeczywistości absolutnej, zaprzeczał bowiem Kantowi osiągnięcia kresu tej dążności, Jacobi zapewnił lepiej wysoki ten kierunek, który jest jawnie istotą krytycyzmu, albo tego, co jest słusznem w doktrynie Kanta, i, by dobrze ustalić charakter tej dążności ku absolutowi, Jacobi oznajmił luźno kres jej w ideale bóstwa.

Odtąd, błędy te kantyizmu zostały lepiej poznane, i odróżniono wyraźnie, naprzód, brak jedności systematycznej w tej doktrynie, i wreszcie, kontrydykę, zawartą w dwóch jej zasadach skrajnych, t. j., w mechanizmie formy wiedzy i w niewarunkowości, związanej z wyłączeniem wszelkiej spekulacji w okręgach moralnych i absolutnych. I temu oto odróżnieniu winniśmy rozwój dalszy i stanowczy dążności ku absolutowi, tworzącej istotę krytycyzmu.

Reinhold, filozof wybitny przez swój estetyzm, postrzegł jasno brak jedności systematycznej w doktrynie Kanta, nie mogąc jeszcze rozpoznać, również jasno, trzech zasad, jakie oznajmiliśmy wyżej, i z których jedynie pochodzi właściwie brak ten jedności albo błąd ten logiczny kantyizmu. Pe-

len zresztę wysokiej dążności ku rzeczywistości absolutnej, wniecony tajemnie przez tę doktrynę drogą jej krytycyzmu, Reinhold mniemał, że zdoła, zarazem, wypełnić brak ten jedności systematycznej, i ustalić kres dla kierunku tajemnego ku absolutowi, związując kantyzm z zasadą jedyną i wyższą. Filozof ów stworzył tedy teorię władzy wyobrażeniowej (*représentative*), w której władza ta, rozważana, jako samorzutność absolutą, jest rzekomo zasadą wyższą i powszechną; i teoria ta, jakkolwiek była zresztą błędna, zapoczątkowała, dążnością swą wyższą, rozwój przemogi (*suprématie*) absolutu.

Szulze, pod mianem Enezydema, dostrzegł, z taką jasnością, wtóry błąd zasadniczy kantyzmu, polegający na kontrydykeji, zawartej w twierdzeniu Kanta, które pozbawia Rozum władzy wzniesienia się w okrąg rzeczy w sobie; ale nie mógł on również rozpoznać jeszcze, z jasnością, dwóch zasad sprzecznych, mechanizmu i niewarunkowości, z których pochodzi ta kontrydykeja. Pociągnięty również, aczkolwiek bezwiednie, w wielkim kierunku krytycyzmu ku absolutowi, filozof ten przeciwstawił się również samorzutności absolutnej, zawartej we władzy wyobrażeniowej Reinholda; i, przez to samo, był zmuszony oprzeć się na rodzaju inercyi absolutnej, która jest z konieczności prawdziwą zasadą ukrytą jego systematu sceptycznego. Bądź jak bądź z tym systematem, ważne postrzeżenie współczesnego tego Enezydema co do kontrydykeji zawartej w doktrynie Kanta, jak również siła, którą czerpał on w swej zasadzie ukrytej inercyi absolutnej, okazały ostatecznie w sposób naturalny z jasnością wszechmoc Rozumu przez samo użycie, jakie sceptyk ten czynił z władzy tej wyższej. Poczęto tedy dostrzegać przemogę absolutu, stanowiącą dążność Rozumu, właśnie tę samą, jaka była istotą krytycyzmu, i jaka wywołała i sprowadziła ostatecznie to dociekanie.

Tak więc, wysoka ta dążność ku absolutowi, tworząca kierunek istotny doktryny Kanta, została już wtedy rozwinięta z jasnością; i brakowało już tylko ostatecznego wysiłku, by założyć stanowczo przemogę samą absolutu. — Ostatni

ten wysiłek, niewątpliwie ogromny, był dziełem geniuszu wyższego Fichtego, któremu wiinniśmy ostatecznie to założenie, a, przez to samo, pierwszą prawdziwą rękojmię prawdy, przynajmniej dla naszych przyszłych dociekań. Wielki ten geniusz, uprzytamniając sobie jasno przemogę tę absolutu, i mniemając, że znajduje sam absolut we wewnętrznej naszej podmiotowości, w *ja*, stworzył systemat swój idealizmu transcendentального, powstały z jednej tej zasady powszechnej; i dał nam tedy, w systemacie tym, jeżeli nie doktrynę samą absolutu, to przynajmniej pierwszą modłę albo pierwotny wzór doktryny tej najwyższej, ku której dążą obecnie wszystkie związane wysiłki ludzkości.

Miało się tedy, odtąd, nietylko przemogę absolutu, jasno założoną, lecz jeszcze kilka prób do ziszczenia samego absolutu; bowiem, zasady najwyższe bóstwa, władzy wyobraźniowej, i inercyi absolutnej, wyrzutowane albo przypuszczane odnośnie przez Jacobie'go, przez Reinholda i przez Schulze'go, są próbami, analogicznymi do próby Fichtego, pragnącej ziścić absolut we wewnętrznej naszej podmiotowości, z tą tylko różnicą, że brak im świadomości jasnej przemogi absolutu. Ale wszystkie te próby były jeszcze dalekie od ich wielkiego celu, bowiem wszystkie bez różnicy były brane dopiero w dwóch tylko elementach, w wiedzy i bycie, składających wszechświat: w rzeczy samej, bóstwo, tworzące zasadę najwyższą Jacobie'go, w tem luźnem określeniu, nie jest niczem innym, jak wyrazem cechy wewnętrznej bytu albo istnienia, t. j., absolutem *nie-ja*; tak samo wewnętrzna podmiotowość, tworząca zasadę Fichtego, jest tylko wyrazem cechy wewnętrznej wiedzy, t. j., absolutem *ja*; następnie, inercya absolutna, przypuszczana bezwiednie przez Schulze'go w jego sceptycyzmie, nie jest niczem innym, jak cechą zewnętrzną bytu; i wreszcie, władza wyobraźniowa, tworząca zasadę Reinholda, jest tylko wyrazem cechy wewnętrznej wiedzy, zawierającym się w samorzutności absolutnej. Pojmuje się rzeczywiście, że absolut, jako zasada stwórcza wszechświata, nie może znajdować się w samych elementach, bycie i wiedzy, które go składają. — Tak więc,

