

SEP 10 '42
SEP 25 '47

DEC 27 '50

JUL 11 '52

MAY 5 '53

DEC 4 '53

JUL 11 '54

11

Data
#rota

WAŻNA UWAGA!

10 Prośb Książki do Czytelnika

- I. Nim zaczniesz czytać — obłóż mnie w papier!
- II. Nie dotykaj mnie brudnymi rękami.
- III. Nie czytaj mnie przy jedzeniu!
- IV. Nie śliń palców przy przewracaniu kartek.
- V. Nie mnij kartek i nie zaginaj rogów.
- VI. Nie przeginaj mnie przy czytaniu.
- VII. Nie kładź mnie rozłamaną grzbietem do góry!
- VIII. Nie umieszczaj mnie w domu na miejscu nieodpowiednim!
- IX. Nie rób na mnie żadnych znaków i dopisków!
- X. Nie wrywaj i nie niszczy obrazków i kartek!

Wymaga się od każdego wypożyczającego książki z Biblioteki Związku Nar. Pol., aby się zastosował ściśle do powyższych prośb i wogóle należy oddać książkę w takim stanie, w jakim ją wypożyczono, w przeciwnym razie osoba wypożyczająca będzie zmuszona do zapłacenia wartości książki.

DYREKCJA

Lit B
N° 64

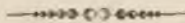
6-3052

BIBLIOTEKA NAUKOWA

wydawana staraniem

TOWARZYSTWA NAUKOWEGO

Z UNIWERSYTETEM JAGIELLOŃSKIM ZŁĄCZONEGO.



S. J. Sielicki
K 5265
IV. *1049*

3.75 r.

141
HISTOIRE NATURELLE

DES ANIMAUX MARINS

63052

WYKŁAD SYSTEMATYCZNY
FILIZOFII

OBEJMUJĄCY
WSZYSTKIE JEJ CZĘŚCI
W ZARYSIE.

Dla miłośników tej umiejętności

pragnących dokładniej się z nią obeznać

skreślił

Dr Józef Hremer

CZŁ. TOW. NAUK. KR.

TOM I.

FENOMENOLOGIA. LOGIKA.

KRAKÓW

NAKŁADEM AUTORA

W Drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego

1849.



W. Hetkiewicz



THE HISTORY OF THE
CITY OF LONDON

IN TWO VOLUMES.

BY SAMUEL JOHNSON.

IN TWO VOLUMES.

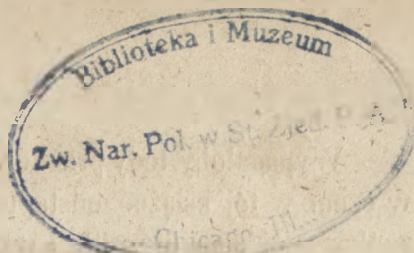
AND

A HISTORY OF THE
CITY OF LONDON

BY

JOHN HENRY

JOHNSON.



PRZEDMOWA.

Jeszcze w roku 1843 zająłem się wygotowaniem drugiego wydania mojej Fenomenologii Ducha, mając głównie na celu uczynić filozofią przystępniejszą dla większej publiczności naszej. W miarę atoli posuwającej się pracy przeistaczała się jej treść i forma, a dziełko, które miało być z razu fenomenologią zamieniło się na książkę, którą tutaj kładę przed sąd czytelnika. Choć albowiem nie zmieniłem mojego przekonania, iż ze wszystkich gałęzi filozofii, fenomenologia może być uważana za najstósowniejszą naukę przygotowawczą do umiejętności naszej, przenikniony atoli byłem tą pewnością, iż samo stanowisko jej zgoła przez się nie jest już więcej wystarczającym. —

Niedostateczności pierwotnego systematu Hegla były już pod każdym względem rozbierane w świecie naukowym, — nikt atoli nie zaprzeczy, iż filozofia jego tak ogromnej jest wagi, tak silną potęgą gieniuszu twórcy swojego, iż dziś wpłynęła przeważnie na wszystkie odnogi wiedzy ludzkiej; niedziw więc, iż wśród samej dzielnicy filozofii żyje pierwiastkiem ducha swojego, że i długo jeszcze będzie podwaliną, na której się winny budować szkoły i systemata przyszłe.

Wypadałoby tedy przedewszystkiém określić, w czem w téj książce odstępuję od zasad mistrza społecznej nam filozofii, i wyłożyć powody odstępstwa tego. Wszak wszelkie dokładniejsze tłómaczenie się wzmogłoby się znów w osobne dzieło. Niechaj więc pochod i rozwój wytłómaczy sam siebie; książka ta niechaj sama będzie usprawiedliwieniem swoim w oczach znawcy naszej umiejętności.

Wyznaję jednak, że mnie w téj pracy bynajmniej nie podrzucała chętka utworzenia nowych systematów; one są wyłączną dzielnicą gieniuszów. Ktoby się do nich zabierał nie mając uświęcenia z góry, pracowałby zupełnie bez korzyści, robota jego rodząc się li z dziecinnéj próżności popisywania się, a nie z chęci zacnej służenia drugim, nie byłaby nawet godną uczciwego wspomnienia, poszłaby w rychle ludziom na pomiotło. Jestem zdania, że zrozumienie i wyjaśnienie a nawet wprost przetłómaczenie nauki gieniuszów, jakim jest np. Plato, Aristoteles, Leibnitz, Kant lub Hegel, jest sprawą nie równie trudniejszą i wyższego znaczenia, niż występowanie z lada pomysłem i systematem, nie mającym warunków życia w sobie.

W całym tedy wątku książki pragnąłem zjednoczyć dwa wzgledy. Z jednej strony byłem przekonany, iż nikt z piszących nie może być zniewolonym, aby z wyrzeczeniem się własnej samodzielności powtarzał jedynie myśli obce, choćby

najświeńniejszej powagi; owszem jego prawem i powinnością jest, by wystąpił na jaw i rozwinął wypadki, jakich się dorobił własnem myśleniem nad przedmiotem swoim: z drugiej strony uważałem za równie ważną powinność, by piszący nie pomijał z lekkością prac społecznych a opierał się na poprzodkach swoich, bo tą jedynie drogą zdobyć sobie może stanowisko silne i potężne. Wgląd ten tym był dla mnie ważniejszym, iż zakładając sobie ułatwić miłośnikom filozofii bliższe rozpoznanie się w tej umiejętności, rozumiałem, że głównem zadaniem mojem być winno, oswowienie ich przedewszystkiem z treścią filozofii już istniejącej w świecie i mającej powszechnie uznaną powagę. Nie spuszczając tedy z oka obu tych względów, mam nadzieję, żem je oba zjednoczył. Książka niniejsza będzie, jak myślę, wystarczającą, by wprowadzić czytelnika do filozofii nam społecznej, tak dalece, iż mu już łatwiej przyjdzie znaleźć się w literaturze poświęconej tej umiejętności.— Ufam, żem zadosyć uczynił temu celowi, lubo zachowałem zupełną samodzielność myśli, przerabiając po swojemu tak całość osnowy jak i szczegółowe jej części — a co więcej ośmielając się torować sobie nowe drogi, ile razy wzywało mnie do tego własne przeświadczenie moje.

Zostawując, jak rzekłem, samą książkę bliższe usprawiedliwienie treści i podziałów jej, ogra-

niczam się tutaj skreśleniem ogólnego zarysu wątku naszego.

Gdy filozofia jest ścisłą, umiejętną całością, z której wyrastają szczegółowe jej umiejętności; znać tedy, iż każda z tych nauk, uważana z osobna, jest czémś ułomkowém nie mającém zasady pod sobą. Chcąc tedy poświęcić tę pracę większej publiczności naszej, zwłaszcza młodym miłośnikom filozofii, postanowiłem wyłożyć tę umiejętność jako całość obejmującą wszystkie jej gałęzie. Oparłem się w tym względzie na Encyklopedyi Hegla, przeistaczając ją wedle własnego stanowiska mojego. Bo pomijając nawet inne jej szczegółowe choć pełne wagi niedostatki, wyznać wypada, że idea bezwzględna nie może zadowalniać, jeżeli uważaną będzie za ostateczny kres filozofii; idea ta nieosobowa jak nie zaspakaja serca pełnego prawd Wiary Chrześcijańskiej, tak nie wystarcza również dla myśli filozoficznej rozwijającej się z całą ścisłością logiczną. Idea bezwzględna nie jest ostatnią kategorią logiki — nie jest ostatniem słowem filozofii. Szczytem najwyższym mądrości ludzkiej nie jest abstrakcja, lecz osoba bezwzględna — Bóg.

Główném więc zadaniem mojem było przeprowadzić tę prawdę; — myśl takowa wpłynęła przeważnie tak na pochod treści całej méj pracy, jak na podział jej. *Część pierwsza* zawiera w sobie fenomenologią, umiejętność wstępną,

przygotowawczą. Tutaj spotykamy rozłoczenie się świadomości pojedynczego człowieka. Początkiem tej początkowej umiejętności jest tedy świadomość jednostkowa, zmysłowa, mająca za ośnowę odpowiedni sobie przedmiot, również jednostkowy, bo materialny: świadomość postępując na coraz wyższe stopnie staje w końcu na wypadku odwrotnym sobie, bo na rozumie ogólnym, bezwzględnym, bezosobowym — na idei; a tak kończy się sama przez się fenomenologia a wyjawia się: *Część Druga*, będąca rozwiciem tego rozumu bezwzględnego. — Umiejętności tutaj objęte, są prawie odpowiednie umiejętnościom zamkniętym w Encyklopedyi Hegla, lubo niezupełnie. Część ta druga w ostatecznym znowu rozwiciu swoim zdradza z siebie: *Część trzecią* — Teozofia, jednoczącą obie pierwsze. Tu rozum bezwzględny jest osobą, jedną, ogólną, a bezwzględną.

Część pierwsza, to jest fenomenologia, i pierwsza umiejętność (pierwszy oddział) części drugiej, t. j. *Logika*, zamknięte są w tomie pierwszym naszej książki, pozostająca jeszcze ośnowa znajdzie miejsce w tomie drugim.

Z samego celu niniejszej pracy wypływa, iż się w niej oglądać nie mogą na symetryczność pod względem obszerności odpowiednich sobie części. Im ważniejsza zdawać mi się będzie umiejętność jaka, im stosowniejsza się okaże do dopełnienia naszego zamiaru, lub im mniej jest obrobiona

w literaturze naszój, tym obszerniejszy jój wykład poświęcę. Życzliwy czytelnik zgodzi się bez trudności, iż się uwolnić mogę od obszerniejszego wywodu np. pedagogiki i estetyki, gdy piśmiennictwo nasze zbogacone zostało pracami tak mistrzowskiemi, i tak wysokiego znaczenia, jakimi są *Chowanna* i *Filozofia i Krytyka*.

Mimo przekonania, że *Myślini* zostanie na zawsze chlubą czasu naszego i pierwiastkiem poważnym w literaturze polskiej, widziałem jednak konieczność poświęcenia logice wykładu najobszerniejszego. Ale też logika jest warunkiem żywotnym wszelkiej filozofii; z niej wszystkie inne części biorą siłę a ugruntowanie swoje. Wypadało mi ją tedy dokładniej rozsunąć, a to tym więcej, iż umiejętność ta zawiera dziś w sobie najważniejszą część dawniej metafizyki, i gdy jest koniecznością, aby całe stanowisko moje zbudowało się na wywodzie logicznym. Opierając się tedy na kategoriach Hegla, odstępowałem od nich, o ile wymagała tego myśl przewodnicząca mi w całej téj pracy. Ztąd już w pierwszym oddziale logiki, bo w rzeczy o *Istnieniu*, a wyraźniej jeszcze w oddziale drugim, bo w osnowie o *Istocie*, czytelnik spostrzeże już zmiany znaczne, które uczynić byłem zniewolony. Trzeci zaś oddział Logiki, bo rzecz o *Pojęciu* najcelniejszemu uległa przeistoczeniu. Naprzód w teorii pojęcia, sądów i wyników ośmieliłem puścić się własną drogą. — Uwa-

żałem bowiem za rzecz konieczną, aby rodzaje sądów i wyników osadzone były na poprzednich kategoriach logiki, aby z nich płynęły z całą ścisłością logiczną. — Podobnie rzecz o idei uległa pod wielą względami ważnej odmianie, której wypadkiem jest ostatnia kategoria, bo osobowość bezwzględna. Zamierzając sobie w przedmowie do tomu drugiego dołączyć podobne wyjaśnienie co do wypracowania przeze mnie umiejętności w nim zamkniętych, dodaję jeszcze słów kilka o kształcie zewnętrznym wykładu samego.

Lubo wiem, iż jak każda umiejętność tak i filozofia winna mieć terminologią sobie właściwą, przecież mając na baczności czytelników, którym głównie poświęconą jest ta książka, rad unikałem wyrazów nowych, nie chcąc rzeczy przez się niezwykłej utrudniać formą jeszcze trudniejszą.

Pragnąc ułatwić odwoływanie się do osnowy już przebieżonej, i uniknąć zbytecznego powtarzania, podzieliłem rzecz na paragrafy, z których prawie każdy choć jest całością w sobie, a jednak ściśle złączoną z wątkiem ogólnym przedmiotu. Niekiedy atoli czyniłem z umysłu powtarzania, bo są odetchnieniem dla czytelnika, dając sposobność zebrania myśli; a nadto sądzę, że treść z razu trudna wyjaśnia się, gdy ją widzimy przy innej sposobności powtórzoną innemi wyrazami.

Ile objętość książki zezwalała, dodawałem przypisy, zawierające przykłady, tłómaczenia; nastrocza-

ły mi one sposobność stosowania prawd logicznych do życia i rzeczywistości: tak np. przypisy do sądów i wyników okazują, iż i ta część logiki nie jest, jak pospolicie mniemają, czczym formularzem, ale w zastosowaniu nabiera krwi i ciała.

Żałować mi atoli przychodzi, iż będąc zaskoczony znienacka w czasie wytłaczania tej książki nieprzewidzianem zatrudnieniem, nie zdołałem przejrzeć z dokładnością ostatecznie rękopismu i druku samego; usterki złąd zrodzone czytelnik raczy przebaczyć i sprostować.

Lubo nie wątpię o innych ważniejszych ułomnościach tej książki, ufam atoli, że chęć pocziwa a trud sumienny wyjednają jej pobłażanie znawcy — i że ile moich sił, wywiązałem się naszemu **Towarzystwu Naukowemu**, wypracowawszy jedną z umiejętności, mających stanowić jego **Bibliotekę Naukową**.

Kraków. W Sierpniu 1849.

(Tom drugi oddany będzie do druku jeszcze w ciągu bieżącego roku.)

Umieszczając tutaj omyłki druku najważniejsze, bo **zmieniające** lub **zaciemniające** myśl, prosimy aby były sprostowane **przed** czytaniem téj książki.

<i>Str.</i>	<i>wiersz</i>	<i>zamiast</i>	<i>poprawić</i>
16.	11 i 12 od g.	ducha. Więc	ducha, — więc
90.	7 od dołu.	przeciw — ostatecznym	przecież ostatecznym.
108.	16 od dołu.	pierwszą część Filozofii	pierwszą część téj dru- giej części Filozofii
132.	9 od góry.	248	256.
132.	11 od góry.	248 (dwa razy)	256.
133.	7 od góry.	a nie inną jaką	a nie inną jaką
157.	9 od dołu.	którą jest	czém jest
160.	2 od dołu.	(pod 1)	(pod a.)
160.	3 od dołu.	(pod 2)	(pod b.)
160.	8 od dołu.	(pod 2)	(pod b.)
160.	9 od dołu.	(pod 1)	(pod a.)
163.	13 od góry.	co się zewnętrzne	co się zewnętrznie
169.	8 od dołu.	bo istotą uważaną jest bez	bo istota uważana bez
205.	18 od góry.	którą ciągle	która ciągle
208.	12 od dołu.	10 + 8 + 8	10 + 8 + 6.
215.	12 od góry.	(owa barwa różowa za- stósowana)	(owa barwa różowa) za- stósowana
224.	14 od góry.	część pierwsza Logiki	część druga Logiki
226.	5 od góry.	bo w stosunku ilości	bo w stosunku istności
239.	13 od dołu.	za pośrednictwem trze- ciego	za pośrednictwem dru- giego
240.	9 od dołu.	w pierwszym i trzecim	w drugim i trzecim
240.	8 od dołu.	trzeci ogół w drugim	trzeci: ogół w pierw- szym
242.	4 od dołu.	Praepositiones	Propositiones.
255.	6 od góry.	Wynik spodobieństwa.	Wynik z podobieństwa.
264.	7 od góry.	biorąc	bierz
272.	13 od góry.	w którym istota	w którym istotnie
278.	2 od góry.	lub że szczególnością	lub że szczególność.

<i>Str.</i>	<i>wiersz</i>	<i>zamiast</i>	<i>poprawie</i>
283.	8 od dołu.	posągiem	pasągiem
324.	18 od góry.	pojedynczemu przedmio- towi;	pojedynczemu przedmio- towi);
342.	10 od góry.	i mocowaniem	i mocowanie
344.	5 od dołu.	mażeństwa	małżeństwa
359.	14 od dołu.	są nie celem,	nie są celem,
361.	3 od góry.	podmiotu przedmiotu,	podmiotu i przedmiotu,
377.	14 od góry.	głowa	głową
383.	11 od dołu.	jako pojedynczość	jako szczególność
383.	6 od dołu.	jako podmiotu	jako przedmiotu
397.	15 od góry.	a przypisy	a takowe przypisy
405.	10 od dołu.	analizys	syntezys
405.	8 od dołu.	a syntezys	a analizys
457.	6 od góry.	osnową	osnowa
481.	1 od góry.	Ztąd	C) Ztąd
486.	8 od dołu.	głęboka	głęboka

SPIS.

Kładziemy tutaj treść rzeczy w kształcie tablicy systematycznej by ułatwić wśród czytania zrozumienie związku osnowy naszej i uobecnici pochod jej przez co raz wyższe stopnie wykładu całego

Wstęp str. 5

CZĘŚĆ PIĘRWSZA.

FENOMENOLOGIA

CZYLI RZECZ O ŚWIADOMOŚCI.

(Rozwicie jednostkowej świadomości człowieka)

od § 1 do § 50 od str. 17 do 110.

Wywody wstępne od § 1 do 9.

Stron.

I. Świadomość zgoła wzięta § 9. 29

a. Świadomość zmysłowa § 10 31

b. Świadomość czyniąca spostrzeżenia § 16 . . . 41

c. Świadomość rozumowa § 22 58

Sila § 22. Prawo zjawisk § 25. Nieskończoność § 26.

Żywot § 30. Dusza § 31.

II. Świadomość siebie § 33 87

III. Świadomość bezwzględna § 41 96

Rozum bezwzględny § 41. jedność podmiotu i przedmiotu § 44. Filozofia spekulacyjna § 48. Związek Fenomenologii z wątkiem następnym § 50

106

CZĘŚĆ DRUGA.

ROZWICIE ROZUMU BEZWZGLĘDNEGO.

I. LOGIKA

(od § 51 do § 207. od str. 111 do 492.)

Wywód wstępny §. 51 110

I. Istnienie § 52 115

I. Ilość § 53 118

Jednostka, nieskończoność wrzkoła, ciągłość i krotność § 53. Wielkość, Lik, Miara § 54. Rachuba § 55.

	Stron.
II. Jakość § 59.	135
a) Jakość uważana w sobie § 59. b) w stosunku do innych jakości § 60. skończoność § 61. zmienność § 62, c) odwrotność § 65.	
III. Nieskończoność § 68	144
II. Istota § 70 — do § 84	151
I. Istota jako zasada bytu § 73.	157
a. Istota uważana w odnoszeniu się swym	157
b. Byt	158
c. Rzecz	158
II. O Zjawisku § 74 ,	159
a. Wszechświat zjawisk	160
b. Odszczególnienie się zjawisk	160
c. Zjawisko pojedyncze uważane w sobie .	160
1. Całość i części; 2. siła i jej skutki; 3. potęga we- wnętrzna i jej objawienie się zewnętrzne.	
III. Rzeczywistość § 76	165
a. Rzeczywistość w ogólności	165
b. Rzeczywistość a inne rodzaje bytu nie będące rzeczywistością § 77	166
a. Zjawiska bez istoty; przypadkowość	166
b. Istota bez zjawiska; możność § 78 .	169
c. Jedność zjawiska i istoty; konieczność, Istota bezwzględna § 79	171
c. Stosunek rzeczywist. do siebie samej § 80	175
a. Stosunek istności do przypadłości .	175
b. Stosunek przyczyny do skutku . .	175
c. Wzajemnego działania i oddziaływania	177
III. Pojęcie od § 85 do 207	184
I. Pojęcie podmiotowe § 89	189
a. Pojęcie samo przez się	189
Trzy pierwiastki pojęcia § 89	
b. Sądy § 92	191
1. Sądy istnienia § 100	207

	Stron.
a. Sądy ilości § 101	207
1. Sąd jednostkowy	208
2. Sąd wielości	208
3. Sąd powszechności	208
b. Sądy Jakości § 102	211
1. Sąd twierdzący	212
2. Sąd przeczący i tożsamości	213
3. Sąd jakości nieskończony	217
c. Sądy godzące czyli nieskończoności rzetelnej § 103	221
II. Sądy istoty § 104	224
a. Sądy istności (prop. categ.) § 105	226
b. Sądy warunkowe, (przyczyny i skutku, pr. hypotheticae) § 106	227
c. Sądy rozjemcze (działanie i oddziały- wanie, prop. disjunctivae)	228
III. Sądy pojęcia § 107	230
a. Sądy zapewniające (prop. assert.)	231
b. Sądy przypuszczenia (prop. problem.)	232
c. Sądy dowodne (prop. apodicticae)	233
c. Wyniki § 113	239
Ogniwa wyniku § 114. Trzy sądy wyniku § 115.	
Wzory wyniku § 116.	
I. Wyniki istnienia § 121	250
a. Wynik ilości § 122	250
1. Wynik powszechności § 122	250
2. Wynik przywodu (inductio) § 123	252
3. Wynik z podobieństwa § 123	255
b. Wynik jakości § 125	266
1. Wynik twierdzący	267
Wzór pierwszy § 125. drugi § 126. trzeci § 127.	
2. W. zgoła przecz. i tożsamy § 128	276
3. Wynik jakości nieskończony § 129	280
c. Wynik nieskoń. (rzetelnej) § 130	285

	Stron.
II. Wyniki istoty § 131	287
a. Wynik istności (Syll. categ.) § 133	291
b. Wynik warunkowy (syll. hyp.) § 135	304
c. Wynik rozjemczy (syll. disjun.) § 136	312
III. Brak wyników pojęcia §. 138	319
II. Pojęcie przedmiotowe § 139	323
a. Mechanizm § 142	325
I. Mechanizm w ogólności § 143	327
II. Działanie przedmiotów mechanicznych na siebie § 145	335
III. Mechanika bezwzględna § 146	336
b. Chemizm § 149	340
c. Rzecz o celu § 152	349
III. Idea § 162	368
a. Żywot § 169	381
I. Jestestwo żyjące	383
a. uważane w stosunku do siebie, do członków swoich	383
b. do świata zewnętrznego § 170	383
c. do drugiego jestestwa płci odwrotnej	384
II. Rodzaj § 174	385
III. Dusza § 175	387
b. Duch § 177	390
I. Poznanie § 182	400
a. Poznanie analityczne	400
b. Poznanie syntetyczne § 183	404
Postępowanie niestósowne dawnej Metafizyki § 190	
c. Jedność poznania analit. i synt. § 191	437
II. Wola § 192	440
III. Poznanie bezwzgl. Idea bezwzgl. § 195	449
c. Osobowość bezwzględna. Bóg § 200	484
Związek Logiki z wątkiem następnym umiejętności od § 205 do 407 od str. 487 do 492.	

WSTĘP.

Człowiek otoczony jest zewsząd nieskończoną widownią zjawisk różności pełnych, — falą żywą, ruchomą, przepływającą bez spoczynku sceny duchowego i zmysłowego świata, — co godzina natłokiem cisną się nowe postaci a znów znikają usuwając się następnym; — więc i cały żywot nasz jest pasmem wrażeń, to błogich i wesołych, to cierpkich i zaprawionych boleścią, a na dnie duszy naszej odbywają się ciągle przemiany i przeobrażenia treści wewnętrznej. — Uczucia, które niegdyś były najpiękniejszym serca kwiatem, więdną i giną — a znów inne świeże rozciągają się pączkiem młodym; — prawdy, które dawniej jasnym słońcem świeciły w piersiach naszych — zgasły, — a na miejscu ich zapaliły się nowe, by znów umrzeć z kolei, — więc dusza jest jakby firmamentem wiecznie wschodzących i zachodzących gwiazd. Nie dziw tedy, iż w chwilach pokoju, gdy zamilkną wrzawy zewnętrznego żywota — człowiek cofa się w siebie, a zostając sam na sam z sobą, ogarniony jest rzewną, niewypowiedzianą tęsknotą, — radby podsłuchać własnego serca bicia — samego siebie pyta, co w tych uczuciach jego jest prawdą, co jest prawdą w przemijającym dramacie świata, — co jest twierdzą niewzruszoną a trzonem, pod tym oceanem ciągle rodzących się, ciągle niknących obrazów. — Te chwile spowątpienia tak uroczyste i głębokie, są początkiem upamiętania się, są przebudzeniem się myśli — i zarodem *Filozofii*.

Bóg po uczynieniu światów — tchnął ducha swojego na człowieka, by nie był samotnym sierotą na Ziemi, i panował wszelkiemu stworzeniu. A tchem tym Bożym

jest duch człowieka myślący.— Ród ludzki nie zdoła się wyrzec myślenia — myślenie jest jego prawem, — co więcej — jest jego powinnością.

Filozofia jest pierwotną córą myśli; — filozofii bytność jest rzeczywistością, jest „factum“, — zaprzeczać filozofią, jest zaprzeczać myśl; jak człowiek nie może nie myśleć, tak ród ludzki nie może nie mieć filozofii.— Wszak dzieje wszystkich lat tysięcy — i pieśni pradziadowych ludów, ich księgi święte, i podania stare, są świadectwem żywem, iż w chwili gdy ludzki ród odetchnął po twardem pasowaniu z sobą i z materyalną naturą, gdy się wzmógł w sobie a przejrzał na duchu, — już się oddał filozofii, poezji i Religii niby opiekunkom zacności jego, — one stanęły na straży obyczaju i kultury świata, i wypiaستowały w nim ów mądrości pierwiastek, niby ziarno Boże, by rosło na chwałę człowieka — i Stwórcy jego.

Ztąd też filozofia wraz z Religią i świętą pieśnią towarzyszyły rodowi ludzkiemu poprzez wątek cały żywota jego, z nim się wznosiły i z nim upadały, z nim dzieliły i tryumfów świetność, i czasy sromoty a poniżenia.— Ztąd — treść filozofii wplotła się w wątek wszelkiej oświaty i historii umysłowej. A gdy z pochodem wieków myśl człowieka zwiedziła wszystkie dzielnice duchowego i materyalnego świata, gdy na wszystkich wysokościach i nizinach wiedzy zatknęła sztandary zwyciężkie swej potęgi, już i filozofia biorąc osnowę a zasób z umiejętności wszystkich, przerabiając je na treść własną, zdobyła sobie nad wszystkiemi panowanie.

Czego się więc świat dosłużył pracą a twardem mocowaniem się ducha, idzie filozofii na korzyść i żywotne siły, — lecz nawzajem filozofia przenikając sobą wszelki dobytek duchowy, uzacnia go i staje się wszystkiej wiedzy ludzkiej sercem i tętnem.— Tak umiejętność i nauka każda, przebywa we filozofii — a filozofia na odwrót

żyje i bije pulsem w umiejętnościach wszystkich.— To wzajemne a ściśle przymierze, jak chroni nauki i wiadomości, by nie uschły w sobie, i nie były martwemi bezdusznemi zwłokami, — tak broni filozofią, by się nie przemieniła w czczą abstrakcyą, w marzenie schorzone bez rzeczywistości i prawdy.

Mimo atoli ścisłego związku tego filozofii a wiadomości wszelkich, filozofia jest całością udzielną, stojącą o sobie, żyjącą o własnej treści i formie. Radzibyśmy tedy, już tutaj na wstępie do umiejętności naszej, lekkim zarysem oznaczyć jej postać i wykazać cechy różniące ją od innych nauk.— Wszak określenie takowe podlega trudnościom swoim. Jakoż właśnie dla tego, iż filozofia jest umiejętnością osobną, opartą na własnej podwalinie*— więc już nie zdołamy jej wyprowadzić z innych nauk i wiadomości; a pragnąc wskazać, czém się filozofia od nich różni, wypadaloby przedewszystkiém wiedzieć, czém ona jest sama w sobie; wszak znajomość znowu takowa może być dopiero skutkiem samego roztoczenia téj umiejętności; opisy przeto a określenia ściślejsze, byłyby tutaj jedynie zapewnieniem z naszej strony niemającym rękojmi za sobą.— Dopiero w samym rozwoju treści, filozofia zdoła usprawiedliwić tę osnowę swoją, dopiero w samém swoim postępowaniu zdoła wytłómaczyć się z postępowania tego — wszelkie tedy dokładniejsze wyjaśnienia i dowody przed rozpoczęciem samej osnowy byłyby przedwczesne, byłyby rzeczą dobrej wiary, ale nie umiejętności rzetelnej.

Gdy tedy ścisły wywód filozofii nastąpi dopiero wśród samego jej wątku, zatém wynika, że stojąc tutaj dopiero na progu umiejętności naszej zebrać się jedynie zdołamy na przybliżone jej określenie. Jeżeli bowiem trudno wyprowadzić filozofią wprost z tego, czém inne umiejętności są w sobie, obaczmy, o ile się da nam wykonać

ten wywód nie wprost, przez okazanie, czego tym umiejętnościom nie dostaje: a tak zdołamy oznaczyć potrzebę inną brakującej jeszcze gałęzi, a uzupełniającej rodzinę umiejętności jako całość; — tą drogą wyjaśni się, cośmy dopiero powiedzieli o istocie filozofii.

Wszak w kole umiejętności ludzkich każda ma głównie odpowiednią sobie czynność duchową, na której wzrosła, która jest jej gruntem a podstawą. Tak uczucia, doświadczenie, ufność w powagę, spostrzeżenia, rozsądek, fantazyja, sumienie, bystrość, zmysłowość, dowcip i tym podobne potęgi wzmagając się w człowieku, rozwinęły się odpowiedniami sobie naukami i czynnościami, dając niemi znać o sobie. W tym bogatym orszaku wiedzy ludzkiej brakuje atoli jeszcze umiejętności osadzającej się na myśleniu i czystym przez się rozumie. Bo choć żadna z tych nauk nie obejdzie się bez myślenia a rozumu, przecież też żadna z nich nie jest wyłącznym ich wpływem, ale zarazem zawiera w sobie jedną lub więcej z powyżej wymienionych potęg duchowych jako czynniki żywotne a pierwiastki jej właściwe; nadto, żadna z tych nauk nie bierze sobie toż myślenie samo za przedmiot swojej myśli a wyводу własnego. Otóż umiejętnością takową, opierając się na czystém myśleniu — jest filozofia. Ztąd już zdołamy wysnuć dokładniej nieco jej znaczenie. Jakoż z tego, co się rzekło, znać, iż filozofii jest przede wszystkim zadaniem, aby myślenie swoje oswobodzić od wszelkich obcych pierwiastków przymieszanych zwykle do niego, by odgarnąć od myśli wpływy uczuć, wyobraźni, doświadczenia, i t. p. słowem, by usamowolnić myśl od czarodziejskich potęg, które ciżbą zewsząd uderzają na ducha naszego. Jeżeli zaś takowe jest powołanie filozofii, aby wyłącznie myślą czystą zwracała się do przedmiotów wszelkich, do treści zkąd inąd uniesionej, więc już widać, iż ta umiejętność nasza, całą tę treść a ośnowę zamienia na

myśli; co było obrazem fantazyi, co się przebrało w postać serdeczną uczucia, co występowało w zwodniczych zmysłowości ułudach i t. p. teraz wprowadzone do świata filozofii przeistacza się na myśl. Na zakłęcie filozofii czar a oczynienie znika; zjawiska przemijające, znikome, umierają śmiercią ziemską, a odradzają się duchem; ich prawdy niezmiennie, ich znaczenia prawdziwe, ich dusze, przenoszą się na dzielnice filozofii, niby na pola elizejskie swoje.

Gdy atoli tak filozofia zamienia całą osnowę wszystkich nauk i wszelkiej wiedzy na myśl, więc tém samém przyswaja sobie dorobek wszystkich dzielnic umysłowych. Wszystkie umiejętności i nauki znoszą filozofii materyał i gotują jęj środki na zbudowanie jęj przybytku mądrości; co się wielkiego i zacnego na Niebie lub Ziemi święci, staje się filozofii przedmiotem. Ztąd już wynika jawnie różnica filozofii a matematyki. Matematyka nie jest umiejętnością myśli czystej, ale raczćj zastosowaniem jęj do ilości i przestrzeni: dla tego ogranicza się ilością i przestrzenią; dla tego matematyka nie obejmuje w sobie filozofii, ale filozofia zawiera w sobie matematykę.

Przecież właśnie dla tego, że filozofia wszelką treść wiedzy przeistacza na myślenie, już tém samém zbiera, stapia, w jedną systematyczną całość myśli, zjawiska świata i ducha rozsypane w osobne ułamki po wszelkich stronach wiedzy ludzkiej, — jednoczy te okruchy w jeden wizerunek Boży.

Tak tedy widzimy poniekąd już wyjaśniony powyższy stosunek filozofii do innych umiejętności. Wszak filozofia nie tylko dobięra sobie wątku z innych a obcych dzielnic, lecz z własnych ducha głębin wysnuwa treść dla siebie, duch sam na sobie zdobywa wiekuistą prawdę. A jak ta umiejętność nasza, osnowę znalezioną zewnątrz ducha zamienia na myśl, tak na odwrót wykazuje, że treść wyważona z wnętrza ducha iśćić się winna w świecie i bytności wszelkiej.

Gdy atoli w zakresie naszej umiejętności, myśl sama jedyną jest robotnicą, więc też ona sama dogląda własnej pracy swojej, sama przepisywać sobie winna tryb postępowania swojego. Potwierdza się tedy, co się już wyżej rzekło, iż filozofia nie tylko ma właściwą treść, ale i właściwą metodę i formę, — a tak wykazuje się być umiejętnością osobną, wymagającą szczerego zajęcia się i uczciwego poświęcenia. W sądzie o niej, nie ma przeto głosu zarozumiałość niedouczonego i płytkość lekkogłowa.

Wszakże gdy filozofia w obec innych umiejętności i nauk oświadcza się za tym stanowiskiem swoim, gdy głośno wyznaje, że jedynie myśl sama przez się i rozum czysty uważa być dla siebie podstawą i dzielnicą, już ze wszystkich stron biją na nią zarzuty zrodzone niechęcią i nieufnością. — Najczęściej ludzie tak zwanego „praktycznego“ życia, i nauki na doświadczeniu oparte powstają na filozofią posądzając ją o zaświatne marzenia, o pomiatanie wszelką rzeczywistością; — twierdzą, że nie myśl luzem bujająca, ale przekonanie się o tym, co *jest* rzeczywiście w świecie, może być jedyną rękojmnią wszelkiej pewności; z kądiną znów słysząc, że uczucie jest niemylnym prorokiem w piersiach naszych, że jego świadectwo za tym, co znaczne i prawdziwe, wyższą ma wagę, niż wszystkie rozumowane wywody filozoficzne; — nie brakuje też na zdaniach kładących tak zwany zdrowy rozsądek przed wszelką filozofią i przyznających mu głębszą wartość, niż owym „czczym formułkom logicznym wyuczonego szkolnictwa“.

Do tych zarzutów, czynionych naszej umiejętności, łączy się przekonanie dość powszechne o niedostatkach i ograniczeniu myśli człowieka — o tych „bezdrożach“, które ją czekają, gdy się samopas puści światem oderwanym filozofii, gdy w siebie dufając goni za widziadłami, których nigdy nie osiąga. — Jako żywy dowód tej uło-

mności myśli wskazują nam własne dzieje filozofii. Cała jej historia, wedle zdania tego, jest wizerunkiem biedzenia się daremnego i silenia się myśli, jest pasmem ciągłych przeobrażeń bez końca i celu.— Powiadają nam, iż zaledwie jeden system wystąpi na jaw i okaże się światu, a już obok niego zradza się szkoła nowa, jemu wroga, ona wytykając niedostatki jego strąca go z podnóża, i sama na niém staje; — lecz na nią też sama pada koléf: zrzuciona z panowania przez następną, idzie w poniewierkę a zapomnienie; a tak ciągle przemykają się od lat tysięcy systemata filozofii, — co jedna głosiła być prawdą, druga uznała być błędem. Nie dziwno, tedy powiadają dalej, że filozofia straciła wiarę i mir między ludźmi, że z tego całego szamotania się a trudu jej systematów, nie wypłynęła żadna niezawodna prawda, krom tej jednéj, iż żaden system nie jest prawdą rzetelną.

Jak oznaczenie bliższe istoty filozofii i jej podziały, tak też i odpowiedź na te zarzuty wszystkie, może być dopiero wynikiem samego jej roztoczenia; przestajemy zatem tutaj na ogólném ocenieniu tych wspomnionych wątpliwości. Przedewszystkiém uważmy, że filozofia nie tylko bierze myślenie za podwalinę swoje, lecz że właśnie dla tego gruntuje się na myśleniu, iż toż doświadczenie, uczucie i zdrowy rozsądek nie są dostateczne do osiągnięcia prawdy, że to właśnie mylność tych dróg zniewoliła filozofią do opuszczenia ich, a obrania sobie myśli i rozumu za wyłączną dzielnicę swoją.

Wszak gdy z uważania wypadków i zjawisk podobnych do siebie, wyprowadzamy prawidło wspólne dla nich, prawidło takowe zowiemy doświadczeniem.

Doświadczenie atoli nie tylko się odnosi do zewnętrznego świata, ale zwraca się również do wewnętrznych duszy tajników; uczucia, które w nas robią i pracują, głosy rzeczne i urocze wydobywające się z głębin istoty naszej, —

są również doświadczenia rzeczą. Przecież jakiegobądź rodzaju będzie doświadczenie, już z tego, co się dopiero o zradzaniu się jego rzekło, widzieć możemy niedostateczność jego, już znać, iż doświadczenie jedynie uczy, co bywa w świecie, ale bynajmniej nie stanowi, co koniecznie być winno — i dla czego coś bywa, i czyli już inaczej być nie może; doświadczenie podaje fakta ale nie prawdy ogólne; — tém samém prawidło z doświadczenia wyprowadzone nie jest konieczném, a obalone być może wypadkami, faktami, które jemu są wręcz odwrotne. Następnie, gdy doświadczenie odnosi się wyłącznie do doświadczonych przez nas przedmiotów i wypadków, więc już zależy od tego, czyli się nam wydarzyły te przedmioty i wypadki w życiu lub nie; — czyli się zaś wydarzyły lub nie, to zawisło znów zupełnie od przypadku, a nie zależy od nas samych — cała tedy wiadomość czerpana z doświadczenia jest przypadkowa; — nadto, gdy tych wypadków i przedmiotów jest ilość nieskończona, więc téż doświadczenie nie skończy się nigdy, a tém samém i nauka mająca z niego wypłynąć, będzie koniecznie zawsze ułomkową, ograniczoną, a nie zrodzi nigdy całości. — Zważmy następnie, że gdy nasuwanie się przedmiotów, których doświadczać mamy, zależy od zewnętrznych i przypadkowych przyczyn, ztąd już te przedmioty nie są z sobą ściśle powiązane, więc wiadomości czerpane z nich nie są z sobą złączone i nie będą nigdy stanowić systematycznego ogółu, wiadomości te będą okruchami bez składu i szyku. — Nadto, jest wiele przedmiotów najważniejszej treści, o których nigdy z doświadczenia wiedzieć nie zdołamy: Bóg, nieśmiertelność ducha, wieczność, godność człowieka, i tym podobne prawdy, wzniesione są po nad granice doświadczenia wszelkiego. Wszak nawet najprostsze zasady moralności i pocziwego obyczaju nie są objęte doświadczeniem, bo one nastęrcza nam jedynie czyny i postępowania ludzkie; —

których wartość moralną chcąc ocenić, trzeba wprzód zkąd inąd wiedzieć, co jest moralném, co zacném i pocziwém. Jak zaś pod każdym względem wykazuje się niedostatek i ograniczoność doświadczenia, tak téż i z drugiej strony mało nada odwoływanie się do uczucia, do serca, do sumienia jako najwyższej wyroczni prawdy; — serce, uczucie, sumienie, jest w każdym człowieku inne a inne, i ma jedynie dla niego samego wagę a nie jest prawdą dla drugich. Wszak nawet w jednym i tym samym człowieku uczucia zmieniają się w drodze żywota jego; one są w nas bez przyłożenia się naszego, a nie wiedzieć zkąd nam przychodzą, dokąd idą; tak mogą być zacne, szlachetne i wzniosłe, jak nikczemne, podle i złe. Gdy z topieli ducha wypływają uczucia odziane niby widma w postaci urocze, już trudno serca się radzić, czyli to są anioły niebiańskie przebudzone w piersiach naszych, czyli nasłanice od potęg ciemnych, nocnych, złowrogich, czyli w osądzeniu tych uczuć, znów uczucia się radzić mamy? — Najtrudniéj zaś podobno, czerpać prawdy ze zdrowego rozsądku — jakoż wartoby przedewszystkiém orzec, czém jest ten rozsądek zdrowy, czyli o nim sądzić znów mamy wedle zdrowego rozsądku? Wszak ludzie bez trudności gotowi przyznać się do braku bystrości, dowcipu, nauki, ale nikt zaiste nie rad wyznać, że mu zdrowego rozsądku nie dostaje — wszyscy więc niby nie wątpią, że mają zdrowy rozsądek, a przecież mimo to, o jednéj i téj samej rzeczy tyle słyszymy różnych zdań; — wynika ztąd, że w każdym jest inny zdrowy rozsądek, że on zatém nie może być źródłem prawdy.

Tak tedy i doświadczenie, i uczucie, i rozsądek zdrowy, okazuje niedostatek swój. Przecież filozofia nie przeczy, że wszystkie te formy poznania są ogromnéj wagi, że niemi pomiatać nie wolno, chodzi jedynie o to, aby zostawały w granicach sobie właściwych, a nie były stósowane

do sfer najwyższych, do których nie mają prawa. Myśl czynić może i powinna te trzy formy przedmiotem swoim, winna je ogarniać sobą, lecz sama nie może być zamkniętą w ich granicach, ani się w nich pomieścić zdoła.

Tym formom ograniczonym nie godzi się tedy rozprawiać o ograniczeniu myśli. Wszak gdyby nawet sama myśl pomyślała o ograniczeniu swoim, już tém samém okazałaby nieograniczenie własne; bo wiadomość takowa granic wyjawiałaby już, iż w myśli zarazem przebywa nieograniczoność, że sama myśl jest nieograniczona. Że myśl myśli o nieskończoności, jest już dowodem, że nieskończoność przebywa w niej, że sama myśl jest nieskończoną. Wszak twierdzenie, jakoby myśl nie zdołała osiągnąć żadnej pewnej prawdy — samo jest pewnikiem z myśli zrodzonym, samo tedy twierdzi, że myśl zdoła pewniki stanowić, a tak samo przez się wywraca własne orzeczenie swoje.

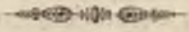
Nieskończoność, nieograniczoność myśli, ma wyrażenie swoje najzacniejsze w historii ludzkiej, a mianowicie w dziejach samej filozofii, byle pojętej w swą prawdzie głębokiej. Dzieje filozofii nie są bynajmniej grobowiskiem a kruchą systematów, które umarły z kolei w pasmie stuleciów, ani swawolną, bezowocną, igraszką pomysłów ludzkich. Żaden system, żadna szkoła, nie przeszła sceną świata bez zostawienia puścizną po sobie dorobku swojego następnym pokoleniom.— Każdy system późniejszy bierze dziedzictwo po poprzedniku swoim i bogaci ten zasób jego rozwijając go po swojemu; a gdyby nawet zaparł się nauki jego, wykazując zupełną jej błędność, a roztaczając umiejętność nową wbrew odwrotną tamtej pierwszjej, już przecież to nowe stanowisko winnoby było początek swój owej nauce poprzednika, bo gdy powstało z zaprzeczenia jej, okazuje tém samém, żeby bez niej istnąć nie mogło; nauka zaprzeczona jest mu duchem obecną.— Tak żadna myśl, żadna

praca duchowa nie ginie w dziejach świata i filozofii — a każda filozofia ostatnia w czasie zawiera w sobie pierwiastkiem wszelkie poprzednie. — Wszystkie lat tysiące, które niegdyś kroczyły przez historią, żyją w chwili nam obecnej. Zatem przeobrażenia i przeistoczenia systematów i szkół filozoficznych są dowodem życia i potęgi umiejętności; nie są dla niej naganą, ale idą jej na zdrowie i chwałę.

Z tych kilku pomysłów już się nam wychyla pewność o nieograniczonej i nieskończonej istocie myśli naszej — i o prawie jej nurzenia się w ową nieskończoność będącą wszechbytności dnem. — Więc to nie widziadła ulotne, nie jestestwa przemijające, w które chwilowo przebiera się prawda, są dla filozofii przedmiotem, ale ta prawda sama, i rdzeń wiekuisty wszelkich rzeczy, jest dla niej osnową i nieskończonym wątkiem. Wypadałoby się tedy od dawna wyrzec starego przesądu, jakoby filozofia bawiła się jedynie tkanicą pajęczą pomysłów, zawieszoną gdzieś po za światem i rzeczywistością wszelką; — umiejętność nasza dokupując się prawdy wszechistnienia, właśnie jest umiejętnością wszystkiiej rzeczywistości, a ujętą w najgłębszym a bezwzględнім swém znaczeniu, — jest umiejętnością mającą prawdę bezwzględną za treść swoją.

Jak powyższym tokiem rzeczy już poniekąd wykażało się umocowanie myśli do zbadania najcięższych prawd, jak to najzaciejsze myśli powołanie usprawiedliwi się jeszcze całym wątkiem umiejętności naszej, takby już wypłynąć winno ze samego zdrowego rozsądku, do którego tak radzi odwołujemy się w życiu powszedniem. Wszak Bóg stwarzając światy uczynił je wedle swój myśli wiekui-stój: wszechbytności koło jest tedy wyrażeniem wcielonym téj myśli twórczej, nieskończonej; im tedy jest doskonalsze jestestwo, tém doskonalszym jest wyrażeniem téj Bożej myśli udzielonej wszemrzeczm. Ztąd duch człowieka, a myślenie jego, jako najwyższe ducha znamię

jest myśli twórczej najdoskonalszém wyrażeniem. Niechaj więc człowiek wystąpi z ciasnoty biednej doczesności swojej, niechaj w toniach własnej istoty odbada to uposażenie Boże, i roztoczy zwinęte w nim światy, niechaj iście stanie się wyrażeniem téj myśli, którą Bóg tchnął z wiekuistością w ducha jego, a już oczyma ducha tego ujrzy prawdę wyrażoną we wszechrzeczach.— Gdy ta sama myśl stwórcza, Boża, co wywołała gwiazdy z nicestwa, a prowadzi słońca po niebie, co rusza się i drga w żywjątku, co oddycha wonią kwiatów i zarania powiewem— równie żyje i tkwi w myśleniu stworzonego ducha. *iducha-wiast* Więc nie dziw, iż myśl człowieka niby przeczuciem wiedziona, tęskni do pokrewnéj sobie myśli przebywającej we wszech rzeczach stworzonych, że pragnie z nią spłynąć w jedność. To pragnienie prze ją siłą tajemniczą do umiejętności— do filozofii. Lecz gdy duch nie tylko jest wyrażeniem myśli twórczej, jak poniższe bezduszne natury jestestwa, ale gdy myśl w niego włożona sama się w nim cuci i dochodzi do przytomności siebie, więc téż nie dziw, iż człowiek myślą swoją nawraca do źródeł a początków swoich, że najwyższym szczytem téj myśli jego jest — Bóg; — że wszystkie różnobarwne promienie przenikające istotę jego, spływają z sobą i występują z ducha jednym jasności promieniem — którym jest myśl jego o Bogu.



CZEŚĆ PIĘRWSZA.

FENOMENOLOGIA.

RZECZ O ŚWIADOMOŚCI.

§ 1.

Filozofia wedle powyższej osnowy naszej jest umiejętnością, mającą prawdę bezwzględną za treść swoją; różni się przeto co do przedmiotu od wszystkich innych umiejętności i nauk, a tém samém różnić się téż winna sposobem postępowania, czyli rodzajem właściwym wiedzenia swojego: wypada zatem przedewszystkiém bliżej wyświecić to poznawanie i wiedzenie właściwe Filozofii.

Wszak z tego, co się już tutaj powiedziało, można oznaczyć choćby ogólne cechy poznawania filozoficznego i okazać, czém się różni od poznawania niefilozoficznego, zwyczajnego.

W innych naukach i umiejętnościach jak i w życiu powszedniém, gdy chcemy wiedzieć, czém jest rzecz jaka, zwracamy uwagę na nią, rozbieramy ją i badamy w téj ufności, że zdołamy dojść prawdy i rzetelnego znaczenia przedmiotu; w poznawaniu filozoficzném zaś, nie tylko trudnimy się przedmiotem, ale mamy i wzgląd na rodzaj wiedzenia naszego: zwracamy więc bacność nie tylko na rzecz którą badamy i którą wiedzieć chcemy, ale zarazem trudnimy się tém własném badaniem i rodzajem naszego postępowania, które ma służyć do poznania przedmiotu,—uważamy zatem, czyli wiedzenie takowe jest odpowiednie

rzeczy, do której się odnosi. Wiedząc o przedmiocie, wiemy więc także o sobie — wiemy, jakim sposobem wiemy. Baczmy więc: 1) na rzecz będącą osnową naszego poznawania, to jest na *przedmiot* (objectum); 2) na rodzaj poznania naszego, to jest, zwracamy myśl na siebie samych, czyli na *podmiot* (subjectum); 3) na *stosunek* przedmiotu do podmiotu — i nawzajem.

Znać więc, iż ów prosty rozum, ani ów zdrowy rozsądek tak często wychwalany, nie wystarczy w naszej umiejętności; bez zdrowego a prostego rozumu zaiste i filozofia obejść się nie zdoła, ale one nie są jeszcze dla niej dostatecznym warunkiem. Jak każda umiejętność tak i Filozofia ma właściwy sobie sposób postępowania, który wyjaśni się dokładnie z dalszym roztoczeniem wątku naszego, a który poznać należy, chcąc sądzić bez lekkości i zarozumienia o umiejętności naszej. Tutaj zwróćmy jedynie uwagę, iż jeżeli Filozofia żąda, aby myśląc o przedmiocie ciągle nawracać ku sobie samemu i niepuszczać z bacności własnego myślenia swojego, toć już ztąd pochodzi, iż każdy człowiek, jeżeli jakąkolwiek ma wartość w sobie, winien być przy zakładzinach własnej swojej istoty i tego, czém on jest; winien wiedzieć, czém urósł i czém się wzmógł, bo wtedy dopiero będzie panem własnych myśli swoich, wtedy dopiero będzie w duchu swoim u siebie, jako we własnym domu swoim, wtedy też i treść naszych myśli będzie organiczną całością, stanie się naszą treścią, naszą jaźnią; będziemy wiedzieli, z kąd nam ta treść przyszła i ile ona warta i jak my się do niej mamy. Odwrotnie — bez warunków onych nie będzie ładu ni składu we wiadomościach i wiadomostkach naszych; treść ducha cała stanie się zlepkiem obrazków bez wartości, ani też na nic się nie zda bogactwo tych zasobów; wśród osno-

wy tak rozmaitej pozbieranej przypadkowo i na traf przechowanej w nas, nie dosłyszemy głosu własnej istoty naszej, która wiekuistą bezwzględną prawdą przebywa na dnie ducha, świadcząc o wiekuistej harmonii wszech rzeczy.

§ 2.

Wiedzenie odnoszące się do przedmiotu jest *świadomością* naszą tego przedmiotu; w świadomości więc odnosi się podmiot do przedmiotu — zatem świadomość przedmiotu a przedmiot ten są ściśle połączone z sobą: świadomość ma się tedy do przedmiotu, jak do treści swojej własnej — świadomość więc a przedmiot jej są zawsze z sobą na równi, bo stają na jednym i tym samym szczeblu. Z tego znać, że im wyżej rozwiniętą będzie świadomość, tém też zdoła mieć wyższy i bogatszy przedmiot za treść swoją; i nawzajem, im przedmiot będzie treściwszy i wyższy, tém też wymagać będzie wyższej i dzielniejszej świadomości mogącej go obrócić na treść swoją. Coraz wyższe stopnie świadomości mają tedy odpowiednie sobie stopnie coraz wyższe przedmiotu — stopnie takowe świadomości są zatem dla niej środkami następnego i kolejnego kształcenia się. Że tak jest, o tém nie wątpi i zwyczajne zapatrywanie się na rzeczy. Lecz gdy, jak się rzekło, ta jest właśnie cecha filozoficznego poznawania, iż winno przedewszystkiém mieć na baczeniu świadomość samę; więc téż nam tutaj wypada okazać, jakim trybem odbywa się owa zmiana świadomości na coraz inną i wyższą, i wypada oznaczyć przyczynę wewnętrzną tego ruchu świadomości, potrzeba wytknąć konieczne następstwo tych stopni po sobie, ich wzajemny stosunek i cel, do którego prowadzą. Będzie to więc zadaniem poniższego wątku naszego.

Świadomość jest zawsze na równi przedmiotu swojego, ona z nim jest w jedności. Świadomość taki

ma przedmiot, jaki pojąć zdoła — każda treść, każde zjawisko przeto, staje się naszą własnością, staje się nami. Czego się człowiek nauczy, czyli z książek czyli z życia, toć jest jego, toć jest nim samym. Przedmiot pojęty jest miarą ducha jego; duch jego jest nawzajem miarą treści w nim zamkniętej — dla tego *umieć*, jest mieć u siebie i w sobie. To jest tak wielce prawdą, iż nawet każdy człowiek, każdy naród, póki nie ujrzy wiekuistej mądrości światła, takiego ma Boga, na jakiego go stać, jakiego wart i jakiego pojąć zdoła. Myśl człowieka, podniesiona do potęgi swojej najwyższej, wskazuje mu Boga jego; a więc wtedy dopiero, gdy postanie prawda w duchu, gdy się człowiek wzniesie sam nad siebie, wtedy Bóg prawdy, Bóg światła wpłynie w serce jego. Odwrotnie — gdy duch narodu jakiego nie wywinie się jeszcze z objęcia materyjalnej natury, gdy u jej piersi niby niemowlę w powiciu zmysłów drzymie i marzy; wtedy też i jego niebo zaludnione senném marzeniem, a bogowie jego przyodziani w namiętności zmysłów, w kształty grube ochoty cielesnej, będą li powtórzeniem wadliwych pragnień i uczuć sennych własnego serca jego. Więc też nie darmo stary Ksenofanes (600 lat przed J. Chr.) gani Homera, że ubrał bogów w namiętności i błędy człowiecze, jakby ludzi jakich. Powiada on: ludzie przypisywać zwykli bogom to wszystko, co wedle nich jest najpiękniejsze i najzaczniejsze; gdyby, powiada dalej, konie, lwy, woły miały ręce, toby też swoich bożków lepiły w kształcie końskim, lwim lub wołowym.

§ 3.

Powiedzieliśmy (§ 2.), iż świadomość przedmiotu a przedmiot sam są ściśle połączone sobą — że więc świadomość jest na równi z przedmiotem; wynika ztąd, iż świadomość przedmiotu a ten przedmiot są w jedności

z sobą, że właśnie to, co świadomość wie o przedmiocie, jest dla niej przedmiotem samym, że dla niej wiedzenie jęj przedmiotu a przedmiot sam jest jedno i toż samo. Wiedzenie to świadomości, stanowiące z nią takową nierozdzielną jedność, jest *pewnością*. Lecz równem prawem z drugiej strony zaprzeczyć nie można, iż co innego jest świadomość o przedmiocie, a co innego ten przedmiot sam, że przecież przedmiot poznany a podmiot czyli świadomość poznająca go nie jest jedno. Gdy zaś sama świadomość uzna tę różnicę, już tém samém uzna, że jęj przekonanie o jęj jedności z przedmiotem nie jest prawdą, że ona jest czémś więcej niż przedmiot ów, a tém samém już się wzniesie na inne wyższe drugie stanowisko, a zatem zamieni się na inną wyższą drugą świadomość, różną od onęj pierwszój, będącej w zupełnej jedności z przedmiotem owym. Bo gdy uzna, iż jęj świadomość o przedmiocie jest czém inném, a czém inném jest przedmiot sam, więc właśnie téż zrozumie, iż ta różnica tylko ztąd pochodzić może, iż przedmiot nie był cały objęty przez owę pierwszą świadomość, że była w nim strona, która uszła jęj baczenia, że tedy przedmiot był czémś w sobie, o czém nie wiedziała pierwsza świadomość, a zatem, że ona nie była świadoma tego, czém ów przedmiot jest *sam w sobie*, ale brała go tak, jak on się jęj *podawał*, jak jęj się *z-dawał*, że zatem jęj wiedzenie o nim było jedynie *zdaniem*, i że owa pewność była tylko *prawdą względną*, bo względnie do jęj stanowiska poprzedniego, ale nie *prawdą bezwzględną*; a zatem że to, co owa pierwsza świadomość uważała być przedmiotem, było raczój jęj własném wiedzeniem przedmiotu, i że to wiedzenie było błędném, bo nie odpowiadało temu, czém przedmiot jest *sam w sobie*. Przekonywa się więc już teraz sama świadomość, że na poprzedniém stanowisku swoim nie wiedziała, co jest prawdą

przedmiotu — bo prawda, jest zgodność świadomości z przedmiotem samym w sobie.

Skoro zaś tym sposobem świadomość sama ocenia i osądza poprzednie stanowisko swoje, i uznaje jego niedostateczność; już tém samém widać, iż je porzuciła i stanęła na wyższym drugim stopniu, a zatem, iż téż zarazem przybiera sobie przedmiot odpowiedni temu terazniejszemu stanowisku swojemu. Lecz gdy właśnie to jój stanowisko terazniejsze zasadza się na uznaniu owéj strony ukrytéj pierwszego przedmiotu, czyli na uznaniu tego, czém przedmiot ów jest sam w sobie; więc téż na tém stanowisku przedmiotem będzie właśnie to, czém był ów pierwszy przedmiot sam w sobie. Obojętną rzeczą jest, czyli za taki przedmiot posłuży ów pierwszy przedmiot, ale wzięty z tego, czém on jest w sobie, czyli inny jaki, coby właśnie był tém, czém ów pierwszy uważany w sobie; bo w każdym razie świadomość stojąca na tym drugim stopniu, sama siebie w tym przedmiocie obaczy, obaczy właśnie to, czém ów przedmiot był sam w sobie — a o to właśnie teraz chodzi.

§ 4.

Wszak świadomość nie pozostanie jeszcze na tém nowém drugim stanowisku swoim — ona tutaj powtórzy ten sam ruch, który odbyła na owém stanowisku pierwszym (§ 3.); bo i tutaj pozna, iż ona sama jest czém inném, a czém inném terazniejszy przedmiot jój, a zatem, że jój wiedzenie o tym nowym przedmiocie jest także niedostateczném, że to wiedzenie jój o nim jest także jeszcze prawdą względną. Zupełnie więc w ten sposób jak za pierwszym razem, świadomość przemieni się i teraz na nową, stojącą na nowém trzecim stanowisku, a tém samém przemieni téż przedmiot swój na nowy wyższy — i tak następnie. Zawsze świadomość nie przestając na przedmiocie danym, dobięra się wyższego

przedmiotu, a ten znów jako wyższy znów pobudza świadomość, by się stała wyższą. Tym przedmiotem wyższym jest zawsze właśnie to, czém przedmiot poprzedni był sam w sobie. Tak więc przedmiot jest w ciągłej przemianie; bo co na jakim stopniu było przedmiotem samym w sobie, względem odpowiedniej mu świadomości, to okazuje się być pozorem, a znów inny przedmiot wykazuje się być przedmiotem samym w sobie, a w ten sposób ten inny przedmiot staje się teraz przedmiotem dla następnego stopnia — i tak ciągle.

Gdy tych przemian wszystkich jest ta przyczyna, iż świadomość na każdym choć coraz wyższym stanowisku pozna, iż ona sama jest czém inném a czém inném przedmiot jęj odpowiedni, a zatém, gdy przyczyną tych przemian jest właśnie niedostateczność, i wiedzenia naszego o przedmiocie i przedmiotu samego, wynika ztąd, iż te przemiany wtedy się skończą, a świadomość wtedy stanie u kresu swojego, gdy ona i przedmiot jęj będzie jedno i to samo, zatém gdy jęj wiedzenie o przedmiocie i przedmiot sam nie będzie już prawdą względną, ale *bezwzględną* — wtedy bowiem to wiedzenie świadomości o przedmiocie, będzie jedno z przedmiotem samym. A gdy to wiedzenie jest prawdą bezwzględną, wynika ztąd, iż i przedmiot ten najwyższy, będący celem świadomości, jest także *prawdą bezwzględną*. Prawda zatém bezwzględna, jak jest najwyższym przedmiotem, tak téż jęj, jako przedmiotowi, odpowiednia świadomość *bezwzględna*, która będąc już wiedzeniem bezwzględném spłynie w jedność z tym przedmiotem swoim.

Na wszystkich więc niższych poprzednich stopniach wiedzenie dla tego było względne, iż się odnosiło do przedmiotu względnego, a zatém nie będącego jeszcze prawdą bezwzględną, więc téż właśnie dla tego świadomość poznawała i niedostateczność swojego wiedzenia

i niedostateczność przedmiotu. Tutaj zaś na szczycie a kresie osiągnęła swoim wiedzeniem bezwzględną prawdę jako przedmiot swój, osiągnęła przeto przedmiot bezwzględny, bo bezwzględną prawdę — więc téż ustała przyczyna jój ruchów dalszych. Tutaj jest zupełna zgodność wiedzenia i przedmiotu, to jest zupełna prawda.

§ 5.

Powiedziano (§ 1.), iż filozoficzne poznawanie właśnie ten ma warunek, iż nie tylko się trudni przedmiotem swoim, ale zarazem ma na względzie nas samych i postępowanie nasze przy tém poznawaniu przedmiotu. Tego warunku dopełnialiśmy w powyższym wywodzie naszym, bośmy ciągle mieli na względzie świadomość trudniącą się poznaniem przedmiotu, i przypatrywaliśmy się ruchom jój. Lecz właśnie my przypatrując się téj świadomości i trudniąc się nią, już tém samym czyniliśmy ją przedmiotem naszym; trzeba tedy nam mieć jeszcze wzgląd na nas samych i baczyć, jak się my sami zachowujemy do téj świadomości której się przypatrujemy: słowem, trzeba mieć na względzie naszą własną świadomość trudniącą się tamtą świadomością i jój ruchami. Ponieważ, jak się rzekło, nasza własna świadomość uczyniła sobie tamtę przedmiotem swoim, więc téż gdy zawsze przedmiot jest odpowiedni świadomości swojej, tamta świadomość będzie odpowiednią naszej własnej świadomości jako przedmiot jój, i wszystkie przemiany i ruchy tamtej będą także przemianami i ruchami naszej świadomości — a zatem nasza własna świadomość przypatrująca się tym przemianom, nauczy się téż poznać w szczególności własne ruchy i własną istotę swoją. A gdy świadomość tamta zjednoczy się w zupełności z przedmiotem swoim, to jest, gdy ona u kresu swojego stanie, to jest, gdy się dorobi prawdy bezwzględnej (§ 4.), już wtedy i nasza własna

świadość spłynie z tym przedmiotem swoim, to jest z tamtą świadomością, a zatem z prawdą bezwzględną.

Jest atoli różnica ważna, która zachodzi między świadomością *naszą* a tamtą świadomością, której się ona przypatruje. Różnica ta wynika ze samej natury rzeczy; bo gdy tamta świadomość odbywa te ruchy wszystkie, nie wiedząc co ją do nich i do tych przemian nagli, gdy ona również nie wie, co jest kresem tych ruchów — odwrotnie, nasza świadomość poprzednim wywodem właśnie już poznała przyczynę tych ruchów swoich. Ona wie naprzód, że celem tych ruchów jest właśnie prawda bezwzględna (§ 4); a choć sama jeszcze nie wie, czém istotnie jest ta prawda, toć przecież poznaje, iż świadomość tamta właśnie dla tego nie zdoła zatrzymać się na żadnym z niższych stopni wiedzenia swojego, ani być zadowoloną ze żadnego z niższych przedmiotów, bo przedmiotem dla niej dostatecznym dopiero będzie prawda bezwzględna; że tedy pierwiastkiem jej wewnętrznym, który w niej robi a pracuje, który ją prze, jest prawda bezwzględna; bo świadomość ta mając prawdę bezwzględną w samej sobie, nie może być zadowolnioną z przedmiotów niższych będących ograniczonemi i ułomkowemi w sobie.

§ 6.

Następnym wypadkiem, który dla naszej świadomości się zrodził ze zrozumienia owych ruchów i przemian, jest poznanie bliższe pochodów téj świadomości. Pochód ten wypływał, jak wiemy, ze wzajemnych niedostatków świadomości i przedmiotu, a zmierzał w końcu do tego, aby świadomość i przedmiot stały się bezwzględne, bo tak jedynie mogły spływać z sobą (§ 5.) Na wszystkich tedy stopniach poniższych, świadomość i przedmiot jako względne i nawzajem przez siebie ograniczone, zatem niedostateczne, nie mogły potrwać na stanowisku swoim. Świadomość nie przestając na przedmiocie, bo ją ogra-

niczał, dobierała sobie innego wyższego przedmiotu; a przedmiot znów stawszy się wyższym, znów pobudzał świadomość, aby się ona znów z kolei wzniosła wyżej— a tak następnie obie te strony nawzajem się jako niedostateczne i ułomkowe ścierały i znosiły, póki świadomość i przedmiot jako bezwzględne nie porównały się z sobą. Widzimy atoli, iż gdy każdy następny stopień zdradza się z poprzedzającego, więc też porzucanie go, nie jest prostem niweczeniem poniższego, ale jest zarazem zyskaniem nowego stopnia; a gdy nie byłoby tego wyższego stopnia, gdyby nie było owego niższego, więc znać, iż niższy zamknięty jest zawsze w wyższym. Pochód więc jest następujący: 1) Świadomość i przedmiot pierwszego stopnia; 2) zaprzeczenie ich; 3) nowa świadomość i nowy przedmiot. Tak tedy trzeci stopień rodzi się z owych dwóch pierwszych. — Pochód takowy, w którym obie strony jako ograniczone i względne nawzajem się ściągają i znoszą, tworzą z siebie coraz nowe prawdy, aż nie dojdą do prawdy bezwzględnej, — jest *dyalektyką*.

Co się rzekło w §§. 3—6., znajdzie wszędzie potwierdzenie swoje. Póki nie rozumiemy przedmiotu, póki on dla nas obcy, nie możemy się z nim pogodzić; lecz gdy nam błysnie prawdą swoją, już on wtedy nasz, przeléwa się w ducha naszego niby treść naszą; wtedy znów wzmocnieni potęgą nabytą tym przedmiotem, stajemy się zdolni dosięgnąć wyższej a coraz wyższej treści. Wszak ujęcie takowe wyższego szczebla nie jest niweczeniem niższego, ale wzniesieniem się nad niego; bo wyższe stanowisko właśnie zależy od niższego, zależy od jego zaprzeczenia, więc je ma w sobie niby pierwiastkiem a warunkiem swoim.

Wszak cały żywot nasz, i całe pasowanie się z sobą i ze światem, jest taką dyalektyką, będącą z kolei

dorabianiem się pewnej prawdy, zaprzeczeniem jej, bo poznaniem niedostateczności jej i stąpieniem na wyższy szczebel. Trudy żywota naszego są pasmem pragnień, dobicia się ich, zradzania z kolei nowych pragnień;— a tak bez końca i spoczynku, aż ostatnią zwrotką a tchem tej stariej pieśni jest skonanie samo.

Historia świata, losy państw i narodów, są również jedynie grą tej dyalektyki, którą ród ludzki krwawym mytem dokupują się prawdy. Każdy wiek ma to sobie za prawdę najwyższą, co w przekonaniu jego żyje i wre; on siebie na szanie stawia, by przekonanie swoje wcielił w świat; a gdy ciężką łzawą pracą ziści to gorące pragnienie swoje, już wtedy wykazują się niedostatki przekonania tego, więc znów nowe prace, więc nowe harce i nowy doskonałości wzór, i znów się pasuje i łamie, by osiągnąć urzeczywistnienie nowych swych myśli. Lecz ta dyalektyka krwawa dziejów nie jest igraszką zawodną i swawolną potęg wrogich ludzkiemu rodowi, bo żadna z poniższych zdobytych prawd nie jest kłamstwem; każdy szczebel, każda epoka Historii jest pierwiastkiem a zarodem następnych, jest przejściem koniecznym do coraz wyższych a wyższych stopni, by osiąść na szczycie samym, bo na tronie własnej godności swój, by osiągnąć prawdę bezwzględną, która zrazu iskrą niebiańską przebywa w cichym ducha przybytku, i co go prze i pracuje w nim przez stolecia wszystkie, by święceniem dosłużył się gwiazdzystych wienców;— wszak stara pieśń perska śpiewa o motylku, co z tęsknoty do światła zgorzał w płomieniach.

§. 7.

Widzieliśmy więc, iż świadomość na każdym z kolei stopniu przekonywa się, iż przedmiot, który dopiero uważała za prawdę, nie był prawdą, ale raczej pozorem,

i raczej jęj własnem błędnem widzeniem. Przekonywanie się takowe jest *doświadczeniem*.

Świadomość więc doświadcza za każdą razą, iż właśnie tak jęj wiedzenie o przedmiocie jak i przedmiot sam, jako niedostateczne i ułomkowe same w sobie, miały w sobie zaród zniesienia swojego i zaprzeczenia siebie (§ 4.); a zatem same okazują, iż na nich poprzestać nie można, że one nie są tém, czém się wydają, ani przedmiotem samym w sobie, że zatem tak i to jęj wiedzenie przedmiotu jak i sam przedmiot, były jedynie *zjawiskiem*. Widzimy tedy, że zjawiska same nie mają trwania, że są przemiennymi kształtami objawiającej się jakiejś prawdy, że tedy nie są oparte na sobie, ale mają przyczynę bytu swojego w czém inném.

Zarzut więc czyniony Filozofii, jakoby ona nie ceniła sobie doświadczenia, jest niesłuszny. Wszak tu na poczęciu Filozofii wspieramy się na doświadczeniu, jakie czyni świadomość sama na sobie; ona doświadcza z kolei, iż każde jęj stanowisko poprzednie nie ma wagi, że jest przemijające, że więc jest zjawiskiem tylko. Filozofia więc nie pogardza doświadczeniem, ale pojąwszy istotę jego, nie może na niem poprzestać. Doświadczenie bowiem zasadzając się na pojedynczych i rozosobnionych spostrzeżeniach, poznaje wprawdzie, co bywa w rzeczywistości, co po czém zwykło następować; nie uczy jednak, dla czego co bywa i dla czego takowe jest następstwo rzeczy, bo niezdolne wdawać się w istotę przedmiotów i wynaleźć koniecznego powiązania zjawisk: dlatego téż wiadomości na doświadczeniu zbudowane nie są umiejętnościami, lecz tylko naukami albo sztukami, jak np. nauki przyrodzone, sztuka lekarska; ale i w tych nawet już znać dzisiaj dążność do uogólnienia, zatem budzący się w nich rozumowy pierwiastek.

§ 8.

W całym więc pochodzie swoim, świadomość parta bywa od zjawiska do zjawiska, aż nie dojdzie do celu swojego, którym jest prawda bezwzględna — a zatem poznanie pochodu tego jest tém samém poznaniem drogi, którą świadomość dochodzi prawdy bezwzględnej. Umiejętność okazująca tę drogę świadomości, a zatem roztaczająca to pasmo tych zjawisk kolejnych, nazywa się *umiejętnością zjawisk świadomości — Fenomenologią*. A gdy, jak wiemy, Filozofia ma za swoją treść prawdę bezwzględną; więc Fenomenologia słusznie może być uważana za *umiejętność wstępną do Filozofii*, za *Propedewtykę* jój. Choć ona tylko jest wstępna, jest atoli już częścią Filozofii, bo jój postępowanie w poznawaniu jest filozoficzne, odbywa się bowiem z ciągłym względem na świadomość naszą. Fenomenologia lubo jest przygotowawczą do Filozofii, jest przecież już i Filozofią samą.

Z tego, co się już wyżej rzekło, widzieć możemy, iż przedmiotem dla świadomości może być albo przedmiot różny od niej, a będzie ta *świadomość zgoła wzięta*, albo też tym przedmiotem może być ona sama, będzie to *świadomość siebie*.

Tak więc pierwszą częścią Fenomenologii jest *świadomość zgoła wzięta* a drugą będzie *świadomość siebie*; czyli się znajdzie jeszcze część trzecia, obaczmy niżej.

I. Świadomość zgoła wzięta.

§ 9.

Gdy każdy stopień świadomości i odpowiedniego jój przedmiotu rodzi się z poprzedniego, i zamyka ten poprzedni jako pierwiastek w sobie (§ 4.), i gdy również ten poprzedni znów zamyka jako pierwiastek stopień, który go poprzedzał — wypływa ztąd, iż każdy stopień świadomości i przedmiotu zamykać będzie w sobie

wszystkie poprzedzające, że zatem ostatni stopień całego szeregu, to jest prawda bezwzględna, ogarnia sobą wszystkie poprzednie ogniwa. A gdy każdy stopień następny powstaje z poprzedniego, więc za pośrednictwem jego każdy stopień następny będzie *pośrednim*. Tak tedy każda świadomość, każdy przedmiot, każda prawda, które się zrodziły z innych, nazywają się *pośrednie* — a odwrotnie świadomość, przedmioty, prawdy, powstające bez pośrednictwa, to jest istniejące same przez się, znajdujące się już gotowe w nas, znalezione w nas przez świadomość, są *bezpośrednie*. Otóż widzimy, wszystkie stopnie świadomości i przedmioty w naszym wywodzie będą pośrednie, prócz pierwszego stopnia, bo ten nie mając żadnego poprzednika winien być bezpośrednim. Z tego wynika, iż pierwszym ogniwem czyli początkiem Fenomenologii, a zatem i Filozofii samój, będzie świadomość bezpośrednia i przedmiot bezpośredni. —

Obaczmy zaraz poniżej, iż tutaj pierwszym ogniwem bezpośredniem są zmysły; w innych sferach znajdziemy uczucia. Uczucia są w nas same przez się, bez przyłożenia się naszego: ale właśnie dla tego, iż nie są dziełem naszym własnym, iż nam darem przyszły, nie możemy na nich polegać, ani na nich opierać; trzeba obaczyć, co w nich jest prawdziwego — słowem, trzeba je na myśli zamienić. Uczucia mogą być złe lub dobre, złe i wierutne — są to niby anioły lub szatany uśpione w cichym serca przybytku: niechaj więc człowiek, gdy się przebudzą i całą i potęgą dźwigną się w duszy, zaklnie je imieniem wiekuistej prawdy, bo rozumu i myśli; wtedy one przemówią o sobie i pochodzeniu i znaczeniu swoim.

Wszak z drugiej strony prawdą jest, iż uczucia właśnie dla tego, iż są bezpośrednie, wcześniej w nas

się odzywają, niż myśli i rozumowania wszelkie — a uczucia zacne i dobre, wcześniej nam instynktem odsłaniają prawdę, niż tego rozumowanie doka-
zać zdoła. Bytność Boga rychłej się objawiła sercu
w kształcie złotej sięby gwiazd na niebie, i odziana
całym majestatem natury, niż Filozofią dowiedziona
była. A nim matka myślą dojdzie powinności swojej
względem dziatwy własnej, już ją serdeczném kocha-
niem objęła — a miłość macierzyńska bez granie, nie-
skńczona nigdy, nigdy niewyczerpana, stanie za
rozprawy filozoficzne, i niby magiczném przecuciem
wskaze drogę, którą ma wodzić dzieci swoje. —

a) *Świadomość zmysłowa.*

§ 10.

Wszak wiemy, że świadomością pierwszą, od której
nam zacząć wypada, winna być bezpośrednia (§ 9), to
jest taka, która się rodzi bez pośrednictwa innej świa-
domości, a zatem sama przez się; która tedy przychodzi
człowiekowi bez pracy i przyłożenia się jego, a tém sa-
mém bez żadnej poprzedniej znajomości, bez rozbioru
i badania przedmiotu, więc bez porównania go z innemi,
bez żadnego zastanowienia się nad nim — będzie to świa-
domość wyłączająca to wszystko, co jest nabytkiem życia
i pracy człowieka; jest to świadomość, która mu jest dana:
którą on znajduje już w sobie gotową, która mu więc
przychodzi z przyrodzenia i z urodzenia samego: słowem,
będzie to *świadomość zmysłowa*, będąca w człowieku li za
użyciem zmysłów samych. A gdy przedmiot na każdym
stopniu ściśle odpowiada świadomości swojej, więc też
przedmiotem świadomości zmysłowej jest *przedmiot
zmysłowy*. —

Zdawałoby się, iż świadomość zmysłowa jest łatwą
do pojęcia, jako oparta na cielesności naszej — prze-

cież jest jedną z przytwardszych abstrakcyi filozoficznych. Jakoż świadomość nasza zwyczajna będąca wpływem jestestwa myślącego, z trudem wyrzec się zdoła natury swbjej duchowej, bo myślenia, którego istotą jest uogólnienie przedmiotów. Trudno jej więc przychodzi zrozumienie świadomości zmysłowej samej przez się istniejącej bez wpływów myśli i rozumu. Obaczmy rzecz na przykładzie. Gdy powiemy: „to jest liść dębowy,” orzeczenie takowe nie będzie bynajmniej skutkiem świadomości zmysłowej, bo nie będzie dziełem zmysłów naszych samych przez się; bo aby wiedzieć, że coś jest liściem dębowym, potrzeba mieć już w myśli *ogólne* pojęcie o liściu, potem o liściu dębowym, a tém samém mieć pojęcie o innych liściach, które nie są dębowe — trzeba więc zastanowienia, refleksyi, porównania i myślenia. Ale ogólne pojęcie takowe i zastanowienie już nie jest rzeczą zmysłów; zmysły pośredniczą tylko myśli, ale nie zdołają się zdobyć na ogólne pojęcie. — Obaczmy zaraz, iż niepodobieństwem jest mową wyjaśnić, czém jest przedmiot czysto zmysłowy. Tu mowa nie wystarcza, bo wyrazy same są ogólne. Wszak nawet zwierzęta wyższej doskonałości nie biorą już przedmiotu wprost jako jednostkę zmysłową. U człowieka z myślą zaczyna się mowa — i nawzajem. Niemożliwa trzymają się jednostek zmysłowych, więc ręką pokazują, czego pragną. Zanim mowa dziecięcia świadczy o przebudzonym w nim duchu jako pierwiastku wiekuistości, wprzód dziecko chodem przenosząc się z miejsca na miejsce objawia, że przezwyciężyło przestrzeń, ów warunek wszelkiej bytności materialnej. Zwierzęta nie tylko dla tego nie mają mowy, że im właściwych organów brakuje; ale dla tego, że myśleć nie umieją, i że nie mają o czém mó-

wieć: ich mowa składa się z wykrzykników. Chęć zrozumienia mowy zwierząt, np. pogadanki ptasząt, dowodzi raczej tkliwego serca niż bystrego zrozumienia rzeczy.

§ 11.

Z paragrafu poprzedniego wypływa, iż świadomość zmysłowa jest w człowieku bez żadnego przyłożenia się jego, bez rozbioru, zastanowienia i t. p., bo do tego wszystkiego, jeszcze czego innego wcale potrzeba jak zmysłów. Do świadomości zmysłowej więc nie miesza się wcale żadna treść przebywająca w człowieku, zapomocą której mógłby badać, rozbiierać przedmiot, jak np. pamięć, imaginacja, zastanowienie, myślenie i t. p. Gdy atoli ta cała treść, jako rozmaitości pełna, spływając w jedność czyni człowieka ogółem, więc też człowiek w świadomości zmysłowej wyrzeka się tej całej treści, tém samém wyrzeka się swęj istoty ogólnej, a ograniczając się li na zmysłach czyni się zmysłową jednostką. Wynika ztąd i drugi wniosek. Jakoż przedmiot powinien być *zmysłowo obecny*. Uważmy bowiem, iż tutaj świadomość nie używa jeszcze tych władz, któreby jęj mogły uprzytomnić przedmiot nieobecny a które jęj treść ogólną stanowią (np. pamięć, imaginacja, i t. d.); że tedy świadomość zmysłową tego przedmiotu ma tylko *ten* pewien człowiek, który właśnie w tém pewnym miejscu, w tym pewnym czasie na *zmysły własne* świadom jest tego przedmiotu. Jak więc powyżęj okazało się, iż świadomość zmysłowa czyni człowieka zmysłową jednostką, tak teraz widzimy, iż ona sama również odnosi się do jednego wyłącznie człowieka, że tedy sama jest jednostkową.

§ 12.

Ponieważ znów przedmiot zmysłowy istnieje ze swęj strony dla świadomości, bez żadnego przyłożenia się jęj, bez badania, bez żadnego zastanowienia się człowieka

nad nim, a zatém, gdy przedmiot takowy istnieje bez żadnych cech, znamion i własności mogących być wykrytemi badaniem, zastanowieniem (§ 10), więc ztąd wypływa, że przedmiot jest wcale od człowieka niezależnym, niezawisłym i odrębnym od niego. Przedmiot zmysłowy jest dla świadomości zmysłowej odrębną jednostką, istnieje dla niej w pewnym miejscu i w pewnym czasie; świadomość nie bada, z kąd się wziął ten przedmiot, on dla niej jest, bo jest. A gdy stosunek tego zmysłowego przedmiotu do innych przedmiotów wypływa także dopiero z badania, z dochodzenia jego istoty, a tego wszystkiego świadomość zmysłowa czynić nie zdoła, wynika ztąd, iż przedmiot zmysłowy nie ma żadnego stosunku ani związku z innymi przedmiotami, że tedy jest od nich zupełnie odrębnym, udzielnym, że jest tedy zupełną *jednostką* zmysłową. On jest tym jednym oznaczonym przedmiotem, a cały jego stosunek względem innych jest tylko ten, iż istnieje w pewnej części *przestrzeni* i w pewnej części *czasu*. Przedmiot więc jak jest dla świadomości odrębną jednostką, tak téż jest odrębną jednostką względem innych przedmiotów.

§ 13.

Rzekliśmy więc, iż warunkiem świadomości zmysłowej jest: 1) aby świadomość ta była jednostkowa, co znaczy wedle powyższej osnowy, aby była świadomością tego *jednego pewnego* człowieka, który na własne zmysły świadom jest przedmiotu w pewnej części czasu i przestrzeni, — człowieka będącego zgołą jednostką, bo wziętego bez treści rozmaitej, która go czyni ogółem (§ 11); świadomość takowa przeto opierająca się li na sobie i na tém, co ona sama doświadcza, ma za sobą najwyższą *pewność i nieomyłność*. 2) Następnym warunkiem jest, aby i przedmiot był przedmiotem *jednostkowym i odrębnym* od człowieka (§ 12). Jest tedy przedmiot wolny, jak się rzekło,

od badania, zastanowienia, od tego wszystkiego, co jest nabytą treścią człowieka (§ 10. 12), co go czyni ogółem (§ 11): wynika ztąd, iż przedmiot już nie może być zamąconym przez tę treść człowieka, że przedmiot świadomości tej okazuje się takim, jakim jest sam w sobie; to okazywanie się jego będzie tedy już wolne od wpływów duchowych człowieka, mogących je w myśli przekształcić. Jeżeli tedy w świadomości zmysłowej przedmiot okazuje się jakim jest sam przez się; więc i dla tego świadomość takowa będzie *najpewniejsza i nieomylna*, a to tém więcej, iż i świadomość nie będzie również zamąconą wpływem innych przedmiotów, bo weźmie przedmiot bez względu, weźmie go samego przez się, a zatem odrębnie od nich, jako *jednostkę* (§ 12), jako jedną pewną oznaczoną jednostkę, istniejącą w pewnym oznaczonym czasie i w pewnym oznaczonym miejscu. Co więc, właśnie dla tego, iż tu przedmiot jest wzięty wyłącznie bez innych, i jako osobna i odrębna jednostka, wynika ztąd, iż świadomość zmysłowa jest *najbogatszej* treści, bo każdy przedmiot zmysłowy może być przedmiotem jój; obaczmy, czyli te zalety świadomości zmysłowej są prawdą.

Co do 1go warunku. Świadomość zmysłowa, dlatego ma być najnieomylniejszą, iż człowiek jeden, pewny, oznaczony, własnymi zmysłami świadom jest przedmiotu; ale tém samem prawem inny człowiek swoją własną świadomością zmysłową może być świadom innego zupełnie różnego przedmiotu, a być go świadom także własnymi zmysłami. A gdy tutaj wyłączona jest wszelka wiadomość, talent, bystrość, wszelkie przyłożenie się i usposobienie mogące stanowić różną wartość między świadomością różnych ludzi; więc téż obie świadomości mają równe prawo, równą wiarę. Lecz gdy te świadomości różnych ludzi odnoszą się do różnych przedmiotów, są same zatem między sobą różne; ale będąc różne, więc na-

wzajem się znoszą i niweczą: każda z nich ma równą pewność, więc téż te pewności, jako różne, znoszą się i niweczą, i właśnie dla tego żadna z nich nie ma wartości, ani jest pewnością żadną. Ktoś mając sobie obecny pewien przedmiot, będzie o nim twierdził, co mu własne zmysły podadzą; drugi, trzeci i t. d. człowiek stojąc znów w obec innych przedmiotów, będzie twierdzić inaczej. Każdego z nich twierdzenie będzie inne, a nie będzie miało wartości dla innych ludzi; bo każdy wedle tego, co się rzekło, opiera się na tém, o czém wié na własne zmysły swoje. Świadomość zmysłowa miała się odnosić do jednego pewnego człowieka i do jego własnej świadomości; lecz gdy każdy człowiek jest takim *jednym pewnym człowiekiem*, więc téż to znaczenie tych wyrazów mające być szczegółowém, jest odwrotnie *ogólném* — a stósując się do wszystkich ludzi w ogólności, nie stósuje się do żadnego z nich wyłącznie.

Co do 2go warunku. Przedmiot miał być także jednostką odrębną względem człowieka i świadomości jego, a tém samém okazywać się, jakim jest zgoła przez się, a więc bez wpływów, jakie treść duchowa człowieka wywierać może na okazywanie się jego. To zabezpieczenie przedmiotu od wpływów duchowych, a nadto, uważanie przedmiotu wyłącznie, bez stosunków do innych przedmiotów, ale z osobna jako jednostkę, branie go jako ten jeden, pewny szczegół, istniejący w pewnym czasie i w pewnym miejscu, miało być także rękojmią niemylenia się, świadomości zmysłowej. Lecz właśnie uwolnienie przedmiotu od badania, od zgłębienia go, od wszelkiej cechy, któraby była skutkiem zastanowienia się człowieka nad nim, porównania go z innemi, właśnie sprawia, iż ten przedmiot będzie bez wszelkiej cechy, nie będzie miał treści żadnej dla téj świadomości, bo cechy wypływają z porównania przedmiotów między sobą, a treść i znaczenie ich wycieka jedynie dopiero z zastanowienia się i badania naszego.

Tak więc przedmiot będzie bez cechy, bez treści, będzie pusty w sobie i głuchy — będzie więc wzięty jako czcza jednostka odrębna względem innych przedmiotów, a zatem bez różnicy odznaczającej go od nich. Bo co się stało z tym jednym przedmiotem, stanie się ze wszystkimi; wszystkie dla świadomości zmysłowej będą bez cech, bez różnic, głuche i puste, a zatem wszystkie będą jedne i też same: — z tego zaś wypływa, iż skoro dla świadomości zmysłowej wszystkie przedmioty są sobie równe, więc znać, że ona żadnego z nich nie jest świadoma, że o żadnym z nich nic nie wie, że ona sama jest w sobie głucha i czcza, że więc ta wrzkomia jej pewność nieomylna właśnie jest omylna i niepewna. Uważmy następnie, iż gdy każdy przedmiot jest *tym jednym pewnym* przedmiotem, gdy tedy są wszystkie sobie równe, więc też co jednemu służy, służy wszystkim *w ogólności*; widzimy zatem, iż one wszystkie, co to miały być wyłącznemi szczegółami, okazały się być raczej *ogólami*. One wszystkie są sobie równe, choć każdy istnieje niby w innej części czasu i przestrzeni, bo ma być niby w *tęj pewnej części* przestrzeni, *w tej części pewnej* czasu; ale i to oznaczenie upada, bo każda częśćka przestrzeni i czasu, jest *tą* częścią, więc one wszystkie są równe, a nie stanowią cechy właściwej przedmiotu.

Otóż właśnie świadomość zmysłowa, co miała być najbogatszą a nieprzebraną treścią, okazała się być zupełnie bez treści i czczą — a zatem najuboższą. Świadomość ta, co miała mieć wszystkie jednostki za przedmiot swój, nie jest świadoma żadnego z nich. — Najgrubsza zmysłowość przeistacza się w ostateczną głuchotę abstrakcyi.

Tak niby najpewniejsza świadomość, przedmiot zmysłowy, dotykalny, najwyraźniejsza rzeczywistość przeistoczyła się w głuchą abstrakcyjną jednostkę; co miało

być pełnem prawdy niezaprzeczonój, stało się urojeniem czczém i bez treści. Te dwie odwrotne ostateczności znajdziemy i w życiu i w umiejętności, a występują na stopę ogromną w dziejach człowieczego rodu; tutaj o przykład nie trudno. Azya, owa matka pradziadowych ludów, przez długie stolecia dochowała kraj i naród, którego Religia i Filozofia są wyrazistym wizerunkiem pasowania się rzeczywistości zmysłowej, jednostkowej, dotykanej, z abstrakcją ogólną, głuchą, bezdenną — a mieszanina dzika tych dwóch złowrogich sobie pierwiastków zdradza dziwactwo potworne, przerzucanie się i miotanie bez granic myśli człowieka, — są to Indye stare. Tu znajdziemy część dla szczegółu materyalnego, zmysłowego, dla listka, owadu, rzeki, struganego bożyszcza, dla pojedynczych ludzi, dla kasty; lecz obok tego żyje tu ubostwienie Brahma, onój potęgi ciemnej, nieměj, oderwaněj, będącej istnieniem ogólném bez granic, co jest wszystkiém co ma być, i nie jest niczém co jest, co jest wszechbytnością i nicstwem zarazem. Światy i wszelkie jestestwa są tylko przeobrażeniem się wieczném, a wracają do nicstwa swojego, do abstrakcyi przepaścistěj. Tu Poezya wdziękiem tkliwym, urokiem rzewnym obtuliła człowieka i uśpiła myśl jego w raję czarodziejskich ogrodów, tu kwiaty szepcą miłości westchnieniem, ptaki rozumieją serca cichą mowę, tu strumienie, gaje, łąki, śpiewają hymny, zwierzęta przemawiają językiem głębokiej mądrości; tu co zacne i piękne, co szlachetne i dźwięczne, nuci cichą harmonią w duszy człowieka. Ale wśród tych obrazów sennych, wśród pieśni i czarnoksięskiej ułudy, wśród tēj mądrości i wysokiej poezyi chwyta myśl zabobon, bezrozum potworny, obłąkanie i szal; obok uczuć tkliwych i zacnych staje niby straszidłem wszeteczna, bezwstydną rozpusta, roz-

zwierzęcona zmysłowość, ohydna, bezecna rozkosz, i chuć, a przy niej rodzi się niby nieodstępna jęj siostra twardość serca, i wymyślna w męczarnie niehumanie i bezlitosna obojętność na obce i własne cierpienia; są to owe katusze, które tutaj człowiek zadaje sobie składając cześć ofiarną bóstwom wygłym we własnym sercu jego. Bo jak w otchłani rozpusty człowiek topi myśl swoją, pragnąc zapomnienia swęj duchowej istoty, by samego siebie przeobrazić na szczegół, na jednostkę li zmysłową, materyalną, tak odwrotnie męki i cierpienia cielesne bez granic, poświęcenie głuche, są dla niego zaprzeczeniem siebie, swęj zmysłowej treści, rozplywaniem się jego istoty w ogólnęj, ciemnej, beztreściwej abstrakcyi.

Myśl Indyów nie zdołała pogodzić tych dwóch ostateczności, które niby bliźnięta sama zrodziła i umarła na tę walkę ich wrogą; bo dziś Indye są upiorem własnej istoty, a kraj i lud opuszczoną rolą, oczekującą ziarna innej cywilizacyi i nowego życia.

§ 14.

Tak tedy widzimy, iż oba warunki, na których się opierała świadomość zmysłowa (§ 13.), wywrócone zostały; bo świadomość mająca być *tą* pewną świadomością, *tą* jednostką, okazała się czczym ogółem: i równie przedmiot mający być tym jednym pewnym oznaczonym szczegółem, *tą* jedną jednostką zmysłową, zamienił się sam na ogół czczy i głuchy; — uważmy, iż właśnie dla tego, że taka jednostkowość w sobie samej jest nieprawdziwa i utrzymać się nie może, więc też dla tego i wyrażoną być nie zdoła. Nie zdołamy wyrazić, który to jest ten jeden szczegółowy człowiek, o którego świadomości jest mowa; nie zdołamy nawet i opisać wyrazami przedmiotu jako jednostki zmysłowej: bo choćby on był najprostszy w sobie, będzie się przecież znów składał z rozmaitości

nieprzebranych jednostek, a te zaś znów z innych, tak bez końca, a tak będzie ogółem; (listek jest niby jednostką, ale składa się znów z nieprzebranych szczegółów, które czynią go różnym od innych listków, choćby z tego samego drzewa). Nawet wyrazy tutaj nie starczą, bo one same w sobie mają znaczenie ogólne, służące innym podobnym szczegółom, a nie są przywiązane wyłącznie do tego jednego szczegółu, będącego zmysłem właśnie obecnym. Wskazanie zmysłowe, bezpośrednie (ręką) przedmiotu, o który chodzi, a znajdującego się w pewnym miejscu i w pewnym czasie, również nie wystarczy; bo miejsce takowe znów składa się z wielu miejsc, a każde z nich znów ma miejsce, i tak bez końca; toż samo i chwile czasu choćby najmniejsze, znów zamykają w sobie inne a inne, a tak każda z nich jest ogółem.— Tak dokładne wskazanie, jakiego wymaga z istoty swojej świadomość zmysłowa i jakie wedle niej jest konieczne, jest wprost nie do wykonania.

Widzimy już z naszego wywodu, iż *ogółem* nazywamy jedność obejmującą wielość i różnaitość w sobie.

§ 15.

Tak tedy okazało się, że przedmiot nie jest jednostką zmysłową, jak się świadomości zmysłowej zdawało; okazało się, iż przeciwnie przedmiot *sam w sobie* jest ogółem (§ 13); że tedy świadomość zmysłowa biorąca przedmiot jako jednostkę, nie mogła być w jedności z przedmiotem będącym ogółem (§ 3). Wyświeca się więc, iż teraz przedmiot, jaki jest sam w sobie, to jest jako ogół, winien być już przedmiotem świadomości; ale już nie owej świadomości zmysłowej, bo ta sama nie będąc ogólną ale jednostkową upadła (§ 13) i zamieniła się odwrotnie razem z przedmiotem (§ 3 i 4) na ogólną; świadomość więc już teraz jako odpowiednia ogólnemu przedmiotowi, jest świadomością, którą zowiemy *Świadomością spostrzegającą*. Będzie ona treścią następnego

wyvodu. A tak świadomość ze stopnia bezpośredniego wstąpiła na drugi stopień (§ 9). Na pierwszym, świadomość będąc w bezpośredniej jedności z przedmiotem, była pewnością ale pewnością wrzkomą (§ 3). Lecz ten stopień drugi jest skutkiem pracy świadomości i zrodzony za pośrednictwem już własnego jej przyłożenia się; on zatem już nie jest pewnością, ale *wiedzeniem*, jest stopniem pośrednim — a tak zaczyna się nowy szereg przedmiotów do wiedzenia należących. Tak więc tutaj spotykamy po pierwszy raz, jako się iśći zapowiedziany ruch i dyalektyka przenosząca świadomość na coraz wyższy szczebel (od § 3 do § 6).

b) Świadomość czyniąca spostrzeżenia.

§ 16.

Zrodził się tedy nowy stopień wyvodu naszego, a wręcz odwrotny pierwszemu: bo gdy świadomość zmysłowa sama jest jednostkową, pojedynczą, świadomość *spostrzegająca*, odwrotnie, jest sama *ogólną*, i za treść swoje ma także przedmiot ogólny (§ 15). Przypatrzmy się bliżej tej różnicy. Świadomość zmysłowa była jednostką: bo choć człowiek składa się z różnej treści, rozmaitych czynności i władz, które zlewając się w nim, czynią go całością ogólną, on atoli w świadomości zmysłowej zrzekał się tej treści, zatem zrzekał się ogólnej swojej istoty; — a tak, nie używając już władz swoich do tej treści należących, już nie badał ani zgłębiał przedmiotu, nie zastanawiał się nad nim, ale ograniczał się li na zmysłach swoich, więc na jednej ze swoich czynności, a tak stawał się — sam jednostką zmysłową. Ale właśnie dla tego, iż się obchodził bez pomocy władz stanowiących tę ogólną treść jego (np. bez pomocy pamięci, przypomnienia, rozumu i t. d.), a mogących uprzytomnić mu przedmiot, i używał samych zmysłów — więc téż

potrzebował zmysłowej obecności przedmiotu (§ 11). Teraz w świadomości *spostrzegającej*, świadomość stała się ogólną, a zatem całością treści rozmaitej; używa ona bowiem i teraz jeszcze zmysłów swoich, ale rozbięra tę treść przez zmysły podaną, zastanawia się nad nią, porównywa, bada, i t. d.; a tem samém nie ogranicza się wyłącznie zmysłami, ale używając jeszcze innych władz, jako rozsądku, pojmowania, pamięci, wyobraźni, i t. d. staje się ogółem, bo całością zamykającą w sobie te rozmaitości władz i czynności — a co więcéj, nie ograniczając się na samych zmysłach, nie wymaga już obecności zmysłowej przedmiotu, bo zastępuje ją innemi władzami (jako pamięcią, wyobraźnią, rozumem i t. d.)

Powtóre, gdy przedmiot świadomości zmysłowej nie był przez świadomość zmysłową rozbieieranym, badanym, i t. d. gdy był zupełnie wolnym i niezależnym od niéj, wynika ztąd, iż istniał względem niéj odrębnie, zatem jako jednostka udzielna, a zatem bez cech i własności mogących być jedynie skutkiem samego badania. Gdy następnie, nie będąc porównywany z innemi przedmiotami, ani badany ze względu związku jego z niemi, lub różnicy jego względem nich — był więc i w téj mierze jednostką odrębną.

Teraz przedmiot już nie jest więcéj jednostką odrębną od świadomości, bo ona go bada, dochodzi, a tak, przyswaja go sobie, łączy go ze sobą, a tym sposobem już przedmiot przestaje być dla świadomości czémś odrębném osobném i niezależném, przestaje być dla świadomości jednostką — on dla niéj będzie tém, czém ona go być poznała. Następnie, gdy świadomość teraz bada już przedmiot, tém samém porównywa go z innemi, wykazuje, w czém on jest do nich podobny, a w czém od nich różny; — okazuje się tedy, iż ten przedmiot już nie będzie od innych przedmiotów odrębny i niezawisłą osobną

jednostką. Dalej przez porównywanie przedmiotu z innemi przedmiotami okazuje się, co on z każdym z tych przedmiotów ma wspólnego, a w czém od którego z nich się różni: tym sposobem przedmiot okazuje własności swoje, okazuje się być zbiorem *wielu własności* różnych, a tém samém ogółem, bo jednością wielu różnych własności, wielu różnaitości połączonych w jedność a tém samém już nie jest jednostką. Ale co więcej — gdy przedmiot dla tych własności różnych jest ogółem takowym, więc téż świadomość odnosząca się do tych własności jego i obejmująca je sobą, sama przestaje być jednostkową, bo staje się także ogólną, bo wiedzenie jój o przedmiocie zamknęte również te wszystkie własności w sobie.

Widzimy, jak to stopniowo cofają się zmysły i ich sprawa ze świadomości, a miejsce zmysłów zaczynają zajmować wpływy i władze duchowe; przecież gdy w spostrzeżeniach głównemi czynnikami są jeszcze zmysły, więc nie dziw, że i tutaj one jeszcze w znaki się dadzą i wprawiają świadomość w obłąd i pomyłki. Wszak nieufność ku zmysłom rozpoczęła się już z doświadczeniem nabraném w świadomości zmysłowej; krok pierwszy tedy już uczyniony, więc téż cała dalsza osnowa nasza w miarę uwolnienia się od zmysłów, zdobędzie sobie cechę coraz więcej duchową. Nie chodzi tu atoli bynajmniej o wyrzeczenie się zmysłowości, ale raczej o uwolnienie się od jój zwodniczych wpływów i od bezwarunkowego jój władztwa — dbać jedynie więc należy, aby zmysły nie wdały się w dzielnice im niewłaściwe, a w których inne władze, wyższe od nich, wyłącznie panować winny. Jeżeli człowiek pragnie dorobić się prawdy, niechaj sięga w głąb duchowej istoty swojej, a nie powierza się ślepym potęgom zmysłowym.

Zwierzęta są li zmysłowe, więc żyją w jedności z naturą; nie mają téż historyi, bo wiecznie zostają na stopniu, na którym je postawiła przyroda; nie mają historyi, bo nie mają poznania, żyją w niewinności wiecznej, a są i bez trosków i bez myśli nad sobą. Ale człowiek nie powinien być *naturalnym*; on winien być pracownikiem nad sobą samym, łamać się z sobą, by nie był surowym natury płodem, a jego arcydziełem jest własna jego istota — winien zatem pożyć owoc poznania i nie żałować niewiedomości raju. Powinien znojem czoła swojego zapracować nad sobą i uprawiać twardą rolę duchową i na sobie samym zdobyć pierwiastki wiekuistych prawd przebywających w istocie jego, by się doczekał pociechy z samego siebie.

§ 17.

Gdy przedmiot teraz jest ogółem, to jest całością obejmującą w sobie wielość własności, zamyka je więc w sobie jako jedność (§ 14, 15, 16); wynika ztąd, iż przedmiot będąc jednością, nie może nic w sobie obejmować, coby było nawzajem przeciwne sobie i sprzeczne: gdyby się tedy sprzeczność jaka okazała, wypadłoby zatem przypisać ją świadomości samej a nie przedmiotowi. Obaczmy, czyli rzeczywiście przedmiot jest taką jednością, czyli rzeczywiście nie zawiera sprzeczności w sobie.

Przedmiot jest *jednym* przedmiotem, a zatem oddzielnym od innych przedmiotów, bo ma własności będące cechą odgraniczającą go od drugich przedmiotów; lecz gdy też same własności (np. taż sama barwa, smak, kształt, zapach), służą także i innym przedmiotom, więc trzeba wyznać, iż te własności jako jemu wspólne z innymi przedmiotami, łączą go z niemi, a tak przeszkadzają jego udzielnosci, niezawisłości i odosobnieniu się jego, (jeżeli przedmiot biały, więc jest połączony z innymi przedmiotami ró-

wniez białemi, kształt łączy go z innymi przedmiotami tegoż kształtu)— z tych powodów zdaje się, iż przedmiot nie jest jednością osobną, a to tém mniej, iż własności jego, choć tak rozmaite, istniejąc w przedmiocie obok siebie, wcale się nawzajem nie znoszą, bo żadna z nich nie przestaje być tém, czém jest. (Barwa, smak, kształt, woni, i t. d. przedmiotu, są jego własnościami, które wszystkie istnieją w sobie i obok siebie jako odosobnione i różne własności; jedna drugiej nie przeszkadza, ani z drugiej nie wypływa— są tedy zupełnie nawzajem od siebie niezależne). Tak przedmiot okazuje się teraz raczej być *zbior*em własności różnych, a nie jednym przedmiotem: takim przedmiotem jednym, udzielnym, niezawisłym, jest raczej każda z tych *własności* oddzielnie wzięta.

Wszak i to być nie może, bo własność wzięta oddzielnie, to jest bez względu na przedmiot, przestaje być własnością: bo każda własność o tyle nią jest, o ile jest własnością przedmiotu jakiego (własność bez przedmiotu nie istnieje np. białość bez przedmiotu białego, słodycz bez słodkiego istnąć nie może), a wzięta znowu bez względu na inne własności, przestaje być własnością *oznaczoną*; tak traci ona właściwość swoją, bo ta tylko o tyle jest oznaczona, o ile się różni od innych własności odmiennych od niej — bez nich więc przestaje właśnie być tém, czém jest. (Jak barwa biała o tyle nią jest, iż nie jest czerwoną, niebieską, żółtą, i t. d., tak znów barwa w ogólności o tyle jest własnością, iż nie jest kształtem, smakiem, wonią, i t. d.). Własność, jako wzięta sama przez się bez innych własności, przestaje być własnością, staje się jednostką nieoznaczoną, oną jednostką zmysłową, słowem taką jednostką, którąśmy właśnie razem ze świadomością zmysłową porzucili, której więc wykazaliśmy nicestwo. Tak tedy stanęliśmy znowu w miejscu, z któ-

regośmy wyszli, a cały pochód nasz obiegał kółkiem zawodnem.