pierwsze te wysiłki, by odkryć absolut, musiały, nie tylko pozostać bezpłodnymi, lecz nadto odsłonić jasno swą nicosć w systematach, jakie wytworzyły.—Głównie systemat Fichtego stał się przedmiotem nowego tego rozważania; bowiem Reinhold podporządkował już swój systemat systematowi Fichtego, Schulze nie mógł odnaleźć własnej swej zasady, zaś Jacobi, szukał nie tyle ziszczenia samego absolutu w swym systemacie, ile ustalenia kresu dla dążności tajemnej ku absolutowi, rozwiniętej następnie z taką jasnością w systemacie Fichtego.

Wtedy, przebywając wszystkie szczeble pośrednie, Schelling, geniusz zapalny, wzbіл się poza elementy wszechświata, w cechę jego wewnętrzną, i mniemał, że odkrywa tam absolut w tożsamości pierwotnej tych elementów, t. j., wiedzy i bytu. Zdumiewający wytwór ten przyniósł ludzkości przesłanki absolutu, ustalając, po raz pierwszy, prawdziwą cechę jego, negatywnie jako to, co jest różnem z wiedzą i bytem, albo raczej, pozytywnie, jako to, co jest nieróżnem z wiedzą i bytem, dwoma temi elementami wszechświata. I tej oto wielkiej cesze absolutu, rozważanej jako kryterium prawdy filozoficznej, winniśmy to wszystko, co jest słusznego w systemacie śmiałym wielkiego tego filozofa. Niestety, nierad jeszcze, iż sięgnął aż do tej wybitnej cechy absolutu, Schelling poczytywał, że widział tam sam absolut i, miast posługiwać się nią, jako prostem kryterium prawdy absolutnej, filozof ten rozważa ją (bodaj), jako to, co jest samą zasadą stwórczą wszechświata. Wyprowadza tedy tę zasadę z jedyne go owego rozważania, które jest oczywiście niewystarczającym, przedstawia ono bowiem tylko cechę logiczną, nie zaś samą istotę absolutu; tak, że, by dokonać dedukcyi tej niewystarczającej, wypełnia on ją grą swej świetnej wyobraźni, każąc jej, by tak rzec, dać ciało wielkiej cesze absolutu, tożsamości pierwotnej wiedzy i bytu, służącej za zasadę jego systematu. Tu oto strona słaba doktryny Schellinga, albo początek tego wszystkiego, co jest w niej błędnego i niewystarczającego.

Ale, nie odstrasząc zgoła filozofów, wielka ta niedo-

stateczność, związana z doktryną Schellinga, ożywiła ich zapal, mieli oni bowiem wreszcie cechę pozytywną tego celu naszej dążności, t. j., tożsamość pierwotną wiedzy i bytu, odkrytą przez tę doktrynę. I, by zaradzić tej niedostateczności, jedni powrócili do szczebli, przebytych przez Schellinga, mniemając znaleźć zjaw absolutu w stosunku elementów wszechświata; inni uchwycili się cechy zewnętrznej absolutu, mniemając, że tam raczej znajdują ten sam zjaw.

Tak tedy, od strony pierwszej Buterweck przyłożył się do cechy zewnętrznej wiedzy, w jej stosunku do bytu, tworzącym w ten sposób mocowładność obiektywną wiedzy; i odwrotnie, Bardili przyłożył się do cechy zewnętrznej bytu, w jego stosunku do wiedzy, tworzącym w ten sposób rodzaj logizmu albo umysłowości bytu. Ze względu na dążność, dwóm tym nowym systematom nie mogło braknąć poglądów, pełnych słuszności; ale, co się tyczy uroszczenia ich ziszczenia w ten sposób absolutu, musieli oni również pozostać zdala od swego celu, bowiem, jak to zauważyliśmy wyżej, absolut nie może zawierać się w samych elementach wszechświata, ani przeto w ich czystym stosunku.

Od drugiej strony, przypomniano sobie determinizm Spinozy, który tworzy oczywiście cechę zewnętrzną pozytywną wszechświata, zawierającą się w nieróżności albo neutralności wiedzy i bytu; cechę, przez którą filozof ten antycypował już ostatnie te dociekania, mieszcząc się po za sferą swych współczesników, którzy istotnie nie mogli byli pojąć go zgoła pod tą postacią. Wreszcie, od tej samej strony, Oken uchwycił się cechy zewnętrznej negatywnej wszechświata, t. j., nicości, w której ważą się albo niszcza się wzajem wiedza i byt, i, przez konieczność fatalną, ponieważ nie zostawało innego zgoła środka, filozof ten mniemał, że zdoła zaradzić brakowi doktryny Schellinga, ustalając absolut w nicości.

Tak tedy, gdy wszystkie środki, jakie przedstawia wszechświat, zostały wyczerpane, wysiłki, by wzbić się do istoty absolutu na tej drodze, ustały naturalnie. Ale, dążność pierwotna ku absolutowi, otworzona przez Kanta w je-

go krytycyzmie, została wówczas rozwinięta w pełni; i filozofowie, ci przynajmniej, którzy szli za tym wielkim przewrotem w widoku prawdy, czuli jednomyślnie, bardziej niż kiedyindziej, iż niema zgoła zbawienia poza absolutem, i że w nim oto gwiazda polarna, która jedna winna kierować wszystkie nasze dociekania filozoficzne. Różne systematy do ziszczenia istoty samej absolutu, przedstawione od Jacobie'go aż do Okena, któreśmy przebiegli, były już uważane tylko, jako modły albo szematy do naszych dociekań prawdy, nie zaś jako dające przez się prawdę absolutną: pierwszeństwo, dawane temu czy owemu z tych systematów, zależało jedynie od sposobu, w jaki ci czy owi filozofowie rozważali ich własność, mniej lub więcej doskonałą, służenia za modłę, nie zaś ich stopień, mniej lub więcej wzniesiony samej prawdy. Rozważanie to ustanowiło się nieznacznie; i staje się ono dzisiaj, obok dążności wyłącznej ku absolutowi, prawdziwą cechą filozofii obecnej, tak różnej od tego wszystkiego, co przybierało jej miano dodzisiaj. W tem oto również, a zwłaszcza W DAŻNOŚCI NAJWYŻSZEJ KU ABSOLUTOWI, zawiera się owoc wielkiego przewrotu, w wiedzy naszej, poczętego przez krytycyzm Kanta, i sprawionego przez prace następców, jakie oznajmiliśmy.

Pozostaje tedy ludzkości ZIŚCIC już tylko ABSOLUT, ostatni kres ten całej jej dążności, a, przez to samo, ostatni cel ten jej istnienia. I urzeczywistnienie to istotne utworzy oczywiście nową erę ludzkości; erę PANOWANIA WYŁĄCZNEGO ABSOLUTU, gdzie cel ludzkości, cel jej najwyższy, zostanie ustalony przez nią sama, nie zaś jak dotychczas, przez celowość świata, obcą własnemu jej Rozumowi. Tak tedy, dążność ku absolutowi, rozwinięta przez krytycyzm i prace następcze, zamyka oczywiście PRZEJŚCIE ze starej ery ludzkości, a mianowicie, z ostatniego okresu historycznego, do ery nowej i absolutnej, do której wступujemy.

Ale, co daje nam rękojmię możebności tego ziszczenia faktycznego absolutu, gdy, jakeśmy to widzieli w przejściu poprzednim, prace ludzi wyższych, od Kanta aż do Okena,



kierowane ku temu ziszczeniu absolutu, zostały wszystkie bezpłodnymi, i posłużyły tylko do rozwoju czystej DAŻ-NOŚCI KU ABSOLUTOWI? — To sama ta dążność daje nam rękojmię najdoskonalszą powodzenia, bowiem nie mogła by ona istnieć absolutnie bez obecności w nas władzy wyższej, zdolnej do poznania istoty samej absolutu. I, zauważmy dobrze, natychmiast, że sama ta rękojmia, jakąśmy okazali, jest już poczęciem ziszczania tego absolutu, tworzącego wielki i jedyny problemat ludzkości.

Właśnie, z braku rękojmi tej pozytywnej, wszystkimi czasy, a zwłaszcza po pracach bezowocnych, jakie wymieniliśmy, zwątpiono o możliwości poznania istoty absolutu, nie uprztamniając sobie, że przez to samo, wątpiono o samej możliwości osiągnięcia celu najwyższego ludzkości; co w następstwie koniecznym czyniło bezużytecznym cel ten ludzkości, a, razem z nim, i ludzkość samą. Dziwna sprzeczność! Nie mniej bowiem nie przestawano troskać się o sprawę ludzkości, jak gdyby miała ona rzeczywiście jakiś cel absolutny. Na domiar tej niekonsekwencji, rozwinawszy, w przejściu ostatnim, dążność najwyższą ku *absolutowi*, utrzymywano, że nie możemy nawet dowieść istnienia absolutu; bowiem, powiadano, potrzeba by znać już istotę absolutu, by mózdz dowieść jego istnienia. A dla czegoż bo, nie znając istoty samej absolutu, nie moglibyśmy, posługując się bezwiednie tą istotą, okazać *obecność albo istnienie rzeczywiste absolutu?* W rzeczy samej, twierdzenie to, które zaprzecza możliwości dowiedzenia istnienia absolutu, by było słusznem absolutnie, winno samo posługiwać się w ten sposób, bezwiednie, istotą absolutu.

Co do braku powodzenia prac podjętych, w ostatnim już przejściu dla ziszczenia absolutu, od Kanta, albo przynajmniej od Jacobiego aż do Okena, brak ten pochodzi oczywiście stąd, że prace te nie szły po za sam świat, w którym żyjemy, a mianowicie, że szły one tylko do pierwiastków albo do rzeczy, które go składają. Jasnym jest bowiem, zda się nam, że absolut, jako zasada stworzenia świata, może jawić się w nich tylko przez rodzaj *odbicia*, i oto również

dla czego prace te otrzymały niejakié świetne poglądy; jasnym jest nadto, że to *po za tym światem* winna znajdować się prawdziwa istota absoliutu, i że to tam jedynie można go odkryć. W rzeczy samej, jak to widzieliśmy wyżej, Jacobi, Reinhold, Schulze i Fichte parają się z samemi elementami odosobnionemi świata, bytem i wiedzą; Buterweck i Bardili widzą dopiero ich odbicia wzajemnie; a wreszcie, Schelling, Spinoza i Oken nie sięgają poza cechę rzeczy, które pochodzą z tych pierwiastków i które składają świat obecny. Należy tedy przekroczyć granicę tego świata, a mamy już rękojmię możności tego, by dojść do istoty absoliutu, a przez to do ziszczenia naszego istnienia i do zbawienia stanowezego ludzkości.

Coż bo możemy uczynić, bez ostatniego tego kroku, który ma sięgnąć kresu, gdzie nas pociąga całe nasze istnienie? — Z jednej strony, co się tyczy naszych spekulacyj, poznawszy niezbitie przemoę absoliutu, mamyż poprzestać wiecznie na tworzeniu systematów, które, jak to dostrzeżliśmy wyżej, mają znaczenie pozytywne, tylkó by służyć za modły albo szematy do dociekań absoliutu, nie mogąc nigdy przystąpić do samych tych dociekań? Zreszta, same te systematy już się wyczerpały, jak tego dowiedliśmy, i pozostaje właściwie tylko udoskonalić je w ich formie logicznej. Mielibyśmy więc tym sposobem tylko modły, doskonałe wprawdzie do dociekań absoliutu; i nie moglibyśmy i nie mielibyśmy rozumnie nigdy przystąpić do samego tego dociekania; co, nie mówiąc o niekonsekwencji albo o niedorzeczności tego stanu naszych spekulacyj, było by, bezsprzecznie, dowodem nicości przerażającej naszego Rozumu, a przeto samego naszego istnienia. — Z drugiej strony, co się tyczy naszych czynności, poznawszy również niezbitie, że cztery cele ludzkości, które panowały kolejno w czterech okresach poprzednich, są ustalone i dane jedynie przez celowość świata, nie zaś przez własny nasz rozum, zali ścigalibyśmy w dalszym ciągu te cele czysto względne dla jakichś widoków obcych, my, którzy, przeświadczeni dzisiaj o przemodze absoliutu, nie winniśmy i nie możemy już ro-