§ 18.

Okazały się tedy sprzeczności w przedmiocie: raz przedstawił się jako jeden oddzielny przedmiot, drugi raz jako zbiór własności nie oddzielających go wcale od innych przedmiotów. Widzimy więc, iż wypada z tego, co się powyżej powiedziało (§ 17), przypuścić, że te sprzeczne wypadki są winą *samej* świadomości, a nie tkwią w przedmiocie samym. Przypuśćmy więc naprzód, iż przedmiot sam w sobie jest *jednością* odgraniczoną, i że to jest wada naszej świadomości, gdy ona go bierze za zbiór własności mnogich. Istotnie zdaje się, iż przedmiot okazuje się być dla tego takim *zbiorem* własności różnych i oddzielnych od siebie, że my o tych własnościach wiemy przez zmysły nasze, które same między sobą są różne i oddzielone od siebie, (np. słuch, wzrok, i t. p. mają oddzielone organa swoje); a zatem, że my sami w sobie będąc zbiorem różnych i oddzielnych zmysłów, przypisujemy tę zbiorowość i różnicę przedmiotom, do których odnosimy zmysły nasze. Ale takowe tłumaczenie nie wystarcza: bo przedmiot sam przez się jest tém, czém jest przez własności swoje, bez nich nie byłby niczem; — a zatem własności przedmiotu tak tkwią koniecznie w nim samym, jak własny jego byt, — nie są tedy czémś nadaném i urojoném przez nas, — a wielość własności różnych znajduje się dla tego w nim, iż gdyby tej wielości nie było, jużby trzeba przypuścić, iż przedmiot ma tylko *jedną* własność. Przecież w takim razie znowu ta własność byłaby całym przedmiotem; własność a przedmiot, byłoby jedno i to samo; gdyby przedmiot był tylko biały, a nie miał ani kształtu, ani ciężkości, ani woni, smaku, ani żadnej innéj własności, byłby tém samém, co białość i nie więcej, a właśnie dla tego nie byłby ani własnością ani

przedmiotem: nie byłby przedmiotem, bo przedmiot takowy jest, jak widzimy, to samo, co ta jedyna własność jego; nie byłby własnością, bo własność jest własnością przedmiotu i do przedmiotu koniecznie należy — winien tedy mieć przedmiot wiele własności, a własności różne, bo wtedy każda z nich przez tę różność nabiera właściwej cechy, i znajdując się obok drugiej, dopiero występuje na jaw. Własności obok siebie w przedmiocie istnieją nie niewzajem, a przez to się okazuje, iż przedmiot sam w sobie jest istotnie tylko zbiorem wielu różnych własności.

Jeżeli zaś rzecz tak się ma, wynika, iż odwrotnie *teraz przypuścić* potrzeba, że jest świadomości winą, gdy przedmiot będący istotnie wielością własności okazuje się ję jako jedność ściśle odgraniczona. Więc świadomość orzeka teraz, iż przedmiot nie jest jednością ale zbiorem własności różnych. Lecz i to przypuszczenie jest mylne: bo gdyby przedmiot był tylko zbiorem własności, jużby on sam jako przedmiot nie byłby niczém wcale, a tém samém własności istniałyby bez przedmiotu — co znowu być nie może; bo jak się rzekło (§ 17) własność każda o tyle nią jest, o ile jest własną przedmiotowi jakiemu. Nadto, te własności oddzielając przedmiot swój od innych, tém samém czynią go czémś odrębném i jednością osobną: widać więc, iż przedmiot nie tylko dla samej świadomości okazuje się być jednością ściśle odgraniczoną, ale że on sam w sobie jest jednością takową — a zatem i to drugie nasze przypuszczenie upada, a sprzeczność zostaje.

§ 19.

Wynika tedy z powyższego (§ 18), iż przedmiot nie tylko wydaje się świadomości samej jako stek przeciwieństw, ale znać, że on *sam w sobie* jest sprzecznością takową. Wszak te sprzeczności ściśle były połączone



z różnym względem, pod którym brano przedmiot: uważano go bowiem raz, ze względu na inne drugie przedmioty, drugi raz ze względu na niego samego. Może więc te sprzeczności dadzą się rozwiązać, gdy przypuścimy, że przedmiot jest czem inném względem drugih przedmiotów, a czem inném względem siebie samego. Wszak i to przypuszczenie na nic się nie zda, zwłaszcza mając na baczności wywód powyższy. Jakoż gdy powiemy, iż przedmiot względem innych przedmiotów jest wielością własności, już zarazem wyznaczyć należy, iż też same własności odgraniczając go od własności innych przedmiotów, odgraniczają go tém samém i od tychże przedmiotów, a tém samém czynią go *jednym* osobnym przedmiotem, który znów jako osobny odnosi się do samego siebie. Widzimy tutaj, iż wzgląd na inne przedmioty zamienił się sam przez się na wzgląd na siebie samego.

Nawzajem, gdybyśmy znów przypuścili, iż przedmiot wzięty względem siebie, jest *jednym*, jużby téż wyznaczyć wypadało, iż on jest dla tego *jednym*, iż jest odosobnionym od innych przedmiotów, a jest odosobnionym, mocą własności, które go odróżniają od własności tych przedmiotów; — przecież uważmy, iż on mając własności takowe, już nie jest *jednym*, ale raczej wielością własności. Wszak samo znowu odróżnianie się takowe od innych przedmiotów jest już przez to odnoszeniem się do nich, jest to więc wzgląd na inne przedmioty — a tak wzgląd na siebie zamienił się znowu tutaj na wzgląd na inne przedmioty: okazuje się więc jawnie, iż *przedmiot jest zupełnie tém samém względem siebie, czem jest względem innych przedmiotów* — bo on pod każdym z tych dwóch względów jest i wielością i jednością zarazem. Przez rozróżnienie tedy dwóch względów takowych nie załatwiły się wcale owe sprzeczności. Oba te dwa względy sobie sprzeczne i odwrotne, tak jak wszystkie powyższe przeciwieństwa, na-

wzajem na siebie przechodzą, nawzajem w siebie spływają, a tém samém wynikają ze siebie. — Przedmiot jest tém w sobie, czém jest względem innych przedmiotów — i nawzajem. Jest to prawda ciężkiej wagi dla Filozofii całej, której znaczenie bliższe obaczmy niżej.

Nikt nie zaprzeczy, iż sprzeczności dopiero wykazane znajdują się rzeczywiście w każdej rzeczy zmysłowej, mogącej być przedmiotem naszego spostrzeżenia. Wszak spostrzeżenia takowego trzymamy się zwykle w życiu powszedniém, a nawet często bardzo i w naukach przyrodzonych. Nazwawszy przedmiot, opisawszy niby jego własności, zdaje się nam, że rzecz z nim skończona i ułatwiona zupełnie, a nie zwracamy uwagi na sprzeczności, które przedmiot tak pojęty w sobie zawiera. Wszak na wyświeceniu tych sprzeczności ugruntowała się szkoła staréj sceptyki (300 lat przed J. Ch.); ona nie mogąc zaprzeczyć tych przeciwieństw, rozpaczała o saméj wiedzy naszéj, wszystko w powątpiewanie podając. A należeli do niéj ludzie głębokiej myśli i potężnego rozumu; więc téż już z nimi zaiste równać się nie mogą dzisiejsi zwolennicy tak zachwalonego zdrowego rozsądku, którzy uwierzyć nie chcą, aby przedmiot zmysłowy był sam z sobą w sprzeczności, więc téż tę sprzeczność liczą między tak zwane urojenia filozoficzne. Takowe wyrokowanie o przedmiocie zmysłowym i o Filozofii nie wymaga wprawdzie wysilenia rozumu i dowcipu, ale się téż na nic nie zda; bo mimo nieuznania sprzeczności, one nie znikną, i będą trwać. Tutaj raczéj chodzi o to, aby uznać te sprzeczności, aby ich nie zaprzeczać, lecz przezwyciężyć, co jest rzeczą właśnie Filozofii. Sprzeczność i odwrotność spotykamy w całej osnowie naszéj, nie ma więc potrzeby przytaczać przykładów. Cała Filozofia, cały jéj rozwój jest, jak obaczmy, wątkiem ro-

dzących się i pokonanych sprzeczności; chcielibyśmy jeno z góry być przekonani, iż mylne jest zwyczajne mniemanie, jakoby z dwóch rzeczy odwrotnych koniecznie jedna była prawdziwą, a druga błędną. Okaże się, iż ani jedna ani druga nie jest całą prawdą, że pokonanie obu, bo zlanie ich w jedność, jest dopiero prawdą całą.

§ 20.

Tak tedy widzieliśmy, że te wszystkie sprzeczności nie tylko zamknięte w świadomości samej, ale tkwiące zarazem i w przedmiocie samym, żadnym sposobem nie dały się usunąć. Przedmiot z kolei przechodził na kształty, z których każdy miał obok siebie drugi jemu spreczny, więc mu odpowiedni (wielość a jedność — udzielność a zawistość, względ na siebie a względ na inny przedmiot). Każdy z tych kształtów niknąc a przechodząc na drugi, tém właśnie dowodził, że on sam przez się nie może być prawdą, że nie jest tém, czém jest przedmiot *sam w sobie*, lecz że jest tylko przemijającym, że jest *zjawiskiem* (§ 7). Tak więc sam przedmiot zamykając w sobie te sprzeczności znikał i okazał się być *zjawiskiem*. Wszak i sama świadomość tych kształtów była zjawiskiem tylko, bo znikła wraz z niemi i z przedmiotem: w ten sposób na miejsce téj świadomości spostrzegającej, stanęła znów inna wyższa, a z nią odmieniło się już samo stanowisko, i sam przedmiot przeistoczył się na inny (§ 3. 4). Ta nowa wyższa świadomość zdołała tedy ocenić niedostateczność poprzedniego stanowiska; jakoż ona poznaje, że była przerzucana z jednéj sprzeczności w drugą, że gonila za zjawiskami, które mylnie brała za sam przedmiot; doszła więc do przekonania, iż nie te zewnętrzne zjawiska są przedmiotem samym w sobie, ale raczėj *wewnętrzna* ich istota wyrażająca się zewnętrznie zjawiskami i rodząca je z siebie. Wedle tego zatem, co się wyżej rzekło (§ 3. i 4), ta

istota wewnętrzna wyrażająca się zjawiskami, będzie tedy przyszłym jęj przedmiotem, którym jęj się teraz z kolei zająć wypadnie.

Widzimy więc, iż świadomość dobięra sobie teraz nowego przedmiotu, któryby właśnie zrodził z siebie te zjawiska, któryby tedy w sobie był połączeniem, całością ich, ich ogółem, a zatęm ogółem, z któregoby się te zjawiska dały wyprowadzić, któryby je tedy idealnie ni-by w zarodzie jako pierwiastki swoje zawierał w sobie. Przedmiot terażniejszy zrodzi już ze siebie ową przemianę jedności na wielość, a wielości na jedność. Świadomość teraz wie, że tym ogółem nie może być przedmiot zmysłowy, gdyż się przekonała, iż *przedmiot zmysłowy sam jest tylko zjawiskiem*: wynika tedy ztąd, iż ten właśnie przedmiot, który ona sobie teraz przybierze, i który istotą wewnętrzną zowie, powinien 1) być przedmiotem niezmysłowym, 2) winien sam przez się zrodzić tę przemianę, ten ruch owych zjawisk. A zatęm jeżeli dopiero mocą badania i refleksyi powyższy przedmiot okazał się być zjawiskiem, teraz bez badania nawet, bez refleksyi nad nim, więmy, iż przedmiot terażniejszy będzie niezmysłowy, ale że zmysłowo przedstawi te tworzące się zjawiska i znikanie ich — wyrazi tedy sam przez się ten ruch, te przemiany, który dopiero sama świadomość przebiegała. — Świadomość takowa nazywa się *świadomością rozumową*, i będzie osnową następnego wywodu.

§ 21.

Powiedzieliśmy wyżej, iż zapatrując się na pochod dyalektyczny świadomości winniśmy mieć także wzgląd na *nas* samych, przypatrujących się tęj świadomości (§5—6.) — a tak nie tylko zdołamy pojąć terażniejsze stanowisko *nasze* własne, lecz zdołamy zarazem ocenić pochod świadomości, której się przypatrujemy, i zrozumieć dokładnie kres, do którego zmierza. Świadomość przebiegła sprzeczności

pokazujące ję przedmiot pod coraz innym kształtem, doszła w końcu do zasady, iż *przedmiot jest tém względem siebie, czém jest względem innych* (§ 19). *My* korzystając z tej zasady, do której doszła ta świadomość, już zdołamy ją sobie dalej rozwinać, czego atoli tutaj jeszcze sama ta świadomość nie czyni. Uprzedzimy tedy dalszy ję pochod i wywróżymy wypadki, do których ona koniecznie dojść winna. Jakoż, skoro przedmiot jest tém względem siebie, czém jest względem innych; więc ztąd już znać, iż właśnie to samo, co go czyni w sobie tém, czém on jest, odróżnia go także od innych przedmiotów, bo okazuje, czém on sam jest, a czém jest inny różny od niego przedmiot.

Jakoż widzimy, iż gdy każdy przedmiot jest czémś, więc jest twierdzeniem czegoś; każde atoli twierdzenie dla tego niem jest, że mu odpowiada przeczenie. Przeczenie takowe nie jest atoli prostém zaprzeczeniem, samém niweczeniem danego przedmiotu; bo takowe niweczenie, takowe nicestwo, stosuje się nie tylko do przedmiotu danego, ale także do każdego innego przedmiotu i twierdzenia, a przecząc wszystkie, nie przeczy żadnego w szczególności. Zatem prawdziwe przeczenie danego przedmiotu winno się odnosić *wylącznie* do niego samego, winno być tylko zaprzeczeniem tego danego przedmiotu i twierdzenia, winno być tedy tak szczegółowe i oznaczone, jak i sam przedmiot dany — winno tedy być samo także twierdzeniem, być więc samo *przedmiotem*, a przedmiotem przeczącym ów dany pierwszy. Lecz właśnie dla tego, iż przedmiot dany jest czémś oznaczonym, że jest twierdzeniem czegoś oznaczonego, właśnie dla tego, iż drugi przedmiot winien także być czémś oznaczonym i i odnosić się *wylącznie* do pierwszego danego przedmiotu, wynika ztąd, iż tutaj nie wystarczy, aby ten drugi przedmiot był tylko *różnym* od danego, bo różnych przedmio-

tów jest nieskończenie wiele. Nasz przedmiot odnosiłby się wtedy do nieskończenie wielu i różnych między sobą przedmiotów, nie odnosiłby się do żadnego z nich wyłącznie; nie różniłby się więc w szczególności od żadnego z nich, nie miałby też żadnej szczegółowej cechy, przestałby być czémś, twierdzeniem czegoś oznaczonego — zatem idzie, iż przedmiotem drugim, przeczącym dany przedmiot, może być tylko *jeden a wręcz danemu odwrotny i przeciwny*. Tak więc oba mają się w ten sposób do siebie: iż co pierwszy twierdzi, przeczy drugi; a co drugi twierdzi, przeczy pierwszy. Każdy jest twierdzeniem i przeczeniem zarazem; oba nawzajem tedy do siebie się odnoszą, nawzajem są zawisłe od siebie, nawzajem w siebie przechodzą, do siebie należą, nawzajem się uzupełniają, a zatem składają *jedną całość*, składają *jedność* — osobno zaś wzięte, są tylko *ułamkami*.

Tak tedy widzimy tutaj: 1) pierwszy przedmiot, 2) przedmiot drugi wręcz jemu odwrotny, 3) jedność ich. Znać przeto, iż te różnice są rzetelnymi różnicami, że one mimo tego, iż spływają w jedność, nie stają się jednym i tym samym przedmiotem: więc też jedność ich nie jest ich zniszczeniem, nie jest ich martwem zobojetnieniem; jedność takowa nie jest przeto głuchą nierozdzielną pojedynczą jednostką — ona je zawiera w sobie jak pierwiastki swoje. Widzimy następnie, iż jedność jako jedność sama, znów odwrotna jest *dwom*, to jest dwom odwrotnicom swoim, z których się zrodziła; a te *dwie* sprzeczności, jako dwie odwrotne, są w jedności z sobą.

Z tego, co się tu rzekło, znać więc, iż gdy każdy przedmiot jest czémś pewnym i oznaczonym, więc też każdy ma w świecie drugi jemu odpowiedni i wręcz odwrotny, — jest to konieczność tkwiąca, jak widzimy, w przedmiotach: a zatem też *my* sami poznając przedmioty, poznajemy je mocą téj ich sprzecznej istoty. Od-

prawiamy ten ruch sprzeczności choćby mimo wiedzy naszej; poznając albowiem, czém przedmiot jest, wiemy zarazem, czém on *nie* jest, co mu jest odwrotne, a tak dopiero wiemy, czém on *jest*. Tak więc nasza własna myśl mając 1) dany przedmiot, 2) bierze zarazem odwrotność jego, a tak dopiero, 3) dochodzi do rzetelnego poznania danego przedmiotu: to więc poznanie będące dopiero wypadkiem poznania obu przedmiotów sobie przeciwnych i odwrotnych, jest ich jednością. Widać ztąd, iż sprzeczność i jedność sprzeczności, nie tylko jest istotą tkwiącą w przedmiotach samych, ale jest istotą i *naszój własnej* myśli, jest prawem przedmiotów i myśli naszej. Ztąd już się okazuje, iż *sama myśl nasza i przedmiot jój są w jedności*, że myśl w przedmiotach znajdzie własne swoje prawa, że *ona się w nich sama oglądać będzie* — przedmiot będzie więc wyrażeniem myśli; gdy zatem nasza świadomość myśli spotka się z tą myślą przedmiotu, obie się tedy zleją w jedność — wtedy zrodzi się *pojęcie* przedmiotu. — (Rzecz o pojęciu znajdzie obszerny wywód w Logice.)

Tak pojęcie jest nie tylko w nas, ale i w przedmiocie; jest ono zgodą pojęcia naszego z pojęciem i prawdą przedmiotu. A gdy myśl nasza (to jest podmiot) (§ 1), a przedmiot, są dwie strony *odwrotne* w sobie; więc właśnie wtedy, gdy myśl nasza pozna siebie samą w myśli zamkniętej w przedmiocie, już tém samém utworzy się *jedność* tych dwóch odwrotności t. j. *przedmiotu i podmiotu*, świadomości i przedmiotu — wtedy właśnie świadomość stanie u kresu swojego.

Cośmy więc na początku wyvodu naszego (§ 3 i 4) rzekli o jedności świadomości i przedmiotu, o prawdzie bezwzględnej, już tutaj nieco się wyjaśnia. Wszak te wypadki wszystkie, jeszcze dobitniej się wytłumaczą samém przypatrywaniem się pochodowi owej świadomości; ona sama do tych prawd dojdzie, a dojdzie trzymając się jeszcze

przedmiotu — czyli drogą doświadczenia. Bo jak się wyżej rzekło, we Fenomenologii całej o to chodzi, aby wyświecić, do jakiego kresu dochodzi myśl wyrabiając się na doświadczeniu. — Obaczmy, jak to świadomość postępując od stopnia do stopnia będzie potwierdzeniem tego, cośmy dopiero ogólnie tutaj skreślili. — Uprzedziwszy tak pochod tój świadomości, łatwiej też każdy jój przyszły stopień osądzić zdołamy — a tak wyraźniej jeszcze pojmimy prawdę tę, będącą podwaliną całej Filozofii.

Tutaj przekonujemy się, iż zasada owa powyższa, której się dorobiła świadomość (§ 19.), zamyka już, choć jeszcze nie wyraźnie, owe sprzeczności odwrotne: bo gdy wedle tój zasady *przedmiot tém jest w sobie, czém jest dla innych przedmiotów*, wynika ztąd naprzód, iż oba te względy odwrotne i właśnie dla tego, iż są odwrotne, są ściśle z sobą połączone, i składają się w jedność; z tój zasady powtórę wypływa, iż właśnie przedmiot odnosząc się do innego odwrotnego przedmiotu okazuje, czém jest sam w sobie, — że każdy przedmiot będąc czémś pewnym i oznaczonym winien mieć w świecie odpowiedni a wręcz odwrotny sobie przedmiot — że więc przedmiot jest właśnie tém, czém jest w sobie, dla tego, że się zachowuje do odwrotnego mu przedmiotu, — że jest tém w sobie, czém jest dla samego przedmiotu, — że więc oba te względy razem wzięte stanowią dopiero całość — że stanowią jedność. Widać również, iż jedność ta jest *ogółem* a to właśnie dla tego, iż nie jest pojedynczym szczegółem, że nie jest jednostką, ale zawiera w sobie rozmaitość a nawet odwrotność w jedności swojej.

Gdy tak atoli ogół, ta jedność zawierająca dwie sprzeczności, może być przez nas jedynie myślą pojętą, i gdy ona sama może być tylko myślą zamkniętą w dwóch przedmiotach przeciwnych sobie, ową właśnie myślą wyrażającą się w nich — widzimy przeto, iż ten ogół jest

zawsze *nadzmysłowy*. Dwa przedmioty odwrotne mogą być wprowadzie zmysłowe, materyalne, będą jednak odrębne od siebie — będą to dwie *osobne* rzeczy, bo jedna i ta sama rzecz zmysłowa nie może być sama sobie przeciwną i odwrotną. Z tego też powodu żadna z nich z osobna wzięta nie będzie całością, jednością, ogółem, lecz tylko ułamkiem. Jedność, którą tworzą te dwie rzeczy zmysłowe a odwrotne, nie jest już żadną rzeczą zmysłową, ale jest czémś nadzmysłowém — więc też jedynie przez myśl naszą może być objęta, a nie przez zmysły. Ze téj jedności, tego ogółu zrodzonego z dwóch odwrotności, nie pojęła świadomość spostrzegająca, były przyczyną sprzeczności, które się z nią zrodziły; uważała ona bowiem 1) przedmiot zmysłowy będący istotnie ułamkiem za ogół, 2) i siebie samą uważała za ogólną, bo nie oswobodziła się od zmysłów i na nich wyłącznie przestając była raczej jednostką (§ 16), a tak zbłądziła w samém założeniu swojem. Jakoż ona brała przedmiot zmysłowy z osobna, i uważała go być ogółem, co jest błędem; gdyż on, jak się dopiero rzekło, z osobna wzięty nie ma znaczenia ogółu ani całości, lecz ułamku, a jako ułomek całości odnosi się do drugiego odwrotnego sobie przedmiotu, z którym dopiero razem składa jedność i całość — więc ogół. Nie dziw tedy, iż choć przedmiot był brany jako osobny, on wbrew takiemu uważaniu, odnosząc się z istoty swojej do innego odwrotnego przedmiotu, przechodził sam przez się w niego, a tak uwodził i świadomość pociągając ją za sobą; ona przeto mimowolnie znalazła się w obec tego innego drugiego przedmiotu, odwrotnego pierwszemu, trzymała się więc znów tego przedmiotu drugiego jako prawdy, ale zaledwie mu się przypatrzyła, gdy ten nowy kształt zamienił się znów na inny — i tak następnie. Zamiast więc przemódz tę sprzeczność, zamiast je łączyć w jedność, w ogół, świadomość prze-

rzucaną była z jednej ostateczności w drugą, aż nakońiec rozpaczając sama o przedmiocie zmysłowym, orzekła, iż on nie ma prawdy w sobie, że jest tylko *zjawiskiem*, a zatem, że nie ta strona przedmiotu jest jego prawdą czyli przedmiotem w sobie, którą spostrzega zewnątrz, bo zmysłami swojemi; ale że raczej stroną prawdziwą przedmiotu jest *istota jego wewnętrzna*, której zmysłami nie dostrzega, i tę sobie więc teraz za przedmiot swój obiera, a tak staje się *świadomością rozumową*.

My patrząc się na pochod tej świadomości, widzimy, jak ta świadomość sama dorobiła się prawdziwego wyobrażenia o przedmiotach zmysłowych, nazywając je zjawiskiem, — że więc zdobyła się teraz na prawdę, która nam była znaną w pierwszym zaraz roztoczeniu się osnowy naszej (§ 7). Widzimy również już, iż to co świadomość teraz nazywa wewnętrznym przedmiotem, co nazywa *istotą* jego, nie jest już niczem zmysłowym, lecz jest *myślą* — jest więc tej samej natury co świadomość sama, będąca także myślą, że więc ona dochodząc tej istoty, sama siebie dojdzie i sama siebie znajdzie.

Obaczmy, iż świadomość rozumowa, jako stopień fenomenologiczny, odpowiada czynności ducha, którą nazywamy w Psychologii *Pojętnością* (Verstand). — Nie mówimy we Fenomenologii o pojętności, bo jej stanowisko jest inne, bo jej treścią bynajmniej nie są czynności psychiczne ducha, bo nawet sam duch nie wystąpił nam jeszcze w rozumowaniu naszym. Następnie gdy Fenomenologia, jak się rzekło (§ 8.), jest umiejętnością wstępną do Filozofii, gdy jest powołaniem jej, aby zwyczajne pojmowanie nasze doprowadziła do poznania *podstawy* Filozofii, więc znać, iż już z własnej istoty swojej nie może używać terminów, których znaczenie wyplynie dopiero ze samej Filozofii; że winna również używać wyrazów właściwych temu zwyczajnemu pojmowaniu

i otartych w potocznym życiu. Z tego tu powodu przy końcu Fenomenologii mówić będziemy o rozumie bezwzględnym (Vernunft), aby tém snadniej włożyć zwyczajne pojmowanie w znaczenie rzetelne wyrazu „rozum“ tak różne od znaczenia przywiązanego do niego w potocznej mowie; choć w późniejszym rozwinięciu się Filozofii ten rozum bezwzględny przeistoczy się na *Ideę*.

c) Świadomość rozumowa.

§ 22.

Rzekliśmy powyżej (§ 20. 21), iż świadomość rozumowa bierze przedmioty zmysłowe za zjawiska tylko, za wyjawienie zewnętrzne ich istoty wewnętrznej; widzimy więc, iż ta istota wewnętrzna, winna w sobie jako w treści zawierać przyczynę zjawisk zewnętrznych. Świadomość teraz wedle tego nowego stanowiska swojego przybiera sobie téż nowy przedmiot (§ 3. 4.). Jój przedmiotem teraz jest właśnie *ta* istota wewnętrzna, a tém samym przedmiot, któryby sam przez się zradzał zjawiska, to jest objawienia zewnętrzne; a zradzał je sam przez się, to jest bez przyczynienia się świadomości, bez jój refleksyi (§ 20.): te objawienia się zewnętrzne, mają być zjawiskami jego. Wiemy atoli już (z § 7), iż zjawiska nie mają trwania, bo one są zmianami niemającymi przyczyny w sobie samych, ale w czem innem, bo w istocie wewnętrznej. Widzimy tedy, iż przedmiotem odpowiednim świadomości rozumowej będzie właśnie przedmiot, który zradza zjawiska, który tworzy zmiany — a tym przedmiotem w naturze jest *siła*. Wszak nawet zwyczajna definicya siły orzeka, że ona jest przyczyną *odmian* w świecie, i że ona *zjawia* się temi odmianami.

Siła więc jest istotą wewnętrzną, a odmiany, które ona sprawia, są zjawiskami, które ta istota zradza. Gdy zaś te

zjawiska właśnie są zjawiskami, winny zatem być przemijającymi, więc siła wyraża się tém, iż na przemianę to występuje na jaw, to się ukrywa — są to dwa kształty odwrotne wyrażenia się jój: oba koniecznie należą do istoty siły, oba tedy istotnie są sobie równe, są jedno i toż samo — wszak téż oba znów razem wzięte, mają się do siły samój, jako skutek do swój przyczyny. Przyczyna zaś i skutek z istoty swój są sobie odwrotne czyli sprzeczne; atoli zjawienie się siły a siła sama, choć odwrotne, są sobie równe. To wyrażenie się siły nie może być większe od siły samój: bo gdyby było większe, więc ta jój przewyżka nad siłę byłaby częścią wyrażenia nie mającą sobie odpowiedniej przyczyny w sile -- ta przewyżka byłaby wyrażeniem czegoś, czego nie ma wcale. I nawzajem, wyrażenie się siły nie może być mniejsze od siły samój; bo wtedy przewyżka siły nad wyrażenie nie wyrażałaby się wcale, nie byłaby tedy siłą — bo istotę siły stanowi właśnie konieczność wyrażenia się jój.

Widać tedy, iż pod względem ilości czyli mocy, siła a wyrażenie się jój, lubo sobie odwrotne, są przecież zupełnie jedno i toż samo. Wszak siła i wyrażenie się jój, są także zupełnie jedno i co do *rodzaju* swojego; bo gdy o sile sądzić można tylko wedle wyrażenia się jój, więc orzeczenie, jakoby siła była czém innem niż wyrażeniem się jój, byłoby własném urojeniem naszym, bo by nie było skutkiem raczój tego, czém siła się być okazuje, ale z tego, czém się być nie okazuje. Ztąd wynika, iż zdanie (napotykané np. po Fizykach), jakobyśmy znali tylko skutki siły a nie znali siły samój, trzyma się urojenia a nie rzeczy, jest tedy niedorzeczne. Stronnicy tego zdania twierdzą, iż wyrażenie się siły różni się od siły samój — że tedy siła sama przez się jest czémś, co się nie objawia, o czém więc tylko mocą myśli swojej wiedzą; a potém zapominając o tém, co do-

piéro rzekli, powiadają, że nie wiedzą czém jest siła, a tak zapiérają się własnego przypuszczenia swojego. Z tego, co powiedziano wypada więc, iż tak pod względem *rodzaju* jak i *mocy, jakości i ilości* siła jest zupełnie równą wyrażeniu się swojemu, że siła i wyrażenie się są jedno i toż samo, że obie te strony odwrotne są jedno i to samo, i z siebie wypływają — czyli mówiąc ogólnie, że skutek równa się przyczynie.

Do sprzykrzenia nasłuchać się można zdań, jakoby wątlý rozum człowieka zdołał jedynie poznać łupiny wszech rzeczy; że wie tylko, czém są rzeczy zewnętrznie i z wierzchu uważane, lecz że nie zna, czém one są w sobie, czém jest ich istota wewnętrzna, ich jądro, i t. d. Przecież te wszystkie utyskiwania są jedynie czczą gadaniną nie mającą podłogi pod sobą, i tyle warte, ile owa definicya siły, która orzeka, że siłę znamy tylko z wierzchu ale nie z istoty, bo nie wiemy, czém ona jest. W § wykazano niedorzeczność tego wrzkoego rozumowania; w niego téż najczęściej ubiera się udana pokora i skromność obłudna. Człowiek właśnie dla tego jest obrazem bóstwa, iż ma myśl: więc téż zdoła przejrzeć tę łupinę i poznać, co się chowa za sceną świata; boć i świat ten i natura jest także wcieloną myślą, spokrewnioną z myślą tkwiącą w duchu człowieka: ztąd myśl nasza badając naturę, spotyka się z myślą świata, obie poznają się niby dwie rodzone siostry a wiekuiste córý spólnego Ojca na niebie.

Prawda, że natura, że jestestwa materyalne, są jedynie łupiną myśli, myśli stworzenia; więc téż należy skruszyć tę łupinę myślą, odbudować na nowo w myśli tę przyrodę i jej dziwy, a wtedy już po niéj będziemy chodzili niby po domu ojcowskim, a znane nam będą wszystkie głębiny i wysokości, i wszystkie

tajemnice jego. Zabierzmy się atoli do téj pracy duchem naszym, i przemówmy do natury imieniem wiekuistego pochodzenia naszego. Wszak jest już dawném zdaniem, iż same przyrzady zmysłowe na nic się tutaj nie zdadzą; za nic retorty i tygle, młoty i walce, mikroskopy i teleskopy, jeżeli w pracy téj nie będzie towarzyszył duch: będzie to sekcyja trupa, co wiecznie niemy, milczeniem wydrwi nasze trudy, gdy się będziemy pytać umarłego o życie. Wierzch i szata natury, ta strona materyalna jestestw stworzonych, jest zwierząt dzielnicą; pożywieniem zaś dla ducha jest myśl wcielona w te jestestwa materyalne — one mu służą jedynie za środek do poznania istoty, co tętni na dnie wszech stworzeń.

„Sapere aude“ jest powołaniem człowieka — nie ma się tedy czego o niego troszczyć, aby zaś gdzie nie utonął w bezdnach myśli własnych, boć te bezdna i głębie, są właśnie żywiołem ducha: niechaj więc śmiało w nich nurkuje — może wprawdzie znajdzie tu i owdzie potwory dziwaczne i męty plugawe lecz zaiste wyniesie też z tych topieli na świat jasny bogate perły i skarby drogie.

§ 23.

Jeżeli zaś wyrażanie się siły właśnie okazuje się jako zjawisko, to jest, raz w kształcie wystąpienia na jaw, drugi raz w kształcie ukrywania się (§ 22) — wypływa ztąd, iż znów powinna być przyczyna, dla której siła występuje raz w jednym, a drugi raz w drugim kształcie. Ale gdy (jak wiemy) te dwa kształty wyrażania się wypływają z własnej natury siły, wynika ztąd, iż też przyczyna ta do własnej natury jej należy, że więc sama także jest siłą — że tą przyczyną więc jest druga siła, która jest powodem wyrażania się pierwszej, która tedy działa na pierwszą, by się ta wyrażała: druga więc bę-

dzie działającą, czynną; pierwsza zaś, odbierająca działanie, bierną. (Aby się okazała np. siła spójności w ciele, potrzeba drugiej siły odwrotnej psującej tę spójność — rozbijając to ciało; ciężkość ciała, to jest siła ciężenia jej ku ziemi, okazuje się, gdy je odwrotnie ze ziemi podnieść chcemy; elektryczność, magnetyczność i t. d. okazuje się przez działanie ujemnej i dodatniej i t. d.). Obie więc te siły, z których pierwsza bierna, druga naodwrot czynna, są dwie sprzeczności odwrotne. Gdy jednak ta siła druga czynna będąca przyczyną, że się pierwsza wyraża, jest sama także siłą; więc ta druga siła winna mieć równie przyczynę, którą na nią działa, by była działającą i czynną — tą przyczyną może być tylko znów siła pierwsza. Teraz tedy siła pierwsza jest czynna, a druga bierna; tym samym trybem znowuby okazać można, iż pierwsza stanie się napowrót bierną, a druga czynną. Tak każda na przemiany i z kolei stanie się odwrotną sobie samą — a to w ten sposób, iż w każdej przemianie obie będą zawsze odwrotne sobie. Jednak właśnie dla tego, iż one są odwrotne, że one ciągle nawzajem na siebie przechodzą, już znać, iż każda jest zarazem i skutkiem i przyczyną, iż stosunek ich jest działaniem i oddziaływaniem wzajemnym — że one nawzajem na siebie przechodzą, więc znać, iż obie są jedną i tą samą siłą, że są *jedno i toż samo*. (Logika § 80).

Jeżeli powiadamy, iż magnesem bywa przyciągane żelazo; toć przecież równem prawem wyznaczyć trzeba, że nawzajem żelazem bywa przyciągany magnes: obie siły są wzajemne, obie są zarówno bierne i czynne, obie nawzajem są sobie przyczyną i skutkiem, a tak stanowią jedność i całość zjawisk. Im silniej ma wystąpić siła ciężkości (dążenia do ziemi), tem też mocniej się okazuje siła jej odwrotna, bo podnosząca ciało, i t. d. słowem, w sile obie strony są sobie odpowiednie. Co

się tu jawi w dzielnicach zmysłowej natury, występuje też w zjawiskach wiekuistych duchowego świata i w dziejach ludzkiego rodu. Im potężniej pierwiastek jakowy dźwignie się w życiu człowieka, tém też potężniejszą wywoła walkę od odwrotnych nienawistnych mu potęg: jest to pasowanie się i łamanie się przyszłości z przeszłością, tego co było z tém co ma być. Tą walką żyje i karmi się dramat historii, którego figurami są narody, a sceną stolecia całe.

§ 24.

Tak więc gdy dla świadomości spostrzegającej, przedmiot zmysłowy dopiero mocą refleksyi świadomości okazał się być zjawiskiem przemijającym — w grze sił sam przedmiot znikając, i przeobrażając się dowiódł ostatecznie, bo sam przez się, iż jest tylko zjawiskiem (§ 20): tu dopiero dla świadomości zniknęła ostatecznie wszelka ufnosć w przedmioty zmysłowe, a tak rzeczywiście stała się świadomością rozumową. Widzimy więc, iż te wszystkie zjawiska sił, jakoż naprzód: występowanie na jaw i ukrywanie się; powtórę siła sama jak i wyrażanie się jój (§ 22), nakoniec siła bierna i czynna (§ 23), są jedno i toż samo, i tylko się pozornie różnią między sobą. Jeżeli zaś zjawiska rodzące się ze siły są iedynie pozornymi różnicami, pozornymi sprzecznościami, jeżeli one między sobą są jedno i toż samo; więc też widać, iż taż sama siła, która je zdradza, nie ma w sobie *rzeczywistych* różnic, że sama w sobie jest bez treści, bez różnaitości, że tedy nie jest jednością różnic, że nie jest rzeczywistym ogółem, że jest w sobie cczą i głuchą. Wynika tedy ztąd, iż świadomość rozumowa nie jest zadowolniona z téj siły jako z przedmiotu swojego, że z téj siły samój, tak głuchój i cczą i niemającej w sobie różnic rzetelnych, nie zdoła wyprowadzić tych zjawisk Natury, tak pełnych bogatěj treści, a różnic prawdziwych — a zatém poznaje

świadomość, iż siła nie jest istotą wewnętrzną tych zjawisk, że więc one rozprawiania o siłach niby rządzących światem i naturą, są czcze w sobie i nie prowadzą do celu. Świadomość więc przekonawszy się, iż pojęcie siły jest niewystarczającym, porzuca ją, przybiera sobie inny przedmiot, i sama przeto staje na nowym wyższym stopniu, który jest *drugim* w świadomości rozumowej.

Świadomość, jak się rzekło, poznała, iż jej przedmiotem teraz winna być taka istota wewnętrzna, z którejby sobie już wytłumaczyć mogła zjawiska świata tak pełne różnic rzeczywistych — a zatem taka istota wewnętrzna, któraby sama w sobie zamykała różnice *rzeczywiste*, wyrażające się więc na zewnątrz zjawiskami rzeczywistymi natury: tą istotą więc ma być ogół prawdziwy, bo jedność obejmująca w sobie różnice rzeczywiste — taką jednością jest właśnie to, co nazywamy *zwyyczajnie prawem zjawisk*.

§ 25.

Prawo zjawisk ze swęj isioty jest jednością, (jednym prawem), a zawiera w sobie rzetelne różnice będące częściami jego (np. prawo spadania jest jednością, a zawiera jako różnice rzetelne czas i przestrzeń, drogi przedstawione ciałem spadającym). Zjawiska zewnętrzne (np. spadanie ciał) będą wyrażeniem tego prawa, będą więc pośrednikami dla świadomości dochodzącej prawa, to jest badającej tę istotę wewnętrzną zjawiska. Prawo jest tedy wzorem ogólnym zjawisk i spokojną jego modłą.

Przecież uważmy, co się dzieje z tém prawem, za bliższym przypatrzeniem się jemu. Wszak zjawiska są różne między sobą: jeżeli więc prawo nie obejmie w zupełności danego zjawiska, już przeto okazuje się, iż trzeba prawa ściślej zastosowanego do zjawiska. Ale im znów ściślej prawo wyrazi zjawisko dane, im więcej będzie do niego zastosowane, to jest, im prawo będzie więcej szcze-

gółowe; tém mniejszą téż liczbę zjawisk różnych obejmuje sobą (prawo obejmujące zjawisko spadania ciał nie obejmuje już zjawiska krążenia ciał niebieskich): im tedy prawo ściślej wyrazi zjawisko, tém téż będzie podobniejsze do zjawiska samego, aż w końcu prawo wyczerpujące już w zupełności zjawisko jakowe, a tém samém stosujące się wyłącznie do niego tylko, będzie tém samém, czém zjawisko dane. — Będzie tedy potrzeba tyle praw, ile zjawisk, a tém samém prawo nie będzie już ogólnym wzorem zjawisk, *przestanie więc być prawem*.

I na odwrót — im prawo mniej będzie ogólne, tém téż więcej zjawisk różnych obejmie sobą; ale téż tém mniej ściśle każde zjawisko wyrażać będzie, a zatem téż tém mniej będzie dla każdego z nich prawem (prawo obejmujące i zjawisko spadania i zjawisko krążenia ciał niebieskich będzie tak ogólne, iż nie wyrazi z dokładnością żadnego z tych dwóch rodzajów zjawisk), aż na koniec prawo obejmujące wszystkie zjawiska sobą, nie będzie prawem dla żadnego zjawiska w szczególności, a tém samém *przestanie być prawem*. Stosując się do wszystkich zjawisk, nie będzie się stosować do żadnego z nich w szczególności; będzie więc li tylko czczym formularzem prawa, i będzie zawierać definicyą nie już zjawisk, ale prawa — a tak wyrazi, że jest *jednością różnic rzeczywistych*, nie wyrażając atoli o jakich różnicach mowa: jest to więc właśnie pojęcie prawa, któreśmy wyżej wyrazili. Widziimy tedy, żeśmy stanęli na tém samém stanowisku, z któregośmy wyszli — a tak pod każdym względem wypłynęła nam niedostateczność prawa.

§ 26.

My, z naszego stanowiska zdołamy sobie wytłumaczyć tę niedostateczność prawa i wskazać, że ona wypłynęła z niedostatków samej świadomości rozumowej. Jakóż świadomość założyła sobie, iż prawo być powinno

jednością zawierającą rzetelne różnice w sobie, (§ 25); wszakóż ze stanowiska swojego nie pojęła jeszcze téj jedności i tych różnic jego, ona nie pojęła jeszcze wyraźnie, które to różnice są rzetelne i które jako rzetelne składają jedność. Jakoż z uważania wielu zjawisk podobnych, świadomość wydobyła sobie prawo dla nich; takowe prawo zaś jest tedy skutkiem prostego uważania tego, co się dzieje, jest więc abstrakcją faktów, jako zjawisk między sobą podobnych: takowe prawo jedynie orzeka, co się dzieje w świecie zjawisk, lecz nie powiada, dla czego się dzieje. Znać więc, że świadomość nie uchwyciwszy jeszcze stosunku koniecznego między różnicami, to jest częściami tego prawa (np. w prawie spadania różnicami i częściami są: przestrzeń i czas), uważa jak gdyby te różnice miały się do siebie obojętnie, ona zatem nie tylko nie pojmuje, *dla czego* te części są w prawie, *dla czego* się one tak a nie inaczej do siebie mają, — ale nawet téż usprawiedliwić nie zdoła, *dla czego* właśnie takie prawo ma bytność w naturze, nie wykazuje konieczności jego istnienia (nie pojmuje, dla czego np. w spadaniu ciał drogi przebieżone mają się jak kwadraty z czasów). My jednak z tego, co się okazało wyżej (§ 21), wiemy już, iż takowe tylko różnice składają prawdziwą jedność, które z siebie nawzajem wpływają, które nawzajem się do siebie odnoszą i nawzajem są uzupełnieniem siebie: słowem, które są odwrotne sobie. Jeżeli więc te różnice, jako części prawa, z konieczności swéj natury wypływać będą z siebie, już téż i spływają w jedność konieczną, która właśnie jest tém prawem: wtedy okaże się nie tylko, iż te różnice i części są w prawie, lecz nawet że one koniecznie w niém być winny; okaże się, iż one koniecznie tak a nie inaczej do siebie się mieć muszą (okaże się np. iż czas z istoty swéj jest odwrotnym przestrzeni, i że z téj odwrotności wynika, że ciało taką a nie inną chyżością

spada. (Obacz Filoz. Natury § 232). Co więc, trzymając się téjże zasady odwrotności owéj (§ 21) okaże się i konieczność, że prawo takie bytność mieć musi, że samo znów jest konieczném ogniwnem całej natury, że go brakować nie może wśród innych praw; albowiem to prawo jest jednością, jest czémś oznaczoném, więc już winno mieć sobie odwrotną inną jedność, inne drugie prawo (§ 21): oba prawa więc odnosząc się do siebie, spływają w jedność, w jedno ogólne trzecie prawo, łączące je obadwa. Tym sposobem to trzecie prawo znów ma w sobie odwrotne inne, z którym spływa w ogólniejsze jeszcze — a tak następnie, aż się nie utworzy prawo najogólniejsze będące szczytem ich wszystkich, *prawem wszystkich praw*.

Tak, jak idąc od praw szczegółowych do coraz ogólniejszych, widzimy ciągle a następne spływanie ich z sobą; tak wracając się znów z góry na dół, od tego prawa ogólnego do szczegółowych, widzimy, jak to prawo ogólne znów rozdziela się na szczegółowe, które nawzajem są sobie odwrotne — z tych każde znów na dwa inne odwrotne, i tak następnie, aż nie dojdziemy do praw najszczególniejszych.

Widzimy więc, iż prawo jedynie prawdziwe pochodzi z pojmowania téj ważnéj prawdy, iż wszystko, co jest, ma sobie przeciwną odwrotność w sobie, z którą dopiero jedność i całość stanowi (§ 21). To prawo już nie jest czczym formularzem jak tamto, któreśmy widzieli wyżej (w końcu § 25), będące dziełem świadomości rozumowej: owszem to prawo, jak my je pojmujemy, zamyka rzeczywiście wszelkie prawa w sobie, one z niego wypływają z koniecznością wewnętrzną; więc téż każde zjawisko zastosowane do tego prawa da się objąć w niém, bo znajdzie dla siebie prawo szczegółowe, które będzie koniecznym wpływem owego prawa wszystkich praw.

Widzimy, iż zasadniczą prawdą, tkwiącą w każdym prawie z osobna i wiążącą wszystkie prawa z sobą, bo jednoczącą je w prawie wszystkich praw, jest właśnie prawda, iż różnice odwrotne łączą się w jedność — a gdy ta jedność odnosi się do swój odwrotności, do dwóch, więc ta jedność rozdwa się w różnice — i tak bez końca (§ 21). To jednoczenie się sprzeczności w jedność, a rozdwanie się jedności w sprzeczności odwrotne bez końca, jest prawem wszystkich praw — jest prawem *nieskończoności*. Widzimy więc, iż nieskończoność oparta jest na tej najwyższej prawdzie, iż wszystko, co jest, ma w świecie i w myśli koniecznie odwrotność siebie, z którą dopiero jedność *składa*.

Uważmy dobrze, że owa istota prawa jaka się okazała teraz, to prawo odwrotności jako prawo wszystkich praw, ta prawda, ta nieskończoność, jest dopiero nam znajoma, — nie wie jeszcze o niej świadomość, której się przypatrujemy — ona dopiero później doświadczeniem własnym dojdzie do prawdy tej, jako najwyższego prawa wszech rzeczy i będącej piastą rzetelną nieskończoności. Wszak świadomość ta spotkała się już z tą prawdą w zjawisku siły, ale się na nią nie poznała, a nie poznała się na niej z dwóch przyczyn: naprzód, zjawisko siły było przemijające, nagle; nadto, różnice dwóch odwrotnych sił, grające w każdym zjawisku siły, nie były dość wyraźnym objawieniem się tych odwrotności, były pozornymi dla niej sprzecznościami, nie stanowiły więc rzeczywistego ogółu (§ 24), bo obie strony choć odwrotne, były dla świadomości niby jedną tą samą rzeczą, obie były siłą — A nawet gdyby świadomość istotnie przyznała tę odwrotność dwom siłom, toćby przecież nie przyznała, iż ta odwrotność jest prawem powszechnym wszech rzeczy i niekończoności piastą; przypisywałyaby tylko tę odwrotność sile i zjawiskom

spokrewnionym sile. My z naszej strony wiemy, że wszystkie odwrotności istotnie znaczą jedność, że do siebie należą — a właśnie dla tego należą do siebie, iż są sobie odwrotne; o téj jednak prawdzie świadomość dopiero, jak obaczymy, nauczy się później z własnego doświadczenia. (§ 21.)

Nieskończoność jest wszech rzeczy zarodem a pączykiem; z niej to, za tchem wiekuistego rozumu, roztula się kwiatem natura i zmysłowy świat — a wonią kwiatu tego jest duch i wiekuiste dzieje jego. Gdy myśl człowieka nie dojdzie nieskończoności prawa, już w niej wszystko zapada dzikim nieładem a chaotyczną ciemnością; świat w jéj obliczu obróci się w zamęt bezrządu, w gmatwaninę bez celu, dzieje ludzkiego rodu wydadzą się niby igra swawolna i okrutna ślepego przypadku. Niechaj więc sięga człowiek w głębiny własnej istoty swéj, niechaj na sobie samym zdobędzie nieskończoności prawo, niechaj tém prawem się dotknie świata i historyi jego, a one niby bezrządy chaotyczne znikną, ustąpią ciemności, a zamęty dzikie zwiążą się ładem, porządkiem pełnym mądrości, i spłyną wiekuistą harmonią.

§ 27.

Wszak nieskończoność sama będąc czémś oznaczonym, ma różnicę wbrew sobie odwrotną w skończoności. Gdyby skończoność była jedynie różną od nieskończoności, a nie jéj wbrew przeciwną i odwrotną, jużby się obie nawzajem wyłączały: gdzieby się jedna kończyła, zaczynałaby się druga; gdzieby był początek skończoności, byłby koniec nieskończoności — ale nieskończoność, mająca koniec, byłaby skończoną, a zatem skończonością. Przecież właśnie dla tego, iż skończoność a nieskończoność są sobie odwrotne i sprzeczne, więc téż nawzajem się do siebie odnoszą, nawzajem w siebie przechodzą

(§ 21): nieskończoność tedy ogarnia sobą rzeczy skończone, więc w skończoności wszystkiéj tkwi nieskończoność, z której to łona rodzą się rzeczy skończone.

A gdyśmy już powyżej powiedzieli (§ 21), iż myśl nasza własna w poznawaniu przedmiotów odbywa się pojmowaniem dwóch sprzeczności odwrotnych, które w myśli naszej spływają w jedność gdy więc jak się; tam rzekło, ta jedność i jej sprzeczności nie tylko tkwią w przedmiocie lecz i w myśli naszej; wynika złąd, iż nieskończoność jest i prawem naszej własnej myśli, a zarazem, że jest prawem wszechbytności. Dla tego téż ci sami, co mówią o ograniczeniu myśli naszej, więc o skończoności jej, sami nie wiedzą, co mówią; bo myśl uznając granice i szranki one, już tém samém uznaje, że jest coś po za temi szrankami i granicami, wie tém samém, że sama nie ma granic. Tylko jestestwo skończone i ograniczone nie wie o końcu swoim i granicach. Wiedza skończoności jest zarazem wiedzeniem nieskończoności, wiedzeniem wiekui-stości swojej. Wszak kto nieskończoność ma w świadomości swojej, już tém samém jest sam nieskończony: bo gdy przedmiot jest zawsze, jak wiemy (§ 2.), odpowiedni świadomości; więc świadomość, mająca za przedmiot nieskończoność, sama staje się nieskończoną, a będąc sama jedném ogniwem téj nieskończoności, wie o niej. Myśl nieskończoności niezdolałaby się pomieścić w skończoności, w jestestwie skończoném.

§ 28.

Obaczmy, jakimi drogami świadomość dorabia się sama poznania téj nieskończoności. Wszak okazaliśmy wyżej niedostatek świadomości rozumowej w sposobie jej pojmowania prawa (§ 26.); ona zamiast pojąć, iż częściami prawa tego są różnice w niém zamknięte, że tedy winny ze ściłą koniecznością ze siebie wypływać, a tém samém okazać, dla czego koniecznie należą do siebie, dla

czego one do siebie się mają w tym a nie innym stosunku; a zatem świadomość rozumowa zamiast pojmować, iż te części prawa właśnie łącząc się z sobą, winny koniecznie spłynąć w spólną jedność, która jest ich prawem; — zamiast tego wszystkiego, świadomość trzyma się faktów i przestaje na ogólnym wzorze, wedle którego się odbywa wiele podobnych sobie zjawisk: więc też takowe jój prawo powiada tylko, jak się coś dzieje i co się odbywa, lecz nie powiada, dla czego się rzecz tak ma a nie inaczej.