zumnie mieć innego celu, jak cel, ustalony przez nas samych w widoku absolutu? Zresztą, cztery te cele względne są już osiągnięte przez ludzkość; i moglibyśmy już tylko doskonalić ich rozwój, znów podejmując, kolejno, ich panowanie względne. Nie działalibyśmy więc znowu w widoku stałym dojścia do jakiegoś kresu absolutnego, założonego w ten sposób koniecznie przez celowość świata, nie mogąc nigdy dojść do tego kresu, albo nawet nie mogąc zbliżyć się do niego, nie wyszlibyśmy bowiem nigdy z koła względnego i skończonego, w którym bylibyśmy zamknięci. Stan ten naszych czynności, nie mówiąc również o jego niekonsekwencji, a nawet o jego niedorzeczności, był by nowym dowodem nicości naszego Rozumu i próżni naszego istnienia.

Szcześciem dla ludzkości, stan ten przerażający będzie mógł być jasno poznany wtedy tylko, gdy wyjdzie już ona z niego; a to właśnie przez poznanie ABSOLUTU, którego nieobecność jest tu przyczyną tego braku wszystkiej rzeczywistości. Jednakże, przez samą dążność ku absolutowi, założoną już zupełnie, brak ten wszystkiej rzeczywistości w naszym istnieniu jest żywo już uczuwany; i jesteśmy zmuszeni pomimo woli, albo raczej, po raz pierwszy, stanowimy już sami o uczynieniu ostatniego kroku ludzkości, do ziszczenia absolutu.

Przejdźmy tedy do wysokiego tego ziszczenia, kresu wszystkich naszych nadziei.—Ale, przedewszystkiem, by dobrze ustalić nasz problemat, zauważmy, że, według ideału rozwiniętego w naszej dążności najwyższej, ABSOLUT jest tem, co istnieje PRZEZ SIĘ albo inaczej tem, co ma W SAMYM SOBIE warunek SWEJ RZECZYWISTOŚCI. Oto ideał, o którego ziszczenie tu chodzi.

Środek bezpośredni i stanowczy do osiągnięcia tego wielkiego celu polega, bezsprzecznie, na odkryciu istoty samej absolutu, która by zadość czyniła temu ideałowi szczytnemu. Bowiem, według tego, cośmy widzieli, znajdziemy, w istocie tej, warunek własnej jej rzeczywistości; a, przeto, ziszczenie, o którym mowa, zostanie sprawionem absolutnie, t. j., SAMO PRZEZ SIĘ. Ale, nie wchodząc jeszcze w istotę tę wewnętrzną absolutu, możemy naprzód ustalić

czysto i prosto samą rzeczywistość absolutu, i sprawić w ten sposób jego ziszczenie, przynajmniej w stosunku do nas. Bowiem, gdy rzeczywistość ta zostanie dobrze założona, wyprowadzimy z niej w sposób naturalny i, być może nawet z łatwością, rzeczywistość naszych spekulacyj, t. j., Prawdę, i rzeczywistość naszych czynności, t. j., Dobro. A wtedy, dociekania nasze spekulatywne i zajęcia nasze praktyczne poprowadzą nas nieomylnie ku ostatniemu naszemu kresowi, ku istocie wewnętrznej ABSOLUTU, gdzie znajdziemy ostatecznie ziszczenie absolutne albo przez się najwyższego ideału naszego.

Przedstawiają się tedy, dla ziszczenia absolutu dwa stopnie kolejne: pierwszy, gdzie wystarczy ustalić czysto i prosto rzeczywistość samą absolutu, i ostatni, gdzie należy ustalić samą jego istotę wewnętrzną. Pierwsze z tych ziszczeń absolutu jest czysto względne w stosunku do nas; ostatnie jest absolutne albo przez się.—Tedy, era historyczna, w której ludzkość winna ziścić wreszcie absolut, przedstawia również dwa okresy: w pierwszym panować będzie SAMA RZECZYWIŚTOŚĆ ABSOLUTU, i w ostatnim panować będzie SAM ABSOLUT. I, według tego pochodzenia naturalnego ludzkości, otworzymy naprzód pierwszy okres tej nowej ery historycznej, ustalając tam ostatecznie rzeczywistość absolutu.

Początkowanie tej rzeczywistości jest już sprawionem przez rękojmię, jaką uznaliśmy wyżej w dążności ku absolutowi dla odkrycia samego ABSOLUTU. Widzieliśmy, w rzeczy samej, że dążność ta zawiera koniecznie obecność w nas władzy wyższej, zdolnej poznać istotę wewnętrzną absolutu; i odwrotnie, istnienie tej władzy przypuszcza albo wymaga koniecznie conajmniej MOŻLIWOŚCI istnienia tego absolutu. Poczęcie założenia rzeczywistości absolutu jest już rzeczą najwyższej wagi; bowiem, jak to zobaczymy za chwilę, dostarcza ono kryterium absolutnego Prawdy. Ale, aby uzupełnić założenie rzeczywistości absolutu, trzeba dołączyć do możliwości jego istnienia, wyprowadzonej z naszej władzy poznania go, dowód istotności samej tego istnienia absolutu; i dowód ten, który mamy w dalszym ciągu,

utworzy naocznie, z rękojmą poprzednią, prawdziwe i wystarczające podstawy rzeczywistości absolutu, o dokonanie czego nam chodzi. Zresztą, dowód ten istotności absolutu, albo nawet dowód jego konieczności, jaki mamy zarówno, dostarczy nam, jako uzupełnienie rękojmi poprzedniej, drugiego kryterium absolutnego, kryterium rzeczywistości przedmiotów naszych poznań, a przeto rzeczywistości naszych czynności zewnętrznych, albo Dobra.

W rzeczy samej, dwa kryteria absolutne, jakie wymieniliśmy, pochodzą odnośnie z władzy poznania absolutu, i z istotności jego; jak to zobaczymy. Naprzód, władza wyższa, zdolna poznać absolut, winna, pod pewnymi względami, uczestniczyć już w jego istocie: winna ona tedy, tak jak on, być wolną od wszelkiego mechanizmu, albo od wszelkiego warunku, obcego jej samej; i wolność ta absolutna albo raczej niewarunkowość ta władzy wyższej, o którą chodzi, t. j., Rozumu, jest oczywiście kryterium absolutnem rzeczywistości jej funkcyj, a, przez to samo, poznania Prawdy. Następnie, istotność istnienia absolutu dowodzi bezpośrednio rzeczywistości przedmiotów naszych poznań, bowiem, jako będący przez się, albo, jako mający w sobie warunek swej rzeczywistości, absolut jest oczywiście różny od nas samych, albo od naszego istnienia, które nie zawiera zgoła tej szczytnej istoty własnej rzeczywistości, tak, że rzeczywistość ta obiektywna staje się naocznie kryterium absolutnem rzeczywistości naszych czynności zewnętrznych, które winno być obcem nam samym, albo naszemu własnemu istnieniu, t. j., kryterium absolutnem Dobra.

Należy tu zwrócić uwagę, że dwa te kryteria absolutne, Prawdy i Dobra, pochodzące z samej rzeczywistości absolutu, mogą być sprowadzone z łatwością z okręgów wyższych, gdzie znajdują się one jeszcze, do świata, w którym żyjemy pod warunkami ogólnymi czasu, gdy mamy im określenia dalsze, zależne od tych warunków światowych. Naprzód, pod temi warunkami czasu, wolność albo niewarunkowość Rozumu, tworząca kryterium absolutne Prawdy, może zachodzić albo może być pojętą tylko w niezależności

od wszelkiego czasu określonego, albo, co jest tem samem, w obecności we wszystkich czasach. Tak więc, obecność ta we wszystkich czasach, która jest znamienne szematem KONIECZNOŚCI, albo raczej sama ta konieczność, związana z przedmiotami naszych poznań, będzie, pod warunkami czasu, określeniem pozytywnem niewarunkowości Rozumu, tworzącem kryterium absolutne Prawdy. Następnie, pod temiż warunkami, rzeczywistość naszych czynności zewnętrznych, zawierająca się w niezależności jej od naszego własnego istnienia i tworząca w ten sposób kryterium absolutne Dobra, może zachodzić albo może być pojęta właśnie tylko w niezależności od wszystkich warunków czasu, pod którymi zachodzi nasze własne istnienie. Tak więc, niezależność ta naszych czynności od wszystkich warunków czasu, która jest szematem PRAWNOŚCI naszych czynności, t. j., podatności ich do ustanawiania praw, albo raczej sama ta prawność, będzie, pod warunkami czasu, określeniem negatywnem rzeczywistości naszych czynności, tworzącem kryterium absolutne Dobra.

Pojmuje się obecnie prawdziwe znaczenie kryterium konieczności, przyjętego przez Kanta dla jego dociekań spekulatywnych, i kryterium prawności, przyjętego dla jego dociekań praktycznych: widzi się, że pierwsze jest określeniem pozytywnem niewarunkowości Rozumu, przez wpływ warunków czasu; i że ostatnie jest tylko określeniem negatywnem rzeczywistości absolutnej naszych czynności zewnętrznych, przez wyłączenie tych samych warunków. Wyjaśnia się przez to uroszczenie Kanta do umieszczenia praw moralnych poza warunkami czasu, w wyznaczeniu im w ten sposób rzeczywistości praw spekulatywnych, podległych tym warunkom. Rozumie się jeszcze, jak, w trzech zasadach jego doktryny, t. j., w formie mechanicznej wiedzy, w konieczności, związanej z przedmiotami spekulacji, i w niewarunkowości najwyższej praw moralnych, jak, powiadamy, filozof ten pozostał w tyle w pierwszej z tych zasad, formie mechanicznej wiedzy, i jak przekroczył prawdę w trzeciej zasadzie, niewarunkowości najwyższej moralności. Pojmuje

się wreszcie, że, we wtórej z trzech tych zasad, w kryterium konieczności, które jest prawdziwą zasadą jego metody krytycznej, Kant osiągnął prawdy, i otworzył przez to wysoką dążność ku absolutowi, którą ziszczamy dzisiaj. — Ale, powróćmy do tego ziszczenia.

Dwa kryteria absolutne Prawdy i Dobra wyrażają właściwie dopiero tylko odnośne ich cechy zewnętrzne; w rzeczy samej, niewarunkowość Rozumu jest oczywiście tylko cechą zewnętrzną Prawdy; zaś oczywistość naszych czynności, pochodząca z niezależności ich od naszego istnienia czysto względnego, jest również oczywiście tylko cechą zewnętrzną Dobra. Pozostaje nam poznać ich przeistotę wewnętrzną, przeistotę Prawdy i przeistotę Dobra, by mieć zespół zasad koniecznych i wystarczających do założenia doktryny rzeczywistości absolutu; i poznanie to wypływa jeszcze bezpośrednio z samej tej rzeczywistości, tworzącej zasadę pierwszą i podstawową tej doktryny. W rzeczy samej, władza wyższa, która może poznać absolut, i istnienie tego absolutu, które tworzą dwa działy ustanawiające rzeczywistości absolutu, są rdzennie różnorodne, bowiem jeden nie może wypływać z drugiego; i oto tu są naocznie zasady albo *substrata* odnośne Prawdy i Dobra. Tak więc, dwie te zasady albo dwa te substrata, Prawdy i Dobra, będąc różnorodnemi i tworząc zresztą dwa elementy odrębne świata albo rzeczywistości absolutu, nie mogą być wykreślone ani jedna przez drugą, ani przez nie obcego tym samym zasadom albo elementom. Przeistota ich wypływa tedy bezpośrednio z ich źródeł odnośnych: t. j., że władza poznania albo WIEDZA jest przeistotą wewnętrzną Prawdy, i że istnienie albo BYT jest przeistotą wewnętrzną Dobra. — Należy tu dobrze zgłębić różnorodność tę pierwiastkową Wiedzy i Bytu, jaką mieliśmy już sposobność oznajmić wyżej: należy również dobrze rozpoznać ich pochodzenia odnośne, umieszczone, jedno i drugie, w rzeczywistości samej absolutu, z której jedynie wyprowadziliśmy je tutaj. — Wówczas, wywnioskujemy z łatwością, że Prawda, której przeistotą jest Wiedza, pochodzi z określenia tej ostatniej przez Byt; i nawza-