Tój niedostateczności swojego badania sama doświadcza świadomość przy tłumaczeniu zjawisk z prawa. Przypatrzmy się temu tłumaczeniu jój, a przejrzymy wskróż wartość rzetelną świadomości takowej. Jakoż gdy się zdarzy zjawisko w naturze (np. spadanie ciała), wtedy opowiada zjawisko (np. powiada, że ciało spadające spada w każdej następnej chwili, w tym a w tym stosunku przyspieszonej chyżości); a potem tłumaczy go niby przytaczając prawo (powiada, iż ciało spada taką chyżością, bo istnieje prawo spadania, wedle którego znowu z taką chyżością spada ciało); wszak to przytoczone prawo jest jedynie powtórzeniem słowami tego, co się już w zjawisku odbywało — więc też nie jest żadnym tłumaczeniem zjawiska: to tłumaczenie jest tylko opowiadaniem, co się dzieje, a nie wyjaśnieniem, dla czego się tak dzieje — jest raczej przetłumaczeniem zjawiska na słowa. Wszak to tłumaczenie czcze (a zwyczajne w księgach nauk przyrodzonych), urosło właśnie ztąd, iż świadomość nie pojmowała jeszcze związku koniecznego tak różnic samych między sobą, jak znów tych różnic a jedności ich, którą jest prawo samo. (Jak w naszym przykładzie nie pojmuje różnic zamkniętych w chyżości spadania, to jest różnic czasu i przestrzeni, stosunku cząstek czasu do dróg przebie-

zonych, ani jedności tych dwóch pierwiastków, które stanowią prawo).

Takowe tłumaczenie wszędzie spotkać możemy: naprzód przypatrujemy się całemu rzędowi zjawisk podobnych, poczem wypatrujemy w nich tryb ogólny i modłę, i tę nazywamy prawem tych zjawisk, potem już jesteśmy niby zadowoleni z owocu pracy naszej. Gdy się więc zjawisko podobne okaże w naturze, a chodzi o wyjaśnienie go, wtedy znajdzie się tłumaczenie takowe: że zjawisko odbywa się w ten a w ten sposób — a dla czego? bo takie jest jego prawo? — a dla czego takie prawo? dla tego, bo się zjawisko w ten sposób odbywa; naprzód się więc zjawisko opowiada, potem przytaczając jego prawo opowiada się też sama rzecz dwa razy.

Nie o wiele szczęśliwiej rzeczy dzieją się w gramatyce. Mówią nam: trzeba pisać, trzeba mówić w ten a nie inny sposób — dlaczego? bo takie jest правило w gramatyce; a dlaczego takie правило? bo tak a nie inaczej się mówi i pisze; więc też po gramatykach znajdujemy wyliczanie, to części mowy, to prawideł składni i t. d. bez wyjaśnienia, z kąd się te części mowy biorą, z kąd te pravidła składni urosły. A przecież gramatyki zwykle kładą na czele swojém zdanie: „że różnimy się od zwierząt rozumem i mową,“ że język jest tłumaczem myśli naszych i t. d. Jeżeli zaś język rodzi się z rozumu i myśli, wypadałoby się spodziewać, iż w samej gramatyce wytknięty będzie związek między mową a rozumem i myślą, między częściami mowy a pojęciami myśli, między składnią słów a składnią myśli: słowem, że gramatyka tak będzie logiką mowy, jak logika filozoficzna jest gramatyką myśli i rozumu. — Na tle takowém budując gramatykę, jako na ogólném tle mowy ludz-

kiej, łatwiejby też przyszło okazać, jak to ogólne prawidło przybiera ciało i krew i właściwą postać i oblicze w języku ojczystym, a zatem jak się ma ten język do języków innych, zwłaszcza współplemionych. Takowe życzenie, u nas nie było już może zawczesne. Wszak jest temu 2000 lat, gdy Arystoteles w kategoriach zwrócił uwagę na filozoficzne znaczenie części mowy i jej składni; już i inne narody społeczne wyprzedziły nas w tym względzie, więc też życzenie sobie takich gramatyk, mogłoby się i u nas nie zadługo ziścić, a to tém snadniej, iż zacni ludzie, którzy się do tej chwili zajmowali u nas gramatyką, już twardą robotą wydobyli z grubego ten cudny posąg mowy naszej; prace ich czekają więc jedynie następców gramatyków - filozofów, którzyby rozwinęli ośnowę przez poprzedników zdobytą.

Jak z prawami przyrodzenia, jak z mową ojczystą, tak się dzieje prawie na całym świecie z filologią, zwłaszcza ze starożytną. Bawiąc się wiecznie około słów, każde następne pokolenie przeżuwa strawę swoich poprzedników, każde powtarza: tak się mówi, bo takie prawidło, i nawzajem — więc ciągle objadają kości olbrzymiej przeszłości. Niemieccy zwłaszcza filologowie, z bezdennym zasobem uczoności, przebieierają z mikroskopową drobiazgowością w literach i słówkach starych Aten i Rzymu: więc też w puściznie bogatej widzą jedynie głoski i słówka, a twarzą prawie przytknąwszy się do obrazu starych mistrzów, rozeznali każdą nitkę, każdy proszek, ale obrazu i całości nigdy nie obaczą, bo do tego trzeba stanąć w oddaleniu i objąć okiem duchowém mistrzowską całość. Takowe też nie właściwe postępowanie wywołuje więc pomruki zarozumiałych nieuków, co mieszając metodę uczenia z nauką samą, radziby wyrzucić ze szkół

i łacinę i greczyznę, uważając je za spróchniałe pozostałości po wiekach średnich.

§ 29.

Uważmy atoli, iż dla nas, przypatrujących się tej świadomości, owe jej cześć tłumaczenie jest wielkiej wagi. Jakoż ona nie wie jeszcze, iż takowe jedynie różnice są w koniecznym związku z sobą, które są sobie sprzeczne a odwrotne; ona jeszcze nie wie, iż istota wewnętrzna zjawisk jest własną istotą świadomości, jej własną myślą — a przecież w tym tłumaczeniu obie te prawdy odzywają się w samym jej postępowaniu, choć jeszcze bez własnej wiedzy jej. Jakoż gdy dla niej istotą wewnętrzną zjawiska jest prawo zjawiska tego, więc gdy tłumaczy zjawisko z prawa, już tym samym jednoczy prawo czyli istotę wewnętrzną ze zjawiskiem: a zatem uznaje, iż istota *wewnętrzna* i zjawisko jako *zewewnętrzne*, są różne i odwrotne, a zarazem uznaje jedność tych sprzeczności odwrotnych, a to jest pierwsze jednoczenie stron odwrotnych. Następnie gdy świadomość tłumaczy zjawisko z prawa, już tym samym okazuje, iż *chce zrozumieć* to zjawisko i istotę wewnętrzną jego, że je sobie chce przyswoić, w siebie przelać, zjednoczyć ze sobą, to jest, iż ma wiarę, że zjawisko i istota wewnętrzna jego powinny być w jedności ze świadomością; a tym samym świadomość instyktem wiedzona nie tylko uznaje odwrotność zachodzącą między nią samą to jest podmiotem z jednej strony a istotą wewnętrzną i zjawiskiem, przedmiotem z drugiej strony, nie tylko tę odwrotność jednoczy, ale nawet tym jednoczeniem okazuje, iż ona sama jako świadomość mimo wiedzy swojej poznaje siebie w przedmiocie, że przeczuwa, iż te same prawa rządzą przedmiotami jak i myślą samą, że przedmiot jest w myśli, a podmiot i myśl w przedmiocie.

Wszak ta wiara i instynkt jest pierwiastkiem, który prze człowieka w naukach i umiejętnościach; a nadto dufność w siebie, owa nadzieja, iż zrozumie zjawiska i ich istotę, dowodzi, że instynktem przeczuwa jedność swoje z prawami rządzącymi Światem. — Uważmy, iż gdy w tém tłumaczeniu swoim świadomość tworzy różnice odwrotne, które zarazem jednoczy; już tém samém okazuje, iż to jednoczenie i rozróżnianie się, które dotychczas było dopiero w przedmiotach, przeszło już w *świadomość samą* i stało się *jēj własnym* ruchem.

Dla ważności rzeczy objętej §, rozszerzymy się jeszcze bliżej nad nią. — Widzimy, iż ta świadomość, tłumacząca niby zjawisko, jest sama dla nas zjawiskiem wielce uczacém. Jakoż lubo to tłumaczenie samo przez się nie ma żadnej wartości, tóć przecież świadomość bez wiedzy swojej i mimowolnie wyraża prawdę, o której ona sama jeszcze nie wie, a która dopiero później dla niej stanie się jasną, obecną, dobitną. Naprzód orzeka, że istotą wewnętrzną zjawisko jest prawo; poczem opowiada zjawisko, następnie przytacza prawo jego; lecz gdy opowiadanie zjawiska odbywa się nawet temi samemi wyrazami, co określenia prawa, wynika ztąd, że prawo i zjawisko jest jedno, to jest, że dwie odwrotności wręcz sobie przeciwnie, jaką jest wewnętrzna strona (zjawisko) i istota wewnętrzna (prawo), są z sobą w jedności.

Drugi wniosek wpływający dla nas choć jeszcze nie dla samej świadomości téj, jest następujący. Prawo jest owocem własnej myśli świadomości téj, a zarazem jest istotą wewnętrzną zjawiska: wynika ztąd, iż świadomość mimo wiedzy swojej przyznaje, że myśl nasza, byle rzetelnie była myślą, jest zarazem myślą będącą w przedmiotach — to jest, że my, jako podmiot jesteśmy w jedności z przedmiotem, o którym my-

ślimy; a załém, że dwie odwrotności te przeciwległe, jak podmiot i przedmiot, są w jedności. Wypadek ten jest ciężkiej wagi, bo jest potwierdzeniem tego, cośmy byli rzekli już po różnych szczeblach naszego rozumowania: że myśl świata, ta myśl stworzenia, i myśl nasza spotkać się z sobą winny, bo są jedną i tą samą myślą. (§ 22.)

Uważmy, iż ta jedność odkrywa się wszędzie a wszędzie i w życiu powszedniem. Wszak my rościmy sobie prawo do zrozumienia i wytłumaczenia sobie tego wszystkiego, co nam przedstawia świat i fizyczny i duchowy; chcemy wejść myślą w głąb tych przedmiotów, poznać ich związek; przecież — roszczenia takowegoby nie było, gdyby w nas zarazem nie tkwiło instynktowe przeczucie, że istotnie zdołamy zrozumieć te zjawiska świata. To zrozumienie zaś niczém inném nie jest, jak połączeniem istoty rzeczy czyli tego, czém rzecz jest, z własnym naszym rozumem, z własną naszą myślą; to zrozumienie jest zlanie przedmiotu i naszej myśli, jako podmiotu, w jedność: co w życiu zwyczajném jest instynktem, pomroką, we Filozofii jest świadomością będącą sobie przytomną, znającą siebie i pochod swój. Na tym instynkcie oparte są dzieje rodu ludzkiego.

Pieśni stare pradiadowych ludów i Religie wszystkie i Filozofie, i te potęgi nieprzełamane, przące człowieka do wiedzy, do nauk — i cała historia powszechna jest tym instynktem znalezienia swęj własnej myśli w świecie — w myśli świata. Jest to instynkt, co człowieka porywa, co mu nie daje spokoju, co w nim robi i pracuje, by dokonał powołania swojego, by osiągnął najwyższej mądrości szczytu.

§ 30.

Wiemy z całego wątku naszego, iż świadomość

o tyle się rozwija i nabięra treści, o ile sama doświadcza na przedmiocie swoim — obaczmy więc, jakie poczyniła doświadczenia i ile się już nauczyła z przedmiotu swojego. Jakoż gdy świadomość pozna, iż owe jęj tłumaczenia zjawisk z prawa, jako czcze powtarzanie, jest niedostatecznym, już się tęp przekonywa, że tłumaczenie takowe nie wyjaśnia związku między różnemi częściami zjawiska, co znów, jak słusznie wnosi, ztąd pochodzi, że w samém prawie różnice nie są ścisłym związkiem połączone z sobą; — że więc z takiego prawa nie da się wyprowadzić zjawisko same, (że np. w prawie spadania różnice w niem zamknięte, bo czasy i przestrzenie (drogi), nie są z sobą w związku, że niewyjaśniony jest powód dla czego te czasy i te przestrzenie mają się do siebie właśnie w tym a nie w innym stosunku, że więc te części prawa nie są ściśle powiązane z sobą, że więc samo prawo nie jest ścisłą jednością.) — Tak tedy świadomość nauczyła się doświadczeniem swoim, iż prawo jęj właśnie dla tego jest niewystarczającym, iż z niego nie da się wyprowadzić zjawisko — że prawo nie może być tęp istotą wewnętrzną zjawiska; przekonywa się więc, iż tą istotą wewnętrzną będzie raczój teraz taki przedmiot, w którymby nie tylko jak w owym prawie były zamknięte różnice (§ 24), lecz w którymby właśnie te rzetelne różnice były w *ściśłym związku* z sobą. Taki przedmiot będzie więc teraz nowym przedmiotem, trzecim stopniem dla świadomości rozumowój.

Widzimy, iż świadomość teraz żąda ścisłego związku między częściami tęp istoty wewnętrznej, tęp jedności, którą te części składają; bo do tego żądania doprowadziło ją doświadczenie, którego nabyła, poznając czczość własnego tłumaczenia swojego. Nie doświadczyła zaś jeszcze tęp prawdy, iż ten ścisły związek może jedynie dopiero zrodzić się z odwrotności i przeciwieństwa tych

różnic rzetelnych: o téj prawdzie przekona się dopiero znów następne doświadczeniem swoim, które uczyni na przedmiocie samym. Świadomość więc śledzi teraz przedmiotu, któryby był jednością rzeczywistą, stałą, składającą się z różnic stałych a rzetelnych ściśle z sobą powiązanych, w którychby tedy różnice odnosiły się ściśle do siebie i ściśle z niego jako z całości swój wpływały, a tak stanowiły z nim doskonałą jedność. Takim przedmiotem, taką jednością i istotą wewnętrzną, jest — *żywot*.

Żywot — Jestestwo żyjące' jest tą jednością, w której różnice ściśle z sobą są połączone i do siebie się odnoszą. Tutaj w jedném i tém samém jestestwie znajdujemy wielość członków a różniących się rzetelnie od siebie, które między sobą tak ściśle są powiązane i tak ściśle się do siebie odnoszą, iż każdy z członków jest warunkiem wszystkich, a wszystkie są warunkiem jednego; tak więc z jednego z nich wszystkie inne już odgadnąć można (Cuvier). Z tego ścisłego związku między pojedynczemi członkami wynika znów ścisły związek ich z jednością i całością, którą składają. Jakóż one wszystkie razem wzięte wiążą się w jedność, w jedno jestestwo, one wszystkie do niego jako do swój jedności się odnoszą i stanowią tę jedność — a ta znów odnosi się do nich i jest w nich, wyraża się więc tym właśnie związkiem różnych członków, jako zjawiskami swojemi; ta jedność jest prawem członków, jest ich *istotą wewnętrzną*. Tak tedy istota wewnętrzna, która była powyżej umysłową tylko, czyli wyłącznie do myśli należącą, teraz się wyraża w zjawisku zewnętrzném, zmysłowém, bo w cielesności i jój członkach; a to znów zjawisko zewnętrzne, zmysłowe, staje się czémś umysłowém, bo przedmiotem dla myśli, by ich jedność pojęła i zrozumiała.

Tak tedy jestestwo żyjące, uważane względem siebie samego, jest jednością odwrotnych różnic, bo jest jednością a przecież wielością członków; jest jednością istoty wewnętrznej a zewnętrznego zjawiska, a tém samym jest jednością przedmiotu zmysłowego i umysłowego. Otóż więc żywot przedstawia właśnie taką ośnowę, jakiej śledziła świadomość: bo ona tu znajduje raz różnice (różne członki) tak ściśle wypływające z siebie, iż jedna bez drugiej obejść się nie może; drugi raz całość, która znów składa się odwrotnie z wielości różnic (z wielości różnych członków). Takie jest jestestwo pod względem pierwszym, bo w stosunku do siebie samego. Przecież toż jestestwo okazuje wzgląd drugi, znów odwrotny pierwszemu, bo stosunek jego na zewnątrz; tutaj jestestwo żyjące jest podobnie raz jednością, drugi raz odwrotnie wielością różnic.

Świat zewnętrzny, otaczający jestestwo żyjące, jest tym drugim różnym od niego przedmiotem — lecz właśnie że jestestwo żyjące jest różne od tego świata, więc téż dla tego się z nim jednoczy. Ta jedność wypływa z własnej istoty bo z własnych organów jestestwa żyjącego, łączących go ze światem zewnętrznym, i służących do obracania przedmiotów zewnętrznych na własny cel swój i pożytek, (np. zmysły, organa trawienia, oddychania i t. p.) — Tak więc ta istota wewnętrzna, która, jak widziano wyżej, odnosiła się do wielości członków, teraz obraca przedmioty zewnętrzne na cel swój, a tak odnosząc się na zewnątrz, siebie ma na celu. Gdy we własnej naturze swój, w organach, ma już oznaczone stosunki swoje do innych przedmiotów — więc jestestwo żyjące jest tém względem innych, czém jest względem siebie, a tak jest wcieleniem prawdy okazanej powyżej drogą rozumową (§ 19). Wszak te przedmioty zewnętrzne, a jestestwo żyjące, mają się wprowadzić odwrotnie do siebie,

bo jak środek do celu swojego; ale ta odwrotność nie jest tutaj zupełna jeszcze, bo jestestwo żyjące a przedmioty zewnętrzne są z istoty swojej różne, lecz nie odwrotne — więc też nawzajem nie przechodzą na siebie, bo lubo to jestestwo żyjące używa wprawdzie tych przedmiotów zewnętrznych za środek dla siebie, jako dla celu swojego; toć przecież nie używa siebie na wzajem za środek dla tych jestestw, jako dla celu. Widać przeto, iż ten stosunek odwrotności dopiero wtedy się ziści, gdy jestestwo żyjące odnosić się będzie do drugiego jestestwa żyjącego, będącego tém, czém jest samo jestestwo pierwsze, ale będącego względem niego odwrotném; takim będzie jestestwo drugie tegoż rodzaju, lecz płci *odwrotnéj*.

W stosunku płciowym oba jestestwa, jako wręcz odwrotne sobie, odnoszą się do siebie, nawzajem się uzupełniają i jedną składają całość, a wyrazem ich jedności jest jestestwo nowe, trzecie, tegoż samego rodzaju. Tutaj istota wewnętrzna sama znalazła uzupełnienie swoje. Mamy tedy dwa bieguny sobie sprzeczne: czego więc nie okazywały wyraźnie zjawiska biegunowe (galwanizm, elektryczność i t. d.), toć się tu znalazło wyraźnie i zupełnie.

§ 31.

Tak widzimy, iż jestestwo żyjące jest pod każdym względem jednością odwrotnych różnic, a rozróżnieniem jedności na sprzeczności odwrotne.

Jakoż w stosunku względem siebie jestestwo jest zarazem jedném a zarazem wielością różnych członków, a odnosząc się ciągle do téj wielości, odnosi się samo do siebie, jako do swéj treści własnéj — spływa w jedność z tą wielością. Następnie, ze względu na przedmiot zewnętrzny, a od niego różny, jestestwo żyjące odnosząc się ciągle do niego, obracało go na cel swój, na treść swoją, a zatem zniosło te różnice, a zatem jednoczyło się z tym przedmiotem. Otóż wzgląd ów pierwszy, ów

wzgląd na siebie, sam przez się jest odwrotny względowi drugiemu, bo względowi na przedmiot zewnętrzny — oba jako odwrotne, właśnie jednoczyły się we względzie trzecim, bo płciowym. Jakoż tutaj podobnie, jak we względzie drugim, jestestwo odnosi się na zewnątrz; ale gdy zarazem to jestestwo drugie zewnętrzne, do którego się odnosi, jest takim samym jestestwem (należącym do tego samego rodzaju, będącym uzupełnieniem jego). więc jestestwo odnosząc się do niego na zewnątrz, w rzeczy samej odnosi się do siebie, do swój własnej treści. Ten trzeci wzgląd jest więc także jednoczeniem różnic; bo oba jestestwa sobie odwrotne, nawzajem się ciągle uzupełniając, stają się jednością. To ciągle rozróżnianie się i ciągle jednoczenie się różnic jest *nieskończonością* — żywot jest więc wizerunkiem i wyrażeniem zmysłowem *nieskończoności*. Tak tedy nieskończoność, która już dawno dla nas stanęła na jawie mocą rozumowania naszego (§ 26), objawiła się teraz świadomości drogą doświadczenia, w przedmiocie, którym jest żywot.

Widzimy atoli, iż gdy jestestwo żyjące odnosi się na zewnątrz, a gdy w tém odnoszeniu się ma siebie samego na celu, odnosi się do samego siebie, w tém odnoszeniu się zatem zachowuje się do własnej treści swojej, do własnej istoty. Jestestwo takowe jest *podmiotem* (subjectum § 1). Widzimy tedy, że istota podmiotu właśnie zależy na nieskończoności, bo na tworzeniu się różnic z jedności a jedności z różnic (§ 26), zależy bowiem na tém, aby się podmiot odnosił do przedmiotu, a zatem do czegoś, co mu jest odwrotne, co różne jest od niego; ale na odwrót, aby się z tym przedmiotem jednoczył, aby te różnice znosił, a tém samym uczynił go swoją własną treścią, sobą samym. Widzimy przeto, iż wyjaśniło się bliżej jeszcze znaczenie podmiotu wspomnianego wyżej, gdyśmy rzekli (§. 1. 2.), że odnoszenie się nasze do przed-

miotu jako do własnej treści naszej, czyni nas podmiotem względem przedmiotu tego. Uważmy jeszcze, iż gdy odnoszenie się takowe wiedzenia naszego do przedmiotu, jako do treści naszej, jest świadomością; wynika ztąd, iż jestestwo żyjące odnoszące się pod każdym względem do przedmiotu, jako do treści swojej, jest *uzmysłowieniem własnej istoty świadomości, jest jej rzeczywistym wcieleniem*: i dla tego właśnie cielesność jestestwa żyjącego, zwłaszcza w najwyższym szczycie jego (w ciele ludzkim) *jest wcieleniem podmiotu świadomego, jest wyrażeniem i przybytkiem jestestwa będącego podmiotem i mającym świadomość, jest wyrażeniem i przybytkiem duszy*.

Tak na szczycie świata zmysłowego, zapalił się świat nadzmysłowy, i tak więc przewyciężony został ostatni przedmiot zmysłowy, bo cielesność żyjącego jestestwa. Ta cielesność sama przez się, i bez zastanowienia się naszego, okazuje się zjawiskiem; bo śmierć jestestwa żyjącego sama przez się dowodzi przemienności jestestw zmysłowych, jako pojedynczych. Rodzenie się zaś nowych jestestw, będąc skutkiem owego trzeciego ostatniego stosunku jestestwa żyjącego, dowodzi już, iż nie pojedyncze jestestwa żyjące, ale *ich rodzaj, ich ogół*, ma wagę i znaczenie. Jestestwo pojedyncze odziane materią umiera; lecz rodzaj jest myślą istniejącą w przedmiotach, on nie umiera, a trwa przyodziewając się w jestestwa pojedyncze, jako w szaty swoje. Rodzaj jest dopiero abstrakcyjną myślą, ogółem, nie jest rzeczywistym jestestwem, *wyraża się jedynie w jestestwach rzeczywistych, pojedynczych*. Dopiero dusza jest ogółem wyrażającym się w cielesności, a zarazem jest jestestwem pojedynczym, rzeczywistym, ona sama jest świadomością; świadomość więc mając duszę za przedmiot, ma siebie za przedmiot, jest świadoma siebie, jest to więc *jedność podmiotu i przedmiotu*.

Natura cała bezświadoma, głucha, gotuje się i sili, i stroi, i tęskni, by zacie na łonie swém przyjąć ducha, innych światów syna: więc ciało żyjące, jako arcydzieło przyrody i ostatnie fizycznój natury słowo, staje się świętym dla duszy przybytkiem — bo żywot jest zmysłowym wizerunkiem nadzmysłowój istoty duchowój. Duch jest jednością różnaitości pełną, i ogółem pełnym treści, a przecież ta treść zlewa się w jedność bezwzględną; duch jest jednym, choć nieprzebranój różnicy w nim zamkniętój: tak i żywot jest jedną całością, a przecież różnaitości pełną, jest różnaitością w jedności, *jest jednością*.

Dziś Anatomia Porównawcza odbywa tryumfy swój wiedzy: ona zdoła z jednój kości kopalnej, pierwotnego, dawno zapadłego świata, wywróżyć całą postać i życie i naturę zwierza, który był mieszkańcem ziemi długo przed czasem, zanim ród ludzki powstał w stworzenia kole. A całą tajemnicą téj anatomii, jest przekonanie o ściśłej łączności w jedność wszystkich członków, choć tak rozmaitych; więc tak rozumowaniem, opartém na przekonaniu tém, wyczytuje napisy grobowe umarłego żywota. Jeżeli już w kształcie zwierząt taka jest jedność różnaitości, cóż dopiero rzec o cielesności człowieka, będącój ostatnim i najpiękniejszym kwiatem ziemskój przyrody? — tak téż to ciało jest dla ducha przybytkiem. Wszak gdy potrzeby zmysłowe łączą ciało z naturą otaczającą, gdy ono nie jest samoistne, ani stać o siebie nie może — więc ta zależność jest śmiercią ciała. — Ślepe i głuche żywioły są organizmu wrogiem.

§ 32.

Zbliżyła się świadomość do kresu swojego. Wszak dla nas już dawno wyświeciła się jedność tych sprzeczności. Jakoż już przekonało nas spostrzeżenie samo (§ 17.

18. 19. 20), iż przedmiot każdy, będąc czémś oznaczoném, ma odwrotny sobie drugi przedmiot, do którego się koniecznie odnosi, i z którym składa jedność (§ 21). Rzekliśmy tam również, iż ta prawda nie tylko jest prawdą tkwiącą w nas wyłącznie, ale jest zarazem istotą i samych przedmiotów; że jedność takowa nie jest tożsamością, bo nie powstaje z przedmiotów będących jedno i to samo, lecz się rodzi z sprzeczności odwrotnych; że więc te różnice są rzetelne, ale właśnie dla tego, iż są odwrotne, ściśle się do siebie odnoszą i nawzajem z siebie wpływają. Widzieliśmy nakoniec, iż ta jedność odwrotności jest nieskończonością: chodziło więc o to, aby i sama świadomość, której się przypatrujemy, doszła do poznania tych samych prawd. Obaczmy tedy, o ile ona odbyła już teraz drogę do celu i jaka była ta droga.

Jakoż, spostrzeganie nauczyło świadomość zapatrywać się na przedmioty zmysłowe, jako na zjawiska, mające tedy o tyle wagi, ile służyć mogą do poznania istoty wewnętrznej wyrażającej się temi zjawiskami — zdawało się więc tutaj świadomości, że siła jest tą istotą wewnętrzną: siła bowiem sprawuje zjawiska a zjawiska różne; jest ona więc, jak się zdawało świadomości, wewnętrzną istotą tych zjawisk. — Więc téż na tém stanowisku świadomość przypisywała wszystko, co się dzieje w Naturze, siłom, jako istocie wewnętrznej zjawisk świata. Takie było stanowisko świadomości: co do nas, myśmy wiedzieli już (§ 22), iż siła, niby owa istota wewnętrzna, jest zupełnie tém samém, co wyrażenie się jój zewnętrzne. Tak tedy *dla nas* wypłynęło przekonanie, iż mylne jest zdanie tych, którzy twierdzą, jakobyśmy znali tylko skutek siły, ale nie znali, czém ona jest w sobie, i jakoby ona była czémś skrytém i nieznaném. Poznając atoli mylność zdania tego, już orzekliśmy tém samém, że

wiemy, czém jest istota wewnętrzna, ten przedmiot sam w sobie — wiemy, że nim jest myśl wspólna i nam i przedmiotowi.

Świadomość jednak, o której mówimy, jeszcze nie doszła do tego naszego przekonania, winna była zdobyć go sobie doświadczeniem, a tak poznać jedność siebie i przedmiotu, poznać, iż prawdą przedmiotów jest myśl w nich zamknięta. Jakoż świadomość z razu brała siłę za tę istotę wewnętrzną, i mniemała, że z téj siły rozdziła się rozmaitość zjawisk zewnętrznych, że więc siła sama przez się ma ten zaród rozmaitości w sobie; jednak następnie przekonywając się, iż różnica zamknięta w sile jest tylko pozorną różnicą, a widząc, iż w naturze grają potęgi rzeczywiście różne od siebie, już nabyła przekonania, iż sama siła nie wystarczy do zrozumienia zjawisk. A gdy spostrzegła, iż do zjawisk wchodzi różne potęgi łamiące się z sobą, więc sposób wiązania się tych potęg rzeczywiście różnych, stosunek ich wzajemny, nazywa teraz świadomość *prawem* zjawisk, i to prawo uważała teraz za istotę wewnętrzną. Wszak po rozpatrzeniu się w prawie, znów je porzuca: gdyż różnice zamknięte w prawie, lubo nie są już tak pozorne, jak różnice objęte w sile, toć przecież nie wystarczą; bo one będąc sobie odwrotne, tak od siebie są odrębne, iż wedle zdania świadomości, ani wypływają nawzajem z siebie, ani nie składają się w doskonałą całość. Świadomość tedy z kolei teraz obiera sobie żywot za przedmiot swój (§. 30.).

Świadomość atoli, co zakładała sobie znaleźć w przedmiocie różnice ściśle z siebie wypływające, doświadczyła na jestestwie żyjącem tych różnic; ale przekonała się zarazem, iż takowemi różnicami są tylko te, które mają się do siebie odwrotnie, że różnice odwrotne stanowią nieskończoność, że nieskończoność znów objawia się w podmiocie. Tak więc poznaje świadomość, iż jak

ona sama, jako podmiot, odnosi się do przedmiotu i obraca go na treść swoją, a tём samém jednoczy się z nim (§ 1. 2. 3. 4.), tak również i jestestwo żyjące odnosi się jako podmiot do przedmiotu, jako do siebie samego; — że jest tedy jestestwo wcieleniem, wyrażeniem świadomości; że więc istotą wewnętrzną, którą ono wyraża, jest także świadomość; że ta istota wewnętrzna, wcielona w żywot, jest — jestestwem mającém świadomość — jest duszą. Tak więc świadomość poznała, iż teraz istotą wewnętrzną jęj przedmiotu jest ona sama, ona sama znajduje siebie w istocie wewnętrznej żywota, przekonywa się, że ona sama jako podmiot, jest już w jedności z przedmiotem; — a zatém poznając przedmiot swój, sama siebie poznaje, przegląda się w nim sama, staje się świadomą siebie samęj — staje się *świadomością siebie*.

Świadomość w całym powyższym wywodzie była oddzieloną od przedmiotu, którego sobie z kolei przybięrała, lecz stopniowo czyniąc go co raz doskonalszym, tak dochodziła do świadomości siebie; teraz więc, gdy ona już jest własnym przedmiotem swoim, dojdzie do poznania siebie. Wszak z razu jeszcze tylko sama siebie bada, nie mając względu na przedmioty inne; ztąd téż z początku ta jedność jęj z przedmiotem dla tego istnieje, iż świadomość sama jest tym przedmiotem swoim; ale poznając siebie, pozna w końcu, iż ona nie tylko jest w jedności z sobą jako z przedmiotem, lecz że jest w jedności ze wszechbytnością, z tём wszystkiém, co tylko istnieje, co może być jeno przedmiotem dla nięj.— Ta jedność dopiero będzie stanowiła najwyższą jedność, to jest zgodę świadomości i przedmiotu — jedność podmiotu i przedmiotu — a zatém *prawdę*. My z wyvodu powyższego wiemy już ogólnie o tęj prawdzie (§ 21.) będącęj istotą świadomości; wiemy już, iż ta jedność przedmiotu nie tylko wtedy się iści, gdy my jako podmiot wła-

sną istotę naszą duchową będziemy mieli za przedmiot, ale iż ta jedność jest prawdą w najgłębszym i najobszerniejszym znaczeniu; że bowiem jakikolwiek będzie ten przedmiot nasz, zawsze on winien być w jedności z naszą myślą, jako z podmiotem, że świadomość nasza jest myślą, a przedmiot jest urzeczywistnioną myślą, jest zatem jednością najwyższą obu stron. Chodzi więc o to teraz, aby sama świadomość, której się przypatrujemy, dorobiła się wiedzy siebie, — wiedzy, czém ona jest, — i żeby o sobie wiedziała; a pochod jój ku temu celowi będzie zarazem i dla nas nauką i potwierdzeniem tego, cośmy wyżej orzekli.

II. Świadomość siebie.

§ 33.

Z tego, co się powiedziało powyżej, okazuje się już w zupełności stosunek świadomości do świadomości siebie. Świadomość odnosiła się do przedmiotu obcego różnego od niej; ona ze swojego stanowiska uważała siebie jako podmiot, a treść świata jako przedmiot zupełnie jój obcy i różny od niej, jak to widziano w całym wątku powyższym Fenomenologii. Odwrotnie — świadomość siebie mając siebie samą za przedmiot, odnosi się sama do siebie, jako do przedmiotu swojego. Ale świadomość siebie, sama przez się, byłaby pustą abstrakcją i czczą, gdyby była ciągłym odnoszeniem się do siebie i nic więcej: ona winna tedy przybrać treść, i przestać być abstrakcją, winna się roztoczyć z siebie — a ta treść jój, okaże się nam za bliższym przypatrzeniem się jój istocie. Jakoż uważmy, iż świadomość siebie, ograniczając się li na sobie, odgarnia tém samym wszelki przedmiot inny od siebie, jako jój obcy; lecz ztąd wypływa, iż świadomość siebie biorąc wszystko, co nie jest nią, za obce i różne od siebie, już tém samym stanie się świadomością zgoła

wziętą, a przestanie być świadomością siebie. Co znowu jest sprzecznością.

Bo raz powiadamy, że świadomość siebie odnosi się do własnej istoty, a świadomość zgoła odnosi się do przedmiotu różnego od niej, który tedy za obcy od siebie uważa; drugi raz powiadamy, iż świadomość siebie właśnie dla tego że się do siebie odnosi, już tém samém uważa wszystko, co nie jest nią, za obce dla siebie; ale uważanie takowe właśnie jest cechą gołej świadomości. Wynika więc, iż świadomość siebie jest raczej świadomością zgoła wziętą; co jest sprzecznością. Uważmy atoli, iż sprzeczność takowa *właśnie* pochodzi ztąd, że świadomość i świadomość siebie, są sobie odwrotne, a zatem winny nawzajem wypłynąć z siebie: jak więc w skutek powyższego pochodzenia, świadomość zamieniła się na świadomość siebie; tak tutaj odwrotnie, ze świadomości siebie wypłynęła świadomość zgoła wziętą.

Aby tę sprzeczność rozwiązać, potrzeba, aby świadomość siebie przestała być głuchą abstrakcją; potrzeba, aby miała treść w sobie; wszak ta treść urośnie jęj dopiero z przedmiotu, a z przedmiotu różnego od niej: ale gdy właśnie ona jest świadomością siebie, więc też ten przedmiot różny powinien wypłynąć z jęj własnej istoty — ona powinna wiedzieć, że ten przedmiot jęj jest jęj własnym przedmiotem, ona tedy winna siebie widzieć w tym przedmiocie, a tém samém ten przedmiot inny nie będzie dla niej czémś obcém. Jeżeli tedy świadomość sama odnosiła się do przedmiotu obcego, to jest danego, jako *znalezionego* zewnątrz; — odwrotnie, świadomość siebie odnosi się do przedmiotu, który z jęj *własnej istoty* wypływa, o którym ona wie, że z istotą jęj jest połączony, że on do niej należy.

§ 34.

Okazało się wyżej (§ 9), iż w szeregu zjawisk świa-

domości, każdy stopień następny rodzi się z poprzedniego, to jest za pośrednictwem jego; pośrednim więc jest każdy stopień prócz pierwszego, który jest bezpośredni, który więc nie tworzy się z innego, lecz ma być sam przez się — jest więc już znaleziony przez świadomość i gotowy. Lubo tedy świadomość siebie zrodziła się za pośrednictwem świadomości zgoła, lubo więc sama jest pośrednim stopniem; toć przecież jój stopień pierwszy, właśnie dla tego że jest pierwszy, winien mieć treść bezpośrednią, to jest taką, którą świadomość siebie znajduje w sobie gotową, która w niej jest bez przyłożenia się jój, a która z jój natury zmysłowej pochodzi; bo, jak wiemy, treść bezpośrednia jest zawsze zmysłową, materialną: taką więc treścią są *żądze i popędy* przyrodzone — one mają przyczynę swoją w cielesności samej.

Żądze i popędy przyrodzone tkwią tym sposobem w świadomości siebie, mocą cielesnego zmysłowego organizmu, a z nich wynika zarazem potrzeba zaspokojenia ich; — zaspokojenie zaś takowe dzieje się za pośrednictwem przedmiotów szczegółowych, zewnętrznych a zmysłowych. Tak atoli żądze i popędy, lubo wypływają ze świadomości siebie, sprawują przecież, iż się ona odnosi na zewnątrz do przedmiotów zewnętrznych. Otóż widzimy, jak się tutaj iści twierdzenie nasze powyższe (§ 33), gdyśmy rzekli, iż świadomość będąc teraz świadomością siebie, winna być w stosunku do przedmiotu zewnętrznego. Jakoż w żądzy, odnosi się wprawdzie świadomość do obcego sobie przedmiotu; gdy atoli ten przedmiot służy do zaspokojenia téj żądzy, gdy żądza należy do własnej istoty człowieka — zatem i ten przedmiot należy do własnej istoty jego: świadomość w nim jest świadomą siebie, przedmiot tedy przestał być obcym dla niej, bo służy jedynie do zaspokojenia własnych jój potrzeb, do uzupełnienia jój własnej istoty. Jeżeli więc dawniej w świadomości

odnoszenie się jestestwa żyjącego do przedmiotu zewnętrznego a zmysłowego (§ 31.) było bezświadome, instynktowe, bo sprawą samej cielesności odnoszącej się do przedmiotu obcego dla niej, tutaj w świadomości siebie to odnoszenie odbywa się z wiedzą naszą; przedmiot zmysłowy tutaj z góry jest uważany jako należący do świadomości siebie, i dla tego też ona, odnosząc się do przedmiotu tego, niweczy go. Ztąd wypływa pasowanie się człowieka z potęgami Natury, łamanie się jego z materyalnym światem, by go przemógł i by go podbił sobie. Człowiek wśród tej walki z Naturą zmysłową dopiero czuje siebie i staje się świadom siebie samego.

Stare prawdy, jakby stare monety, spadają puścizną z pokolenia na pokolenie, idą z rąk do rąk, każdy je bierze i znów oddaje, nie przypatrzwszy się nawet napisom wytartego pieniążka, ani też wadze i znaczeniu jego. Dwadzieścia wieków minęło, gdy mądrość grecka wyryła na świątyni Apollina słowa ciężkiej prawdy: „Poznaj siebie samego”; a te wyrazy powtarzane były przez wieki i ludy wszystkie, aż nie straciły pierwotnej myśli swojej. Poznać siebie, toć dziś niby znaczy, aby człowiek przejrzał tak zwane tajniki własnego serca, one męty a drobne namiętnostki i ochotki kryjące się na dnie duszy, z którymi tak ckliwie a niekiedy tak boleśnie pasuje się cały żywot nasz. Z tej znajomości siebie i ludzi płyną wprawdzie jakieś korzyści i użytki w obcowaniu ze światem; te nabycia atoli nie są znowu przeciw-ostatecznym końcem a celem przeznaczenia naszego, ani też myślą onęj wyroczni delfickiego boga. Tutaj raczej chodzi o poznanie wiekuistego pierwiastku, co tętni i żyje na dnie istoty naszej, co jest tchnieniem bezwzględnej prawdy piastującej świat;— tutaj raczej o to idzie, aby człowiek poznał pochodzenie swoje, aby się wzmógł, wzniósł

nad te własne męty i pyły, co przypadły ducha jego, by rozsadził tę ciasnotę osobistych chęci, by urósł wiekuistą miłością, — mądrością nieskończoną.

Przecież, zanim człowiek osiągnie tej własnej istoty, wprzód winien stać się świadom siebie i wyrobić siły ducha bolesną walką a twardém mocowaniem się z głuchą nieużytą materią. Wszak kolebkę ludzkiego rodu obstały, niby złe sny, wrogie natury potęgi, żywioły ślepe, głód, zwierzę dziki, choroby i własnego serca chuci; a tysiące lat przepłynęło, a ludy i narody legły w grobie, i poszły w zapomnienie, zanim człowiek odetchnął po tém szamotaniu się i walce z naturą i z sobą samym, zanim ten chléb powszedni, łzawy i krwawy, mógł pożyć w pokoju; wtedy dopiero spojrział po sobie i w koło siebie, i widział potęgi niegdyś groźne, teraz zgnębione, powalone, zaprzęzione na miejscu jego w robotę; — wtedy uznał się być Przyrody panem — uznał, że to myśl jego, ów wiekuisty ducha płomień dał mu zwycięztwo a władztwo nad światem zmysłowym, nad materią, że materia i jestestwa zmysłowe same przez się nie mają wagi, że ich prawdą jest właśnie myśl, co i w nich przebywa, i co w duchu cuci się myślą, uprzytomnia się rozumem, że więc ten świat zmysłowy przemódz zdoła imieniem własnej myśli, będącej prawdą tętniejącą w Naturze.

§ 35.

Wszak z tego, co się rzekło powyżej (§ 19. 21), wiemy już, iż wszystko, co jest czémś, właśnie jest tém dla tego, iż się odnosi do czegoś, co mu jest odwrotne i sprzeczne. Wszak świadomość siebie z jednej strony, a przedmioty zewnętrzne, zmysłowe i pojedyncze z drugiej, są jedynie różnicami, a nie sprzecznościami wręcz *odwrotnemi* sobie: aby więc świadomość siebie była rzeczy-

wiecie tém, czém jest, aby istotnie była świadomością siebie, potrzeba, by się odnosiła do sprzeczności sobie odwrotnéj; tą zaś być może jedynie także świadomość siebie — druga a odwrotna pierwszój. Świadomość siebie, odnosząc się do odwrotnéj drugieój świadomości siebie, dopiero uzna siebie, a tak stanie się rzeczywiście świadomością siebie.

Ten wypadek wypłynął nam wprawdzie tutaj ze samego ogólnego pojęcia rzeczy — okaże się nam atoli jeszcze inną drogą, bo ze saméj istoty żądz i popędów zmysłowych. Wiemy bowiem z wątku naszego o świadomości zmysłowej (§ 10 do 16), iż jest właśnie taka cecha zmysłowych przedmiotów, iż się okazują być jednostkami, szczegółami — i świadomość do nich się odnosząca jest równie jednostkową, szczegółową (tamże): z tego téż powodu tak żądze i popędy, jako pochodzące od zmysłowości, i przedmioty zmysłowe, do których się one odnoszą, są również szczegółowe, jednostkowe, rozpojedynczone; — więc téż żądze i popędy, choć już zaspokojone, ciągle się w nas zdradzają. Każda chwila nastęrcza nowe potrzeby, nowe żądze; podobnie téż przedmioty zmysłowe służące do zaspokojenia tych potrzeb, odradzają się również bez końca, i na miejscu jednych powstają drugie: jest to tedy szereg zdradzających się żądz szczegółowych, i szczegółowych przedmiotów im odpowiednich, nie mający końca. Tak świadomość siebie za pomocą nich nie zdoła dojść końca swojego, to jest, nie dochodzi nigdy do poznania siebie saméj, nie staje się nigdy tém, czém jest rzeczywiście, to jest świadomością siebie. Jest to nieskończoność wrzкома, rodząca się ze samego zaprzeczenia. Bo téż świadomość nie jest *zbiorem* i szeregiem pojedynczych jednostek, pojedynczych żądz; lecz, jak wiemy, ogółem, jednością pełną rozmaitej treści: ztąd widać — iż żądze szczegółowe nie są jój istotą, ztąd téż przed-

mioty szczegółowe odpowiednie tym żądom nie wystarczają, by się świadomość siebie w nich poznała, by się w nich przejrzała — trzeba jój do tego celu, przedmiotu również ogólnego, jak ona sama, a zatem drug jój świadomości siebie, ale jój odwrotnej.

§ 36.

Tak więc świadomość siebie stanie się rzeczywiście tém, czém jest, gdy się *odnosić będzie do drugiej świadomości siebie*, lecz jój wręcz odwrotnej i sprzecznej — i tak dopiero w tej drugiej się przejrzy i siebie pozna. Ta odwrotność jednak właśnie na tém się opiera, iż każda z tych dwóch świadomości siebie, jest tylko siebie świadoma, a nie jest świadoma drugiej, tak uznaje siebie, a nie uznaje drugiej. — Z tego więc stosunku rodzi się ich walka o uznanie, a walka na zagładę. Bój takowy, do ostateczności doprowadzony, kończy się tedy śmiercią jednej z dwóch stron. Strona umierająca dowodzi, że świadomość siebie, którą miała, wyższą ma wagę dla niej niż życie, to jest, niż bytność jój pojedyncza, szczegółowa, zmysłowa. Gdy zaś przemożenie nie kończy się skonem, ale jęctwem jednej ze stron; wtedy już położenie obu stron będzie różne — więc też każda na drugą patrzeć się będzie jako na przedmiot różny od siebie, każda tém samém będzie jedynie świadomością zgoła (§ 33): już wtedy żadna z nich nie będzie miała świadomości siebie, bo ta właśnie na tém zależy, aby siebie samego oglądać i znaleźć w drugim — winny więc obie strony być sobie równe, by się każda w drugiej przejrzeć zdołała. Uznanie i uszanowanie siebie jest ściśle połączone z uznaniem i uszanowaniem drugich: kto innymi pomiata, poniewiéra już własną istotą swoją. — Lubo walka wspomniana, odbywając się między pojedynczymi ludźmi, należy do pierwotnego stanu człowieka, gdy jeszcze społeczność nie powiązała się stosunkami to-

warzyskimi, przecież prawdy ztąd wypływające znajdują zastosowanie swoje tak w Historii powszechnej, jak i w doświadczeniu każdego pojedynczego człowieka.

Obrazem nieuznanj świadomości siebie jest Azja cała, i nawet świat klasyczny starj Grecyi. Helotyzm, poniżenie niewiast, były skutkiem nieposzanowania, godności i zachości człowieka jako człowieka. Stosunek tyluwiekowy cywilizowanj Europy do mieszkanców krajów nowo odkrytych, do Negrów, jest dowodem, iż świadomość siebie, owa pierwotna córa wiary Chrześcijański, nie powstała w swj prawdziwosci wśród ludzi. Wszak życie młodociane nasze i wychowanie ten ma także warunek, aby bytność i samowolność pacholęcia była ścierana, by była poddana pod prawa ogólne, jako pod prawdy przedmiotowe, bo czego wychowanie nie dokaże, dopełni świat swoją szkołą nieszczęść i biędzy.

§ 37.

Gdy świadomość siebie uznaje drugą świadomość siebie, już wtedy każda z nich wie siebie w drugiej, jako w przedmiocie swoim — tak tedy obie są nawzajem i przedmiotem i podmiotem. A gdy wszystkie świadomości siebie, nawzajem staną do siebie w tym stosunku, iż każda siebie uzna we wszystkich innych, a te znów wszystkie uznają się w każdej w szczególności; już tém samém każda z nich, mając za przedmiot swój świadomość *ogólną*, świadomość wszystkich, tém samém staje się odpowiednią temu przedmiotowi swojemu, staje się sama ogólną, staje się *świadomością siebie ogólną*.

§ 38.

Z tego więc, co się powiedziało (§ 37), widzimy: iż 1) świadomość siebie ogólna jest podmiotem; 2) a podmiotem wiedzącym siebie w przedmiocie, który także jest świadomością ogólną, bo świadomością wszystkich ludzi:

wynika ztąd, iż świadomość siebie ogólna, jest zarazem podmiotem wiedzącym i przedmiotem wiedzenia — że tedy *podmiot i przedmiot, jako dwie odwrotności, zlały się w jedno*. W téj jedności widzimy złączoną świadomość i świadomość siebie: — jakoż 1) jest w niej świadomość zgoła, bo odnoszenie się do innego przedmiotu; lecz 2) gdy ten jęj przedmiot inny jest zarazem nią samą, będzie więc zarazem świadomością siebie. Ta jedność wyjaśni się poniżej sama przez się w znaczeniu swojem pełnem wagi. Tutaj atoli widzimy, iż gdy świadomość siebie zlała się w jedność ze świadomością zgoła wziętą, już tém samém znać, iż świadomość stawszy się ogólną, stanęła u kresu swojego, a tém samém zaczyna się dla niej nowe, wyższe, przeobrażenie się.

§ 39.

Świadomość siebie ogólna, a świadomość siebie pojedyncza, są sobie odwrotne; lecz mimo tego, że są odwrotne, czyli raczej *dla tego*, że są odwrotne, są nawzajem warunkiem siebie; jedna wypływa z drugiej. Jakoż świadomość ogólna powstaje ze zjednoczenia wszystkich pojedynczych świadomości siebie — tak pojedyncza świadomość jest jęj warunkiem: nawzajem, pojedyncza świadomość siebie, właśnie dla tego nią jest, iż się różni od ogólnej — zależy od niej — ma tę ogólną wiadomość za warunek swój.

§ 40.

Powiedzieliśmy więc:

Świadomość siebie ogólna będzie w każdej świadomości siebie pojedynczej, a nawzajem każda świadomość siebie pojedyncza będzie w ogólnej — znikną tedy wszelkie cechy, które różnią te świadomości siebie, zniknie wszelka treść różniąca je. Stanowisko teraz przez nas osiągnięte wymaga przeto, aby człowiek swoją pojedynczą świadomość siebie uczynił ogólną, aby się

wyrzekł tej treści, która ją różni od innych; winien się więc uwolnić od właściwych sobie uczuć, świadomości, doświadczenia swojego, osobistego myślenia: słowem od tego wszystkiego, co jego cechą osobistości stanowi, co go czyni właśnie tym a nie innym człowiekiem, co go różni od innych ludzi, a jego świadomość od innych świadomości. Wtedy bowiem jego świadomość spływa ze wszystkimi świadomościami w świadomość ogólną, wtedy też myślenie i wiedzenie tej świadomości będzie myśleniem, wiedzeniem ogólnym. Rozum tej świadomości ogólnej, będzie rozumem ogólnym: nie będzie to zatem już rozum względnie do jednej tylko świadomości, względnie do jednej osobistości, do jednego człowieka; lecz będzie rozumem bez względu na pojedyncze jestestwa myślące, będzie *rozumem bezwzględnym*—*świadomość stanie się bezwzględną*.

III. Świadomość bezwzględna.

§ 41.

Jeżeli rozum bezwzględny jest rozumem we wszystkich świadomościach, już tym samym one wszystkie nawzajem w nim spływają. Rozum bezwzględny właśnie dla tego nim jest, iż jest bez względu na cechy i treści różne, odznaczające ludzi między sobą; jest tedy bez względu na to, czém człowiek jest mocą indywidualności przyrodzonej, czém jest mocą uczuć, a zatem wyobraźni lub innej siły osobistej swojej: jest więc zupełnie niezależny od tego, co osobistość człowieka stanowi, jest nie tylko rozumem ludzkim, rozumem tych jestestw myślących, które są teraz, które kiedyś były lub będą, lecz istnieje w sobie *niezawisłe* od żadnego z nich w szczególności, a zatem niezależnie od nich wszystkich, istnieje w sobie i przez się, jest substancją, jest *rozumem świata, rozumem wszechbytności*. Przebywa wszakże i ten rozum bezwzględny

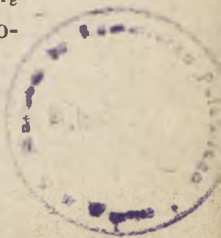
także i w człowieku, przecież nie dla tego, jakoby był wyłączną jakąś władzą ducha jego, jakimś rozumem człowieczym, jego nabytkiem osobistym; lecz dla tego, że i człowiek jest bytnością, że i on do świata należy: więc ten rozum bezwzględny, przenikający świat i bytność wszelką, przenika też i człowieka, to jest świadomość jego, i odzywa się w jego myśleniu, budzi się w jego rozumie, jest przytomnym w duchu jego. Jest on w człowieku nie dla tego, jakoby on od człowieka zależał; lecz raczej dla tego, iż człowiek zależy od niego: jest on w człowieku, wszak nie dla tego jedynie, jakoby go człowiek ogarniał sobą; ale raczej dla tego, iż on ogarnia człowieka, iż on, jak we wszystkich jestestwach, tak też przebywa i w duchu człowieka.

§ 42.

Gdy myśl jest czynnością rozumu; więc rozumu bezwzględnego czynnością są *myśli bezwzględne*. Wszechbytności natury i świata duchowego, są myślami wielo-
nemi tego bezwzględnego rozumu.

§ 43.

Jeżeli zaś rozum bezwzględny przenika (jak się rzekło) wszystkę bytność, jeżeli zarazem jest rozumem świata i wszechjестestw, a zatem i człowieka (§ 41.) — wynika stąd, iż też nie tylko człowiek, ale i wszelka inna bytność jest wyrażeniem tego rozumu bezwzględnego, że on jest *istotą* wszelkiej bytności, że tedy ten sam rozum bezwzględny, który tkwi w myśli człowieka, choć bez wiedzy jego, zarazem przyodzięwa się we wszystkie bytności, tak w rzeczy materialne nie myślące, jak we wszystkie zjawiska duchowe. Jeżeli tedy wedle teraźniejszego stanowiska naszego (§ 40), człowiek wyrzuci z siebie wszelką ową przydatkową treść, będącą jego piętnem osobistym, szczegółowym; jeżeli przez to uwolnienie się od tej treści, uwolni się właśnie od osobistój, szczegóło-



wój, marnój, cechy swojej, a tém samém się uogólni; — wtedy téż ten rozum bezwzględny, będący na dnie téj treści, wystąpi na jaw, wtedy więc myślenie człowieka nie będzie już jego osobistém, szczegółowém myśleniem, lecz będzie *myśleniem rozumu bezwzględnego*, myślą bezwzględną, czystą (§ 42) — wtedy się w człowieku ocuci rozum bezwzględny, będący prawdą jego i prawdą wszechrzeczy. — I nawzajem, jeżeli z przedmiotów odrzucone zostanie to wszystko, co nie jest istotą, co stanowi treść ich przypadkową, dodatkową; wtedy téż wystąpi na jaw to, co jest wyrażone przez te przedmioty: wystąpi na jaw prawda przedmiotu — *rozum bezwzględny*. Wynika tedy złąd, iż rozum bezwzględny, który występuje w myśli czystej, bezwzględnej człowieka, po uwolnieniu jój z treści przypadkowej, zjednoczy się z rozumem bezwzględnym wyrażonym w przedmiotach, zjednoczy się z myślą ukrytą we wszech jestestwach, skoro uwolnione zostaną z ich treści przypadkowej. Jednoczenie takowe nastąpi koniecznie, gdyż tutaj jednoczy się jeden i ten sam rozum bezwzględny, sam z sobą. Jest to *pojęcie* w najwyższém znaczeniu swoim, bo jednością świadomości i przedmiotu, pojęcie przedmiotu i pojęcie świadomości (§ 21); jest to jedność, odwrotność, ogół, zawierający dwie strony odwrotne, odszczególniające się od siebie, a będące przecież pojedynczą jednością; jest to jedność w rozmaitości, a rozmaitość w jedności.

Dla początkujących w umiejętności naszej, pojmowanie rzeczy tém się utrudnia, iż zwykle w życiu zwyczajném bierzemy rozum bezwzględny za władzę duszy, za czynności umysłowe, kładziemy go w jednym rzędzie z pamięcią, imaginacją, uczuciem, i t. d. które niby są także władzami duszy jemu podobnemi. Przecież cały wywód nasz (a mianowicie § 41) już wyświecił dokładnie, że my mówimy o rozumie

rzządzającym wszechbytnością, będącym czémś więcej, niż władzą duszy człowieka w zwyczajném znaczeniu; że mówimy o rozumie, który rządził i władał wszechbytnością, nim rozum człowieczy stanął wśród rzeczy stworzonych. Wszak w mowie nawet potocznej często wspomina się o mądrości, która tkwi w naturze, o rozumie, który jest w rzeczach. — Fenomenologii kresem ostatnim jest rozum bezwzględny; obaczmy później, bo w końcu Logiki, a wydatniej jeszcze w końcu systematu naszego, w jakim najwyższém rozumieniu ma być wzięty ten rozum, jeżeli ma być najwyższym szczytem prawdy bezwzględnej. Do Fenomenologii należy zdobyć sobie pojmowania tego rozumu, jako podstawy właściwej, na której się Filozofia opiera; na zyskaniu więc téj podstawy kończy się powołanie Fenomenologii. — I dla tego téż Fenomenologia stanąwszy u celu swojego kładzie za warunek, aby się człowiek zrzekł osobistości indywidualnej, jeżeli ma osiągnąć rozum bezwzględny. Obaczmy równie później znaczenie prawdziwe téj indywidualności. Fenomenologia jest dopiero jedną częścią Filozofii, i właśnie dla tego nie może być jeszcze całą prawdą.

Rozum bezwzględny jest to owo słowo, co się przybrało w świat, niby w szatę swoją, a którego jednym z nieskończonych objawień jest myśl człowieka; więc i duch nasz póty jest sam zjawiskiem ograniczoném, bo jedynie wyrażeniem ślepém, bezświadomém rozumu bezwzględnego, póki go sam nie pozna; w chwili atoli, w której to poznanie niby błyskawicą uderzy w ducha człowieka, już téż jakby ogniem z nieba spadłym zapali w nim świadomość o bezwzględnym rozumie: duch człowieka wtedy sam stanie się bezwzględnym, przestanie być zjawiskiem ograniczoném, przestanie być tém bezświadomém wyrażeniem bezwzględnego

roзумu, bo sam się na niego przeobrazi. — W chacie biednej, tęsknej, doliny ziemskiej, jawi się prawda bezwzględna, wiekuistości posłannica — a myśl człowieka przewidzi, i uzna się być bezwzględnego rozumu pierworodną córą. Lecz by te dziwy się stały, by myśl wszech świata, drzymiąca w najskrytszych tajnikach istoty naszej, obudziła się i przemówiła o nieskończonem pochodzeniu swoim, winny wprzód umilknąć wrzawy ziemskie, tłumiące jej mowę, winniśmy się wprzód pozbyć onęj przydatkowej treści, którą natura cielesna, czucie, doświadczenie, życie, świat, obtuliły duszę naszą — słowem, winniśmy się wyzwolić z pod indywidualności zmysłowej naszej: bo póki zachowamy ten ziemski pierwiastek, póki będziemy tym jednostkowym materialnym szczegółem, odrębnym, ograniczonym w sobie; już w nas nie postanie ów bezwzględny rozum ogólny, nieskończony, w ciasnocie serca nie pojawi się wszechstworzenia myśl, co nieskończona i bez granic jest wszech rzeczy prawem. Winniśmy poświęcić tę treść znikomą, przemienną, widzącą tylko własną jednostkę swoją; trzeba, by w nas zamarł ziemski samolub, nim duch na wiekuistości skrzydłach zmierzy bezdenne wszechświatów przestrzenie: — boć mądrość jest jako miłość. (§ 34 przyp.)

Mądrość i miłość, jest znalezieniem siebie zewnątrz siebie; — nie ma mądrości, nie ma miłości bez poświęcenia. Mądrość wiekuista wypuściwszy z dłoni swojej Świat, nieskończoną wiedzioną miłością, siebie samej udzieliła znikomości istotom, sama się wskazując na mieszkanie w smętnej, dusznej, serca naszego ciemnicy. — Więc też nie dziw, iż w chwilach ciszy duchowej, gdy burze namiętności umilkną, a uśnie samolubna ziemская treść; już w przybytku najświętszym

istoty naszej coś tęsknotą zapłaczę, niby dziecię za matką kwilące: jest to duch, co jakby na wygnaniu samotném, ziemskim, zatuszni za ową mądrością, wiekuistą matką swoją. I dla tego, im duch potężniej rozplomieni w sobie ów pierwiastek nieskończony, dodany mu niby na doczesny dorobek, im silniej uznaje tę mądrość bezwzględną, im więcej do niej się zbliży; tém téż wzajem bliżej ona ku niemu postąpi, tém widniej sama objawi się wybranćowi swojemu. Istota człowieka i prawda bezwzględna, to jakby dwie odwrotne sobie magnesowe siły: jedna pogrążona w znikomości świecie, druga sięga poprzez wiekuistości głębie — a przecież, gdy owa ziemską wzmoże się w potęgę, gdy się nieskończonością rozbudzi, — już wtedy i ta nadświatna do niej się zwróci — ogarnie ją wiekuistém kochaniem, a niebo i ziemia spłynie we wzajemném miłości objęciu.

§ 44.

To jednoczenie się z sobą bezwzględnego rozumu, będącego i w myśli człowieka i w przedmiocie, jest teraz najwyższą *jednością podmiotu i przedmiotu*. Takie myślenie człowieka, będące myślą bezwzględnego rozumu, stanie się świadome przedmiotu, będącego także rozumem bezwzględnym — będzie więc świadomością siebie w najwyższém znaczeniu. Tak tedy rozum bezwzględny jest teraz i ostateczną jednością świadomości i świadomości siebie (§ 38): jest najwyższą, bo *bezwzględną prawdą*, bo bezwzględną jednością podmiotu i przedmiotu, — nie ma tedy teraz przedmiotu, którego by świadomość nie mogła pojąć ze szczytu stanowiska rozumu bezwzględnego.

Widzimy więc, iż jak świadomość siebie ogólna, jest jednością wszystkich świadomości siebie; rozum bezwzględny jest jednością nie tylko świadomości siebie, ale i świadomości i wszystkich przedmiotów nie mających

świadości. Rozum bezwzględny jest w rzeczach materialnych bezświadomych; lecz jest w nich bez ich wiedzy. W jestestwach świadomych także jest, a jest ze świadomością; w nich rozum bezwzględny przychodzi do przytomności, do obecności siebie — w nich rozum bezwzględny wie o sobie. Tu i tam jest rozum bezwzględny, lecz jest tylko w odwrotnej postaci.

§ 45.

Gdy, jak się dopiero okazało, jednością ostateczną świadomości i świadomości siebie, jest rozum bezwzględny; więc też wszystkie stopnie świadomości i świadomości siebie dążą do osiągnięcia rozumu bezwzględnego. Wszak rzekliśmy (§ 43), iż rozum człowieka wtedy dopiero staje się rozumem bezwzględnym, jeżeli się uwolni z treści osobistej; ztąd też wszystkie stopnie przebieżone od nas, od początku nawet wyvodu naszego, właśnie dążyły do tego, by uwolnić świadomość od treści tej osobistej, a zatem, aby ją uogólnić, a tem samem, aby ją uczynić rozumem bezwzględnym. Jakoż świadomość zmysłowa, spostrzegająca, później świadomość rozumu (względnego) we wszystkich jej stopniach — następnie stopnie świadomości siebie, jako żądza, walka dwóch odwrotnych świadomości siebie; — na koniec świadomość ogólna, były następnem a coraz wyższem uogólnianiem świadomości. A zatem, kto nie pojmuje istoty rozumu bezwzględnego, tego świadomość zatrzymała się jeszcze na jednym ze stopni przez nas przebieżonych — winien tedy jeszcze odprawić drogę już od nas przebytą; kto zaś pojmuje znaczenie rozumu bezwzględnego, temu się już objawił rozum bezwzględny. Wszak ten rozum nie przyszedł nam ze zewnątrz, lecz wydobył się sam z wnętrza własnej istoty naszej. Świadomość, mająca za przedmiot swój rozum bezwzględny, sama jest rozumem bezwzględnym,

bo przedmiot zawsze, jak wiemy, jest odpowiedni świadomości i nawzajem (§ 2).

§ 46.

Gdy rozum bezwzględny jest prawdą i istotą myśli i przedmiotu, to jest bytności wszelkiej, wynika stąd, iż ten tylko przedmiot rzeczywiście ma być, który ma rozum bezwzględny za istotę swoją: a zatem, że co jest rzeczywiste, to rozumne; a co rozumne, jest rzeczywiste — a zatem, co w myśleniu, to jest i w bytności; a co w istnieniu, to jest i w rozumie. Jeżeliby więc okazała się bytność jakowa, coby nie była rozumową, toczyłby już ta bytność miała istnienie pozorne, byłaby zjawiskiem przeznaczonem, aby zniknęło; a na odwrót — gdyby coś było w rozumie, coby nie było bytnością, toczyłby z tego wypływało jedno z dwojga: bo albo że ta myśl koniecznie ziszczyć się powinna — albo też że ten rozum jest tylko pozornym, że nie jest jeszcze rozumem bezwzględnym, że jest dopiero jednym z niższych stopni świadomości — że jest tedy rozumem szczegółowym, osobistym, że on w obec rozumu bezwzględnego i ze stanowiska jego jest sam dopiero zjawiskiem, że jest niedostatecznym (porów. § 45).

§ 47.

Gdy świadomość mieć będzie za przedmiot swój rozum bezwzględny, gdy więc, jak się dopiero rzekło (§ 46), sama będzie rozumem bezwzględnym; wtedy już ona sama osiągnąwszy siebie, sama spłynie z sobą: tak, wiedzenie jej będzie bezwzględne i przedmiot bezwzględny, bo nim jest rozum bezwzględny, jako *prawda bezwzględna* — świadomość dosięgnęła tak kresu swojego (§ 4). Tutaj przeto kończy się umiejętność o roztaczaniu się tej świadomości, kończy się szereg zjawisk i kończy się Fenomenologia, jako umiejętność wstępna do Filozofii, choć sama już jest Filozofią (§ 7). Fenomenologia była umie-

jętnością roztaczającą zjawiska świadomości; ale rozum bezwzględny już jest prawdą bezwzględną, już nie jest zjawiskiem — tak on sam przez się jest kresem a celem Fenomenologii.

§ 48.

Cały poprzedni wywód nasz zdobył stanowisko dla Filozofii: tém stanowiskiem jest rozum bezwzględny. Istota więc Filozofii na tém stoi, by zabierając się do niej wiedzieć i mieć to przekonanie, iż rozum bezwzględny jest prawdą, i własnego myślenia naszego, i prawdą przedmiotu; że poznanie prawdy przedmiotu jest poznaniem własnego naszego myślenia — że zatem myślenie nasze winno być tym rozumem bezwzględnym, być przeto uwolnionem od wszelkiej przypadkowej treści, podobnie też i przedmiot ze swęj strony winien być uwolniony od treści swojéj przypadkowéj.

Pojmowanie takowe Filozofii stanowi istotę Filozofii *spekulacyjnój*. Wszelka umiejętność, nie obeznana z tém stanowiskiem, nie będzie jeszcze Filozofią, choćby się tak nazywała — może być tylko wrzkomą Filozofią lub filozofowaniem osobistém, indywidualném. Obaczmy w późniejszym wywodzie, jak to Filozofia, wzięwszy sobie za podwalinę rozum bezwzględny, dosięga szczytu jego — czyli kresu własnego.

Przecież ze stanowiska zdobytego teraz rozumowaniem naszém, widzimy, iż przedmiotem Filozofii jest właśnie roztaczanie treści rozumu bezwzględnego, mocą tego rozumu bezwzględnego, który tkwi w naszéj myśli. Tak i *treść* i *forma* Filozofii jest bezwzględna.

Wypłynęła nam przeto tutaj definicya, wyrzeczona już na początku naszego wyvodu (obacz Wstęp i § 1), iż Filozofia jest umiejętnością, mającą prawdę bezwzględną za treść swoję — mającą tedy również właściwy sposób pojmowania i postępowania swojego. Obaczmy atoli

w swoim miejscu, o ile ten rozum bezwzględny jest kresem bezwzględnym — i czém on jest w swój prawdzie rzetelnej.

§ 49.

Rozum bezwzględny i całe roztoczenie jego będzie więc następną osnową Filozofii: a gdy rozum bezwzględny ogarnia wszystkie poniższe stopnie; ogarnia więc i nieskończoność sobą (§ 26, 27). Ów tedy pochod nieskończoności, w którym różnice odwrotne łączą się w jedność, która znów z inną sobie odwrotną jednością stanowi jedność, i tak bez końca, jest zarazem pochodem rozumu bezwzględnego i pochodem Filozofii. Gdy spojrzymy się wstecz za siebie, obaczymy, iż na tle tego pochodu roztoczyła się cała Fenomenologia nasza. Tego pochodu winniśmy się też trzymać w całym wątku osnowy naszej przyszłej — jest on również koniecznością tkwiącą w nas samych, jak i wypływający ze samej istoty rzeczy. Ten pochod stanowi metodę Filozofii i wykładu jój — stanowi przeto jój system, to jest całość organiczną, będącą ściśłą jednością różnic.

Jakoż owe właśnie różnice odwrotne, spływające w jedność, a ta jedność mająca znów sobie odwrotną jedność, z którą się jednoczy, i tak następnie, stanowiąc zatem pochod Filozofii, stanowią zarazem szczegółowe jój części i jój podziały, stanowią jój system: im jedność jakowa więcej innych poniższych w sobie zamyka, słowem, im jest ogólniejszą; tém też obejmuje ogólniejszy oddział we Filozofii. Wszak gdy te ogniwa wszystkie, ze samego toku dopiero wypłynąć mogą; więc i podziały Filozofii usprawiedliwić się mogą dopiero ze samego wątku całej osnowy. Gdy atoli te części i działy jako odwrotne, ściśle z siebie wyrastają i ściśle stanowią jedność umiętności — wynika ztąd, iż każde ogniwo ściśle rodzi się z poprzedniego, a to znów z poprzedniego; — że zatem

każde z nich jest wystarczające, by połączyło się z całą treścią i oprowadziło po wszystkich ogniwach: więc też ściśle mówiąc, możnaby od któregokolwiek ogniwa zacząć, by przebieść system cały.

§ 50.

Związek Fenomenologii z wątkiem następnym, i dalszy podział umiejętności naszej. Wszak widzieliśmy wyżej (§ 49), iż podziały w systemacie wypłynąć powinny ze samego toku rzeczy, że przeto wszelkie oznaczenie ich poprzednie byłoby przedwczesne: zważywszy atoli, iż tłem pochodzenia i całego rozumowania ma być nieskończoność prawo, ów pochod idący od pojęcia jednego do drugiego odwrotnego mu, a z tego znów do trzeciego łączącego obadwa pierwsze poprzednie, i tak następnie; więc już znać, iż chociaż nie można jeszcze w szczegółach oznaczyć przyszłych stopni i części Filozofii, toć przecież zdolamy już wywróżyć ogólne jej części i podział jej.

Jakoż z tego, co się okazało, już widzimy, iż gdy pierwszą częścią naszego systematu była Fenomenologia, już drugą jego częścią winna być umiejętność jej odwrotna. I tak w rzeczy samej będzie. Bo gdy Fenomenologia dosnuła wątku swojego, doszedłszy do rozumu bezwzględnego, już znać, iż ta część druga powinna podjąć ten wątek i rozwinąć właśnie ten rozum bezwzględny; a tak będzie roztoczeniem rozumu bezwzględnego: przecież treść jej takowa, będzie właśnie odwrotną treści Fenomenologii. Bo gdy ta była rozwinięciem pojedynczej świadomości człowieka, i zaczynała nawet od świadomości jednostkowej, bo zmysłowej, i od jednostkowego człowieka i od przedmiotu jej odpowiedniego, bo równie zmysłowego, jednostkowego, (§ 10 i następne) a stopniowo dopiero dochodziła do coraz ogólniejszego przedmiotu i do coraz ogólniejszej świadomości; część druga odwrotnie rozpoczyna od najogólniejszej świadomości, od rozu-

mu bezwzględnego (absolutnego), będącego ogólną modłą wszech rzeczy, ogólnym wzorem wszelkiego poznania.— Gdy zaś ta druga część Filozofii jest odwrotną pierwszją, więc właśnie dla pochodzą, który nam nieskończoność wskazuje, widzimy, iż winna być jeszcze część trzecia, a co więcj przewidujemy choć ogólnie jej treść i osnowę.

Jakoż gdy, jak wiemy, wedle prawa tej nieskończoności dwie odwrotności winny zawsze spływać w pojęcie trzecie, jednoczące je z sobą; zatem téż ta trzecia część będzie jednością obu pierwszych, bo jednością Fenomenologii i umiejętności roztaczającej rozum bezwzględny. Jak więc Fenomenologia ma za treść pojedynczą świadomość i oparta jest na jednostkowym człowieku i na jednostkowym przedmiocie, a rozum bezwzględny odwrotnie, jest ogólną świadomością i ogólnym przedmiotem, biorąc tu ogólność w najwyższém znaczeniu, tak w tej trzeciej części, jako w jedności tych odwrotnych ostateczności, spłynie pojedynczość z ogółem bezwzględnym. O tyle treść tę już teraz przewidzieć zdołamy, lecz niezdołamy jeszcze sobie zdać bliższej sprawy o dokładniejszej osnowie tej części trzeciej, ani zdołamy zrozumieć jej znaczenia; wszelkie domysły w tym względzie byłyby jedynie zgadywaniem bez gruntu i przypuszczeniem czczém.

Zamiast przeto rozprawiać o tej trzeciej części, obaczmy racj w ogólności osnowę części drugiej. Wszak stanowisko, do którego nas doprowadziła Fenomenologia, nie zdoła jeszcze wyjaśnić ostatecznie podziału tej drugiej części, który tutaj przywodziśmy; wiemy atoli teraz, iż będzie on opartym na pochodzie nieskończoności wszech rzeczy i myśli rodzącej odwrotności i łączącej je w jedności. Z tego wynika, iż naprzód wiemy, że ta część druga będzie równie obejmowała trzy oddziały, trzy stopnie, z których dwa pierwsze będą sobie odwrotne, a zjednoczą się w trzecim. Lubo zatem bliższy stosunek tych

stopni wystąpi dopiero w samem roztoczeniu się osnowy i w połączeniu się ogniw rozumowania naszego, toć przecież zdołamy dojrzyć już teraz nawet ogólnych zarysów każdego z tych trzech stopni téj drugiej części.

Albowiem gdy, jak wiemy, rozum bezwzględny jest i w przedmiocie nie mającym świadomości, i w jestestwach świadomych siebie; już z tego znać, iż winien być uważany, czém on jest sam w sobie, potem odwrotnie, jak on się okazuje w przedmiotach nie mających świadomości siebie, zatem w jestestwach natury, w rzeczach materialnych, następnie w jestestwach świadomych siebie. Względ pierwszy, mający za cel rozum bezwzględny wzięty sam przez się, a zatem jako nie wyrażający się jeszcze w żadnym jestestwie, lecz okazujący się wprost sam przez się, jako modła i forma wszelkich jestestw, jako myśl czy sta *bezwzględna* (§ 43), wystawiająca się tak w myśli człowieka po uwolnieniu jój z wszelkiej treści osobistej, jak też jako myśl tkwiąca we wszelkiej bytności: ten względ stanowi pierwszą część Filozofii, to jest *Logikę*.

Jak zaś w Logice rozum bezwzględny jest w abstrakcyi, bo jest uważany bez względu na jestestwa, któremi się wyraża; tak odwrotnie w Naturze, okazuje się w jestestwach materialnych, nie myślących, zmysłowych, szczegółowych: ten względ drugi stanowi *Filozofią Natury*. W części zaś trzeciej okazuje się w jestestwach, jak w części drugiej, — przecież już w jestestwach mających świadomość, w jestestwach myślących. Jak więc w Logice jest rozum bezwzględny sam przez się w swój abstrakcyi, nie przebywający jeszcze w jestestwach, tak odwrotnie, we Filozofii Natury widzimy rozum bezwzględny w jestestwach rzeczywistych, nie myślących; tak we *Filozofii Ducha* widzimy zlanie w jedność tych obu względów: bo duch jest jestestwem, ale zarazem jestestwem myślącym, zdoła przeto (jak się rzekło) oswobodzić się z przy-

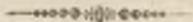
padkowej osobistej treści, a roztoczyć z siebie rozum bezwzględny, wysnuć go z siebie jako myśl, jako abstrakcją, jako Logikę, jako rozum Świata.

Tak Fenomenologia staje na rozumie bezwzględnym, jako na kresie powołania swojego; gdyby bowiem umiejętność ta miała być zarysem całkowitym Filozofii, wypadałoby rozwinąć w niej jeszcze treść rozumu tego (jak to uczyniłem w obszerniejszym wykładzie, w Rysie Fenomenologii Ducha skreślonym według zasad Hegla. Kraków 1 37); przecież w takim razie Fenomenologia nie byłaby już tylko samem wstępem do Filozofii. Obręby szczupłe niniejszej książki nie starczą, byśmy zdołali wykazać, jak każdy nowy stopień świadomości ma zastosowanie swoje do dziejów kultury, cywilizacji i wykształcenia rodu ludzkiego, i wyświęca ją na znaną pracownicę w winnicy pańskiej, która jest prawdą bezwzględną; uważmy atoli, iż jak Fenomenologia oswobadza myśl pojedynczego człowieka od nabytych przesądów i mętnych wyobrażeń, tak i historia powszechna jest Fenomenologią ducha całego rodu. Wszak dzieje świata, idące pochodem swoim przez lat tysiące i koleje państw, jego męki, roboty krwawe, cierpienia, mają ten cel, aby człowieczy ród w czyściu swych katuszy, w ogniu swych boleści wytopił z siebie zuzelice przymieszane do istoty jego wiekuiściej. Pisklę przełamuje skorupę, bo mu ckliwo bez światła; kwiat w pączek zwinięty tęskni, by się roztulił barwami i odetchnął wonią; a robak kładzie się w grób usnuty, by z niego uleciał skrzydlatym motylem: — tak rozum bezwzględny prze i pracuje się w człowieczym rodzie, by się wyłamał ku światłu i uznał wszechrzeczy pochodzenie i prawdę ich, co będąc *jednością* wszystkich, rodzi je wszystkie, i trzyma je, i piastuje.

Zanim zaś ten rozum bezwzględny staje się świadomością, zanim przejdzie pierwiastkiem do Filozofii, wprzód odzywa się w sercu nieskończoności dreszczem, niby muzyką innych światów, i niewypowiedzianém przecuciem, a tak występuje na jaw odziany uroczystym majestatem proroczéj poezyi. Posłuchajmy głosu onych pieśni z Persyi staréj.

„Jam jest i proszkiem drgającym w promieniu, i promieniem, i słońca kulicą — jam szeptaniem gajów i mórz piorunną grą — jam przedświtu mruganiem, i wieczoru tchem — ja jestem i sterem i sternikiem, i masztem i statkiem, i skatą ich wrogą — ja jestem żywota drzewem i ptakiem śpiewającym na drzewie tém — jam milczeniem, i głosem, i myślą, i słowem, — jam jest westchnienie fletu, i ludzkiego rodu duch — jam iskrą w krzemieniu, i złocistém w kruszcu spojrzeniem, — ja motylkiem i płomieniem, co go pochłania — ja jestem i cierniem, i różą, i kochankiem róży, słowikiem upojonym jéj wonią, — jestem chorobą i wyzdrowieniem; jadem i lekiem — ja wojną i pokojem, pobjowiskiem i tryumfem — ja węglem w głębokościach, i budowy nadziemskim szczytem, — bo ja jestem i budową, i jéj mistrzem, i rozwaliskiem jéj — jam jest i lwem, i jagnięciem i pasterzem — jam łańcuchem wszech jestestw, i światów pierścieniem — ja jestem wzniesieniem nadgwiaźdném i upadkiem w bezdna otchłani — Ja jestem, co jest; i ja jestem, co nie jest. Ty wiesz o mnie ... wieszcu mój! ... ty wiesz, kto jestem ... świadczyć o mnie, o! wieszcu mój, że ja jestem duszą wszystkiego, co jest!“

Tu widzimy najwznioślejsze wezwanie rozumu bezwzględnego w szaty najcudniejszój i olbrzymiej poezyi; nie będziemy tutaj rozbiierać, czyli posadzanie jéj o panteizm jest słuszne, wszak zarzut takowy równém prawem mógłby być czyniony Filozofii zatrzymującej się na stanowisku rozumu bezwzględnego, bez dalszego rozwinięcia jego: jest atoli pewném, że w téj poezyi więcéj mądrości głębokiéj i duchowego ciepła, niż w téj biędocie myśli i surowiznie uczuć, co tak często széroko się i rozsiaduje w świecie, i rozpiéra się pretensjami swojemi pomiędzy ludźmi.



CZEŚĆ DRUGA.

ROZUM BEZWZGLĘDNY

W ROZWICIU TREŚCI SWOJEJ.

1. LOGIKA.

§ 51.

Widzieliśmy z powyższego rozumowania (zwłaszcza z § 41—50) znaczenie tej drugiej części systematu naszego, a wyświecając stosunek jej do części pierwszej, to jest do Fenomenologii, okazaliśmy, iż pierwszym stopniem tej wtórej części winna być Logika. (§ 50). Jakoż z całego toku rzeczy wypłynęło, iż rozum bezwzględny nie jest rozumem w zwyczajném znaczeniu wyrazu tego, że rozumem bezwzględnym zowiemy rozum wyrażający się, tkwiący we wszechbytności, a zatem przebywający nie tylko w jestestwach myślących, jakim jest człowiek, lecz mający byt swój również w jestestwach nie myślących, bezrozumnych — że przeto ten sam rozum bezwzględny, który wyjawia się w rzeczach bezrozumnych, w jestestwach rozumnych jest przytomny sobie i wie o sobie.

Poznaliśmy również już, iż czynnością, mocą której rozwija się sam z siebie ten rozum bezwzględny, jest myślenie bezwzględne — a zatem nie to myślenie zwyczajne, osobiste, mogące być w każdym człowieku inne a inne; lecz myślenie, do którego dochodzi człowiek przez

uwolnienie się od wszelkiej treści osobistej, przypadkowej, jemu tylko właściwej, czyniącej go właśnie tym człowiekiem, którym jest, a nie innym. Do tego myślenia bezwzględnego, czystego, dochodzi przeto człowiek, gdy swoje osobiste szczegółowe myślenie poświęci, a przeistoczy na ogólne, przedmiotowe. Wtedy bowiem zamiast osobistego myślenia odezwie się w nim myślenie bezwzględne, wiekuiste; wtedy myśl jego będzie zarazem *prawdą* wszechbytności, rządzącą wszystkiem, co jest; wtedy on sam w niej znajdzie siebie i siebie w niej pośiedzie. Rzekliśmy również, iż myślenie bezwzględne znaleźć siebie może, albo jako wyrażające się w jestestwach nie myślących, bezdusznych; albo jako objawiające się w jestestwach myślących, wiedzących o sobie; albo nakoniec nie wyrażające się jeszcze żadnymi jestestwami, bez żadnego pośrednictwa, lecz roztaczające się wprost samo przez się, jako myśl bezwzględna w oderwaniu, jako abstrakcja — wiemy już, iż w takim razie jest przedmiotem Logiki (§ 50). Widzimy zatem, iż *Logika jest umiejętnością, mającą myśl bezwzględną i rozwój jej za przedmiot swój*. Tu myśl sama, sama z siebie poznaje, a poznając się, sama roztacza treść swoją: jest tedy zarazem środkiem i celem swoim, jest zarazem podmiotem pojmującym i przedmiotem pojmowanym, jest zarazem formą i treścią swoją. A gdy, jak się rzekło, myśl ta jest prawdą wszechbytności; więc i formą, i treścią jej, jest prawda bytności wszelkiej. Logika ma przeto za przedmiot swój prawdę bezwzględną, wziętą atoli dopiero jako myśl i abstrakcja — będąca na dnie bytności wszelkiej, będąca tedy i myślą i bytnością.

Z określenia naszego istoty Logiki widać ważne znaczenie umiejętności téj, a przedewszystkiem wykrywa się mylność dość zwyczajnego jeszcze zdania, jakoby Logika, ucząc składania zdań i sądów, trudniła

się głuchą formą spadłą na nas, niby puścizną, po wiekach scholastycznych. Zdanie takowe opiera się zwykle znowu na tém przekonaniu, iż niby zdrowy rozsądek dokładniej zdoła o rzeczach sądzić, niż ów cały narząd sztucznych a misternych sylogistycznych formuł. Lubo prawdą jest, że ani Logika, ani żadna inna umiejętność, nie zdoła zastąpić zdrowego rozsądku; tak znów dostatecznie okazało się z powyższego wątku naszego (zwłaszcza z § 1 i § 19 przyp.), iż ten zdrowy rozsądek bynajmniej nie wystarczy do zbadania prawd najważniejszych dla człowieka, jako rozumnej istoty: przeto wstrzymując się tutaj już od wszelkich dalszych wywodów, zwracamy tylko baczną uwagę na surowiznę myśli, ukrytą w owem zdaniu o Logice.

Jakoż jeżeli nikt nie przeczy, iż najdokładniejsza znajomość naukowa budowy oka, lub całego organizmu, nie zastąpi zdrowego i silnego wzroku, ani czerstwości ciała; toć przecież każdy przyzna, iż dla człowieka myślącego owa naukowa znajomość własnej cielesności nie jest bynajmniej obojętną. Podobnie też słusznie przywiązujemy wielką wagę do rozpoznania się dokładnego w języku ojczystym, i nie przestajemy bynajmniej w tym względzie na słuchu ani na instynkcie przyrodzonym. A jeżeli już zbadanie materialnej części istoty naszej okazuje się być godnym przedmiotem dla myślącego człowieka, jeżeli gramatyczne wiązanie wyrazów w mowę, jest celem głębokiej pracy naszej; cóż dopiero rzecz o organizmie (że tak powiem) duchowym, o czynności samej tej myśli, która w nas rozumuje i bada, i używa tej mowy za służebnicę a narzędzie swoje? Czyliż więc dla tego, iż Logika nie zdoła zastąpić zdrowego rozsądku, nie mamy się przypatrzeć postępowaniu naszemu w tworzeniu sądów i wniosków? — Przecież Logika w na-

szém znaczeniu różni się wielce od Logiki dawniejszej. Ta miała prawie za jedyny przedmiot swój rzecz o pojęciu, sądach i wnioskach, biorąc je za wyłączny ruch naszej ludzkiej myśli, za ruch odbywający się wyłącznie niby w głowie naszej, i dla tego też zwykle rozprawiała o innych jeszcze tak zwanych władzach i czynnościach duszy, np. o pamięci, imaginacyi i t. d.; mówiła o unikaniu błędu a dochodzeniu prawdy, zatem o wiarogodności świadków, o zmysłach i t. d. słowem nadziewała się treścią obcą zupełnie jej istocie. — Pojęcia, sądy, wnioski, o ile są ruchem naszej własnej myśli, znajdują także miejsce swoje w naszym systemacie, lecz nie w Logice, ale w Psychologii; tam to należeć będą one czynności duchowe, jako jest np. imaginacya, pamięć i t. d.; a o pojęciach, sądach, wnioskach (wynikach) będzie mowa w Logice, o ile one nie są wyłącznie zjawiskiem psychicznem, lecz raczej o ile są na dnie wszech rzeczy, o ile przedmioty myślenia są same pojęciem, sądem, wynikiem. — Logika na dzisiejszym stanowisku filozofii ma ośnowę podobniejszą do treści dawnej Metafizyki. Tak np. rzecz o istnieniu, istocie, przypomina dawną Ontologią — lubo inna jest podstawa Logiki naszej a inna owój Metafizyki. Logika w prawdziwej swój treści nurzy się w najgłębszej topieli wszech rzeczy. Jej powołaniem jest ująć myśl, co tętni na dnie wszelkiego jestestwa, myśl, co przebiera się niby w szaty znikome, w zjawiska różnobarwne przyrody, co przyodziwca się kształtami ducha. co żyje w dziejach ludów i w łamaniu się stuleciów — myśl, co żyje duchem, i w piękności dziełach i w nabożeństwie narodów i w mądrości wieków. Poznanie tej myśli jest zarazem rozwiązaniem zagadek wszystkich,

A tak Logika rzeczywiście nauczy myśleć i rozumować, a myśleć i rozumować w najwznioślejszym

znaczeniu wyrazu tego, bo myślą wiekuiłą i rozumem bezwzględny. I tego celu dosięgnie człowiek, byle w nim nie powstała napuchła próżność i zarozumiałość o sobie, byle nie mniemał, że z góry, bez zapracowania, bez twardego trudu, zdoła wyrokować o najwyższych tajemnicach wszechjестestw; a byle znów z drugiej strony nie powątpił o sobie, nie przestraszył się własnego zamiaru przepatrzenia podwalin, na których zbudowany Świat. Owoc poznania i prawdy wtedy tylko zgubny jest dla człowieka, gdy zerwany bez pracy, za wyciągnięciem ręki z pustej ciekawości; lecz staje się najświętszym jego prawem, gdy jest zdobyty sileniem się i pasowaniem wieków i pokoleń, i poświęceniem szczegółowych ludzi: wtedy ten owoc poznania staje się owocem wiecznego żywota.

I. Istnienie.

§ 52.

Gdy części Logiki i jej podziały wypłynąć winny ze samej istoty umiejętności tej, i samym tokiem rzeczy mają być usprawiedliwione; już też oznaczenie tych podziałów zrazu byłoby przedwczesne: bylebyśmy tedy rozpoczęli wątek tej umiejętności, a części jej same się znajdą i zrodzą. Przecież właśnie to rozpoczęcie wymaga całej łączności naszej. Uważmy, iż gdy przedmiotem Logiki jest myśl, będąca zarazem i bytnością; więc też początkiem Logiki będzie myśl, będąca zarazem i bytnością. Lecz każda myśl i każda bytność, o ile jest pewną, oznaczoną, czyli, o ile jest *czémś*, o tyle różni się od innej jakiej bytności, będącej również *czémś* innym znowu. Wynika stąd, iż zaczawszy od jakiegokolwiek bytności lub myśli, będącej *czémś* pewnym i oznaczonym, usprawiedliwić namby się potrzeba, dla czego to właśnie ona, a nie inna,

ma być początkiem Logiki — potrzeba zatem określenia tej bytności, o cechowania jój i oznaczenia ściślejzego. Wszakże w takim razie właśnie usprawiedliwienic, tłumaczenie się takowe i określenie, obejmuje sobą wiele innych myśli i bytności, z któremi jest w związku, a zatem, które także znów potrzebują określenia swojego i tłumaczenia — a te nowe określenia i tłumaczenia wymagają znowu innych — a tak bez końca. Widzimy przeto, iż gdybyśmy zaczęli Logikę od pewnej jakiejś bytności i myśli oznaczonej, będącej czémś, nie tylko początek takowy wymagałby usprawiedliwienia i tłumaczeń nie mających końca, a tem samém nie byłby do wykonania; lecz nadto widzimy, iż w takim razie to samo usprawiedliwienie, i to samo tłumaczenie byłoby raczej początkiem Logiki, a nie owa myśl i bytność, która miała być, wedle założenia, początkiem takowym. Z tego się okazuje, iż początkiem Logiki, winna być myśl i bytność nie wymagająca żadnego określenia i oznaczenia, będąca zatem sama bez oznaczenia i określenia, nie będąca tedy czémś pewnem, nie różniąca się więc wcale od innych — będąca przeto wszystkiemu myślom i bytnościom spólna, będąca spólna wszystkiemu, co jest, co istnienie ma; bez względu na różnice wszelkie; słowem, będąca samém tylko gołym *istnieniem* i nie więcej.

Początkiem Logiki będzie tedy istnienie, istnienie spólne wszystkiemu, co jest — a zatem, nie już istnienie tej lub owej myśli pewnej, różniącej się od innych myśli, ani istnienie tego lub owego pewnego przedmiotu, różniącego się od innych przedmiotów. Lecz istnienie takowe ogólne, — dla tego, iż jest spólne wszystkiemu, co jest, bez względu na oznaczenia i cechy różniące myśli i bytności między sobą, — dla tego iż jest samo bez cechy i oznaczenia, że jest bez określenia żadnego, — dla tego, iż nie jest żadną pewną myślą, żadną pewną bytnością

lub przedmiotem, — właśnie dla tego nie jest czémś pewnym, jest nie - czém, jest niczém — jest *nic*. Istnienie to ogólne, właśnie z powodu, iż jest wszystkiém, co jest, jest tém samém niczém, co jest. To istnienie mające wzgląd na wszystko, co jest, tém samém nie ma względu na nic w szczególności, a tém samém jest bezwzględne. — Ztąd téż to istnienie bezwzględne, będące to samo, co *nic*, jest zarazem myślą, jest w myśli naszej — a zarazem bytnością, bo jest wspólne wszystkiej bytności; to istnienie nie mające żadnej cechy, żadnej treści, nie różniące się więc od niczego, nie różni się także od myśli, będącej równie bez cech, bez odróżnienia żadnego, a tém samém nie różniącój się od takowego istnienia: myśl więc ta i to myślenie są jedno i toż samo. Jakoż gdyby takowa myśl i takowe myślenie różniły się od siebie, jużby się różniły mając różne cechy, coby było znów przeciw założeniu, lecz one nie mając żadnych cech w niczém się téż różnić nie mogą, są w jedności z sobą.

Co człowiek potęgą myśli swój z ducha wyważy, toć nie idzie na zapomnienie, lecz puścizną spada na następne pokolenia, i nie ginie, rozlacza się i rośnie w siłę i w żywotne pierwiastki. Tak się téż dzieje z historią Filozofii. Wielu mniema, jakoby ona była szeregiem smutnym systematów zbudowanych i wywalonych z kolei, jakoby była poniżającym nieudolności ludzkiej dowodem, wystawując, iż co było prawdą jednemu wiekowi, okazało się być kłamliwą uludą dla następnych stuleciów — jakoby właśnie ta historia Filozofii przekonywała o niedostatku samej umiejętności naszej. Rzeczy atoli nie tak się mają. Żaden system, żadna prawda, żadna myśl w dziejach Filozofii nie ginie bez śladu, lecz żyje tętnem w następujących po niej systematach; każda Filozofia późniejsza, o ile godna tego imienia, obejmuje sobą wszys-

tkie poprzednie, obracając je na krew i soki własne: więc gdy wykazuje myłność Filozofii, która ją wyprzedzała, toć jój przez to nie niweczy wcale, lecz raczej wyświeca niedostatek jój i potrzebę wystąpienia z ciasnych jój granic, i wzniesienia się na szczybel wyższy, który już znów bliżej jest wiekuistej prawdy. Tak tedy co było w przeszłości jedną szkołą lub systematem filozoficznym, staje się we Filozofii późniejszej jednym z jój rozdziałów.

Przykład a potwierdzenie tego mamy pod ręką.— Istnienie ogólne wykazało się być początkiem Logiki — otóż, to samo istnienie było też zawiązkiem historii Filozofii, bo piastą starą szkołę Eleatów, od których rzeczywiście rozpoczyna się rzetelnie historia Filozofii. Jakoż półtrzecia tysiąca bez mała lat temu, gdy Parmenides niby wieszcz, niby filozof, pieśnią swoją tak się odezwał: „Istnienie czyste bezwzględne, nie zmysłami, lecz jedynie myśleniem może być ogarnione. Istnienie jest przestrzeni treścią, samo sobie jest granicą, wiecznie w jedności z sobą, bo samo jest wiekuiste, niezmiennie — a zmiana wszelka, jest zmysłów naszych obłudą — a myśl i istnienie jedno jest.“ — Późne wieki pojawiały tę myśl Eleatów, uczyły z niej węgiel dla systematów swoich, tak jak my, kładziemy ją za pierwsze ogniwo umiejętności naszej.

I. Ilość.

§ 53.

Przeto *istnienie* ogólne a *nicestwo* ogólne, są dwie sprzeczności, nie odnoszące się do żadnej bytności szczegółowej z osobna, ale do wszystkiej bytności w ogóle. Istnienie ogólne jest twierdzeniem ogólnym, a ogólne nicestwo jest przeczeniem ogólnym: są to dwie strony

odwrotne sobie, a tém samém nawzajem wypływające ze siebie (§ 52).

Przejdźcie z nicestwa w istnienie, jak nie jest jeszcze istnieniem, tak równie nie jest już niczém — jest więc *stawaniem* się czegoś, jest początkiem czegoś. Odwrotnie — przejdźcie z istnienia w nicestwo, jak nie jest jeszcze nicestwem, tak równie nie jest już istnieniem — jest przeto *znikaniem*, kończeniem się czegoś. Lecz gdy istnienie ogólne odnosi się do wszystkiego, co jest; więc już samo nie przestaje istnieć, więc samo ani się stawia, ani niknie: stawać się i niknąć tedy może tylko istnienie nie będące ogólne, lecz będące szczególne, będące bytnością osobną — *jednostką*. Jak istnienie ogólne a nicestwo ogólne wypływają ze siebie i mają się do siebie odwrotnie, bo jak twierdzenie i przeczenie; tak znowu jednostka ma jednostkę sobie odwrotną, bo przeczącą — będą to zatem dwie jednostki, z których jedna jest dodatna, a ujemną druga (+ —).

Tak na tle ogólnego istnienia i ogólnego nicestwa wyosobniła się pojedyncza jednostka, okazała się, że *jest*, choć nie okazała się, *jaką* jest: wiemy przeto, że ona jest *czémś*, nie wiemy jednak jeszcze, *czem* ona jest — jest więc jeszcze bez treści, bez cechy właściwej, wyłącznej, jest więc w sobie pusta, głucha, jest zatem tylko *jedynką*; przecież *jednego* nie byłoby, gdyby nie było dwóch, trzech wielu — jeden i wiele, nawzajem z siebie wypływają. — Jak tedy powstała ta jedna jedynka, tak powstają dwie, trzy . . . *wielość*, i tak następnie szereg ich *nieskończony*. *Nieskończoność* takowa jest dopiero zewnętrzna, nieprawdziwa, *wrzkoma*, bo się rodzi z przybywania bez końca jednostek; nieskończoność takowa nie rodzi się sama z siebie, ale powstaje z przybywania jój zładnąd jednostek nieskończonym szeregiem. Szereg zaś takowy podlega dwóm odwrotnym względom: bo raz jest szeregiem je-

dynek rozosobnionych, rozróżnionych od siebie, powtarzających się po sobie *wielokrotnie*; drugi raz, gdy te jedynki wszystkie są bez treści wyłącznej, gdy są w sobie głuche i puste, gdy tedy żadna z nich nie ma w sobie cechy odróżniającej ją od innych — więc też wszystkie spływają z sobą w spólny a jednostajny *ciąg*, w którym żadnego nie ma rozróżnienia, w którym rozosobnienie wszelkie znikło. Dwa te względy odwrotne, stanowią *ilość* (quantitas). Pierwszy wzgląd czyni ilość *krotną*, drugi czyni ją *ciągłą* — każda więc ilość jest zarazem *krotną* i *ciągłą*: oba względy wypłynęły z istnienia i nicestwa. Wzgląd pierwszy zasadza się na istnieniu rozosobnienia; wzgląd drugi odwrotnie zasadza się na niweczeniu rozosobnienia: istnienie i nicestwo, potwierdzenie i przeczenie, są tak zasadą, jak źródłem ilości. Rozróżnianie się jednostek jest zasadą *odpychania* (repulsio); spływanie ich jest zasadą *przyciągania* (attractio).

1) Nieskończoność ilości jest nieskończonością wrzko-mą, powierzchnową, nie mającą wartości — wypływać nam ona będzie jeszcze później, a coraz we wyższych, doskonalszych kształtach. Nieskończoność ilościowa jest przecież najuboższą ze wszystkich, choć w życiu powszedniem uważaną bywa za rzeczywistą, rzetelną. Tak myśl na skrzydłach fantazyi przelatuje przestrzeń niebiańską, mija nikiędy miliardy mil, mija planety, słońca, gwiazdy, drogi mlęczne, a choć upada zem-dłona, toć przecież czuje, iż drogą przebieżoną nie ubyło przestrzeni wiekuistych. — Penduł domowego zegaru oznaczając uciekające do wieczności sekundy, godziny, przypomina niby nieskończoność wieczności; toż nurt jednostajny przepływającej rzeki, lub huk rozbijających się fal morskich, wpływa na duszę wróżbą nieskończoności. — Można sobie wystawić ogromny szereg cyfr, i dopisywać bez końca cyfry, i t. d. —

Nieskończoność takowa lubo w sobie czeza i głucha, bywa przecież w sztukach pięknych używana ze skutkiem w działaniu na duszę człowieka: tak powtarzanie w muzyce tegoż samego tonu, zwłaszcza głębokiego akordu, nieprzejrzany szereg kolumn w architekturze, obudzi w nas tęsknotę i uczucie nieskończoności bez granic. Przypominamy tutaj przepych poezyj orientalnych, zwłaszcza hebrajskich, gdzie mowa o Bogu w kształtach piętrzących się w szczyty zmysłowej nieskończoności. Te przenośnie lubo nie wystarczają, by były obrazem bóstwa; przecież są nierównie wyższe, niż czyzy pomysł niektórych matematyków, kuszących się oznaczyć istotę Bóstwa jako wielkość nieskończoną ∞ . Wszak takowe oznaczenie, nawet nie powiada wyrażnie, o co mu chodzi: czyli, że Bóg jest nieskończonym, albo — że jest nieskończonością, i t. d. Jakoż te wyrażenia zdają się być na pozór głębokie; ale w rzeczy samej są biedne i jalone. — Podobnie też astronomowie nie mieliby słuszności, gdyby chęlpili się z tego niby powodu, że ich umiejętności żywiołem są milionowe mile i lat miliardy; bo przestrzeń i czas, będące tłem dla astronomii, są w prawdzie nieskończonością, lecz nieskończonością ilościową — więc czeza i pustą w sobie.

2) Gdy ilość odnosi się (jakeśmy widzieli) do istnienia ogólnego, abstrakcyjnego; więc też sama w sobie jest głucha i abstrakcyjna w sobie: i dla tego, jak z jednej strony wyznać potrzeba, iż matematyka wybornym jest środkiem pedagogicznym, do wyćwiczenia młodych umysłów w uwadze, i wprawienia ich, by odsunęły wszystkę treść przyrodzoną i niewyrobioną jeszcze, a wpatrzyli się w abstrakcyą czystą, niezmaczoną; tak z drugiej strony niesłusznie chwalić matematykę z jęj niby nieomyłności. Ta nieomyłność za-

służy na mniejsze podziwienie, skoro pomniemy, iż pochodzi właśnie ztąd, iż matematyka trudni się pojęciami abstrakcyjnymi, nie mającemi treści w sobie — będącemi tedy li formą głuchą i ubogą w sobie. Ta natura pojęć matematycznych jest także powodem, iż dowody, wywody rozumowe, zastąpione w niej być mogą postępowaniem mechaniczném, obchodzącem się bez myślenia: wszak zawiłe nawet zagadnienia arytmetyczne rozwiązać można za pomocą maszyny.

3) Przykład ciągłej i krotnej ilości wszędzie spotkać możemy: 100 złp. może być uważane jako krotne, to jest składające się z jednostek rozosobnionych (z osobnych sztuk monety, np. ze 100 złotych), albo jako ciągle, jako wartość ogólna, przy której już nie myślimy o sztukach monety w niej zamkniętej.

Przecież najdobitniejszym obrazem ilości, jako też całego wywodu *istnienia*, jest czas i przestrzeń (Fil. Natury § 211 i 221); oba te pojęcia są nieskończone, dadzą się dzielić bez końca — w nich najwyraźniej wyjawia się krotność i ciągłość. Część czasu może być uważana jako składająca się z cząstek oddzielnych jakiegokolwiek długości — i nawzajem, te cząstki znów spływając razem, stają się ilością ciągłą: toż samo przestrzeń jaka, np. izby, może być uważana jako krotna, jako składająca się ze sześciątów jakiegokolwiek wielkości; albo też jako całość jednostajna, w której zlane są te sześciany wszystkie.

Wszak uważmy, iż tutaj w tém wzajemném przejściu z rozdzielenia się jednostek na ich spływanie, w téj przemianie krotności na ciągłość, wyraża się sposobem pełnym prostoty zaród najwyższych pojęć, co niby iskrą elektryczną przepływa w wszechrzeczy łańcuch: jak tutaj bowiem mowa jeszcze jest o czczych, pustych jednostkach, i rozosobnieniu się i zlewaniu

się ich na przemiany; tak w sferze mechaniki niebiańskiej znajdziemy grę dwóch odpowiednich a odwrotnych sobie potęg, wyrażających się w ciężeniu powszechném gwiazd. Wszak ciała niebieskie chodząc wiekuistym kolowrotem po przestrzeni nieskończonej, powodują się dwoma potęgami odwrotnemi, 'bo potęgą dążenia ku sobie i siłą rozdzielającą je od siebie. Co w świecie przyrody jest łączenie się przyjaznych pierwiastków, a odpychanie się wrogich; co się w fizycznych, chemicznych zjawiskach wyraża coraz doskonalszym kształtem, toć pracuje wiekuiście w dziejach duchowego świata. Przyjaźń i zawiść, tęsknota, miłość i wstręt złowrogi, ważenia się i walki w historii powszechniej, pasowanie się narodów, toć wszystko jest oną repulsją i atrakcją przebywającą. tak skromnie i zcicha w krotnej i ciągłej naturze ilości: ale gdy oba te pojęcia, właśnie dla tego iż są sprzeczne sobie, nawzajem do siebie należą; więc téż żadne z nich nie może być wzięte z osobna, lecz zawsze w związku z drugim; zatém jest niby pierworodnym błędem onych Filozofii i nauk wspierających się na atomistyce, iż one zamiast mieć na baczości zarówno oba względy, pomijają wzgląd jednoczenia, a pomne wyłącznie na wzgląd rozosobnienia, rozosobniają naturę na cząstki niepodzielne; tak historia przyrody staje się u nich grą atomów, jednostek.