jem. że Dobro, którego przeistotą jest Byt, pochodzi z określenia jego przez Wiedzę. Wreszcie, możemy nawet pojąć już przyrodę *Piękna* w neutralizacji Prawdy z Dobrem.

Mamy obecnie zespół zasad, wymaganych do założenia doktryny rzeczywistości absolutu, jaka winna zajmować pierwszy okres nowej ery ludzkości, przewodzonej przez absolut. Zasadami temi są: 1-0, rzeczywistość sama absolutu, tworząca zasadę podstawową, i pochodząca z obecności w nas władzy wyższej, zdolnej poznać absolut, jak tego dowiedzieliśmy wyżej, i z samego istnienia absolutu, jak tego dowiedziemy w ciągu tej pracy; 2-0, niewarunkowość Rozumu, tworząca kryterium absolutne Prawdy; i 3-0, rzeczywistość naszych czynności, tworząca kryterium absolutne Dobra; 4-0, konieczność, związana z przedmiotami naszych poznań, tworząca, w kryterium poprzednim Prawdy, określenie pozytywne niewarunkowości Rozumu przez wpływ warunków czasu; i 5-0, prawność naszych czynności, tworząca, w kryterium poprzednim Dobra, określenie negatywne rzeczywistości tych czynności przez wyłączenie warunków czasu, 6-0, Wiedza, tworząca jeden z elementów świata albo rzeczywistości absolutu, i służąca, jako substratum dla Prawdy; i 7-0, Byt, tworzący drugi element świata, albo tej rzeczywistości absolutu. i służący, jako substratum dla Dobra; 8-0, Prawda sama, utworzona w określeniu Wiedzy przez Byt; i 9-0, Dobro, utworzone nawzajem w określeniu Bytu przez Wiedzę; wreszcie, 10-0, Piękno, wynikające z neutralizacji Prawdy z Dobrem.—Co do czasu, o którym mówimy w tych zasadach, to już 11-0, akt samorzutności Wiedzy, przez który Wiedza łączy się z Bytem albo z istnieniem. I nawzajem, 12-0. możemy tu dodać rozważanie przestrzeni, jako będącej polem ziszczenia obiektywnego naszych czynności, na którym Byt łączy się z Wiedzą.

By powołać baczność na jakość prawdy, zawartej w tych zasadach, ograniczymy się do zwrócenia uwagi, że nie tylko są one prawdziwe w ten sposób, że uprawniają się przez się, za pomocą własnych swych kryteriów, lecz że nadto, jako tworzące rzeczywistość absolutu, są one nieomylnie źródłem wszystkiej rzeczywistości.



Otóż, wychodząc z tych zasad, pojmuje się z łatwością że można z nich wyprowadzić całkowitą doktrynę rzeczywistości, spekulatywnych i praktycznych, z których składa się wszechświat, t. j., całkowitą doktrynę Prawdy i Dobra; rzeczywistości, które będą tak samo ugruntowane, jak jest tu ugruntowana rzeczywistość sama absolutu, z której pochodzą te zasady. Można nawet, by ułatwić wielką tę pracę, korzystać z dociekań, jakie zostały zrobione od Kanta włącznie, i jakie miały przynajmniej tę samą dążność, sprowadzając, do samych tych zasad rzeczywistości absolutu, to wszystko, co może tam być słusznego w wynikach uprzednich tych dociekań. W ten sposób otrzyma się doktrynę, do której ludzkość jest powołaną w pierwszym okresie nowej ery, gdzie winien panować absolut.

Sami przedstawimy próbę wielkiej tej doktryny, pod tytułem TRAKTATU WIEDZY NAJWYŻSZEJ, gdzie przebieżemy dziedzinę całą wiedzy, filozoficznej i naukowej, wykładając tam systemat poznai absolutnych i systemat poznai względnych, t. j., Filozofię właściwą i Filozofię nauk. — W Filozofii właściwej, mającej za przedmiot poznanie absolutu, zwiążemy wszystkie te poznania z rzeczywistością samą absolutu, z ostatnim tym kresem, którego nie możemy ani nie winniśmy rozumnie przekraczać w nowym tym okresie historycznym. W Filozofii nauk, ustalimy prawa konieczne, niezależne od doświadczenia, które powinny nie tylko kierować niem, lecz nadto służyć mu za kres do związania z niemi wszystkich poznai czysto przypadkowych, zdobytych przez doświadczenie, i do zamiany ich w ten sposób na poznania konieczne, odpowiadające rzeczywistości absolutu, który jedynie będzie mógł zadość czynić nam w nowym okresie. By dać, w wyprzedzeniu, pojęcie nowego tego rodzaju prawd filozoficznych, ogłosiliśmy już *Filozofię Matematyki*, tworzącą część systematu Traktatu Wiedzy najwyższej, o którym tu mowa. Pojmie się tedy, że Filozofia ta Matematyki nie jest zgoła opartą, jak to być może sądzono, na doktrynie Kanta, albo na jakiejś innej doktrynie filozoficznej następczej: jest ona właśnie oparta na

zasadach uprzednich rzeczywistości absolutu, i tworzy w ten sposób, jak to powiedzieliśmy, część wyprzedzającą do nowej doktryny naszego Traktatu Wiedzy najwyższej. Co do wyników, otrzymanych w tej Filozofii Matematyki, mniemamy, że, mając zwłaszcza na względzie Prawo najwyższe i powszechne, jakie tam odkrywamy, geometrowie nie chybią ze znalezieniem tam wszystkich odkryć, uczynionych i pozostałych od uczynienia, jako ustalonych ostatecznie. W ten sam sposób zostanie rozwinięta Filozofia innych nauk w naszym Traktacie Wiedzy najwyższej, ale nie w tym samym zakresie, bowiem do pracy tej nie wystarczyło by zgoła naszego życia.