Ta nauka stara znalazła i dziś odgłos w systemacie filozoficznym Herbarta, i w stanowisku chemików i fizyków, zwłaszcza francuzkich: żaden system Filozofii na tym gruncie zbudowany nie zdoła się wznieść nad pierwsze zasady Filozofii, bo nad pojęcie ilości. Bo w powinowactwie z tą teorią jest ów goły empiryzm, owe nauki na jałowém doświadczeniu oparte, które również uważają świat jakoby składający się z nie-

skończonej mnogości skończonych jednostek, tak dalece, iż skończoność, rozdzielenie i rozosobnienie tych jestestw, jest w nich prawdą ostateczną. Przypatrzmy się później jeszcze bliżej stanowisku nauk podobnych,

§ 54.

Ilość oznaczona jest *wielkością*; więc i wielkość wypływając z ilości, jest również jak i ona krotną i ciągłą. Wszak właśnie dla tego, iż wielkość jest ilością oznaczoną, już tém samém z tego wypływa dwojaki wniosek: 1) iż gdy każda ilość jest wielkością, byleby oznaczoną była, więc jest obojętnie, czyli jest większą czyli mniejszą — ztąd téż wynika definicya matematyków: iż wielkość jest wszystko to, co może być powiększoném lub zmniejszoném; 2) gdy ilość oznaczona jest wielkością, wypływa ztąd, iż ona oznaczeniem właśnie swoim odróżniona jest od innych wielkości, że jest odszczególniona od nich, że jest od nich odosobniona — ale odosobnienie od czegoś, jest zarazem odnoszeniem się do tego, od czego się odosobnia: widzimy tedy, iż wielkość sama przez się, winna się odnosić do innéj wielkości.

Wszak wielkość sama przez się, obejmuje wiele jednostek w sobie — jest tedy krotną; odnosząc się zaś do innéj wielkości, odosobnia się i odgranicza od niéj — jest przeto osobną całością, i staje się wielkością ciągłą, bo nie rozosobnioną w sobie: wielkości zatém uważane jako odnoszące się do siebie, jako zostające do siebie w stosunku, są ciągle i jednostajne. W tém wzajemném odnoszeniu się wielkości do siebie, one stają się wzajemną siebie *miarą*. Z tego mierzenia się wzajemnego okazuje się, ile kroć jedna mieści się w drugiej: oznaczenie, ile kroć to mieszcząc się dzieje, jest nową wielkością — jest *likiem* (quantum). Co jest bez liku, jest więc bez

miary — jest więc nieskończenie wielkiem, albo nieskończenie małym.

Gdy lik okazuje, ilekrotnie miara jedna jest objęta drugą; tedy lik jest wielkością krotną — jest przeto odwrotny mierze, która jak się dopiero rzekło, jest jednostajna i ciągła. Lecz gdy właśnie miara druga obejmuje pierwszą tylokrotnie, ile wyraża lik; więc tém samem ta miara druga, podzielona będzie na tyle osobnych części ile ich wyraża lik — a tak staje się już krotną, staje się likiem. I nawzajem — gdy każda z tych części liku, równa się mierze pierwszej; więc téż części te między sobą są jednakie, są jednostajne, spływają z sobą — a tak lik staje się ciągłym, czyli zamienia się w miarę.

Widzimy przeto ciągle przechodzenie miary w lik, a liku w miarę; bo lik i miara są sobie odwrotne, a oparte są na różnicy wielkości krotnej i ciągłej, które znów nawzajem w sobie przechodzą.

Gdy atoli lik i miara winny być oznaczone; toć oznaczenie takowe jedynie dźiać się może odnoszeniem ich do innych lików, do innych miar: wynika ztąd stosunek lików i miar — stosunek ten jest *nieskończony*.

Powstała więc tutaj znowu nieskończoność, ale już nierównie treściwsza, niż owa powyższa (§ 53) rodząca się z przybywania prostego jednostek, będąca tedy li zewnętrzną. Tutaj nieskończoność jest skutkiem stosunku dwóch wielkości mających się do siebie — lubo, i takowa nieskończoność nie jest jeszcze wystarczająca.

Jak w przypisku do § 52. widzieliśmy zastosowanie ogólnego istnienia w historyi Filozofii, do Eleatów; tak również znajdujemy ilość jako pierwiastek Filozofii Pythagorasa (584 przed J. Chr.). Podstawą téj szkoły była matematyka: przedmioty wszystkie, świat cały, toć wedle téj nauki jest jedynie kombinacją liczb. Zasada ta atoli ma głębokie znaczenie w roztoczeniu

się myśli w dziejach człowieczych; bo wyraża, iż przedmioty zmysłowe nie są tém, czém się z wiérzchu być zdają, ale są objawieniem abstrakcyi, którą tutaj jeszcze jest ilość. Pierwiastkami ilości jest parzystość i nieparzystość liczb: tamte są nieograniczone. *Monas*, jednostka, jest rodzicą wszystkiego, co jest — więc jest parzystą i nieparzystą zarazem, bo (powiadają Pythagorowie) dodana do parzystej liczby, czyni ją nieparzystą; dodana do nieparzystej, zamienia ją na parzystą. Jednostka jest odwrotną dwoistości.— *Dyas*, dwoistość, są *dwa*, które tedy nawzajem się ograniczają i są sobie odwrotne; tu zatem rodzą się sprzeczności sobie odwrotne, których jest także tylko dwie, a sprzeczności owe są dziesięciorakie (bo 10 jest świętą liczbą): granica i nieskończoność, jedność i wielość, światło i ciemność, dobre i złe i t. d. *Monas* atoli godząc się z *dyas*, jedność z dwoistością, tworzy trzecie trzy, *trias*. Trzy zawiera początek (1), środek (2), i koniec (3). Dwa, powiada Pythagoras, wyraża się przez „oba;“ ale trzy, toć już *wszystko* (wszystkie trzy) — *trzy* jest zatem wyrazem wszechności. *Tetras*, cztery, miało najwyższą godność i zacność swoje; bo cztery, to doskonała dwoistość, bo powstaje z połączenia się dwóch a dwóch (2). *Tetras* (tetraktys), zamknięte jest w *trias*, bo jest połączeniem trzech: 1) pierwsze łączy się z drugim, 2) drugie z trzecim, 3) pierwsze z trzecim — a nakoniec 4) wszystkie trzy w jedność wzięte znaczą cztery. Jeden, to punkt; dwa, to dwa punkta czyli linia; trzy punkta, dwie linie czyli powierzchnia; cztery punkta, trzy linie czyli bryła. — Z czterech, Pythagorowie przechodzą w 10, bo $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ Dekas. Ztąd przysięga w pieśni Empedoklesa: „Ze ta poprowadzi cię do niebiańskiej cnoty droga: Przysięgam na imię tego, co w na-

szego wlał Tetraktys ducha, i czwórność świętą, co w sobie objęła wieczny Natury źródło i korzenie wszech świata“ i t. d.

Jest rzeczą ważną, iż z zasad matematycznych przechodzi Pythagoras w muzykę; bo i tony zasadzając się na *ilości* wibracji, mają zasady matematyczne — a harmonia jest wypadkiem kombinacji i stosunków ilości wibracji. Więc świat u Pythagorasa jest wcieloną liczbą; przeto ciała niebieskie biegnąc przez przestrzeń niebiańską, mają się w stosunku matematycznym do siebie: i dla tego też wirując wiekuistym ruchem, brzmia tonami i pieśnią świata — są harmonią.

Szczupłość książki naszej nie wystarczy, byśmy przywiedli na pamięć zasady religijne starych ludów, w których liczba jest pierwiastkiem świętym, religijnym — przypominamy tu jedynie Egipcyan, w których cała sztuka piękna jest symbolicznością, pasowaniem się myśli z oznaką zewnętrzną. Liczba kolumn, ilość stóp wymiarów świątyni, liczba i wymiary wschodów, wzajemny stosunek liczebny wszystkich części świątyni, nie był bynajmniej dziełem instynktu, estetycznego uczucia, smaku, ale miał znaczenie filozoficzne, religijne. Toż samo znajdziesz w budownictwie świątyni chrześcijańskich: tutaj liczby 10, 12, a zwłaszcza siedm, są niby liczbami pierwotnymi — a kombinacje ich, są zasadą i myślą przewodnią w budowaniu świątyni gotyckich. Rozmiary sklepień, łuków, naw, kaplic, wież, piątr, kolumn; chór, wysokość, szerokość i długość całej świątyni; liczba wchodów, rozmiary okien, posągów i ołtarzy — wszystko to było skutkiem kombinacji liczb i ich stosunków do siebie, a stanowiły zarazem i artystyczność i mistyczność mistrzów średniowiekowych. — Te stosunki i kombinacje w ścisłym są związku ze czcłą i znaczeniem przywiązaniem

do pewnych liczb; np. liczba siedm, po wszystkie stulecia i narody, uświęconą jest jakąś tajemniczością, np. siedm dni stworzenia: więc siedm dni tygodnia, — siedm sakramentów, siedm prośb, siedm przykazań zawierających powinności ku bliźnim, siedm grzechów głównych, więc siedm cnót i siedm uczynków miłosierdzia, siedm uczynków duchownych, siedm psalmów pokutnych i t. p. Nadto znajdujemy liczbę siedm w objawieniu Ś. Jana i t. d.; znajdujemy tę liczbę i w innych sferach, np. siedm królów rzymskich, siedm świadków w obrzędach ważnych, siedm stron liry, siedm barw tęczy, siedm tonów, siedm sztuk i t. d.

§ 55.

Ponieważ lik przechodzi w miarę, a miara w lik; ztąd w odnoszeniu się wielkości do siebie i wzajemnym ich stosunku, każda wielkość może być na przemianę uważana to za lik, to za miarę, to za krotną, to za ciągłą: ta przemiana wielkości i stosunku ich, zradza *rachubę*.

Istota rachuby tu wyrzeczona, tkwi i w rachunku najwyższych sfer — atoli już samo oznaczenie wielkości literami, jako znakami najogólniejszemi, nie zacierające pochodzenia pierwotnego wielkości, jest najczystsze wyrażeniem wzajemnego ich stosunku. Wszak i w najniższych sferach rachuby, bo w samych działaniach arytmetycznych, wyświeca się już jawnie zasada rachuby wspomniana w §. niniejszym.

Gdy działanie arytmetyczne zajmuje się liczbami; liczenie przeto będąc prostym przybieraniem jedynek, tworzy dopiero liczby, to jest wielkości wyrażone znakami, lecz nie działa liczbami już gotowemi — więc téż liczenie nie jest jeszcze rachubą. Działań arytmetycznych, filozoficznie uważanych, może być tylko trzy. Jakoż:

1) Gdy będzie jakakolwiek liczba liczb, a liczb jakichkolwiek, a zatem, gdy wielkości nie będą wcale bliżej oznaczone, to jest w razie, jeżeli każda tylko sama w sobie uważana nie jest względem drugiej ani likiem, ani miarą; już wtedy działanie takowe, mające je zbierać i jednoczyć, jest *dodawaniem* — a działanie toż samo, choć odwrotne dodawaniu, rozbierające liczby na ilekolwiek liczb, a liczb jakichkolwiek, jest *odejmowaniem*.

2) Jeżeli zaś następnie krotność i ciągłość jawnie wystąpi, już znać, iż wtedy te *dwie* odwrotne sprzeczności, właśnie dla tego, iż są odwrotne, nie mogą już być wyrażone jakakolwiek liczbą liczb, lecz również tylko *dwiema* liczbami, z których jedna będzie krotną (likiem), a druga ciągłą (miarą). Ciągła ma być tyle razy dodaną do siebie, ile krotna zawiera w sobie jedynek — powstanie ztąd nowa liczba, w której owa ciągła liczba będzie jednostką tyle razy w niej powtórzoną, ile krotna miała jedynek w sobie: pierwsza będzie jej miarą a druga jej likiem; *sama* zaś ta nowa liczba uważana w sobie, będzie ciągłą — odnosząc się zaś do owych dwóch liczb, z których powstała, będzie krotną. Działanie takowe jest *mnożenie*; jemu odpowiednie i odwrotne, jest *dzielenie*. Tutaj liczba ciągła (dzielna) stając się krotną (likiem), rozbiera się na tyle części, ile druga (dzielnik) zawiera w sobie jedynek: tak powstaje nowa liczba (iloraz, miara) okazująca, ile znów jedynek zawiera każda z tych części. Wynika ztąd znana zasada w algebrze, iż wielkości mające znaki jednakie, dają na iloczyn i iloraz znak $+$; odwrotnie, znaki różne dają znak $-$. Gdy bowiem dodawanie i odejmowanie, oznaczone znakami $+$ i $-$, nie było wykonane przed mnożeniem, i dzieleniem ilo-

ści; więc dopiero odb. wa się w samém działaniu, prostując tym sposobem wypadek otrzymany ¹⁾).

3) Naprzód tedy dodawanie i odejmowanie trudni się liczbami nieoznaczonemi; ztąd te liczby nie odnoszą się do siebie ani jako miary, ani jako liki: gdy przeto każda z tych liczb jest obojętną względem drugiej, więc się odnosi sama do siebie. Odwrotnie — w mnożeniu i dzieleniu, liczba się odnosi do drugiej, albo jako lik do miary, albo jako miara do liku: wypada ztąd działanie *trzecie*, w którém jedna i taż sama

- (¹⁾ Na takowe pojmowanie mnożenia i dzielenia nie zgadzają się niektórzy arytmetycy, a to z powodu, jakoby mnożenie przez liczby ułomkowe, zamiast zrodzić liczby większe, dawało na wypadek mniejsze — a odwrotnie, jakoby dzielenie przez liczby ułomkowe, dawało większe liczby na wypadek. Wszak zarzut takowy pochodzi z braku pojnowania tego, czém jest rzeczywiście jednostka — pochodzi z mniemania, jakoby jednostki winny być zawsze jedne i też same, choć setki, dziesiątki, i t. d. są także jednostkami, a nierównymi wcale: mniemanie takowe nie pojmuje, czém jest wielkość ciągła, a czém krotna. Krotność wielkości nie na tém się zasadza, aby była rozpojedynczona na te same jednostki, z których powstała; one mogą być większe lub mniejsze, one są zupełnie idealne: więc też ułomek istotnie wyraża zbiór jednostek, lecz mniejszych aniżeli te, które się cyframi wyraża w tak zwanych liczbach całych — tak wypadek z mnożenia przez liczby ułomkowe, będzie zawierał więcej jednostek, ale będących różnemi od tamtych pierwszych, pierwotnych. Arytmetyka cyframi swojemi oznacza wielkości, i toć jest powodem błędu, bo jej cyfry znaczą już pewne jednostki — co mniejsze, toć nazywa ułomkiem tych jednostek tych całości. Choć te jej ułomkowe wielkości są tylko ułomkowe względem tak zwanych całości, oznaczonych w arytmetyce jedynkami; przecież w sobie te wielkości ułomkowe są także całościami, także jedynkami, jak to już najtrafniej przekonywałaby winna teoria liczb dziesiętnych: — tu wyrażnię już się okazuje, iż co było wielkością ułomkową, jest nią o tyle tylko, o ile się odnosi do jedynek całemi nazwanymi, a działanie z niemi jest zupełnie takowe jak z całemi, a to właśnie dla tego, iż one względem siebie są całemi.

liczba odnosi się sama do siebie, i sama jest likiem, i sama jest miarą swoją — jest to *wynoszenie do potęg*. Tutaj liczba dana jest miarą swoją, bo sama tylekroć się powtarza, ile ma jednostek w sobie — ta sama więc liczba względem siebie jest ciągłą i krotną. Działanie jemu odwrotne jest *wyciąganie pierwiastków*; tutaj liczba rozbięra się na tyle części, ile każda z tych części ma jednostek w sobie. To pojmowanie nie tylko stosuje się do potęg i pierwiastków kwadratowych, czyli stopnia drugiego, lecz do wszystkich innych, bo te są tylko powtórzeniem tego samego działania. Teorya stosunków, proporcji, postępów, logarytmów, zrównań, i t. d. jest jedynie dalszém rozwinięciem działań arytmetycznych.

§ 56.

Widzieliśmy więc 1ód (§ 53), czém ilość jest sama w sobie, i odnoszenie się jój do siebie bez względu na różnice w niej zawarte; 2re (§ 54, 55) okazało się, jak ilość stawszy się już wielkością, odnosi się do innych — a odnosi się do nich wedle różnej swój istoty, bo raz jako ciągła, drugi raz jako krotna. Uważaliśmy tedy dwa względy zupełnie sobie odwrotne — wynika z nich 3ci łączący je obadwa w sobie: jest to odnoszenie się wielkości samój do siebie (jak w pierwszym względzie), a odnoszenie się jój wedle różnej jój istoty (jak w względzie drugim). Wzgląd ten trzeci wyjawia się już w jedném z trzech działań arytmetycznych, bo w wynoszeniu do potęg i wyciąganiu pierwiastków. Tutaj bowiem liczba ma się w stosunku do siebie samój, a to wedle różnic swoich, bo jest krotną i ciągłą zarazem: jest to stosunek jój samój do siebie — stosunek potęgi do pierwiastku swojego. I nawzajem — w pierwiastku tkwi potęga jego, a w potędze pierwiastek; oboje nawzajem nadają sobie cechę: więc do jakiegokolwiek potęgi będzie podniesiony jeden i tenże sam

pierwiastek, wszystkie te potęgi mając wspólny pierwiastek, będą miały wspólną cechę. Te wszystkie potęgi uważane jako liczby, będą wielkością swoją nader różne między sobą, lecz będą miały wszystkie jeden i ten sam pierwiastek za treść swoją, tak dalece, iż liczby choć wielce różne co do wielkości zewnętrznej, lecz mające ten sam pierwiastek, będą więcej z sobą powinowate, niż z liczbami bliższymi co do ich wielkości zewnętrznej, a mające różny od nich pierwiastek (np. 4 i 248 mimo różnicy wielkości zewnętrznej, są przecież bliższe sobie, niż np. 248 i 243; bo $\sqrt[2]{4} = 2$ i $\sqrt[2]{248} = 2$ — gdy przeciwnie $\sqrt[3]{243} = 3$: słowem, wielkość wykładnika jest wielkością zewnętrzną, co jest obojętnem — tu chodzi o liczbę wzniesioną do potęgi). Dla tego wielkości zewnętrzne, będące potęgami różnemi tegoż samego pierwiastku, rosną w miarę potęgi powtarzającego się w nich pierwiastku, w miarę ich wykładnika: tak więc, ile razy każda następna potęga jest większą liczbą niż jedna z poprzednich, tyle też razy w niej pierwiastek liczniiej jest powtórzony, niż w tej poprzedniej: (np. 32 jest 8 razy większe od 4; lecz gdy 32 jest potęgą piątą 2ch, więc się też 2 powtórzyło w niej 16 razy, a w 4ch powtórzyło się 2 razy, a zatem 8 razy mniej razy). Gdy przeto w stosunku wzrastających potęg tegoż pierwiastku i wzrastających ich wielkości zewnętrznych, wzrasta i ilość powtórzeń, które odbył pierwiastek — wypada ztąd, iż wszystkie te wielkości ztąd zrodzone mają się w jednym tym samym stosunku do pierwiastku swojego, który jest ich wielkością wewnętrzną, ich *treścią* i *piętnem*: znać tedy tę treść, to piętno stanowi stosunek każdej wielkości do siebie samój; ztąd wypływa, iż ten stosunek będzie jednakowy we wszystkich wielkościach zrodzonych z tego samego pierwiastku.

§ 57.

Z tego, co się okazało, znać: 1) że wielkość wewnętrzna, pierwiastek, więc stosunek wielkości do siebie, nadaje cechę i treść właściwą wielkości samój, że ją czyni różną od innych wielkości, mających różny od nich pierwiastek, że zatem ten różny stosunek do siebie sprawia, że wielkość jest taka, *jaka* jest, a nie inną *jaka*; 2) że gdy wielkość ta wewnętrzna, ten pierwiastek, ten stosunek wielkości do siebie, jest także wielkością, czyli ogólnie mówiąc, ilością — więc widzimy, iż tutaj ilość już sama stała się cechą i piętnem czyniącém wielkość taką, *jaka* ona jest; 3) że gdy się okazało, iż liczby, choćby najwięcej różne co do wielkości, będą do siebie należeć, jeżeli ten stosunek ich do siebie, ta wielkość wewnętrzna, będzie w nich jedna i taż sama — widać ztąd, iż wielkość sama przez się, że wielkość zewnętrzna, iż prosta ilość nie ma już znaczenia, że jest obojętną, że tylko wielkość wtedy ma wartość, gdy jest cechującą, nadającą *jakość*. Z tego wszystkiego widać, iż ilość jako ilość się zniosła, a zamieniła się na *jakość*.

§ 58.

Prawdy wydobyte wyżej (§ 56, 57) ze samego pojmowania potęg i pierwiastków, nie tylko mają zastosowanie i w wyższych sferach matematyki; lecz iszczą się wszędzie, gdzie tylko ilość sama prosta jest obojętną, a gdzie chodzi o stosunek ilościowy — gdzie ilość oznacza *jakość* przedmiotu, gdzie ilość nie tylko oznacza, ile czego jest, ale *jakiem* co jest i *czém* co jest.

Natura, a nawet świat duchowy, nastrocza mnóstwo przykładów przechodu z ilości na *jakość*, a tém samém wypadków, w których zależy od *ilości*, *jakiem* jest przedmiot. Wszakże wedle miejsca, które cyfry w liczbach zajmują względem poprzedniej, znaczenie dziesięć razy się pomniejsza; dziesiątki są tu już przej-

ściem — jedna jednostka dodana czyni z jednostki dziesiątkę, albo z dziesiątek setki. Różna ilość wibracji w pewnym czasie struny, tworzy różność tonów w muzyce, a harmonia oparta jest na kombinacyi matematycznój — brak pewnej ilości drgań jest zarazem brakiem dźwięku. W chemii stosunek ilościowy dwóch ciał, jest warunkiem ich połączenia; a różny stosunek ilościowy tychże samych pierwiastków, zraza różne, zupełnie do siebie niepodobne ciała: wszak i barwa zależy od ilości połączonych z sobą cząstek, tak np. 104 części ołowiu z 8 kwasorodu tworzy niedokwas ołowiu żółty, — z $10\frac{2}{3}$ niedokwas ołowiu czerwony, z 16 brunatny i t. d. Tak *ilość* spójności, oznaczona *ilością* stopni termometru, zamienia wodę ze stanu płynnego w lód albo w parę. Ciężkość gątunkowa jest stosunkiem objętości do ciężaru.

Podobnież w świecie moralnym ilość stanowi jakość; od ilości mieszkańców i wielkości kraju (ilości jego mil kwadratowych) zależy forma rządu. Konstytucya stosowna dla byłej rozplitłej Krakowskiej, nie nadalaby się dla Francyi, lub dla Stanów Zjednoczonych Ameryki. Inna jest metoda uczenia kilku uczniów, a inna gdy ich jest wielka ilość, jak w szkołach publicznych. Od stopnia lekkomyślności (zatém od ilości jój) zależy, czyli czyn był nieuwagą, to jest przekroczeniem, czyli zbrodnią. Od ilości chwil poświęconych pracy zależy, czyli się jest pracowitym, czyli niedbałym; od chyżości konia, zatém od ilości przebieżonej drogi, sądzić można o wartości jego. Od ilościowego stosunku mieszkańców do umarłych na pewną chorobę zależy, *jakie* grozi niebezpieczeństwo od niej, i jaki jój charakter. Od ilości lat zależy, czyli się jest dziecięciem, młodzieńcem lub starcem; od ilości ma-

jątku zależy, czyli się jest bogatym lub ubogim, szczodrym, skąpym lub oszczędnym.

II. Jakość.

§ 59.

Tak tedy bytność stała się teraz jakością, stała się jakąś pewną i oznaczoną, a nie jest już w sobie głuchą, beztreściwą jednostką, jak w ilości: gdy atoli bytność jest taką właśnie dla tego, iż ma jakość, więc ta bytność nie może być oddzieloną od jakości swojej — z utratą bowiem jakości swojej, ustaje i bytność sama.

1) Przecież bytność jest taką, *jaką* jest, dla tego, iż nie jest *inaką*: jeżeli ją tedy uważać będziemy wprost pod względem téj różnicy jęj od téj inakiej bytności, będzie to uważanie jęj, jaką jest sama przez się — jest to względ pierwszy.

Mówiąc tutaj o jakości, mówimy o bytności, która cała wskrósł jest tą jakością; a nie mówimy bynajmniej o przedmiocie, któremu ta jakość jako własność lub przymiot służy. (Czerwoność jest taką bytnością, nie mówimy więc o przedmiocie czerwonym, który prócz barwy, może mieć inne jeszcze własności, inne jakości np. kształtu, smaku, woni, ciężkości i t. d). Jakość jest tedy jeszcze abstrakcją — ogółem.

§ 60.

2) Lecz gdy się rzekło, iż bytność jest taką, jaką jest, dla tego, iż nie jest inną; więc te inne drugie różne od niej bytności, są jęj koniecznym warunkiem, są warunkiem jęj własnego istnienia: ona tedy winna być uważana pod względem na inne różne od niej bytności; jest to jakość ze względu *na inne* jakości — jest to względ drugi.

§ 61.

Wszak gdy bytność jest *jakowąś* dla tego, że nie jest

inną — wynika ztąd, iż ona będąc zależną od tej jakości swojej, jest ograniczoną przez nią: gdy więc wystąpi z tych *granic* — już zmieni jakość swoją na inną, stanie się tém samém inną bytnością. Ztąd wypływają dwa wnioski:

a) Gdy bytność, mając koniecznie jakość, zależną jest od tej jakości, a gdy, jak się rzekło, jakość ma koniecznie granice; — wypływa ztąd, że wszystkie bytności, mające jakość, są w sobie ograniczone, że granica jest im konieczna; granica zaś jest końcem i początkiem: zatem idzie, że wszystkie bytności, mające jakość, mają koniec i początek — że są *skończone*.

§ 62.

b) Jeżeli jakość jest tu warunkiem bytności, a jeżeli ta jakość bytności zależy, jak powiedziano (§ 60), od innej drugiej bytności, mającej także jakość właściwą swoją; — wynika ztąd, iż każda bytność mająca jakość, ma zarazem iako warunek siebie, tkwiące w sobie inne bytności, inne jakości (barwa niebieska jest taką, bo nie jest taką, jaką jest czerwona, żółta, biała, czarna, i t. d. — te wszystkie barwy są w niej więc idealnie zamknięte), a tém samém ma w sobie pierwiastek przemiany siebie na inną jakość: słowem, każda bytność, będąca jakowąż, tém samém podlega *przemianie*, jest *zmienną*.

W § 61. rzekliśmy, iż bytność, będąca jakością, jest skończona, że się kończy; tu zaś (§ 62) widzimy, iż jest zmienna: jakoż wszystko, co jest zmiennie, tém samém się kończy, bo ma granice. Jakość jest więc przymiotem służącym jedynie rzeczom skończonym, zmysłowym, jednostkom, a nie przystoi jestestwom, które są ogółami, i jednością, łączącą w sobie różnice; jakim jest przedewszystkiém duch człowieka. Duch jest jeden i ten sam, a ma treść w sobie pełną rozmaitości; w duchu są uczucia, doświadczenie, myśli, obrazy, zasady, i t. d. — jest to więc rozmaitość pier-

wiastków, lecz będąc ujętą w jego istotę ogólną nieprzeszkadza jedności jego. Przeciwnie zaś, jakość jest jednym tylko szczegółem wyłącznym (białość już nie jest zielonością, jasność nie jest ciemnością, mróz nie jest gorącem, kierunek prosty nie jest krzywym, jedynka nie jest wielością). Przecież duch obejmuje od razu tę różnorodność i sprzeczność; w nim są od razu zamknięte: jasność i ciemność, linie krzywe i proste, jedność i wielość, i tak dalej bez końca — ztąd też właśnie dla tego różnorodność ta i odwrotność jest wmyśli człowieka, a przez to bynajmniej duch sam nie rozpada się na oddzielne od siebie różnice, duch te odwrotności w sobie ogarnia, pokonywa, ma je w sobie, a nie przestaje być jednym, pojedynczym jestestwem. Ztąd duch nigdy nie jest jednym z tych szczegółów odwrotnych, on jest jednym i drugim zarazem. Odezwie się uczucie w nas, natychmiast towarzyszą mu obrazy, myśli, refleksye, i t. d. co łamią i równoważą wybuch uczucia tego. Ztąd gdy się człowiek podda jednemu wyłącznie pierwiastkowi umysłu swojego; wyrzeka się swęj istoty ogólnej człowieczej, bo wtedy staje się *jakim*, jakością. Gdy uniesiony jedną wyłącznie namiętnością, jedną chucią, którą się powoduje na oślep, już w razie takowym wszystka inna treść jego, inne uczucia, inne namiętności, rozsądek, rozum, i t. d. okazujące mu stronę odwrotną rzeczy, w nim umilkną; wtedy staje się cały tą jedną namiętnością, tą jedną chucią, staje się jednym szczegółem, jakością: w takowym więc razie staje się zwierzęciem, bo i w duszy zwierząt nie ma treści różnej odwrotnej istniejącej obok siebie spółcześnie i w jedności. Zwierzę zajmuje się zawsze tylko jednym szczegółowym przedmiotem — z duszy jego wypływają one kolejno, wszak zawsze tylko jako jednostkowe czyli po jednemu. — Wiemy

również, iż panowanie wyłącznie jednego uczucia, obrazu, i t. d. staje się manią (fiksacją), chorobą umysłową trudną do wyléczenia; więc przez chucie i uczucia wyłączne, człowiek zapierając się swéj ogólnej wiekuistej natury, spada w sferę jestestw jednostkowych, zmysłowych, a tém samém skończonych i przemijających. Przecież cielesność nasza, nasz organizm, jest właśnie jednością organów i systemów różnych od siebie, mających przeznaczenie odwrotne, dla tego właśnie gdy jeden z tych organów odrębnie od drugich się wzmoże, gdy się opiera harmonii całości, rodzi się choroba. (Fil. Natury § 284). Tak tedy świat materialny, ta cielesność będąca przybytkiem dla ducha, jest już całością, jednością różnic, jest więc wyższą od sfery, do której jakoś zastosowaną być może. Z tego również znać, iż wyliczanie przymiotów, jako pojedynczych jakości, nie wystarczy, gdy mowa o całości duchowej: bo jakości, choćby ich było najwięcej, nie są jeszcze ogółem, jakim jest duch, który całą treść łączy w doskonałą jedność — a wyliczanie takowe tém mniej wystarczy, jeżeli chodzi o istotę Boga.

Jak nieskończoność ilościowa nie sprostą idei Boga (§ 52 przyp. 1); tak i wyliczanie przymiotów jego, nie wyrówna nigdy jego pojęciu. Gdy powiemy: Bóg jest wiekuisty, wszechmocny, najlaskawszy, najsprawiedliwszy, i t. d.; już przymioty takowe i własności choćby były w najwyższym stopniu, i choćby ich był szereg nieskończony, i choćby były prawdziwe, nie są odpowiednie istocie Bożej — bo są niedostateczne, a co więcéj, puszczając się wyliczaniem przymiotów bez końca, zdarzyć się może, iż spotkamy takowe, których między sobą pogodzić nie zdołamy: dla tego téż podobne wyliczanie kończy się zawsze na tém wyznaniu, iż te wszystkie przymioty a własności, nie zdołają

jeszcze wyczerpnąć Boga. Jakości mają stosowne swoje miejsce w świecie marności przemijającej, w którym rzeczy są cieniem rzuconym od ducha, w którym widać jedynie ciało, a nie dosłyszemy słowa wielo-
lonego w świat, tylko słuchem wiekuistej istoty naszój.

§ 63.

Widzimy tedy (§ 61 i 62), iż każda bytność będąca jakowś, zarazem jest skończoną i zmienną; widzieliśmy równie, iż każda bytność będąca jakowś, zawiera w sobie choć idealnie inne, różne od niej jakości: jak zaś ta skończoność — tém się wyraża, iż bytności jakowe powstają i giną; tak jēj zmienność okazuje się tém, iż bytności jakie, a zatém skończone, zamieniają się na inne bytności, które znów zamieniają się na inne, a te znów na inne, i tak bez końca.

I zaiste — jeżeli bytność dana jest taką, jaką jest; więc nią jest dla tego, iż nie jest inną — przecież od tēj znów trzecia jest inną, a od tēj trzeciej czwarta jest inną, i tak następnie bez końca. Widzimy tutaj zarazem i przemiany jakości, a zarazem jēj skończoność; każda bytność przemieniając się, sama siebie znosi, a tak okazuje, iż jest skończoną — tak każda następna jest zaprzeczeniem poprzedniej, zniweczeniem jēj. Lecz gdy to zaprzeczenie skończoności dzieje się bez końca; przeto sama ta skończoność zamienia się na nieskończoność. Wypłynęła tedy nam po raz trzeci nieskończoność (§ 53 54): lecz choć ona jest już wyższa od poprzednich kształtów nieskończoności, jest jeszcze przecież bez wartości żadnej, jest wrzko-
mą, i nie jest w istotnej prawdzie swojej, bo tutaj ona jest jedynie zaprzeczeniem skończoności, jest przeczeniem tylko — ona więc jest o tyle, o ile przeczy skończoność. Ona będąc samem zaprzeczeniem, ale nie twierdzeniem, okazuje się zatém o tyle, że wyjawia, iż nie jest skończonością; ale nie okazuje jednak, czém ona jest: ona

winna tutaj swój byt przeczeniu skończoności — ona tedy tém samém zależy od skończoności. Nieskończoność tutaj winna swój byt skończoności, — co jest sprzecznością. Ona nie ma jeszcze bytu niezawisłego i na sobie opartego, ani wypływa jeszcze z siebie: jest to dopiero nieskończoność podobna do téj, jaka wypływała z przybierania bez końca jednostek (§ 53), choć już mniej czcza i głucha w sobie. Tutaj jeszcze zniweczenie skończoności jest nieskończonością; tutaj koniec, to jest granicę skończoności, rodzi nieskończoność $\rightarrow$ nieskończoność atoli zaczynająca się od téj granicy, sama nią jest ograniczoną, a zatem skończoną (porównaj § 27). Wszak nieskończoność zależna od skończoności, sama jest skończoną — a tak i pod tym względem sama z sobą sprzeczną. Skończoność i nieskończoność, są tutaj ściśle od siebie odgraniczone; tu nie ma ogniwa łączącego je razem z sobą, — obie mają się w nieprzełamanym dualizmie do siebie.

§ 64.

Takowy jest więc wypadek ze stosunku jakości do *innych jakości*: niedostatki ztąd wypływające wymagają bliższego rozwinięcia swojego. — Rzekliśmy, iż jakość dana jest *taką*, *jaka* jest, dlatego, iż nie jest *inaką*; tych jakości *inakich* atoli jest nieskończenie wiele, a one wszystkie znów między sobą są nieskończenie różne: wypływa ztąd, iż jakość dana może być *taką*, *jaka* jest — albo dla tego, że jest *różną* od jakości drugiej; albo dla tego, iż jest *różna* od trzeciej, albo od czwartej, i tak bez końca. Widać przeto, iż ta jakość dana, sama może być *różną*, a *różną* bez końca — wynika ztąd, iż jakości *inakie* a nieskończenie między sobą różne, okazują jedynie, *jaka* być może jakość dana, i *jaka* ona *nie* jest, lecz nie okazują, *jaka* ona *jest*. — Z tego znać, iż goła różnica tutaj nie wystarczy, bo jak widzimy z powyższego, różnica ta może być nieskończenie rozmaita, i może się

stosować do nieskończenie wielu innych jakości różnych, do których odnosić się może jakość dana (nie wystarczy więc dla oznaczenia jakości danéj, gdy powiemy, że ona nie jest ani czerwonością, ani białością, ani okrągłością, ani jasnością, ani dobrą, ani złą i t. d.) Widać przeto wyraźnie, iż bytność dana jest taka, jaką jest, nie dla tego iż jest wiele bytności inakich od niéj, lecz że powód, dla którego ona jest taka a nie inna, nie znajduje się już w tych różnych odszczególniających się od niéj bytnościach, owszem że powód ten tkwi w niéj saméj, w téj bytności danéj.

Uważmy bowiem dobrze, iż jakość danéj bytności nie zrodzi się jeszcze tém, iż wszystkie te inne jakości są różne od niéj, odszczególnione od niej. I nawzajem, gdy tyle jest różnych jakości od naszej danéj, tém już widać, iż żadna z tych jakości różnych nie zradza się *wyłącznie* z jakości danéj. — Wynika tedy ztąd, iż wtedy jedynie jakość różna od naszej uczyni ją taką, jaką jest, jeżeli ta dana jakość nasza wypłynie i zrodzi się z tamtéj, a tamta druga zrodzi się nawzajem z naszej danéj jakości. Z tego widzimy, iż jak jakość dana jest jedna i szczegółowa; tak też jakość inaka, czyniąca ją taką, jaką jest, winna być także tylko *jedną* *szczególową*, a różniącą się od niéj, nie samą gołą różnicą.

§ 65.

3) Jeżeli prawdą jest, iż jakość jest taką, jaką *jest*, dla tego że nie *jest* inaką; zatém ztąd widać, iż ta inaka jakość należy ściśle do jakości danéj, że należy do istnienia jéj (§ 64), że więc od niéj rozłączoną być nie może, że z niéj wypływa: że, gdy ta druga odmienna od jakości danéj, będąc również jakością, ma bytność równie własną — wynika ztąd, iż dana jakość (pierwsza) tak wypływa z drugiéj, jak druga z danéj — że one nawzajem z siebie wypływają (§ 64). Ztąd widzimy, iż obie stanowią jedność zupełną: że gdyby jednéj nie było, nie by-

łoby drugiej — bo jakość dana sama jest inną względem drugiej jakości.

Jeżeli zaś obie te jakości ściśle nawzajem z siebie wypływają, jeżeli są nierozłączne, jeżeli nawzajem siebie są warunkiem, jeżeli bytność każdej z nich zależy od bytności drugiej; już zatem idzie, iż każda z nich ma drugą w sobie, że ta druga jest pierwszą, a pierwsza drugą, że obie są te same a przecież różne — takimi atoli być mogą jedynie jakości wręcz sobie *odwrotne*, wbrew sobie sprzeczne i przeciwne. (Drogą doświadczenia (§ 21) otrzymaliśmy ten sam wypadek, który tu zrodził się drogą Logiki.)

§ 66.

Tak tedy jakości odwrotne i sobie sprzeczne, wypływają nawzajem z siebie, nawzajem do siebie należą i są warunkiem siebie; żadna z nich nie może istnieć bez drugiej, bo ją ma zamkniętą w sobie jako własne istnienie swoje, każda jest twierdzeniem: lecz gdy każde twierdzenie jest przeczeniem odwrotnego twierdzenia, ztąd każda z nich jest twierdzeniem tego, co druga przeczy, a przeczeniem tego, co druga twierdzi. Każda przeto z nich, drugą z siebie zdradza, — przechodzi na drugą, a tak łącząc się z nią, łączy się sama z sobą — każda tedy jakość jest nią dla tego, iż ma jakość odpowiednią, a zatem *odwrotną* sobie. Gdy zaś goła różnica stosująca się do wielu różnic, jakeśmy widzieli, nie stanowi jakości; gdy właśnie dla tego, iż się odnosi do wielu różnic, nie odnosi się do żadnej w szczególności, a tém samém w szczególności nie jest oznaczona; zatem idzie, że różnica będąca odwrotną jest tylko jedna, i ta jedna jest wyłącznie zamknięta w jakości danej, jest tak jedyną, tak wyłączną, jak i ona. Widzimy tedy, iż jakość tutaj odnosząc się do innej różnej i odwrotnej, odnosi się do siebie, i z nią spływa w *jedność*.

Jak tedy okazało się: 1) czém jest jakość względem siebie, czyli sama *przez się* (§ 59), jak *powtórę* okazało się odwrotnie, czém ona jest względem *innych* różnych od siebie (§ 60 do 64); tak teraz 3cie okazało się, czém ona jest w stosunku do różnic w niej saméj zawartych, czyli czém ona jest *w sobie* (wedle założenia w § 65).

Prawda o odwrotności wyjaśniła się już w całym pochodzie Fenomenologii (zwłaszcza § 21); ten sam wypadek zrodził nam się również teraz drogą abstrakcyi, bo Logiką samą. Tutaj widzimy wyraźnie, iż póki jedynie wiemy, że rzecz jaka jest różna od innych rzeczy; pótý téż nasza wiadomość o rzeczy danéj będzie niepewną, będzie tylko przeczącą, będziemy wiedzieli jaką ona *nie* jest, lecz bynajmniej jaką *jest*. Jeżeli wiemy zaś istotnie, jaką ta rzecz jest; toć ta nasza wiadomość pochodzi ztąd, że znamy zarazem rzecz wbrew przeciwną rzeczy danéj, wręcz jéj odwrotną: dopiero przez odwrotność takową oznaczy się rzecz ściśle.

Lecz uważmy dobrze, iż gdy w Logice roztacza się nam nie tylko myśl nasza, lecz i bytność, zatem tu nie chodzi tylko o to, abyśmy mieli *w naszej* myśli pojęcie rzeczy wręcz odwrotnej rzeczy danéj; tu zrozumienie rzeczy opiera się raczéj na tém, abyśmy wiedzieli, że w rzeczywistym świecie tak duchowym jak i zmysłowym wszystko, co jest oznaczone, co ma cechę swoją, ma zarazem odwrotność swoją, a tém samém jakość odwrotną i wręcz przeciwną jakości danéj: wszak oznaczenie rzeczy i ich cechy, nie tylko są dla nas, lecz są i dla rzeczy i tkwią w rzeczy saméj.

§ 67.

Uważmy bliżej, jakie jest następstwo owych dwóch jakości, po spłynieniu ich w jedność (§ 66). Jakoż ta jedność będzie miała *dwie strony*.

Wszak skoro prawdą jest, iż jakość właśnie dla tego nią jest, iż ma naprzeciw sobie inną jakość sobie wbrew odwrotną — wynika ztąd, iż każda jakość takowa póty tylko trwać będzie, póki nie spłynie w tę jedność — a tak po utworzeniu jedności téj, sama się zniesie. Lecz gdy bytność każdej z tych jakości, jako zawisła od bytności drugiej, jako z niej wypływająca, jest z nią ściśle połączona; zatem téż obie te bytności są rzeczywiście tylko jedném istnieniem: ta jedność ich jest tak konieczna, jako i własna bytność każdej z nich — każda tedy jakość, z drugą odwrotną winna w jedność spłynąć, a w téj jedności każda z nich *ginie*, w niej się umarza. Skoro zaś w téj jedności obie jakości się starły, i zniosły się nawzajem; zatem w téj jedności już nie ma żadnej z jakości takowych: ta jedność jest przeto głuchą, jest bez treści, jest tedy *jednostką*. Tak jak jednostka ta powstała, powstanie i druga i trzecia: słowem, powstanie *ilość*. Tak wróciła nam się teraz z jakości ilość, jak powyżej jakość zrodziła się z ilości (§ 57).

Wszak z tego, iż jakość przerodziła się w ilość, właśnie już znać, iż rzecz o jakości dobiegła kresu swojego; znać, iż jakość przemienia się w inną treść, w nową osnowę. To jest pierwsza strona téj jedności.

Przecież jedność dwóch jakości odwrotnych, ma i *drugą stronę* wręcz odwrotną pierwszej. Rzekliśmy bowiem, iż owa jedność zniosła owe dwie odwrotne sobie jakości — ona je przeto zaprzeczyła, ona jest ich przeczeniem: gdy atoli, jak wiemy, każde przeczenie czegoś zawiera to, co przeczy w sobie; zatem i ta jednostka tutaj powstała przecząc onę dwoistą jakość, tém samém ją w sobie zawiera, czyli raczój sama na nią przechodzi, bo sama ta jedność jest odwrotna onój jakości dwoistój, dla tego w nią się przemienia — bo jednościby nie było, gdyby nie było dwoistości (jak nie ma białego bez czarnego).

A tak z onęj jedności, czyli z jednostki, zatém z ilości, zra-
dza się znów *jakość*, która znów jako dwoista i odwrot-
na, przemieni się w jedność czyli w ilość — tak bez końca.

Te ciągle przejścia z jedności na dwoistą jakość, i
odwrotnie, pochodzą jak widzimy ztąd, iż połączenie od-
wrotności nie jest skutkiem tożsamości, lecz właśnie sprze-
czności odwrotnej, która ciągle się zradza, zradza się bez
końca, i jest *nieskończonością*.

III. *Nieskończoność.*

§ 68.

Tak widać z tego, co się rzekło, iż ilość i jakość
są wręcz odwrotne sobie, i że właśnie dla tego, iż są
sobie wręcz odwrotne, nawzajem przemieniają się w sie-
bie. To zaś przeradzanie się bez końca ilości w jakość,
a jakości w ilość, czyli przeistaczanie się bez końca je-
dności w dwoistość, i nawzajem, jest *rzetelną nieskoń-
czonością*, która, jak widzimy, nie jest już ową nieskoń-
czonością niedostateczną, powstającą z przybierania jedno-
stek bez końca (§ 53); ani też oną drugą nieskończono-
ścią, rodzącą się ze szeregu nieskończonego bez liku
jakości, z których każda następna przeczy poprzednią, i
znów jest zaprzeczona następną. — Tutaj nieskończo-
ność sama z siebie tworzy odwrotność; ona ją tworzy
odnosząc się sama do siebie, zatém już nie przez zewnętr-
zne przybieranie jakości, lub jednostek bez końca. Tamta
nieskończoność nieprawdziwa, zasadzała się na tém, iż
każde ogniwo następne było naprzód twierdzeniem, a za-
tém zaprzeczeniem poprzedniego, a z kolei samo znów
było zaprzeczone przez następne ogniwo — każde z nich
przeło z kolei znikać ustępując następniemu, bo żadne
nie było zarazem twierdzeniem i przeczeniem, bo nie
miało przeczenia siebie w sobie samém, lecz w następni-
m ogniwie, a przechodząc w niego, samo ginęło. Tutaj w tej

nieskończoności prawdziwej, jedność, o której mówimy, jest w stosunku do siebie samą, sama się do siebie zachowuje, jako twierdzenie do zaprzeczenia swojego, w tém przeczeniu zatem nie ginie, lecz trwa: ona przecząc dwoistość różnic odwrotnych tworzy jedność, twierdzi ją; a przecząc utworzoną jedność, twierdzi i tworzy dwoistość, jako treść swoją.

Jedność odnosi się do dwoistości; gdy jednak ta dwoistość jest własną treścią jedności, zatem jedność odnosząc się do niej, odnosi się do siebie. Podobnie też dwoistość odnosząc się do jedności, odnosi się do siebie.

Tak na łonie tej nieskończoności tworzy się skończoność — nieskończoność ją sobą obejmuje. Tu już nie można mówić: jakoby między nieskończonością a skończonością zachodziła goła różnica, jakoby przeto tam, gdzieby się kończyła skończoność, rozpoczynała się nieskończoność — i nawzajem; jakoby nieskończoność kończyła się tam, gdzie się skończoność rozpoczyna, jakoby tedy nieskończoność sama miała koniec i granicę. Taka nieskończoność skończona i ograniczona jest, jak wiemy, tylko ową wrzkomą nieskończonością napotykaną powyżej.

Nieskończoność rzetelna, o której teraz mówimy, nie jest zjednoczeniem gołych różnic, lecz zlanie różnic wręcz sobie odwrotnych, będących nawzajem przeczeniem siebie — zléwa tedy w sobie owę nieskończoność wrzkomą przeczącą (§ 63) i skończoność, a tak obie w sobie zamyka: na łonie więc swoim zdradza skończoność, a skończoność ma za dno swoje nieskończoność. Ta nieskończoność nie jest tedy ową wrzkomą nieskończonością odgranieczoną od skończoności, lecz ją sobą ogarnia, zamyka ją w sobie, panuje nad nią.

We Fenomenologii doszliśmy inną drogą, bo doświadczeniem, do nieskończoności (§ 26 i następne)—

wszak i tam się wykazało, iż ona oparta jest na dwóch sprzecznościach odwrotnych. Widzieliśmy tam, iż nieskończoność jest prawem wszystkich praw i tłem ogólném dla wszystkiego, co jest; unikając przeto powtarzania, odsyłamy tam czytelników naszych. Tutaj tylko zwracamy uwagę, iż wedle prawa nieskończoności odbywa się łańd wszech rzeczy, a tęp samęp i myślenia naszego: ztąd tęp cała Logika, cała Filozofia (Fenom. 49, 50), idzie tym pochodem nieskończoności, który znów na tęp zawisł, iż dwie ostateczności odwrotne spływają w jedność, ta jedność znów jest odwrotną drugiej jedności (która także powstała ze zlania się dwóch odwrotności); obie te jedności znów się łączą z sobą i tworzą trzecią, ta znów ma inną jedność sobie odwrotną, i tym samym trybem zrodzoną, z którą znów się łączy, i tak następnie — a tak postępując dalej a dalej, dojdzie do jednej najwyższej jedności obejmującej wszystkie inne. Właśnie jednak dla tego, że ona wszystkie inne w sobie zawiera jako treść swoją, wynika naprzód ztąd, iż ona nie jest głuchą, beztreściwą abstrakcją, ale ogarnia wszechność — następnie, iż jak po niższych jednościach, jako po stopniach, doszliśmy do tej najwyższej jedności; tak znów z niej zestąpić możemy do coraz niższych i wywieść z tej jedności cały wątek wszech-jestestw.

Jak więc każda z tych jedności powyższych jest szczeblem w ogromie wszech rzeczy; tak tęp we Filozofii, jako umiejętności ogarniającej ten ogrom, postępuje się tym samym pochodem i tworzy się kategorie w najgłębszem ich znaczeniu: każdy ustęp w niej, każdy rozdział, każda kategoria, jest jednym szczeblem, jedną takową jednością. Nieskończoność jest trzodem, jest pulsem wszechświata — jest myślą stworzenia, żyjącą w bytności wszelkiej.

§ 69.

W całym powyższym toku widzieliśmy ciągłą przemianę i przejście na siebie odwrotności, i łączenie się ich w jedność — Wszak cały ruch takowy, miał tę główną cechę, iż każda z tych odwrotności znikała zamieniając się na drugą, że też znikała znów ich jedność przechodząc na inną odwrotną sobie, i tak następnie (tak zniknęły, jako stopnie istnienia, ilość i jakość, przechodząc na nieskończoność; tak zniknęły stopnie ilości, bo krotności i ciągłości, miara i lik, tak z kolei znikały stopnie jakości i t. d.) każde z tych ogniw przemijało, niezostawiając śladu po sobie. Ta ulotność, jak widzimy, pochodziła ztąd, iż żadne z tych ogniw, żaden z tych stopni, nie był wyrażony w rzeczywistości, że nie wcielał się w rzecz jakąś, że nie był jakimś przedmiotem rzetelnym. Przecież inaczej być nie mogło. Bo cały wątek powyższy był rozwojem istnienia — a istnienie, jak wiemy z założenia (§ 53), jest dopiero właśnie ogólnem, abstrakcyjnym, nie jest istnieniem jakiejś pewnej rzeczywistości, jakiej oznaczonej rzeczy, lecz jest myślą, myślą *stosującą* się wprowadzić do wszystkich przedmiotów, do wszystkich rzeczy; wszak właśnie dla tego, iż się stosuje do wszystkich rzeczy w ogólności, nie stosuje się wyłącznie do żadnej z osobna, nie może tedy być wyrażone pojedynczą rzeczą, jako wizerunkiem swoim (np. ilość, jakość, nie znaczyła ilość, jakość téj lub owéj rzeczy, ale ilość i jakość w ogólności; jak istnienie nie jest istnieniem téj lub owéj rzeczy, lecz istnieniem w ogólności). Tak tedy cała osnowa powyższego wątku wypływając z istnienia, jest wprowadzić we wszystkiem, co istnieje, co jest przedmiotem, przecież przedmioty same *przez się* nie wyrażają ruchu osnowy téj, trzeba więc naszego myślenia, aby w nich odkryć ruch ten, i treści téj osnowy naszej (np. ilości i jakości podlega wszystko, co istnieje, trzeba atoli naszego zastanowie-

nia i myślenia, aby odróżnić ilość od jakości, krotność od ciągłości i tak następnie — same przedmioty nie okazują znaczenia tych różnic i ruchu tego). Cała ta основа nasza jest dopiero teorią iszczącą się wprawdzie we wszystkie bytności, lecz nie wcielającą się wyłącznie w ruch jednéj lub drugiéj rzeczy.

Uważmy, do jakiegoż kresu doprowadził nas właśnie ruch ten. Wszak z roztoczenia istnienia rozwinęła się w końcu nieskończoność, jako cel i szczyt istnienia abstrakcyjnego; obaczmy, jaki się nam teraz zradza z niéj wypadek. Uważmy tedy naturę nieskończoności.