Będziemy tedy mieli, przez rozwój zasad poprzednich, ustanawiających rzeczywistość absolutu, w naszym Traktacie Wiedzy najwyższej, albo w każdym innym, doktrynę, do której, według tego, co dostrzegliśmy wyżej, ludzkość jest powołaną w pierwszym okresie nowej ery, jaką poczynamy pod gwiazdą absolutu. Nie wiążąc się tu z różnymi częściami ustanawiającymi tej doktryny, organiczemy się do wycechowania nowego celu, jaki winien wynikać stąd dla ludzkości, jako tworzący prawdziwy przedmiot tego Wstępu.\*)

Naprzód, oczywistem jest, że cztery cele, które panowały kolejno w czterech okresach historycznych poprzedzających, są, jakśmy to już zaznaczyli wyżej, ustalone i założone jedynie przez celowość świata, bez żadnego udziału w niej rozumu naszego, chyba li w wyborze środków, właściwych do osiągnięcia tych celów panujących odnośnie. W rzeczy samej, cztery te cele są wszystkie dane domyślnie w naszej przyrodzie specjalnej, nie zaś przez wolność naszą; nawet ich rozwój kolejny, jak to widzieliśmy, zachodzi tylko mechanicznie albo przynajmniej teleologicznie, bez wpływu właściwego Rozumu, albo bez świadomości wewnętrznej tego rozwoju. Wszelako, gdy cele te są założone przez

\*) Należy tu zwrócić uwagę, że Wstęp niniejszy jest sam przez się jedną z części ustanawiających, o których mowa, a mianowicie, że jest on już *Filozofią Historii*, jak o tem uprzedziliśmy wyżej.

celowość świata, człowiek jest już pozostawiony samemu sobie, albo swemu Rozumowi, dla wyboru środków, właściwych do prowadzenia go ku ich ziszczeniu odnośnemu; i w tem oto czyni on już użytek z wolności. To też nazwaliśmy wyżej *epoką Wolności* dwie ery, erę Patriarchów i erę Ludów, gdzie człowiek, mając już rozwinięty Rozum, stara się sam osiągnąć różne cele narzędne, które są mu założone w jego przyrodzie; zaś to w przeciwieństwie do wymianowania *epoki Przyrody*, jakie daliśmy epoce poprzedzającej, w której człowiek, w ciągu rozwoju swego Rozumu, działał dopiero jedynie przez Instynkt, bądź w ustalaniu celów, bądź nawet w posługiwaniu się środkami. Widzimy obecnie, że wymianowaniem stosowniejszem, jeżeli ma to jakieś znaczenie, byłaby *epoka Stwórcy* dla pierwszej, i *epoka Człowieka* dla następnej; bowiem rzeczywiście, cele panujące w tej ostatniej epoce nie były jeszcze ustalone przez wolność człowieka.—To właśnie ustalenie wolne celu ludzkości jest, częściowo, cechą właściwą nowej ery historycznej, w jaką wchodzimy pod panowaniem absolutu.

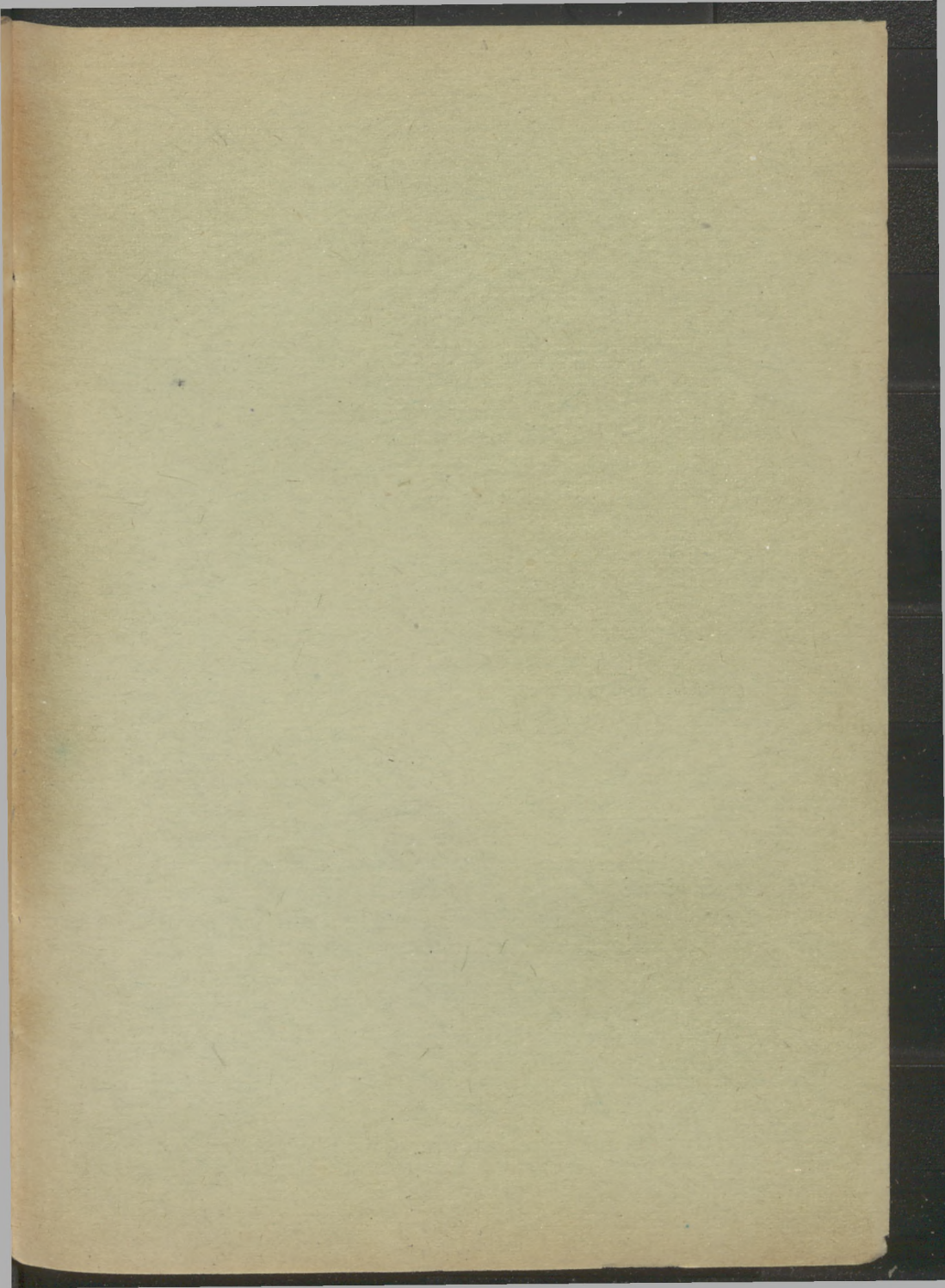
Nie chodzi tu już o dojście w sposób odpowiedniejszy, przez użycie Rozumu, do otrzymania tego albo innego celu, ustalonego przez celowość świata, albo założonego przez naszą własną przyrodę; chodzi tu, nadto, o wykreślenie samego celu, jaki winna mieć ludzkość, by odpowiedzieć godnie wysokiemu powołaniu, jakie odnajduje odtąd w absolutcie, ostatnim tym kresie całego swego istnienia. Chodzi tedy właśnie o odkrycie tego celu absolutnego; bowiem, mając być dziełem wyłącznem Rozumu naszego, nie może on jeszcze istnieć. To też oczywistem jest, że tylko po odkryciu prawdziwego tego i własnego celu ludzkości, będzie mógł on poznać swe przeznaczenia, i będzie mógł pracować dla ich ziszczenia. Wtedy jedynie ludzkość osiągnie godność prawdziwą, utrzymując się sama przez się, na wzór absolutu, i ziszczając w ten sposób przez się, już na ziemi, okręgi wieczyste, dla których zda się być przeznaczona.