1) Gdy nieskończoność wynika z istnienia będącego jeszcze bez cech i różnic, przeto również jak istnienie jest abstrakcyjna; obejmując z sobą wszystko, co jest, nie wyraża się jeszcze żadnym przedmiotem wyłącznie, żadną rzeczywistością oznaczoną, mającą pewne cechy i różnice właściwe.

2) Okazało się, iż nieskończoność jest jednością odwrotności (dwóch), i nawzajem odwrotnością (dwóch) w jedności. — Uważmy atoli, iż gdy nieskończoność jest odnośzeniem się do odwrotności, więc tém samém już *koniecznie* winna się *odnosić* właśnie do tego, co *jéj* jest *odwrotne*. Wiedząc zaś już, czém jest nieskończoność, wiemy zarazem, co jest *jéj* odwrotne, a zatem do czego ona się *odnosić* winna, co ona z siebie *zrodzi* — a zatem obaczmy, co nam teraz na wypadek wypłynie, co teraz z kolei winno być przedmiotem Logiki.

Co do 1go. Gdy nieskończoność jest jeszcze abstrakcją, nie wyrażającą się żadnym przedmiotem rzeczywistym, niczém takowém, co ma cechy swoje i różnice; wynika z tego, iż z niéj wypływa, jako odwrotność to, co ma już cechy pewne, oznaczone, co już nie znika, ale trwa, co już jest rzeczywistą bytnością różniącą się od innéj bytności mającéj cechy różne od niéj.

Co do 2go. Gdy nieskończoność jest jednością obejmującą w sobie dwie odwrotności — gdy jest odwrotnością dwoją zlaną w jedność, zatém zradza z siebie *jedno* nie obejmujące sobą dwóch, nie będące w sobie odwrotnością dwoistą — to *jedno* jest odwrotnością, lecz nie zlaną w jedność z drugą, będącą zatém od téj drugiej odrębną, odosobnioną; tak nieskończoność wydaje z siebie wprawdzie dwie odwrotności, lecz nie stopione w jedność, tylko odrębne, rozdwojone od siebie. Tak wypłynęła nam bytność będąca już rzeczywistą, rzetelną, mającą już swoje właściwe cechy, różniące ją od innych bytności; następnie ta bytność, mająca cechy swoje, jest jedną, osobną, odrębną od drugiej odwrotnéj sobie, do niéj się cechami swojemi odnosi, lecz się z nią nie łączy w *rzeczywistą* jedność. Tak tedy widzimy, iż się zradzają wprawdzie dwie odwrotności odnoszące się nawzajem do siebie, ale będące od siebie rozdzielone, rozpojedynczone, niby *samoistne*; każda z nich ma przeto odwrotność, tą jednak jest druga osobna bytność; żadna z nich nie ma téj dwoistéj odwrotności sama w sobie. Każda z nich ma zaprzeczenie siebie, swoje oznaczenie, to jest cechy sobie odwrotne w drugiej. Każda z nich jest twierdzeniem własnych cech a zaprzeczeniem cech drugiej, bo odwrotnych sobie. Każda przeto ma własne cechy *rzeczywiście* w sobie (są jéj obecne), a cechy drugiej odwrotnéj ma w sobie idealnie (są jéj przytomne). Obie te bytności rzeczywiste są tak nihy jedną bytnością, jedną całością rozdzieloną, są dwa odwrotne a osobne jestestwa rzeczywiste; lecz gdy oba te jestestwa nie są całością, gdy są wzajemnym uzupełnieniem siebie, gdy są ułomkowe, więc téż są *skończone*; i takimi być winny, bo nieskończoność tworząc je, odnosi się w tem tworzeniu, jak się rzekło, do tego, co jéj jest odwrotne, a odwrotnością nieskończoności jest skończoność. Z łona nieskończoności rodzi się skończoność.

Bytność takowa, ten nowy przedmiot Logiki, jest *istotą*.

II. Istota.

§ 70.

W § 69 skreśliliśmy ogólnie znaczenie istoty. Tutaj obaczmy zachowanie się jęj do istnienia.— Stosunek ten wypływa właśnie z naszego wątku powyższego. Gdy bowiem istnienie ogólne zasadzało się właśnie na tém, iż obejmowało wszystko, co jest, że przeto zносиło wszelkie różnice przedmiotów, nadające każdemu z nich cechę, znamię właściwe, że tedy samo w sobie było bez oznaczenia pewnego i cechy (§ 52) — a gdy teraz odwrotnie, wyrosła nam z wątku naszego istota zasadzająca się właśnie na tém, iż ma cechy pewne, że jest czémś pewném i oznaczoném — wynika ztąd 1): iż się tém samém skończył rozwój ogólnego istnienia, że istnienie przestaje być już osnową wykładu naszego, i że z niem kończy się pierwsza część Logiki, a tém samém zaczyna się rzecz o istocie, będącej tedy *drugą* częścią téj umiejętności; 2), że gdy istota jest z natury swojej odwrotna istnieniu ogólnemu, ztąd téż ta druga część Logiki będzie obejmowała osnowę odwrotną pierwszej.

§ 71.

Rzekliśmy (§ 70), iż istota zasadzająca się na cechach i oznaczeniu, jest odwrotna istnieniu ogólnemu, że tedy jest zaprzeczeniem jego. Z tego wypływa, iż mówiąc o istocie, nie chodzi bynajmniej już o samo gołe istnienie, lecz raczej o cechy i o treść tego, co istnieje — nie chodzi tedy o istnienie bezpośrednie, lecz o takowe, które jedynie za pośrednictwem zastanowienia się dochodzone być może. Wszak takowe pojmowanie tkwi nawet i w powszednich wyobrażeniach: bo gdy w zwyczajném życiu mówimy o istocie rzeczy jakowėj, toć już nie myślimy bynaj-

mniej o tém, co nam się wprost przedstawia, co bezpośrednio istnieje, lecz raczej o tém, co jest jądrem i rdzeniem tej rzeczy, co ją właśnie czyni tém, czém jest — chodzi nam o to, co niby w tém istnieniu jest ukrytém, a tém samém już zaprzeczamy istnienie gołe, ogólne, bez cechy i treści, które było przedmiotem powyższej osnowy naszej.

Rzekliśmy również wyżej, iż istota tém się różni od istnienia ogólnego, iż w tém istnieniu każde przejście, każda przemiana, a zatem zaprzeczenie, jest zarazem znikaniem tego, co było — tego, co przeszło na co innego. W istocie odwrotnie to inne, to zaprzeczenie jest także, jest atoli bez zniweczenia tego, co było — to, co przeszło na co innego, nie znika, lecz trwa. Co zaś nie ztąd pochodzi, aby ta sama istota miała *zarówno* w sobie twierdzenie tego i przeczenie; lecz ta istota tak się ma rozumieć, że ona ma w sobie własne cechy rzeczywiście obecne jój — a cechy odwrotne ma w sobie idealnie, sposobem przeczącym. Albowiem skoro ona ma cechy swoje własne pewne i oznaczone, ma je dla tego, iż się różni od innej istoty, mającej swoje znów cechy pewne, a odwrotne cechom pierwszej: ztąd cechy pierwszej są zawisłe od cech drugiej i zawierają takowe w sobie idealnie — one w niej są przytomne, choć w niej nie są obecne, one w niej są pośrednio (§ 69); np. w różnicy płciowej, cechy jednej płci, są odwrotne drugiej; każda z nich ma swoje cechy obecne, rzeczywiste, lecz tém samém już zawiera cechy płci odwrotnej, sposobem idealnym, przeczącym: cechy odwrotnej płci nie są wprawdzie obecne, lecz są jój przytomne, są pośrednie, bo dopiero istnieją za pośrednictwem cech rzeczywistych, obecnych.

Z tego już widzimy, iż żadna istota nie jest w sobie ściśle niezależna i udzielna, iż żadna ściśle nie stoi na sobie samej, lecz że byt jój ściśle jest połączony z bytem drugim. Tak tedy każda istota jest twierdzeniem tego,

czém jest, a przeczeniem tego, czém nie jest. Widzimy zatem tutaj ciągle a wzajemne odnoszenie się dwóch istot do siebie, czyli raczej widzimy jedną istotę rozdzieloną na dwie odrębne połowy: obie te połowy odrębne dążą do zjednoczenia się z sobą; gdy zaś te odwrotności nie są już teraz ulotnemi i znikającemi, ale istotnie wyrażającemi się dwoma jestestwami trwającemi, zmysłowemi, materyalnemi, zatem oddzielnemi — ztąd właśnie ta jedność nie urzeczywistnia się nigdy, zostaje jedynie myślą. — Tłem ich jest ta jedność ich, ta myśl, jest to myśl jedności w rozdwojeniu, a rozdwojenia w jedności — ta myśl, to tło, jest nieskończonością z której właśnie, jak wiemy, istota się zrodziła (§ 69).

Widzimy tedy, iż gdy istota ma swoje oznaczone cechy, lecz gdy właśnie dla tego, że je ma, odnosi się do innej istoty mającej inne cechy; dla tego też całe rozwinięcie istoty będzie miało właśnie to piętno, iż jest ciąglem łamaniem się twierdzenia z przeczeniem, i ciągłym stosunkiem tych dwóch ostateczności do siebie. Gdy się tedy ten stosunek zniesie, gdy się ostateczności z sobą w jedność stopią, istota sama skończy rozwój swój, a rozpocznie się nowa sfera, a tłem samém trzecia część Logiki.

Określenia takowe istoty, okażą się dobitniej w szczegółach następnych paragrafów.

Dla zrozumienia dokładnego istoty, uważmy, iż gdy stopnie istnienia ilości, jakości, nieskończoności, znalazły zastosowanie swoje do samej przestrzeni i czasu; osnowa istoty ma zastosowanie do wszystkiego, co jest w przestrzeni i czasie, a zatem do wszystkiego, co jest materyalne: bo istotą jest wszystko, co jest w przestrzeni i czasie, co jest w Naturze. Tak tedy każde zjawisko fizycznej natury może być przykładem istoty. Lubo istota ma także i zastosowanie do świata duchowego, przecież

go nie wyczerpuje; bo świat duchowy jest bogatszy i wyższy od właściwej sfery istoty, i zawiera ją o tyle, o ile niższe mieści się zawsze w wyższym, bez zrównania się przecież z tym wyższym zakresem.

Ponieważ, jak się rzekło, istota właśnie tém się różni od istnienia ogólnego, iż takowe nie ma żadnej cechy właściwej, a istota ma cechy i znamiona swoje, wynika stąd, iż istota dla tych cech swoich różni się od innych istot, mających cechy różne. Gdy zaś, jak się okazało wyżej (przy jakości § 64), w tym względzie goła różnica nie wystarczy, lecz trzeba odwrotności, wynika stąd, iż istota jest tém, czém jest, dlatego, iż ma koniecznie obok siebie istotę wręcz jój odwrotną, z której wypływa, bez której się obejść nie może, z którą jedną składa całość. Żadna tedy istota nie jest sama przez się całością, lecz ułomkiem; zatem w niej tak tkwi dążność połączenia się ze swoją odwrotnością, jak dla myśli naszej jest koniecznością przejście z jednej istoty do drugiej, będącej jój odwrotnością: jest to konieczny ruch zamknięty i w rzeczy samej, wszak zarazem i tkwiący w nas samych. Istota a zjawisko, tożsamość a różnica, treść i forma, całość i części, potęga wewnętrzna a zewnętrzna, objawienie się jój i t. d. słowem, wszystkie te dwoistości są tej natury, iż są ściśle nawzajem od siebie zależne.

Tak tedy, jeżeli w rzeczach istniejących w przestrzeni i czasie, to jest, jeżeli w naturze widzimy niby rzeczy rozpojedynczone, rozsobnione; już rozdzielenie to, jest tylko zewnętrzne, fizyczne — one rzeczywiście należą do siebie i kojarzą się: jest to niby ów rozum natury, który jednoczy idealnie jestestwa do siebie należące, a zarazem rozdzielając je materialnie, jest niby *rozsqdkiem* Natury. — Jest to postępowanie podobne do ruchu naszej myśli, gdy rzeczy do siebie

należące łączymy rozumem w pojęcia, i gdy je znów nawzajem od siebie rozdzielamy rozsądkiem i sądem (§ 92). Widzimy zatem, iż te jestestwa pozornie, zewnątrznie, są z sobą rozdzielone, lecz *istotnie* należą do siebie — a zatem, że istotą ich jest właśnie ta konieczność kojarzenia się ich, o ile są różne a raczej odwrotne. Ciała niebieskie, różne a odwrotne cechy mające, odnoszą się do siebie i tworzą systemat słoneczny. Dwie istoty żyjące, różnej płci, są sobie odwrotne, odrębne, i należą do siebie. Dwa pierwiastki chemiczne są dwiema istotami odwrotnemi sobie, a są od siebie odrębne; wszak mimo téj odrębności są w jedności, one odnoszą się do siebie na wzajem, a odnoszą się do siebie dla tego, iż każda z nich ma właściwe cechy swoje: te cechy stanowią właśnie istotę każdej z nich, każda ma cechy własne, w sobie obecne jako twierdzenie bezpośrednie, a cechy drugiej, przeczące jéj cechy ma w sobie idealnie, sposobem pośrednim, bo za pośrednictwem myślenia naszego. Wszakóż lubo te istoty odwrotne sobie są raczej jedną całością, jedną istotą rozdwojoną na dwie połowice odrębne, toć przecież one nigdy nie osiągają téj jedności rzetelnej, rzeczywistój. Bo choć ciała niebieskie tworzą jedność, to jest system słoneczny, toć przecież ten system, ta jedność, jest dopiero umysłowa, należy tylko do naszej myśli; w rzeczywistości zaś ciała niebieskie są odrębne od siebie, rozosobnione przestrzenią. Tak mimo jedności płci obojéj, mąż i niewiasta tworzą dwie odrębne istoty; — a pierwiastki chemiczne odwrotne sobie, łącząc się z sobą tworzą wprawdzie jedność, tracą rozosobnienie swoje, lecz w téj jedności one same giną, ciało utworzone połączeniem jest zupełnie *nowém* ciałem, nie zawierającym wcale już owéj odwrotności pierwiastków. Tak

więc w chemizmie póki jest odwrotność, jest też odrębność i nie ma rzeczywistej jedności; gdy jest ta jedność, nie ma odwrotności.

Ta prawda, ten rdzeń wewnętrzny, co tu łączy te odwrotności, jest to ta *myśl*, która w nich przebywa, ta myśl jest zatem właśnie tą istotą. I dla tego też ta istota nie jest stroną jestestw przypadkową, obojętną, bezpośrednią, która się z wierzchu w rzeczach okazuje; owszem, ta wewnętrzność, która tkwi wewnątrz, ta sama rzecz, sama myśl w nich przebywająca, której także znów jedynie myślą dobrać się można, — ta istota, ta myśl, właśnie zdradza z siebie te zjawiska zewnętrzne, te rzeczy zewnętrzne. W uważaniu jestestw Natury myśl zwyczajna, stanowisko powszednie, ten ma właśnie niedostatek, iż bierze jestestwa przyrodzone z osobna, odrębnie, jakby istniały samodzielnie od siebie, zamiast uważać ich odwrotności, a odwrotne łączyć w jedność. Te przedmioty wprawdzie okazują się rozosobnione czasem i przestrzenią, wszakże są jedynie ułomkami wzajemnymi siebie. Są to części mozajki, która myślą człowieka winna się złożyć w obraz jeden ogromny, we wizerunek wiekuistego mistrza; są to perły, które myśl bezwzględna nawlekła na nić nieskończoności, trzymającą wszech jestestwa i wszystko, co stworzone jest.

Tak widzimy, iż istoty właśnie dla tej zależności swojej wzajemnej, dla tej ułomkowości swojej, nie są wolne w sobie: niezawisłość ta wtedy nastąpi, gdy jedno i toż samo jestestwo, będzie samo w sobie zawierało obie odwrotności, gdy w sobie będzie nieskończonem. Wszak stopień takowy straci tem właśnie charakter zawisłości, ułomkowości, a tak już należeć będzie do innej, różnej od siebie sfery.

§ 72.

Z całego określenia powyższego istoty już widać, jakim trybem rozdzieli się jej osnowa. Jakoż istota z natury swojej winna się wyrażać w bycie, w rzeczy odpowiedniej sobie, winna tedy być *zasadą* bytu jakiegoś: słowem, winna się objawić i wystąpić stósowném zjawiskiem. Czém jest istota przez się, taką się winna objawić. Różność istot wykazać się winna różnością zjawisk.

Jeżeli tedy istota jest obecną w zjawisku, jako we wyrażeniu swoim, i jeżeli nawzajem zjawisko ma za dno i powód swój istotę; w takim razie istota i zjawisko zleją się w jedność będącą rzeczywistością. Otóż tedy *istota jako zasada bytu*, następnie *zjawisko*, a w końcu jedność istoty i zjawiska, to jest *rzeczywistość*, będą trzema stopniami rozwinięcia się istoty, a tém samém trzema oddziałami tej drugiej części Logiki.— Jakie jest w szczególności rozłoczenie tych trzech stopni, okaże się niżej.

I. Istota jako zasada bytu.

§ 73.

Tutaj znów wynikają trzy następne szczeble:

a. Istota uważana w odnoszeniu się swoim.

1. Wszak istota ma w sobie pewną treść, która właśnie sprawuje, iż ona jest tém, którą jest — pod tym względem przeto treść i cechy różniące istoty są tém, czém jest istota sama, a istota takowa jest właśnie jedno i toż samo co cechy i treść jej: jest to *zasada tożsamości*, wyrażająca się tak: *istota jest tém, czém jest*. Tutaj istota i różnice w niej zamknięte spłynęły w tożsamość, w jedno — tutaj istota odnosi się sama do siebie.

2. Lecz istota właśnie dla tego, iż ma treść w sobie, oddziela się od innej istoty, mającej inną treść. Róż-

ność ta, jak już wiemy, jest trojaka: bo, *albo* istota różna od tego wszystkiego, co nie jest takowém, jak ona; jest to najogólniejsza różnica; ta różnica wyraża się zasadą dawniej Metafizyki „nie ma dwóch rzeczy zupełnie sobie podobnych” — jest to różnica rozmaitości; — *albo* istota różni się od *drugiej* pewnej istoty — jest to różnica w ścisłym znaczeniu; — *albo* na koniec ta jej różnica od *drugiej*, jest *odwrotnością wręcz* jej przeciwną.

3. Jak w zasadzie tożsamości, istota zostaje w stosunku sama do siebie, bo sama sobie jest równa, jak pod względem różnicy istota odnosi się do innej różnej od niej istoty; tak powstaje trzeci stosunek, w którym istota odnosi się do różnicy, do czegoś różnego od niej: lecz ten różny od niej przedmiot jest wypływem jej własnym, jest nią samą — jest osadzonym na tej istocie — jest to stosunek, w którym istota uważana jest jako zasada istnienia czegoś, a wyraża się zwyczajnie w Metafizyce twierdzeniem, iż „nic się nie dzieje bez zasady dostatecznej.”

Co nie ma zasady swojej, istnąć nie może. Tak istota będąca zasadą czegoś, już jest przytomna temu, czego się stała zasadą, tkwi w nim, w nim ma własne odbicie swoje: istota przeto odnosząc się do tego, czego jest zasadą, odnosi się do siebie samej. Tak tedy istota, jako zasada, wyraża się czémś pewnym, oznaczonym, wyraża się czémś, co byt swój ma — wyraża się *bytem*.

b. Byt.

Tak przez byt, rozumiemy istnienie osobne, pewne i ściśle oznaczone, mające tedy cechy swoje właściwe i wyłączne, a tém samém idealnie zawiera w sobie cechy różne od swoich jemu obecnych, a innym bytom służące (§ 71). Byt takowy jest dopiero abstrakcją: jeżeli będzie rzetelnym, wtedy będzie *rzeczą*, to jest jestestwem materialnym, zmysłowem.

c. Rzecz.

Tak więc rzecz powstaje z bytu, który jest zasadą istnienia téj rzeczy. Widzimy tedy, iż rzecz ma za warunki, aby miała byt i zasadę tego bytu — jest więc jednością obu powyższych warunków. Wszak rzecz każda ma cechy własne swoje, ma własności. Te własności jak z jednej strony oddzielają rzecz od innych rzeczy, tak z drugiej strony też same własności znajdujemy porozerzucane po wielu innych rzeczach: z tego znać, iż te własności są niby samoistne, są wolne i niezależne od rzeczy, mogą się tedy rozstać z rzeczą, a tém samém być przyczyną, iż rzecz przestanie mieć byt swój. Rzecz materialna zniknie i okaże się być tylko *zjawiskiem* (ob. § 18 do § 21).

II. O Zjawisku.**§ 74.**

Jak istota jest istnieniem w sobie uważaném, tak wyraża się widocznie, zewnątrznie, w zjawisku.. Widzimy tedy, iż jak istota jest istnieniem pośredniém, to jest takowém, które li za pomocą zastanowienia i refleksyi przedstawić się może (§ 71); tak odwrotnie, zjawisko jest istnieniem, które bierzemy tak, jak nam się samo zdaje.

Wszelka refleksya i zastanowienie się nad zjawiskiem sprawi, że dojrzymy istotę zjawiska, a tém samém, że zjawisko samo przez się nie będzie naszym przedmiotem, zniknie dla nas.— Jeżeli tedy pod zjawiskiem rozumiemy istnienie w kształcie tym, w jakim nam się wprost przedstawia, to jest bez pośrednictwa myśli naszej i przyłożenia się naszego; już tém samém zjawisko jest istnieniem bezpośredniém. Tak tedy znów nam się wróciło istnienie bezpośrednie, podobne istnieniu ogólnemu, które było przedmiotem pierwszej części Logiki. Wszak zachodzi tutaj ta różnica: iż gdy ogólne istnienie było bezpo-

średnie, dla tego, iż wszystko było niém, co się jéno przedstawia bez względu na różnice okazujące się nam mocą zastanowienia naszego; teraz bierzemy w zjawisku także istnienie bezpośrednio, to jest tak jako nam się przedstawia, ale przytém wiemy, iż jest zjawiskiem czegoś, zjawiskiem istoty, która się wyraża tém zjawiskiem, nie dochodzimy atoli jeszcze téj istoty wewnątrznie ukrytój.— Obaczmy zatem zachowanie się zjawiska samego.

a. Wszak cały świat może być wzięty jako. się nam przedstawia; cały świat tedy jest jedném zjawiskiem ogromném, mającém przeto, na dnie swojem istotę, która się tym *wszechświatem* wyraża. Rozmaitość zjawisk, z których się składa świat, ma tym trybem zasadę swoją w treści rozmaitej, objętej w istocie świata, objętej w téj istocie zarodem.

b. Przecież jak świat cały, jest jedném nieskończoném zjawiskiem, jest całością w sobie; tak znów składa się z *pojedynczych szczegółowych zjawisk*, z których każde znów jest zjawiskiem względem tkwiącej w niém własnej, szczegółowej istoty: każda zatem istota wyrażając się stósowném zjawiskiem, staje się prawem jego. Istota przeto, a zjawisko jój odpowiednie, mają się do siebie jak *treść* do *formy* swojej. Ta forma może być rozmaita, byleby wyrażała właśnie tę treść swoją a nie inną.

c. Jak świat zjawisk jest całością (pod **A**), jak stosunek treści do formy (pod **B**) oparty jest na pojmowaniu pojedynczego, szczegółowego zjawiska, a tém samym na odróżnieniu (odszczęgólnieniu) go od innych zjawisk, a zatem jest względem na nie; tak znów wynika względ trzeci łączący obadwa pierwsze, bo pojęcie pojedynczego zjawiska (jak pod **B**), wziętego jednak już za całość (jak pod **A**), a zatem bez względu na inne różne zjawiska, lecz jako zostające w stosunkach samo do siebie.

1) Pojmując przeto zjawisko pojedyncze jako *całość*, zatem uważając stosunek jego do siebie samego — wynika, iż pierwszym stosunkiem właśnie będzie stosunek jego jako *całości* do *części* swoich. Stosunek ten jest pierwszym bezpośrednim, bo wprost wynika z tego, iż zjawisko jest *całością*. Jak bowiem prawdą jest, iż *całość* podzielona na *części* przestaje być *całością*, a *części* zjednoczone w *całość*, przestają być *częściami*; tak z drugiej strony również jest prawdą, iż *całość* jest tylko *całością* o tyle, o ile składa się z *części* — a *części* dla tego mają byt, iż stanowią *całość*: tak przeto *części* i *całość* są przeciwne sobie i odwrotne, a ostateczności takowe nawzajem z siebie wypływające składają *jedność*.

Uważmy, iż tutaj cechą tych ostateczności odwrotnych, jakimi są *całość* i *części*, jest ta, iż one wprost objawiają się nam jako różne, i że dopiero mocą zastanowienia się naszego wykazują się być w *jedności* z sobą; i dla tego też one występują nam kolejno, to jest w ten sposób, iż gdy się przedstawi *całość*, znikają *części*; a gdy się przedstawiają *części*, znika *całość*, i tak bez końca. Ta kolejność ztąd się bierze, iż myśl nasza przechodzi z *części* do *całości* — i nawzajem. Znać tedy, iż kolejność zniknie, gdy do wykazania tych ostateczności nie będzie trzeba pośrednictwa, zastanowienia naszego, ale gdy zjawisko wprost samo przez się okaże dwie odwrotności będące w *jedności* z sobą, a zatem nie będące już różne od siebie. Takowém zjawiskiem jest zjawisko siły.

2) Odróżniamy *siłę* samą od jęj skutków, od odmiann, które sprawia, a zatem od objawienia się jęj zewnętrznego: lecz gdy właśnie o bytności siły wiemy jedynie ze samego objawienia się jęj, gdy siła bez objawienia się nie byłaby siłą — i nawzajem, gdy bez siły nie byłoby objawienia się jęj; wynika ztąd (co się już we Fenomenologii rzekło: § 22 i następne), iż w objawieniu

siły nie może być co innego, jak w sile samej — że gdyby było więcej w objawieniu niż w sile, przewyżka w objawieniu nie miałaby odpowiedniej siły, nie byłaby tedy objawieniem siły. Odwrotnie — gdyby w sile było więcej niż w objawieniu, przewyżka ta w sile nie miałaby odpowiedniego objawienia, nie byłaby więc siłą: ztąd siła a objawienie jej, lubo niby odwrotne sobie, są przecież równe sobie i prawie tożsame. Wszak podobna odwrotność okazuje się w samym objawieniu siły; bo siła objawiając się, mocuje się z czémś: lecz gdy właśnie to, z czém się mocuje, jest także siłą, a siłą odwrotną pierwszej; ztąd tu znów wypłynęły dwie odwrotności — ale tu czém jest jedna, tém jest druga — obie są siłą (§ 22, 23). Lubo odwrotność takowa wszędzie jest, gdzie tylko występuje siła; przecież przedstawia ona nam się wręcz w naturze żywcem w tych zjawiskach, które zasadzają się na odwrotnych biegunach (np. elektryczność, galwanizm, i t. d.). Widzimy tedy, iż pod każdym względem w sile przebywają różnice odwrotne, a przecież niby tożsame.

3) Jak naprzód (pod 1) całość a części, jako dwie ostateczności, okazywały się różne od siebie, tak dalece, iż mocą jedynie rozumowania mogła być wyświecona ich jedność; tak przeciwnie (pod 2) w zjawisku siły obie strony sobie odwrotne i przeciwne, są niby *jedno i toż samo*, bo jedna i druga jest siłą. Teraz tedy następuje stosunek trzeci, łączący oba pierwsze. Tutaj przeto nie będzie już potrzeba rozumowania, aby wykazać jedność obu stron odwrotnych (jak pod 1), ani też ta jedność nie będzie tożsamością gołą (jak pod 2).

~ Otóż ten stosunek trzeci okaże dwie strony różne — wszak ta różność ich jest odwrotnością rzeczywistą, i dla tej odwrotności swojej, one są w jedności ściślej. Ten stosunek widzimy w zachowaniu się *potęgi wewnętrznej* działającej, *do zewnętrznego jej objawienia* się zdzia-

łanego przez nią. — Co jest potęgą wewnętrzną, dlatego nią jest, iż występuje zewnętrzną postacią, zewnętrzném objawieniem się; bo inaczej nie byłoby niczém, byłoby jedynie pozorem, byłoby samo czémś zewnętrzném, nie mającém zasady. I na odwrót — zewnętrzne pojawienia się, które nie wyrosły z potęgi wewnętrznej, nie mają zasady bytu swojego; winny się tedy wywrócić i zniknąć — będą przeto zjawieniem się tego, czego nie ma rzeczywiście, zjawieniem tego, co nie ma bytu rzetelnego, prawdziwego, co ma tylko byt powierzchowny, co ma byt zewnętrzny przemijający, co tedy samo jest zjawiskiem. Tak tedy wszystko, co jest rzeczywiście istotne, wewnętrzne, wyjawić się winno na zewnątrz — a co się zewnętrznie rzeczywiście wyjawia, winno mieć istotę wewnętrzną.

1) *Treść i forma.* Lubo każda treść winna mieć odpowiednią formę swoją, przecież takowa może być wielce rozmaita. Treść, jaką jest np. Rodzina święta, wcielili się w przeróżne a cudowne formy obrazów wielkich mistrzów; osnowa historyczna jedna i taż sama zrodziła różne formy tragedyi greckich; ten sam przedmiot odziewa się w różne kształty, wedle różnej indywidualności autora. Treść może być nadana, forma zaś świadczy o wnętrzu duchowém autora — ztąd też słusznie powiedziano, że człowiek jest własnym stylem swoim.

2) *Potęga wewnętrzna a objawienie się zewnętrzne.* Co przemieszkuje na dnie ducha, winno wystąpić na dzień jasny, przybrać się w krew i ciało, winno urósć w rzeczywistość i dać znać o sobie. Serca zacność, zdolności, usposobienia, drzymią cichą iskrą w skrytościach istoty naszej; lecz rozbudzą się potężnie i dzwigną, gdy na nie przyjdzie wołanie z góry — a głos wołania tego wcześniej lub później nastąpi, byleby

treść ta iście była w duchu, byleby nie była kłamstwem zawodném.

Na nic się przeto nie zdadzą one chwalby ze zdolności, gieniuszu, z pięknego sposobu myślenia i bogactej wiedzy, jeżeli te zalety, przebywające niby na dnie ducha naszego, nie przybrały na się czynu, któryby świadczył o rzetelnj bytności ich; za nic utyski na brak sposobności do okazania jawnego, czém się jest. Świat nie wierzy tym zapewnieniom, nic nie da na gołe słowo, bo świat jedynie za czyny i rzeczywistość udziela wieńców swoich. Piękne i zacne uczucie ultiinia się marzeniem i cichą, niedosłyszaną duszy piosenką, jeżeli nie wyraziło się postępowaniem w życiu i obcowaniu ze światem; jest to wrzekoma wiedza która nie rozszerzyła się potężnie na jawie i nie udzieliła swj pracy na pożytek drugim — gieniusz jest zmyślonym, udanym, jeżeli się nie postawił na czele pochodu świata i nie poprowadził ludzkiego rodu do nowj, roztwierającj się epoki, jeżeli nie zawołał na spólczesnych głośno tēm słowem, co zarodem nieznanym, ukrytym, spoczywało w sercu całego stulecia. — Gieniusz nie zna, co sposobność; on sobie stwarza pole działania swojego — a dawno już powiedziano, iż gdy położenie broni talentowi sprawić wielkie czyny, niechajże sprawi małe na stopę wielką, na miarę olbrzymią.

Niechaj matka schylona nad kolebką śpiącego dziecięcia marzy o przyszłości jego, niechaj główkę ulubieńca ustroi gwiazdzistą koroną przyszlej chwały jego, bo miłość matki jest jak morze, jak niebo, bez granic. Ale świat żąda rzeczywistości, on się rachuje z pretensjami i zasługami ludzi, i w tēm jest prawo jego. Wyrzekanie na brak sposobności do okazania swojego wewnętrznego znaczenia, jest raczj ukrywaniem własnej niemocy — wszak gałązka na wywrot w zie-

mię wsadzona okrywa się jeszcze wonią swych kwiatów, a potęga korzeni ukrytych pod ziemią, prze ją na jaw ku światłu, ku słońcu. Przecież i naród każdy, i stulecie każde, objawia dziejami treść istoty swojej. Słowo tajemnicze, rzucone ziarnem w serce narodu, wyrasta jego Historią, przybiera się w jego chwałę, cierpienia i tryumfy, a potęga jego wykwita postacią wielkich ludzi stulecia; oni za żywota są wyobraźnikami czasu swojego, a po śmierci święcą i gorzą na firmamencie jego historii, niby ciche gwiazdy poglądające na sprawy swych następców i późnych pokoleń.

§ 75.

Widać zatem, iż każde zjawienie zewnętrzne, będąc zjawieniem się czegoś, ma za warunek swój, aby miało za istotę swoją potęgę wewnętrzną, której właśnie jest zjawieniem; powinno w sobie mieć istotę. Gdy się spotka byt zewnętrzny, tto jest zjawisko, z bytem i potęgą wewnętrzną, której właśnie jest wyrażeniem, powinno w sobie mieć istotę. Gdy się spotka byt zewnętrzny, to jest zjawisko, z bytem i potęgą wewnętrzną, będącą sprawcą tego zjawiska, to jest z istotą jego — gdy się z nim spłynie, wtedy jedność takowa stanie się *rzeczywistością*.

III. Rzeczywistość.

a. Rzeczywistość w ogólności.

§ 76.

Z powyższego wątku okazało się, iż rzeczywistość jest jednością zjawiska i istoty. Jakoż, istota iści się w rzeczy, a ta rzeczywistością się staje. Istota koniecznie iścić się winna, a zjawisko jest objawieniem czegoś, jest wyrażeniem istoty. Wszak i w życiu zwyczajnem nie nazywamy rzeczywistością tego, co się jeszcze nie pojawiło, co nie ma bytu zewnętrznego: i nawzajem, nie bierzemy za

rzeczywistość ładu zjawiska, jeżeli takowe nie ma w sobie istoty jako zasadę bytu swojego — dopiero wtedy nazywamy przedmiot rzeczywistym, gdy jest zjawiskiem pewnem i ma w sobie istotę, jako zasadę bytu swojego. Takowe jest określenie ogólne rzeczywistości samej przez się.

b. Stosunek rzeczywistości, do innych rodzajów bytu nie będących rzeczywistością.

§ 77.

Gdy rzeczywistość ma za warunek swój istotę i zjawisko, znać z tego, że byt, będący li istotą bez zjawiska, lub odwrotnie, zjawiskiem bez istoty, nie będzie rzeczywistością — byt takowy będzie przeto różny od rzeczywistego bytu. Obaczmy tedy, czém jest 1) zjawisko bez istoty, 2) czém istota bez zjawiska; a obaczmy tém samém, czém jest zjawisko i istota wzięte razem, czyli, czém jest rzeczywistość.

a) *Zjawisko bez istoty*, jako bez zasady bytu swojego, jest bezistotne, bezzasadne; nie mając w sobie istoty, nie wyrażając istoty żadnej, mogłoby być inném a nie takiem, jakiem jest, mogłoby wcale nie być — na jego miejsce mogłoby stanąć inne, różne zupełnie zjawisko: słowem, byt jego jest zupełnie *przypadkowym*. — Skoro zaś byt przypadkowy jest takowy, iżby mógł być, lub nie być, lub być inaczej, już tém samém wnosićby z tego można, iż jest zupełnie obojętny dla innych przedmiotów, że jest zupełnie tak od nich niezależnym, jak i one od niego. — Wszak przedmiot przypadkowy, będąc w sobie udzielny i samoistny, istnieje sam przez się, istnieje o własnej mocy, samemu sobie byt swój winien, sam go sobie utworzył; ale gdy on nie mógł siebie tworzyć nim miał byt, wynika ztąd, iż też nie miał początku, iż istniał zawsze, a nie zależąc od niczego, tylko od siebie, zawsze istnieć będzie — sło-

wem, iż jest *koniecznym*. Był przypadkowy okazał się koniecznym — co jest sprzecznością, która tedy sama siebie znosi, a tak wyjawia się nierzetelność, błędność i téj przypadkowości, i téj konieczności, wpływającą z powyższego stanowiska.

Wszak sprzeczność ta ztąd się zrodziła, żeśmy przypuścili, jakoby przedmiot przypadkowy nie mając istoty w sobie, był zupełnie niezależnym od innych przedmiotów, niezależnym od téj rzeczywistości składającej świat. Wynika zatem z tego, iż przedmiot przypadkowy nie jest udzielnym w sobie, że on byt swój nie sobie samemu winien, lecz właśnie tym innym przedmiotom — że on tedy jest skutkiem powiązania z sobą tych przedmiotów rzeczywistych, że jest wpływem systematu całego zjawisk świata, że w tym systemacie ma właśnie przyczynę bytu swojego. Tak tedy okazuje się teraz, iż przypadek choć nie ma istoty w sobie samym, ma przecież przyczynę bytu swojego w innych przedmiotach rzeczywistych — a będąc koniecznym ich wpływem, jest przeto albo tak koniecznym jak ten system zjawisk, albo tak przypadkowym, jak ten sam cały system. Gdy przypadkowość atoli jest właśnie brakiem istoty; zatem idzie, iż ten nasz przedmiot o tyle ma przyczynę w sobie, o ile ją ma sam system zjawisk świata. Tak tedy rzecz cała zamieniła się teraz na pytanie: czyli cały system zjawisk, czyli cały system świata jest przypadkowy lub konieczny? a zatem co jedno jest: czyli ten system ma w sobie istotę, której jest objawieniem, lub nie?

Uważmy naprzód, iż rozwiązanie tego pytania już wpływa z całego powyższego wyvodu: jakoż z całego rozumowania naszego wyniknęła nam istota; okazuje się tedy, że bytność jej jest konieczną, że tedy w świecie przebywa istota. Przecież konieczność téj istoty wpływa już i ze samego systematu świata; bo gdy ten jest wy-

kiem całego powyższego wywodu istoty, winien tedy być z nim zgodny i mieć za dno istotę.

Wszak system takowy składa się z pojedynczych przedmiotów, z pojedynczych zjawisk: cośmy tedy dopiero powiedzieli o jednym przedmiocie, winno być zastosowane do wszystkich przedmiotów tego świata zjawisk. Tak przeto, jak się okazała przypadkowość owego jednego przedmiotu, tak się okazuje przypadkowość wszystkich; a tak, jak się okazało następnie, iż ten jeden przedmiot nie w sobie, lecz w innych przedmiotach ma przyczynę bytu swojego — tak się okaże i tutaj, iż każdy przedmiot z tych wszystkich przedmiotów składających świat, ma zasadę i przyczynę bytu swojego w innym. Lecz uważmy, gdy i tutaj powiemy, że każdy z tych przedmiotów ma przyczynę w innych, a te znów w innych, i tak następnie; już tém samém trafimy na *ostatnie ogniwo będące przyczyną wszystkich, a nie będące skutkiem niczego* — będące istotą wszystkich przedmiotów. To pierwotne ogniwo, zradzające wszystkie następne, już *samemu sobie* winno być swój, *istnie samo przez się*, nie jest zatem przypadkowe — jest tedy *istotą* wyrażającą się już we *wszystkich zjawiskach*.

Tak tedy, wróciła się nam znów istota będąca zasadą zjawiska. Jak atoli powyżej (od § 71) mówiliśmy w ogólności o istocie, teraz zrodziła się nam istota, będąca zasadą całego systematu świata, będąca istotą wszystkich istot — zatem nie istotą jednego zjawiska, to jest nie istotą względnie jednego zjawiska, lecz istotą *bezwzględną* — w niej tedy wszystkie zjawiska mają zasadę bytu swojego, w niej zléwają się wszystkie istoty. Obaczymy poniżej, czyli istota, którą tutaj bezwzględną zowiemy, jest rzeczywiście istotą — obaczymy, czém ona jest w prawdzie swojej (§ 82). Z tego wypływa, iż system zjawisk świata, ma istotę w sobie, której on jest wyraże-

niem — ten system jest zatem koniecznym. Chodzi przeto teraz o to, aby dociec, czyli ta istota zjawisk może, lub nie może być wyrażoną innym systematem świata, a tém samém, chodzi nam o *możliwość* wyrażenia się innego tej istoty bezwzględnej. Dorobiliśmy się tedy przekonania, iż dnem tego systematu świata jest istota bezwzględna, objawiająca się tym światem; wypada atoli teraz jeszcze zbadać, czyli ten świat jest jedynym trybem, którym się ona objawić może, czyliby ona równie nie mogła się objawić innym światem, różnym od tego, który jest — chodzi zatem teraz o zbadanie możliwości objawienia się innego. Pytanie takowe zaś znów zależy od zbadania istoty w ogólności, od zrozumienia, czyli istota objawiając się *może* się objawić różnym trybem, różnym objawieniem.

Wypada nam tedy rozebrać teraz istotę, bez względu na zjawiska, które rzeczywiście miejsce swoje mają w świecie, wypada nam rozebrać, czém istota jest sama przez się, wypada przypatrzeć się, czém jest istota bez zjawiska.

§ 78.

b) *Istota bez zjawiska.* — Widzieliśmy, iż biorąc istotę bez względu na zjawiska, już przedmiotem naszym jest możliwość, bo badać będziemy, o ile istota wyrażać się może różnemi zjawiskami. Jak więc zjawisko bez istoty jest tem, co przypadkowością zowiemy; tak odwrotnie, *możliwością* jest istota bez zjawiska, — bo istotą uważaną jest bez względu na zjawiska, ale sama w sobie.

W § 77 widzieliśmy, iż co innego jest istota względna, będąca zasadą pojedynczych zjawisk (np. dębu, wody, kruszcu jakiego, i t. d.), a co innego istota bezwzględna, będąca istotą i zasadą wszystkich zjawisk, zawierająca wszystkie istoty w sobie, wyrażająca się tedy całym systematem zjawisk. Obaczmy tę możliwość wyraża-



nia się różnemi zjawiskami — naprzód, co do istoty szczegółowych zjawisk, a następnie, co do istoty bezwzględnej.

Okazało się (§ 77), iż zjawisko każde pojedyncze ma istotę w sobie, lecz stawszy się rzeczywistością, już tём samém jest jedném wśród nieprzebranej liczby zjawisk: a jak każda istota odróżnia się od innych istot i do nich się odnosi, tak téż zjawisko wyrażające tę istotę, odnosi się do zjawisk wyrażających inne istoty. — To odnośzenie okazuje się działaniem wzajemném tych zjawisk na siebie, i wzajemném wpływaniem ich na siebie. Ztąd każde zjawisko ma dwie strony: jedna wypływa z istoty jego, a zatém z ogólnej jego cechy; druga jest skutkiem jego rzeczywistości, i wyraża się wpływem i działaniem innych zjawisk na niego. Jak przeto dla téj drugiej strony, zjawiska wyrażające jedną i téż samą istotę, są *rozmaite* wedle rozmaitych wpływów, które na nie wywierają inne zjawiska; tak dla strony pierwszej ogólnej, wszystkie te zjawiska choć różne, o ile są wyrażeniem jednej i téj samej istoty, mają ogólne, wspólne piętno. (Tak np. dęby rzeczywiste wystawione są na wpływy innych zjawisk, np. klimatu, słońca, gruntu i t. d. mających znów osobne istoty swoje; ztąd téż będą między sobą różne a różne, tak, iż na tём samém drzewie nie znajdziemy dwóch liści zupełnie do siebie podobnych, bo każdy z nich podlegał innym wpływom, innemu oświeceniu, ogrzaniu, i t. d. choć będą miały wspólne piętno wypływające z istoty dębu). Wspólne piętno takowe obok nieskończonej różnorodności okazuje, iż w istocie jest *możność* wyrażania się nieskończeniem wielą zjawiskami, że istota, mimo różnorodności objawień swoich, wyraża się przecież w nich wszystkich. Widać atoli, że te zjawiska wszystkie winny zostać w obrębie téj wspólnej istoty swojej, gdyż inaczej byłyby wyrażeniem innej, drugiej, obcej, różnej istoty. (Możność istoty dębu wyraża się nieskończoną mnogością rzetelnych dębów,

będących zjawiskami téj istoty ich; ale one wszystkie winny zostać w obrębie téj własnej ich istoty, bo inaczej, zamieniłyby się na inny rodzaj drzew, i przestałyby być dębami). Zjawiska te są pojedyncze, szczegółowe, a istota ich jest ogólna, abstrakcyjna — i dla tego nieskończenie wiele zjawisk nie zdoła jeszcze wyczerpać istoty całej. Istota ich przecież *może* się wyjawiać to takowém, to owém, to znów inném bez końca zjawiskiem, a w każdym z tych zjawisk będzie miała wyrażenie swoje; (sadząc żołędź w ziemię, niewiemy, jaki będzie dąb przyszedł, jakie będzie miał konary, ile będzie miał liści i t. d., niewiemy tych szczegółów, bo tych kształtów szczegółowych może być nieskończenie wiele, przecież wszystkie będą kształtem dębu, wszystkie *mogą* wyrósć z téj żołędzi, wszystkie są *możliwe*). Aby możność wystąpiła zjawiskiem, aby możność się stała rzeczywistością, trzeba warunków zewnętrznych: gdy tedy spłynie możność (wewnętrzność) i warunki (zewnętrzność), wtedy zjawisko się zrodzi (np. dąb rzeczywisty dla tego jest, iż istota jego należy do pasma systemu świata, a przytém, że się znalazły warunki jego rzeczywistości, np. klimat, grunt, i t. d.). Zjawisko dopiero takowe jest *rzeczywistością*.

§ 79.

c) *Jedność zjawiska i istoty.* — Widzieliśmy (pod § 78), czém jest możność, o ile się odnosi do istoty względnej, i pojedynczych zjawisk — obaczmy, czém jest możność istoty bezwzględnej. Jakoż, gdy istota bezwzględna ogarnia sobą istoty wszystkie; zatem jej zjawisko jest zjawiskiem zjawisk wszystkich: tém samym obejmuje w sobie nie tylko tę istotę względną, która wyraża się pojedynczemi zjawiskami, lecz ogarnia także i te zjawiska, które wpływają na wyrażenia się téj istoty względnej (z niej nie tylko wynika np. istota dębu; lecz ona zamyka istoty klimatu, wody, rosy, światła, i t. d. będące warunkami dębu, bę-

dące zjawiskami wpływającymi na rozwinięcie tego dębu, stanowiącymi właśnie przyczynę, dla której ten dąb właśnie jest różny od innych dębów).

Gdy więc możność istoty względnej, wymagała jeszcze do rzeczywistości warunków nie od niej zawisłych, bo należących do innych istot, do obcych sobie zjawisk; odwrotnie, istota bezwzględna zawierając w sobie wszystkie istoty, wszystkie zjawiska, nie zawisła jest od niczego, tworzy wszystko sama przez się: z jęj stanowiska nie ma tęg możności zależącej od warunków — *jęj możność jest rzeczywistością*.

(Istota dębu jest względną, bo się tylko do niego samego odnosi, od tęg istoty przeto zależy, aby drzewo, jakie wyrosnie, było rzeczywiście dębem, a nie inném drzewem; lecz od tęg istoty dębu nie zależy, jaką będzie miał właściwość bo ta znów zawisła od klimatu, gruntu, wilgoci i t. d. które na niego działać będą, a które może będą zjawiskami innych istot względnych i t. d., a zatem nie zawisłych od istoty dębu; odwrotnie, gdy istota bezwzględna jest istotą wszystkich istot (dębu, klimatu, wilgoci), ztąd zjawisko całe jakie jest, jęj winno swój byt, ona jest istotą przedmiotu, a jest jęgo możnością; lecz gdy zarazem jest istotą warunków jęj, tęg samém jest rzeczywistością (§ 78).

Gdy, jak się rzekło, istota bezwzględna wyraża się całym systematem zjawisk wszystkich, ztąd też ten systemat nie jest czémś przypadkowém, ale wpływem koniecznym istoty bezwzględnej; dla tego też żadne zjawisko nie jest przypadkowém, bo jest skutkiem tego systematu. Tak tedy i pod tym ostatnim względem przypadkowość nie ma miejsca — i jasno się okazuje, że w żaden sposób przypadek nie rządzi światem, lecz że jest jedynie czczém przypuszczeniem. Tym sposobem zagadnienie powyższe rozwiązało się samo przez się (§ 77). Wszak istota względna, nie wyczerpuje się nieskończoną liczbą różnych

zjawisk wyrażających ją (§ 78); tak również cały system zjawisk będących właśnie w pewnym czasie obecnym, rzeczywistym, nie wyczerpuje istoty bezwzględnej, bo ona jest ogólną, nieskończoną, a cały system zjawisk jest czémś ograniczonóm, skończonóm. Jak w istocie względnej wyrażenie się odbywa szczegółowemi zjawiskami, pojedynczymi przedmiotami, a coraz innemi (np. istota dębu wyraża się nieskończoną liczbą dębów rzeczywistych), będących różnemi między sobą mimo spólnego ich piętna); tak istota bezwzględna wyraża się ciągłemi przerodami świata i całego systematu swojego.

Przecież między tém wyrażeniem się istoty względnej, a wyrażeniem się istoty bezwzględnej, zachodzi wielka różnica. Gdy się bowiem okazało, że zjawiska wyrażające istotę względną, są również wynikiem wpływów innych zjawisk, wyrażających inne istoty; przeto możność istoty względnej zależy od tych innych istot względnych, zatem od obcych wpływów. Odwrotnie się rzecz ma z istotą bezwzględną; — ona jak się powiedziało nie ma żadnych istot innych obok siebie, bo je ma wszystkie w sobie; ona tedy nie ulega żadnym obcym wpływom, a zatem wyrażenie się tym właśnie obecnym systematem świata nie jest skutkiem obcych wpływów, jest więc jój samowolném wyrażeniem się — ona się tym systematem obecnym rzeczywistym wyjawia, bo takowy właśnie odpowiada jój treści. Lecz gdy, jak się rzekło, system ten, jako ograniczony, nie wyczerpuje istoty bezwzględnej, jako nieograniczonej; zatem idzie, że istota bezwzględna nie przestaje na wyrażeniu się jednym systematem, że ich następnie może tworzyć nieskończoną mnogość, nie wyczerpując się wcale, że ma możność tworzenia ich. Te systematy następne są koniecznym skutkiem istoty bezwzględnej — są tak konieczne jak i ona — one stanowią *możność* jój. Z tego znać, iż w istocie względ-

něj możność i rzeczywistość, są rozdzielone od siebie. Tutaj jedynie mówić można, to o rzeczach możebnych, które nie są rzeczywiste — to o rzeczywistych, które nie są konieczne. Odwrotnie — ze stanowiska istoty bezwzględnej, możność jest rzeczywistością, a rzeczywistość koniecznością — tu nie ma zjawiska bez rzeczywistości, bez istoty. Na stanowisku istoty bezwzględnej okazuje się, iż co jest rzeczywistém, jest zarazem konieczném, że nie mogło być inném; a co jest możne dla niej, jest także rzeczywistém. Tutaj nic nie jest czczém zjawiskiem, wszystko ma zasadę bytu swojego; tutaj te trzy rodzaje bytów zlały się w jeden — w rzeczywistość. — (Że ten dąb będzie miał taką lub owaką ilość liści lub gałęzi i t. d. na sobie, to jest względem niego możnością, bo jakkolwiek ich liczbą, zawsze wyrazi się istota jego; aby zaś ta możność stała się rzeczywistością, potrzeba warunków zewnętrznych (§ 78). Pod względem zaś istoty bezwzględnej, ta ilość liści, gałęzi, i t. d. jest koniecznością, bo tak istota dębu jak i te warunki zewnętrzne są wpływem istoty bezwzględnej — która jest atoli istotą całej natury, całego systemu świata. Tak znać, iż ani liść z drzewa, ani włos z głowy nie spada bez istoty bezwzględnej. Dla człowieka przypadkiem jest np. kamień, który ze szczytu domu na niego zlatuje; pod względem istoty bezwzględnej to spadanie nie jest przypadkowem, bo było skutkiem wszystkich przyczyn, które sprawiły to spadanie (przyczyny chemicznej, mechanicznej, fizycznej i t. d.) a które wszystkie wypływają z istoty bezwzględnej).

Jak więc naprzód (§ 77 *a*) w osnowie istoty względnej, zjawisko mogło być uważane bez istoty — jak następnie (§ 78 *b*) przedstawiła się istota bez zjawiska; tak teraz widzimy: *c*) Najwyższą jedność zjawiska i istoty, bo rzeczywistość będącą możnością i koniecznością zarazem, jak się to wyjaśniło w całej osnowie powyższej (§ 79).

c. Stosunek rzeczywistości do siebie samej.

§ 80.