To oto określenie wolne celu absolutnego ludzkości przedstawimy, przez nowe wyprzedzenie do Traktatu Wiedzy najwyższej, w drugiej części tej pracy. I, ze względu

na nieskończoną wagę tego określenia celu absolutnego, poczytaliśmy nawet za obowiązek, pod pewnemi względami, uniezależnić je od systematu zasad metafizycznych, jakie wyprowadziliśmy wyżej z rzeczywistości absolutu; zaś to, gruntując się wręcz poprostu na tej jedynej rzeczywistości, czego przedstawimy dowód ścisły. Tak więc, dopuszczamy fakt istnienia wszechświata, jego elementów, t. j., Wiedzy i Bytu, i ich określenie wzajemne w Prawdzie i w Dobrem, nie związując się zgoła z dedukcją tego faktu, albo z określeniem przyrody własnej tych elementów. To przypuszczenie, na którym założony jest właśnie cel ludzkości, zawaruje nas tedy od obawy albo od niepewności, związanej w sposób naturalny z dedukcjami metafizycznymi, iżbyśmy mogli przejąć się lepiej rzeczywistością albo prawdą wyników, jakie otrzymamy, równoznacznych z rzeczywistością samą absolutu, z której jedynej wyprowadzimy je w ten sposób bezpośrednio.

Co do motywów, które nas zniewoliły do tego ogłoszenia wyprzedzającego, są niemi te, jakie daliśmy już przeczuć na początku tego Wstępu, a którymi są, niepewność wiedzy, niewiara religijna, nieład absolutny, do którego doszły, w tym momencie, stosunki polityczne, zewnętrzne i wewnętrzne, jednym słowem, ruina grożąca ludzkości, skutek konieczny i opłakany ostatniego okresu historycznego. Zdaje nam się, że, w chwili obecnej, albo w bardzo blizkiej przyszłości, ludzkość nie będzie miała innego zbawienia, jak zbawienie w ustaleniu sobie celu nowego, albo raczej w odkryciu, przynajmniej w sposób przybliżony, prawdziwego swego celu, mieszcząc się całkowicie pod szczęśliwą gwiazdą absolutu. Skoro tam dojdzie, gra celowości świata jest skończona: ludzkość jest przywołana do samej siebie; i, nie mogąc już cofnąć się, by dać się prowadzić wieczyście przez siłę obcą, musi, wyrzekając się ostatniej swej pobudki, zniszczyć się sama, i chybić w ten sposób stworzenia ziemi, albo też, rozwijając swe siły własne i absolutne, sprawić swe odrodzenie, i wziąć udział w widokach dobroczynnych, zjawionych w istnieniu wszechświata.





# KSIĘGARNIA FILOZOFICZNA

## „Sędziwój-Wroński“

Warszawa, ulica Długa Nr 8<sup>A</sup>

POLECA:

\*) **Hoene-Wroński.** Poręczenie religijne mesyanizmu  
(wyjątek z Prolegomenów).

Stworzenie absolutne ludzkości, (fragment z rękopisu).

**Sédir.**

Wtajemniczenia.

Siedem ogrodów mistycznych.

O prawdziwej religii.

Droga prawdziwa do Boga prawdziwego.

Siły Mistyczne i sprawowanie życiowe (*Nowość*).

Wszystkie dzieła powyższe w przekładzie Józefa  
Jankowskiego.

\*) **Ramaczarka.**

Nauka o oddychaniu (*Nowość*).

\*) **G. O. M.**

• Wiedza tajemna T. I i T. II (*Nowość*).

**Jastrzębowski Janisław.**

Precz z mięsożerstwem.

Dzieła oznaczone gwiazdką księgarnia posiada na składzie głównym.

Biblioteka Narodowa  
Warszawa



30001018473740