Naprzód tedy przedstawiła się rzeczywistość w ogóle i sama przez się (§ 76); poczem *powtórę*, rozwinął się jej stosunek do innych rodzajów bytu, różnych od niej (§ 77. 78. 79) — tutaj w końcu ze stanowiska istoty bezwzględnej okazała się jedność rzeczywistości z bytem możebnym i koniecznym: różnica przeto tych różnych rodzajów bytu znosiła się, zostaje *potrzebie*, *stosunek rzeczywistości do siebie samej*, ale już rzeczywistości, jaka wynikła z istoty bezwzględnej. Tu bowiem już mówić przychodzi o rzeczywistości bezwzględnej, mającej bezwzględną istotę za podstawę swoją; więc téż ten stosunek jest bezwzględny, a wypłynie sam przez się z powyższego wątku naszego, a tak będzie roztozczeniem bliższem samej istoty bezwzględnej — okaże się ona tutaj w stopniach swoich, w prawdzie swojej.

a) Rzekliśmy powyżej, iż istota bezwzględna jest przytomna w rzeczywistości wszelkiej: z tego względu uważane rzeczywistości mają spólną sobie istność (substantia), choć są różne od siebie, choć mają różne przypadłości (accidens). — Substancja jest jedna, i jest wszystkim, co jest — Substancja przybiera się we wszystkie jestestwa; różnicą tych jestestw między sobą są jej przypadłości, jest to zatem *stosunek istności do przypadłości*. Lecz gdy istota bezwzględna jest każdą rzeczywistością; jest tedy także i przypadłością takową: ona utworzyła tę różność rzeczywistości, ona jest przyczyną jej. Tak znów rodzi się drugi stosunek, bo

b) *Stosunek przyczyny do skutku* (causalitas). Wszak powyżej dotknęliśmy się już téj osnowy (§ 77). Jakoż tam chodziło o wykazanie znaczenia przypadkowości; w roztoczeniu tém trafiliśmy do istoty bezwzględnej —

złąd nie dziw, iż teraz znajdujemy ten stosunek na inném stanowisku: bo już własna treść a stopień téj istoty bezwzględnej, bo jej ogniwa poprzednie, są w nim zamknięte; znajdujemy ten stosunek takżó ściślój i z innój strony rozwinięty, bo stosownie do stanowiska, które tu zajmuje. Jeżeli powyżój (pod *a*) istność była przytomnością w rzeczywistości, to jest, przytomnością spokojną w rzeczy już mającej byt swój; odwrotnie — przyczyna jest czynnością, jest działaniem czegoś, co będzie dopięro skutkiem tego działania. Uważając świat cały jako składający się z ogniów, z których każde jest skutkiem poprzedniego, a przyczyną następnego, i tak bez końca; już tém samém odnowi się owa nieskończoność, której czczość wykazała się już kilkakrotnie (§ 53. 63) — jest bowiem przemianą bez końca, bo przyczyny na skutek, a skutku na przyczynę, i t. d. Każde ogniwo poprzednie, zaprzeczone bywa przez następne — jest to nieskończoność przecząca, nieprawdziwa, która, jak widać, złąd pochodzi, iż lubo każde ogniwo jest wprawdzie i przyczyną i skutkiem, przecież jest skutkiem względem jednego ogniwa, a przyczyną względem drugiego; — stosunek ogniów nie jest wzajemnym.

Takowa nieskończoność, i pojmowanie takowe skutków i przyczyny, nie opiera się na istocie bezwzględnej, nie jest więc téż stosunkiem wzajemnym. Stosunek takowy wtedy dopięro się zrodzi, gdy przyczyna będzie skutkiem własnego skutku i na odwrot; wtedy dopięro stosunek takowy będzie odbiciem istoty bezwzględnej, obejmującej sobą i przyczyny i skutki wszystkie. Wszak owa nieskończoność czcza, będąca jedynie pasmem na przemiany idącym przyczyny i skutku, już tém się niweczy, iż przyczyna nie tylko się odnosi do jednego skutku, ale do wielu bardzo: i nawzajem, skutek każdy nie jest skutkiem jednój przyczyny, lecz wielu przyczyn (np. woda jest wprawdzie przyczyną roślinności; ale taż sama wo-

da wywiera swój skutek nie tylko na rośliny, lecz również na inne przedmioty: i nawzajem, roślinność nie jest skutkiem samej wody, ale skutkiem innych jeszcze przyczyn).

Tak tedy świat składa się z rzeczywistości, z których każda jest przyczyną i skutkiem; ale nie jest wyłącznie przyczyną względem jednego skutku, ani wyłącznym skutkiem względem jednej przyczyny. Ten stosunek okazuje się w całej prawdzie swojej, za bliższem rozpatrzeniem się w rzeczy. Wszak przyczyna właśnie dla tego nią jest, iż ma skutek; a skutek jest nim dla tego, iż ma przyczynę: w skutku przeto zamknięta jest przyczyna, a w przyczynie skutek. Gdy nie ma skutku, nie ma przyczyny; gdy nie ma przyczyny, nie ma skutku: tak zatem skutek jest przyczyną przyczyny, a przyczyna jest skutkiem skutku. Przyczyna zatem i skutek są ściśle z sobą połączone — związek ich jest konieczny (Fenom. § 22 i 23). Obie te strony sobie odwrotne nawzajem się rodzą, nawzajem są sobie przyczyną i skutkiem. (Prawda ta, w całej mocy wystąpi w nauce o celu i środku).

To zachowanie się, rodzi stosunek nowy, bo

c) Stosunek wzajemnego działania i oddziaływania.

Jak (pod *a*) widzieliśmy w istności (w substancji) spokojną przytomność istoty bezwzględnej w rzeczywistości już być mającej, — jak następnie (pod *b*), w stosunku przyczyny i skutku, widzieliśmy już działanie ku tworzeniu rzeczywistości; tak teraz przedstawia się stosunek, w którym dwie strony odwrotne nawzajem się tworzą, w których być jednej zawisł od bytu drugiej, z których każda jest przytomna w drugiej: jest to stosunek *konieczności*, bo za okazaniem się jednej, okazuje się druga, to jest stosunek zawisłości wzajemnej — jest to stosunek *wzajemnego działania i oddziaływania* (Fenom. § 23).

Konieczność jest tedy zawisłością od obcego bytu, jest zależnością od obcej, drugiej, potęgi.

Wszak gdy, jak się wykazało (w § 79), każdy z tych bytów dwóch odwrotnych zamyka drugi w sobie, gdy one nawzajem z siebie wypływają, przeto oba stanowią jedną całość, spólną jedność, jedna istność jest czynna w obydwóch — one raczej są rozdzieleniem jednej i tej samej jedności na dwie odwrotne sobie strony; ich tedy rozdzielenie, ich samoistny byt, jest tylko pozorny, a w rzeczy samej spływają w jedno. Ta jedność sama dla tego nią jest, iż przytomność obu sprzeczności jest jej warunkiem, iż ona je obie ima i pojmuje sobą, a tём samém konieczność, ona zależność od obcej potęgi ustaje. Ta jedność sama w sobie ma potęgę, od której zależy; ona zatem sama od siebie zależy, a tём samém jest *wolną* w sobie. Ta jedność tedy już nie jest więcej istotą, bo istota właśnie na tём zależy, iż ona ma treść wyłączną, pewne cechy swoje, różniące ją od innych istot, mających od niej różną, odwrotną treść i cechę, że istota dana zawiera swoje własne cechy rzeczywiście, że one jej są obecne: lecz gdy one właśnie dla tego pewne i oznaczone, że ją różnią od innych cech; przeto te inne cechy są w niej idealnie zamknięte, są w niej *przytomne* choć *nieobecne*. Istota jest zatem jednością wprawdzie cech różnych i odwrotnych, ale jednością niedoskonałą; bo jedne cechy są w niej rzeczywiste, a drugie im odwrotne, są w niej tylko idealnie (§ 69 — 72).

Teraz wyrosła nam jedność, która ma w sobie jedne i drugie cechy, odwrotne sobie (a ma jedne i drugie rzetelnie w sobie), tak, iż ona odnosząc się do nich, odnosi się sama do siebie. Ta jedność nie tylko już jest w samej myśli naszej, jak to było w istocie; ale jest jednością w rzeczy samej, samą w sobie, — a zatem jedność takowa już nie jest istotą — jest *pojęciem*.

Ad a). *Substancja, istność*.

Spinoza (Benedykt czyli Baruch, starozakonny, ur.

1632 w Amsterdamie, umarł 1677) we Filozofii swojej uznał substancją być podwaliną wszechrzeczy — Bóstwem. Nie dziw też, iż mimo osobistych zalet prze-ważnych i wzniosłych, mimo żywota bez skazy, był od społecznych o Ateizm oskarżony — lubo nauka jego dziś bywa uważana słuszniej za Panteizm. — Wszak stanowisko Spinozy rodząc się z poprzedzających go Filozofii (zwłaszcza z Filozofii Cartesiusa) było tém ogniwem w dziejach myśli człowieka, które właśnie z kolei winne było wystąpić na jaw i zająć miejsce swoje właściwe w pasmie Historii Filozofii. Jest rzeczą również śmieszną, jak niesłuszną, zarzucać Spinozie, iż on lat temu dwieście, nie stanął jeszcze na wysokości społecznego nam czasu. Przecież Filozofia jego była dla swojego wieku najwyższym kwiatem myślenia ludzkiego. Ale i dzisiejszej Filozofii by nie było, gdyby jej nie wyprzedzili owi mistrze przeszłości. Do nas należy wcielić poprzedzające ogniwa w nasz system, jako poniższe szczeble do prawdy; a jakby było błędem uważać je za ostatnie słowo mądrości ludzkiej, tak również pomijanie systematów dawniejszych, rzucanie na nich kamieniem dla tego, iż nie są na równi dzisiejszych pojęć, byłoby jedynie świadectwem o głuchocie i płytkości własnego zapatrywania się na rzeczy. — Poniższe stopnie zawsze tylko ten mają niedostatek, iż nie są jeszcze całą prawdą, iż nie są rozwinięte zupełnie — ale dla tego tu myśl człowieka, ta skrętna i nigdy niezmordowana prządka, parta wiekuistą naturą swoją, nieustannie z siebie snuje nie prawdy bezwzględnej; a gdy jedno pokolenie zamrze, drugie podejmuje nie tę, i znów rozsnuwa dalej puści-znę w dziedzictwie na nie spadłą. — Wszak rzekliśmy powyżej, iż rozdziały w ostatecznym systemacie Filozofii, ogniwa jej rozumowania, są w Historii Filozofii

stulecia, są systemata, szkoły, które po sobie występowały w dziejach myśli człowieka — Tak iż ogniwa systematów i łańcuch rozumowania ma odpowiednie sobie pasmo i odpowiednie ogniwa w Historii Filozofii — Tak np. jak istnienie ogólne było bóstwem u Eleatów i z niem rozpoczęto Historią Filozofii (§ 52), jak liczba była szczytem prawdy u Pitagorasa (§ 54), a u nas jest jednym ze stopni istnienia (bo ilością); tak i substancja Spinozy stała się jednem z ogniw Logiki naszój, weszła pierwiastkiem w istotę i rozwój jēj. — Więc dzisiejsza Filozofia, lubo nie może być zadowolniona z Filozofii Spinozy, uznaje ją jednak za jeden z owych najpotężniejszych stopni, po którym sama wstąpiła na dzisiejsze stanowisko swoje. Wszak i ta społeczna nam Filozofia sama nie jest jeszcze ostatnim wyrokiem mądrości ludzkiej; będzie atoli dość dla niēj chwasty, dość zasługi, jeżeli się stanie szczeblem dla następców, jeżeli silenie się jēj robotników, potomność wspomni uczciwem słowem. Ztąd też — kto jeno połączył w sobie miłość i mądrość prawdziwą, winien się zabierać do pracy z tém przekonaniem, że jest li środkiem dla drugich, dla następców; że o tyle waży, o ile samego siebie się wyrzeka, o ile sam się być uzna tylko kroplą w tym ogromnym potoku świata, co płynąc z wysokości źródeł swoich, przebiera się przez stulecia, narody i ludy, do ujścia swojego, którym jest prawda nad prawdy.

Patrzmy się z góry, z piętra, na gieniusze przeszłości, poniewieramy ich pracą, nie przypatrzwszy się własnemu ubóstwu i jałowiznie własnej umysłu naszego. Ten i ów się chełpi, że treść całej mądrości zebrał w kilku wyrazach, np. że wie, że jest Istność najwyższa, najdoskonalsza istota, że trzeba żyć pocziwie, i t. d. Te frazesa wedle nich mają już być

całą ich Filozofią, całą ich Religią — ale one nie są ani Religią, ani Filozofią, tylko jawnym dowodem czczości umysłowej, są abstrakcją głuchą i pustą bez wartości. Prawdy najwyższej, najogromniejszej treści, prawdy treści nieskończonej, najgłębszej i najbogatszej, mają się niby odbyć kilka pewnikami próżnemi; kilka wyrazów, niby dźwięki puste, mają być wystarczające dla myśli i serca człowieka: ale one tam tylko wystarczają, gdzie nie ma myśli, gdzie nie ma serca, ani uczuć głębszych. Ztąd też zwolennicy zdań takowych niechętnie się zapuszczają w znaczenie tych szumnych frazesów swoich, nie radzi rozpatrzeć się w ciemnościach i głuchocie własnych wyobrażeń, by nie obaczyli ubóstwa i pustki własnej swój istoty.

Podobnie się też dzieje i w innych sferach życia i wiedzy człowieka. Wszak takowe frazesa i pewniki czcze, bez treści, które wymyśla płytkość a bierze na kredyt bezmózgłość, stają się w dziejach ludzkich jedynie bawidełkiem czasowém. Bo gdy istota człowieka mieści w sobie zaród bezwzględnej prawdy, więc też pewniki te nie mogą przystać do ducha, giną, a wnet są porzucone niby figle i fraszki nie mające wartości.

Ad c.

Działanie i oddziaływanie wzajemne. Często słyszeć można rozprawiania: czyli np. oświata i nauki działają na wykształcenie języka, czy odwrotnie; — czyli obyczaje działają na prawodawstwo, czy prawodawstwo na obyczaje; — czyli zamożność rodzi się z przemysłu, czy przemysł z zamożności i t. d. — podobne rozprawy głównie tém błędzą, iż spuszczają z oka, że działania objawień odwrotnych, właśnie dla tego iż są odwrotne, nawzajem z siebie się biorą i na siebie przechodzą i nawzajem się podniecają. — Gdy te odwrotności

składają jedność, ztąd znać, iż na dnie jęj jest spólna ich całość, jedna potęga, która je z siebie wyradza, że więc obie te ostateczności są raczěj dwiema stronami jednéj i téj saméj rzeczy — (jak dwa bieguny elektryczne są objawieniem się jednéj elektryczności) że bytność i potęga jednéj, zależy od potęgi drugiejj, im silniejj jedna się dźwignie, tém potężniejj wystąpi druga. Tu żadna nie jest wyłącznie ani skutkiem ani przyczyną, obie są nawzajem siebie i skutkiem i przyczyną — są działaniem i oddziaływaniem.

§ 81.

Tak tedy istota rozwinięwszy się we wszystkich ogniwach, stanęła przy końcu swojego wątku, a jęj miejsce zajęło *pojęcie*. Jeżeli powiedziano, że konieczność właśnie na tém stoi, iż jest zależnością bytu jednego od obcego bytu, odwrotnego jemu; toć pojęcie w sobie samém zawiera ten byt odwrotny, jako własny swój pierwiastek. Pojęcie tedy już jest zależne, ale zależne od *siebie samego* — jest koniecznością: lecz gdy ta *konieczność* ze samego pojęcia się rodzi, — tak zamienia się w niezawisłość ducha, w niezależność, we wolność jęgo.

§ 82.

Pojęcie zrodziło się z istoty, zawiera przeto tak istotę w sobie, jak zawiera wszystkie w sobie poprzednie stopnie.— Tak więc i najwyższy szczyt istoty, owa *istota bezwzględna, podniesiona do swéj prawdy, jest pojęciem*. Rzekliśmy, iż istota bezwzględna jest istotą wszystkich istot, jest całą rzeczywistością, całą możnością; teraz widzimy, iż pojęcie obejmuje sobą istoty wszystkie, obejmuje *wszystkę rzeczywistość i całą możność*. I w saméj rzeczy: jeżeli istota tę ma cechę, iż się odnosi *koniecznie* do drugiejj istoty i z nią całość stanowi, a istota bezwzględna właśnie obejmując wszystkie istoty w sobie, już nie odnosi się do żadnéj innéj, tylko do siebie; zatem już ta

istota bezwzględna przestała być istotą w prawdzie swojej — jest pojęciem. Istota bezwzględna tutaj rzeczywistości okazuje się, czém jest w sobie (§ 77).

§ 83.

Jak istność (substantia) jest obecność istoty bezwzględnej w rzeczywistości; tak teraz widzimy, iż substancja w prawdzie swojej jest *pojęciem*; pojęcie jest obecne w *przyczynach* i *skutkach* rzeczywistości, i jest obecne w *działaniu* i *oddziaływaniu*.

§ 84.

Rzekliśmy (§ 82), iż pojęcie zawiera wszystkie istoty w sobie, co znaczy, iż gdy w rzeczywistości, istoty są nawzajem od siebie oddzielone, i okazują się jako rzeczy różne od siebie, niby samoistne; odwrotnie, w pojęciu one są połączone sobą, w pojęciu ich cechy różne, oddzielające, są połączone ogniwem, są w jedności: pojęcie łączy tak wszystkie istoty w sobie, ową drugą część Logiki, jak również istnienie owo ogólne, będące osnową pierwszej części Logiki. Z tego znać stosunek pojęcia do istnienia ogólnego i do istoty. Istnienie (§ 52) było ogólne, łączyło tedy bez względu wszystko co jest, bez względu na cechy i treść bytności — było bezwzględne, przeczyło wszystkie różnice, wszystkie cechy — było spólném wszystkiemu i odwrotnie. — Istota miała własne cechy swoje i treść różniącą ją od innych istot, mających inne cechy i inną treść. Jak tedy istnienie było jednostajnością głuchą, w której wszystko straciło cechy swoje; tak pod względem istoty, wszystko co jest, rozdzieliło się na osobne oddzielne od siebie istoty, z których każda ma swoje cechy. Teraz w pojęciu widzimy również zlanie wszystkiego co jest, w jedność, jak w istnieniu, lecz w tej jedności zachowana jest różność istoty, ich odwrotność i sprzeczność: pojęcie tedy jest połączeniem istnienia i istoty, jest ich jednością. Jak

tedy istnienie stanowiło pierwszą część Logiki, istota drugą; tak osnowa o *pojęciu*, złoży trzecią a ostatnią część *tęj umiejętności*.

III. O Pojęciu.

§ 85.

Pojęcie okazało się być jednością istnienia i istoty: jak bowiem istnienie samo przez się, ogarnia sobą wszystko, co jest, bez względu na treść różną; tak znów odwrotnie, istota zawiera właśnie treść i jądro każdej rzeczy, która ją od innych rzeczy oddziela i rozróżnia — pojęcie zaś to ma spólnego z istnieniem, iż ogarnia różnorodność sobą; a to ma spólnego z istotą, iż *tęj* różnorodności nie niweczy, nie ścięra (§ 84). Istnienie jest abstrakcją i ogółem nie mającym nic wcale obok siebie, bo wszystko sobą obejmuje; odwrotnie, istota będąca pewną i oznaczoną, *tém* samém odnosi się do innych istot, mających inne oznaczenie swoje. Tak istoty różne, choć na pozór odosobnione od siebie i samoistne, rzeczywiście do siebie należą; tak dwie istoty lub więcej, różne, odznaczające się, składają jednę całość. Pojęcia również jak istnienie, nie ma nic obok siebie, jest jedném; lecz mimo tego jest całością, bo w niej jedność zamyka różnice, które były rozdzielone na dwie lub więcej istot. Pojęcie więc odnosi się samo do siebie.

Tak też już dokładnie zrozumieć można stosunek pojęcia do dwóch pierwszych części Logiki, bo do istnienia i istoty. Istnienie i istota nie okazują się jako pojęcie, dopiero my mocą myślenia odkrywamy w nich pojęcie, dopatrujemy się w nich całości, jedności, zawierającej w sobie różnorodność; przecież, jak powiedziano, różne pierwiastki istnienia i istoty są tego rodzaju, że ich jedność dopiero okazuje się mocą naszej refleksyi, — że dopiero za pośrednictwem *naszego* myślenia okazują się być

pojęciem — tutaj zaś we właściwym pojęciu, przedmioty wprost przedstawiają się jako pojęcie; wyrażają je same przez się, są niém samém.

Mówiąc naprzykład o istnieniu, trzeba było rozumować, jak to z niego wypływa ilość, a z téj jakość, a z obu tych pierwiastków nieskończoność; mówiąc w szczególe o ilości, trzeba było myśleniem zbadać, jak to nawzajem z istnienia wynika nicestwo; — dalej, znikanie i stawanie się, jedynka i wielość, ciągłość i krotność, przyciąganie i odpychanie, i t. d. Wszak nie tylko trzeba nam zbadać te pierwiastki, ale nawet ich zjednoczenie, ich jedność; zatem to w naszej myśli odbywało się pojęcie; z tego zaś bynajmniej nie wypływa z drugiej strony, aby one były jedynie urojeniem naszej własnej myśli, i wyłącznie jój ruchem, one są w istnieniu, ale wymagają naszego zbadania; potrzeba naszego rozumowania, aby odkryć np. trzy pierwiastki istoty, bo: istotę jako zasadę bytu, jako zjawisko i rzeczywistość. Tak téż się rzecz miała z ogniwami, składającymi znów każdy z tych trzech stopni istoty. Trzeba było je porównywać, z sobą jednoczyć, i tak wypatrzeć z nich jedność, pojęcie.

Tak wszystkie stopnie tak istnienia, jak istoty, okazują się rozosobnione, rozdzielone od siebie, a dopiero my upatrujemy łączący je związki.

Inaczéj się zaś rzecz ma z pojęciem właściwym — tutaj wprost okazuje się pojęcie jako *pojęcie*. W naturze, w świecie materyalnym, widzimy wcielenie pojęcia właściwego — w *życiu*. Cieleśność nasza jest rozmaitością członków ściśle z siebie wypływających — jest przeto jednością całości, zawierającą różność, a różność zamkniętą w jedności. Wszak rzecz tę rozebraliśmy już we Fenomenologii (§ 31. 32), i wykazaliśmy niedostateczność pod tym względem Natury.

Pojęcie atoli w najwyższej rzeczywistości i prawdzie jest w myśleniu naszym. Właśnie to jednoczenie różnic i odwrotności w myśli, to zamienianie ich w pojęcie okazuje, że my je pojmujemy: duch nasz jest rzeczywistym pojęciem — wyrażeniem najwyższym pojęcia, jest nasza jaźń. Tu więc poznajemy różnicę pojęcia wziętego w znaczeniu logicznym, od pojęcia zwykle tak uważanego w życiu potocznym. Zwyczajnie rozumiemy, jakoby pojęcie tworzyło się drogą doświadczenia; rozumiemy, iż widząc jestestwo jakowe, (np. owcę), tworzymy sobie obraz jego w duchu; widząc ich więcej podobnych mu (więcej owiec), wszystkie te obrazy zlewamy w jedno, czyniąc sobie pojęcie, będące ogólne dla tego, iż obejmuje w sobie cechy wspólne wszystkim tym jestestwom widzianym, z opuszczeniem cech, którymi się one między sobą różnią. To jedno pojęcie ogólne znów łączymy z drugim, trzecim i t. d. ogólnym pojęciem, otrzymanym tą samą drogą (pojęcie owcy łączymy z pojęciem konia, psa, lwa, i t. d.), zachowując cechy wspólne tych ogólnych pojęć, a odrzucając cechy, którymi się takowe znów między sobą różnią — a tak dosiegamy ogólniejszego pojęcia (np. pojęcia zwierząt czworonożnych, ssących, i t. d.). Tym trybem tworzymy coraz ogólniejsze pojęcia.

Ale uważmy, iż podobne pojęcia nie zasługują na imię takowe, bo są raczej wyobrażeniami, ani też nie są przedmiotem Logiki, lecz raczej do Psychologii należą. Już bliżej prawdy, choć jeszcze utworzone drogą doświadczenia, będą te pojęcia, które nie tylko mają wzgląd na cechy będące wspólne przedmiotom porównanym, jak raczej na cechy istotne; choć najczęściej cechy wspólne i istotne razem się schodzą i są jedne i też same, toć przecież to nie zawsze tak się

dzieje, np. uszko jest cechą wspólną wszystkim ludziom; zwierzęta go nie mają, a niktby przecież nie uważał uszka za cechę istotną, którą się ludzie od zwierząt różnią). Pojęcia takowe mające wzgląd na cechy istotne, nie są więc samém jałowém uogólnianiem zdjętych z natury obrazów; jednak lubo myśl okazuje się być czynną, badając tę *istotę* pojęcia każdego, przecież one nie są jeszcze pojęciami ściśle logicznymi. — Jest wprowadzić i o nich w Logice mowa, aleć o tyle, o ile są dopiero stopniem do pojęcia logicznego; właściwe ich miejsce w Psychologii, jako umiejętności roztaczającój czynności ducha naszego.

Wszak pojęcie logiczne ma właśnie to do siebie, iż z niego jako z jedności, ściśle wyprowadzić można wszystkie trzy pierwiastki w niém zamknięte — a z każdego z tych trzech pierwiastków wynikają dwa drugie, a zatém całe pojęcie. Przykładem jest właśnie cały pochod nasz powyższy: z istnienia wypłynęła sama przez się istota, a istnienie i istota zrodziły pojęcie; z ilości wyniknęła jakość — a z obu nieskończoność i t. d. Ta wynikłość nie ma miejsca w pojęciach utworzonych z doświadczenia (z pojęcia zwierząt ssących nie zdołamy wyprowadzić konieczności rodzajów, szczególności w nich zamkniętych, np. lwa, konia, i t. d.; nie wiedzielibyśmy o nich, gdyby doświadczenie nas nie nauczyło, że są rzeczywiście na świecie; ani też nie znając rodzajów, nie wiedzielibyśmy jeszcze bytności pojedynczej, jednostkowego zwierza, tego *individuum*.) Przedmioty zmysłowe stanowić będą pojęcie logiczne, o ile zostaną zamienione na myśli, o ile zdołamy świat zmysłowy przetłumaczyć na myśli; a tak z nich złożyć całość i jedność doskonałą.

§ 86.

Pojęcie tedy jest ogółem, ale nie głuchą abstrakcją,

bo ma w sobie treść, czyli obejmuje sobą różność — nie jest pustą jedynką matematyczną, lecz jest jednością rozmaitości: ta *rozmaitość* i *jedność*, są przeto ściśle z sobą połączone, ściśle nawzajem z siebie wypływają.

§ 87.

Gdy pojęcie jest jednością zamykającą w sobie rozmaitość, wynika ztąd, iż myśl nasza upatrując w przedmiotach pojęcie, będzie upatrywała jedności przedmiotów różnych między sobą. Znać tedy, iż już w myśli naszej zamknięta być winna potęga pojęć; że już myśl sama wiedzieć winna, czém jest pojęcie w ogólności, aby je znaleźć mogła w przedmiotach; że przeto w myśli naszej jest wzór dla pojęć, bez względu na ich treść, bez względu na przedmioty, które się składają w pojęcie. Ta forma i modła pojęcia, jest zatem w nas samych. Nim więc dopatrywać się będziemy pojęcia zamkniętego w przedmiotach, winniśmy poznać jego modłę i wzór, *formę* jego, i obaczyć, czém jest pojęcie samo przez się. Widać tedy, iż osnowa o pojęciu będzie przedewszystkiém osnową o pojęciu *formalném* — nie będziemy go zatem upatrywać w przedmiotach, ale dopiero w myśli naszej, to jest w podmiocie naszym: będzie to tedy pojęcie *podmiotowe*, pojęcie *odnoszące się do siebie* samego.

§ 88.

Za tém idzie, iż pojęcie *formalne*, *podmiotowe*, będzie *pięroszą* częścią osnowy naszej, o pojęciu w ogólności; poczem upatrując obecność pojęcia w *przedmiotach*, odnoszącego się do rzeczywistości, znajdziemy się w *drugiej* części tej osnowy, a treścią naszą będzie *pojęcie przedmiotowe* wyrażające się *w rzeczywistości*; aż nakoniec po *trzecie*, połączy się forma i przedmiot, bo okaże się przedmiot, który nie tylko będzie wyrażeniem pojęcia, lecz będzie pojęciem samém: będzie to przedmiot, który sam siebie będzie pojmował, który sam o sobie będzie wie-

dział jako pojęcie, który tedy sam siebie w przedmiotach znajdzie jako pojęcie, który będzie tedy i pojmującym i pojmowanym, przedmiotem i podmiotem zarazem (subjectum et objectum)—będzie tutaj zatem przedmiot równy podmiotowi. Pojęcie takowe jest bezwzględne i jest *idea*.

Tak więc pojęcie podmiotowe, odnoszące się do siebie, jest pierwszym działem tej trzeciej części Logiki; drugim będzie pojęcie przedmiotowe; a trzecim *idea*.— Uważmy, iż ten pierwszy dział, to jest rzecz o pojęciu podmiotowym, formalnym, jest właśnie osnową będącą treścią zwyczajnej Logiki, dawniejszej, która jest rzeczywiście tylko Logiką formalną, a którą także Dyalektyką nazywać można.

I. Pojęcie podmiotowe.

(Logika właściwa, formalna, dyalektyka.)

a. Pojęcie samo przez się.

§ 89.

Pojęcie jest ogółem zawierającym w sobie treść różną (85) — z tego znać, z jakich się składa pierwiastków: 1) jest bowiem jednem, jest pojedynczym, jest tedy pojedynczością; 2) zawiera w sobie różnice odszczególniające się od siebie, jest więc szczególnością. Lecz gdy pojedynczość owa nie jest głuchą jedynką, nie jest beztreściwą, lecz właśnie zawiera w sobie różnice, szczególności (§ 86) — gdy nawzajem ta pojedynczość dla tego nią jest, iż jej różność nie jest rozdzielona na dwie lub więcej istot różnych a osobnych, ale jest pojedynczością, dla tego, iż te różnice zamknięte są w jedności; ztąd zatem znać, że 3) pojęcie jest *ogółem*.

Tak pojęcie jest *ogółem*, *szczegółnością* i *pojedynczością*.

§ 90.

Gdy trzy pierwiastki powyższe, pojedynczość, szcze-

gólność, ogół, stanowią pojęcie, za t $\acute{e}$ m idzie, i $\acute{z}$ s $\acute{a}$ ściśle z ni $\acute{e}$ m powiązane: a zat $\acute{e}$ m, $\acute{z}$ e jak z pojęcia wynikaj $\acute{a}$ te trzy pierwiastki, tak zn $\acute{o}$ w z ka $\acute{z}$ dego z tych trzech pierwiastk $\acute{o}$ w wypływaj $\acute{a}$ dwa drugie, a t $\acute{e}$ m sam $\acute{e}$ m całe pojęcie — a zat $\acute{e}$ m, i $\acute{z}$ ka $\acute{z}$ dy z tych trzech pierwiastk $\acute{o}$ w zawieraj $\acute{a}$ c w sobie dwa drugie, t $\acute{e}$ m sam $\acute{e}$ m ju $\acute{z}$ jest cał $\acute{e}$ m pojęciem. W ka $\acute{z}$ d $\acute{e}$ m z tych trzech pojęć, b $\acute{e}$ dzie jeden pierwiastek wyra $\acute{z}$ ny, a dwa drugie b $\acute{e}$ d $\acute{a}$ w ni $\acute{e}$ m ukryte, domysłne. Og $\acute{o}$ łne zawiera w sobie szczeg $\acute{o}$ łność i pojedynczość ukryt $\acute{a}$; pojedyncze zawiera ukryt $\acute{a}$ szczeg $\acute{o}$ łność i og $\acute{o}$ ł; szczeg $\acute{o}$ łne zamkn $\acute{i}$ e w sobie og $\acute{o}$ ł i pojedynczość. (Gdy powiemy *ta ró $\acute{z}$ a*, to jest *ta ró $\acute{z}$ a*, któr $\acute{a}$ pokazujemy, to jestestwo pojedyncze zmysłowe, tutaj wyra $\acute{z}$ na jest pojedynczość, a ukryta szczeg $\acute{o}$ łność (*r $\acute{o$ ža*, rodzaj) i og $\acute{o}$ ł (*roślina*); gdy powiem *roślina*, toć w ni $\acute{e}$ j wyra $\acute{z}$ ny jest og $\acute{o}$ ł, a ukryta szczeg $\acute{o}$ łność, (t. j. *r $\acute{o$ ža* jako pewien gatunek, rodzaj, szczeg $\acute{o}$ łność rośliny), ukryt $\acute{a}$ jest pojedynczość (bo ukryta i *ta ró $\acute{z}$ a*, któr $\acute{a}$ widz $\acute{e}$); gdy powiemy *r $\acute{o$ ža*, tu zn $\acute{o}$ w wyra $\acute{z}$ na jest szczeg $\acute{o}$ łność (bo jeden rodzaj rośliny), ale zarazem ukryta pojedynczość, (bo *ta ró $\acute{z}$ a* jedna, któr $\acute{a}$ wł $\acute{a$ śnie widz $\acute{e}$) i ukryty og $\acute{o}$ ł (*roślina*); widzimy, $\acute{z}$ e tak jak brali $\acute{s}$ my „*r $\acute{o$ ža*“ za szczeg $\acute{o}$ łność, tak być mo $\acute{z}$ e wzi $\acute{e}$ ta „*roślina*“ za szczeg $\acute{o}$ łność, ale w takim razie trzeba wzi $\acute{a}$ c co innego za og $\acute{o}$ ł np. jestestwo organiczne i t. d.). Przeto znać, i $\acute{z}$ pojęcia mog $\acute{a}$ być jedynie trojakie: bo *og $\acute{o}$ łne*, *szczeg $\acute{o}$ łne* i *pojedyncze*.

§ 91.

Trzy rzeczone pierwiastki pojęcia, s $\acute{a}$ zlane w ściśl $\acute{a}$ og $\acute{o}$ łn $\acute{a}$ jedność pojęcia: je $\acute{z}$ eli wi $\acute{e}$ c te pierwiastki si $\acute{e}$ rozłącz $\acute{a}$, odszczeg $\acute{o}$ lni $\acute{a}$ si $\acute{e}$ od siebie, ju $\acute{z}$ wtedy og $\acute{o}$ ł pojęcia rozł $\acute{o}$ ży si $\acute{e}$ na swoje szczeg $\acute{o}$ łowe pierwiastki, ju $\acute{z}$ przeto samo pojęcie wyrazi szczeg $\acute{o}$ łności w nim zamkn $\acute{i}$ ete, wyrazi pierwiastek *szczeg $\acute{o}$ łności* — a tak pierwiastki

rozosobnione okażą stosunek swój do siebie; a pojęcie stanie się *sądem*.

b. O *Sądach*.

§ 92.

Jak pojęcie samo przez się jest ścisłą jednością; tak odwrotnie stając się sądem, rozdziela się na pierwiastki swoje (§ 91). W sądzie tedy pierwiastki pojęcia okazują się jako udzielne części sądu, dla tego iż są częściami, iż przeto należą do jednej całości; przeto też to ich należenie do siebie, to ich jednoczenie się, winno być wyrażane w sądzie. Tak tedy części w sądzie odróżniają się od siebie, a przecież wskazana jest ich łączność a wzajemny stosunek do siebie (§ 74 a).

§ 93.

Ponieważ trzy są pierwiastki pojęcia (§ 89), a gdy trzy te pierwiastki winny być rozdzielone w sądzie; ztąd też trojako nam się zrazu okaże sąd. Jakoż 1) znajdziemy jednoczenie się pojedynczości z ogółem (np. *to jest kwiatem*: tutaj *to* znaczy ten właśnie przedmiot pojedynczy, który przed sobą widzę); albo 2) jednoczenie szczegółu z ogółem (np. *róża jest kwiatem*); albo nakoniec 3) jednoczy się pojedynczy przedmiot ze szczególnością (to jest różą. Uważmy, iżby i tutaj (jak § 92) można przykład odmienić, a na miejsce róży powiedzieć kwiat, krzew,— albo zamiast kwiatu włożyć roślinę, rzecz się nie przeistoczy, bo tu jedynie chodzi o to, aby jedna strona była pojęciem ogólniejszym niż druga.)

§ 94.

Z tego, co się okazało wyżej, znać, iż w sądzie przede wszystkim są dwie strony, które się z sobą jednoczą: jedna z nich zawsze jest ogólniejsza od drugiej, tak, iż gdy jedna będzie ogółem, tamta będzie szczególnością albo pojedynczością; a gdy ogólniejsza z nich będzie szcze-

ogółem, druga winna być pojedynczością. Stronę ogólniejszą nazywamy *orzeczeniem* (praedicatum); stronę mniej ogólną, to jest będącą szczególnością lub nawet pojedynczym przedmiotem, nazywamy *podmiotem sądu* (subjectum), a ogniwo okazujące ich jednoczenie, nazywamy *łącznikiem* (copula).

§ 95.

Dawniejsza Logika uważa, jakoby sąd był sprawą li naszego myślenia, jak gdybyśmy to mieli w myśli ogólne pojęcia, do których dopiero stosujemy przedmioty pojedyncze, nasuwające się w rzeczywistości. Takowe rozumienie rzeczy właściwiej do Psychologii należy, a nawet do Gramatyki. W Logice atoli wiemy, że związek między pojęciami czyli między pierwiastkami pojęcia stanowiącemi sąd, tkwi w rzeczy samój, i jest w niej bez żadnego przyłożenia się naszego (róża jest kwiatem sama przez się i bez naszego sądu); wynika przeto zasada logiczna, iż *rzeczy same przez się, są sądem*.— Inaczéj się dzieje w Gramatyce, uważającéj rzecz ze strony osobistego myślenia: tutaj zdanie jest dziełem naszym własnym, tu już mniej chodzi, czém rzecz jest, jak raczéj, za co ona się daje, czém się nam *z-daje*, i jak to zdanie wyrazić mamy.

§ 96.

Okazało się tedy, iż podmiot i orzeczenie sądu, mają się do siebie jako rozłączone części pojęcia, a jednoczące się łącznikiem. Ten łącznik tedy już sam przez się okazuje, iż podmiot znajduje się w orzeczeniu, a orzeczenie w podmiocie. Jakoż gdy orzeczenie jest ogółem, więc obejmuje też sobą podmiot (np. róża *jest* kwiatem: tutaj orzeczenie „kwiatem,” obejmuje sobą różę, będącą szczególnością kwiatu); i nawzajem, podmiot zawiera w sobie orzeczenie jako treść swoją (róża obejmuje sobą kwiat, bo *jest* kwiatem). Podmiot *jest* orzeczeniem, a orzeczenie jest podmiotem. W téj wzajemności obu stron,

wyrażającej się łącznikiem, już tém samém *tkwi wzajemne przejście* każdej z tych stron na drugą; podmiot przechodzi na orzeczenie, a orzeczenie na podmiot. A zatem, jeżeli w sądzie podmiot jest pojedynczością, przechodzi na szczególność lub ogół, wedle tego czyli orzeczenie jest szczególnością lub ogółem: i nawzajem szczególność lub ogół przechodzi na pojedynczość, jako orzeczenie na podmiot swój. Jeżeli znów podmiot jest szczególnością, ta przechodząc na orzeczenie, przechodzi na ogół, i nawzajem.

Jakoż gdy orzeczenie wyraża własność obejmującą nie tylko podmiot dany, ale także wiele innych; więc tém samém orzeczenie jest ogółem (np. „to jest róża,“ orzeczenie „róża“ nie tylko obejmuje ten podmiot pojedynczy, tę różę, którą widzę, lecz wiele innych jeszcze podmiotów będących także różami; albo: — róża jest czerwona: czerwoność jest własnością obejmującą nie tylko różę, lecz wiele innych jeszcze podmiotów — więc jest ogółem). Przecież odwrotnie, i podmiot jest ogółem, a orzeczenie pojedynczością. Podmiot nie tylko zawiera w sobie własność wyrażoną orzeczeniem, lecz wiele innych jeszcze: wypada ztąd, że ta własność wzięta względem innych własności objętych podmiotem, *odszczególnia* się od nich, a tak staje się *szczelnością* — a wzięta sama jedna, jest *pojedynczością*: nawzajem, podmiot zawierający wiele własności w sobie, wiele szczególności w sobie, których nie ma zamkniętych w orzeczeniu, jest sam *ogółem* (np. to jest róża, „to“ znaczy tę różę, którą wskazuje; ona ma cechy *jēj jednéj* właściwe, któremi się odróżnia od innych róż, i po którychby ją można poznać wśród innych róż, a których nie ma w wyrażeniu abstrakcyjnym „róża.“ Dalej gdy powiemy np. róża jest czerwona: już róża oprócz barwy swojej, ma jeszcze inne własności, np. kształt, woń, i t. d. jest tedy ogółem; czerwoność

zaś odszczególniając się od tych innych własności, jest szczególnością — a wzięta sama przez się, jest pojedynczością).

Widzimy więc ten ruch podmiotu i orzeczenia, i przechodzenie kolejne na siebie ogółu, szczególności i pojedynczości. Ten ruch i przechodzenie już okazuje, iż pierwiastki, pojęcia, nawzajem na siebie przechodzą, iż podmiot i oznaczenie mogą spłynąć w jedno, że łącznik *jednoczący* je, okazuje *tém jednoczeniem* ich jedność. Tak w sądzie zamknięta jest dążność połączenia się pierwiastków: lecz gdy sąd właśnie jest rozdzieleniem podmiotu i orzeczenia, jako pierwiastków pojęcia; wynika ztąd, iż ze zjednoczeniem ich zupełnem, ustanie też sąd sam, i zamieni się na inny szczebel logiczny.

§ 97.

Ruch i zmienność stosunku podmiotu do orzeczenia w sądach, sprawuje właśnie różność *rodzajów* sądów a *tém samém* coraz wyższy stopień sądu. Rodzaje te różne sądów i ich przemiany, kończą się więc zniesieniem sądu, i zamianą ich na inny i wyższy szczebel logiczny (§ 96). Z tego przeto znać, iż różne rodzaje sądów wynikać winny ze samej istoty pojęcia, same winny być ściśle logiczne, a nie mogą być rzeczą upodobania. Rodzaje sądów winny się wykazać jako konieczność logiczna.

§ 98.

Jeżeli, jak się rzekło, sąd jest pojęciem, w którym rozsądzone i rozdzielone są pierwiastki; wynika też z tego, iż sądy do tych tylko przedmiotów zastosowane być mogą, w których pierwiastki składające je, *także rozdzielone od siebie być mogą*, a zatem stosować się mogą do tych przedmiotów, które *mają własności*; bo własności składają wprawdzie przedmiot, ale nie są *koniecznie* z niemi połączone: a że *własności* stanowią przedmiot, wynika

złąd, iż z przedmiotem takowym własności się *rozstać* mogą, a tém samém, że przedmiot takowy może *przestać istnieć*, że jest *skończonym*. Znać tedy, iż sądy stósować się jedynie mogą do przedmiotów *skończonych*, a tém samém, iż *rozsądek* jako czynność tworząca sądy, ma właściwe zastosowanie swoje w *rzeczach skończonych* — przedmiotom zaś nieskończonym sprostać nie zdoła.

We Fenomenologii (§ 16 i następne) wykazano dostatecznie sprzeczność, zamkniętą koniecznie w każdym przedmiocie zmysłowym, a zmysłowo uważanym. Wdzieliśmy tam również, iż właśnie ta sprzeczność tkwiąca w przedmiotach takowych, jest powodem ich zniszczenia. Przypominamy tutaj jeszcze tylko, że przedmiot zmysłowy jest niby zbiorem wielu własności, czyniących go tém, czém jest — że one odosabiają go niby od innych przedmiotów, a tém samém tworzą z niego oddzielną jedność: lecz gdy ta własność znajduje się także i w innych przedmiotach (gdy np. nie tylko dany podmiot jest téjże barwy, woni, postaci, i t. d. lecz, te własności znajdują się i po innych przedmiotach); złąd już znać, iż własności te mają być udzielny od przedmiotu, że nie są tedy koniecznie powiązane z danym przedmiotem, że się więc od niego odłączyć mogą, a tém samém, że przedmiot stracić może własności, a tém samém, że może istnieć i zginąć, co się już okazało powyżej (§ 73 c.). Złąd też wyniknął wypadek, iż przedmioty zmysłowe z istoty swój są skończone, że są zjawiskiem — że przeto nie są prawdą przez się, lecz tylko wyrażeniem zewnętrzném czegoś, co nie jest *zewnętrzném*, zmysłowem, ale — co jest *istotą wewnętrzną*, myślą w nich ukrytą.

Do podobnych wypadków, a na innéj bo właściwój sobie drodze, doszła Logika (§ 73) — i tu przedmiot zmysłowy okazał się być zjawiskiem. Teraz w są-

dach znajdujemy ważne potwierdzenie i zastosowanie wypadku tego. Rzekliśmy bowiem, że sąd jest pojęciem, w którym rozdzieliły się pierwiastki jego (na podmiot i orzeczenie), że więc tutaj pojęcie rozsądzone jest na pierwiastki swoje, że się tu rozstała pojedynczość, szczególność i ogół. Wynika stąd, iż sąd tam tylko może być właściwie zastosowany, gdzie takowe rozdzielenie miejsce mieć może — a zatem tam, gdzie te trzy pierwiastki z istoty swojej nie są konieczne z sobą powiązane, i są z istoty swój różne od siebie, a w szczególności zatem, wszędzie tam może zastosować się sąd, gdzie pojedynczość, szczególność i ogół, są jeszcze z *istoty* swój rozdzielne. To jednak znów tam miejsce mieć może, gdzie o przedmiotach zmysłowych, skończonych, jest mowa, a zatem tam, gdzie postępowanie było empiryczne, gdzie np. z wielu przedmiotów spólnych, doświadczenie złożyło jedno pojęcie niby ogólne (o tém mówiliśmy obszernie w przypisku do § 85); wszak pojęcie dokładne tej prawdy jest tak ważne, iż warto byśmy się nad nią szerzej zastanowili.

Uważmy tutaj, iż gdy cała Logika nie tylko jest rozwiciem naszej myśli, ale i rozwojem myśli przebywającej w świecie i rzeczywistości wszelkiej, przeto też to, co się dzieje w sądach, w teorii, w abstrakcji, jako myśl czysta, iści się też w rzeczywistości. — Otóż tak jak w sądzie podmiot jest rozdzielony od swojego orzeczenia, czyli jak w sądzie rozdzielone są pierwiastki pojęcia, a rozdzielone dla tego, iż nie składają całości ścisłej, koniecznej; tak też przedmioty objęte rzeczywistością, a odpowiednie sądom, to jest mogące być podmiotem sądów, rozdzielają się również od swych ogółów, do których należą, od swych przymiotów i własności, słowem od tego wszystkiego, co

właśnie wyraża się w sądach im odpowiednich, przez orzeczenie; a rozdziela ją się od niego właśnie dla tego, iż nie składają z niem ścisłej konieczności np. gdy uczynimy sąd: ten kwiat jest różą, ten kwiat jest czerwony i t. p. toć widzimy podmiot kwiat, rozdzielony tutaj od orzeczenia swojego: różą, czerwony i t. p. — Przecież rozdzielenie takowe iści się w rzeczywistości, gdyż w niej znajdziemy równą rozdzielną przedmiotu, będącego podmiotem sądu, od swojego rodzaju (róża), od swojego przymiotu (czerwoność), słowem, od swojego orzeczenia. Kwiat ten może nie być różą ale lilią, fiołkiem i t. d. — a tak rozstaje się z tym rodzajem (róż) swoim; przecież nawet w razie gdy jest różą, przestanie być różą, kwiatem, zginie a zatem rozdzieli się ze swoim orzeczeniem; róża może być nie czerwoną ale białą, albo żółtą, tak więc jest podobnie rozdzielną od swojego przymiotu, — od swojego orzeczenia — a jeżeli nawet *jest* czerwoną, rozdzieli się z czerwoności, gdy zwiędnieje, zginie.

W jakimkolwiek połączeniu będą pierwiastki pojęcia w sądzie, czyli podmiot będzie pojedynczością (ta róża), czyli szczególnością (róża), czyli orzeczenie będzie szczególnością lub ogółem (kwiatem), nigdy tu podmiot i orzeczenie stanowić nie będą ścisłej, nierozdzielnej, jedności — i dla tego właśnie im odpowiadać jedynie może w rzeczywistości przedmiot, nie będący również ze swoim rodzajem, przymiotem, własnością i t. d. (szczególnością, ogółem), słowem ze swoim orzeczeniem, w nierozdzielnej jedności.

Z tego zaś, co się tutaj rzekło, wypływa wprost, iż na odwrot, sądy *nie* mogą być zastosowane do tych przedmiotów, które same przez się są *jedną nierozdzielną* całością, które są rzeczywistym pojęciem, bo w takowych przedmiotach, pierwiastki pojęcia tak ści-

śle z siebie wypływają, iż nie mogą od siebie być rozdzielone — (przykłady takich przedmiotów następcza nam cały wywód powyższej Logiki, nie mogę np. utworzyć sądu: *ilość jest krotną*, nie mogę krotności oddzielić od ilości, bo niema ilości, któraby nie była krotną; bo nie ma ilości, któraby nie była ciągłą — bo ciągłość i krotność ściśle z siebie wypływają są w nierozdzielnej jedności — i t. d.) w ogólności sądy nie mogą być zastosowane do przedmiotów rozumowych, duchowych — bo takowe nie mają rozdzielnych pierwiastków w sobie.

Im wyższej sfery będą pojęcia, tém zastosowanie do nich sądu będzie niewłaściwsze, bo tém mniej w treści takowych rozdzielić zdołamy całość, pojęcie, na pierwiastki jego. A przecież tak się dzieć zwykle w rozprawach i ustnych, i pisanych, napelniających księgi i zalegających biblioteki całe. Znajdujemy często postępowanie li rozsądkowe w osnowie, do których z wyższego stanowiska zabraćby się potrzeba. — Uwazmy tedy, jaka jest metoda jedynie stosowna do dochodzenia prawdy, a jakiej przeciwnie zwykle się trzyma postępowanie zwyczajne, rozsądkowe. Zamiast wysnuć przedmiot z wątku logicznego, jako jedno z jego ogniów, i z tak otrzymanej istoty roztoczyć treść jego; zamiast tedy ze samego pojęcia rozumowego wyprowadzić wypadki wprost z przedmiotu płynące — zabieramy się inaczej do całej sprawy takowej. Bierzemy przedmiot bez związku z innemi, nie wyprowadzamy go z całości rozumowanej, ale chwytamy z osobna i odrębnie; zatem też przedmiotu takowego, nie poznajemy bynajmniej z istotą jego, lecz przyjmujemy go bez logicznego wyvodu, niby w tym kształcie, jak to on przebywa w zwyczajnych wyobrażeniach; przeto bez ścisłego oznaczenia i określenia jego istoty, i prze-

stajemy na téj jego treści zamglonéj i niepewnéj, a przedmiot takowy czynimy podmiotem sądu naszego. Poczém bierzemy znów przymiot jakiś, jakąś własność, a bierzemy ją również bez logicznego wywodu i wprost wedle wyobrażeń zwyczajnych przywiązanych do niego między ludźmi. Następnie uważamy, czyli ten przymiot, ta własność przystaje do owego podmiotu, lub nie; jeżeli z porównania podmiotu i téj własności wypadnie nam, że własność ta nadaje się nam do owego podmiotu, że wyobrażenie nasze, jakie mamy o podmiocie, i wyobrażenie o przymiocie tym, są ze sobą zgodne, a to z tych lub owych powodów i przyczyn, już wtedy je skleamy razem, przyczepiamy to orzeczenie, tę własność i przymiot do podmiotu, do przedmiotu. Wtedy orzekamy już bez wahania, że własność ta służy temu podmiotowi, że tedy podmiot dany jest takim, jakim go przymiot i ta własność czyni, słowem tworzymy sobie sąd o tym przedmiocie. Obaczmy rzecz na przykładzie; obaczmy, jak sobie np. postępujemy, gdy chodzi o *nieśmiertelność duszy*. Wszak jedyną drogą do wyjaśnienia téj prawdy byłby rozwój logiczny. Rozwinięcie albowiem wątku logicznego, jak już dotychczas poznać mogliśmy, postępuje od pojęcia do pojęcia, wyprowadzając zawsze z koniecznością ścisłą, każde ogniwo z poprzedniego. Jest rzecz jasna, iż właśnie dla tego, iż tutaj ogniwo każde biorąc się z poprzedniego i znów zradzając z siebie następne, samo przez się oznacza się, wykazuje własną istotę swoją. Każde ogniwo wedle tego, czém jest, zajmuje miejsce swoje właściwe w tym łańcuchu rozumowania, a tém samém wykazuje treść swoją. Tak, gdy jedném z tych ogniw będzie pojęcie *duszy*, już téż znaczenie duszy samo się okaże, a z pojęcia takowego wypłynie sama przez się *nie-*

śmiertelność jęj. Powszednie zaś postępowanie bierze wprost znaczenie duszy, jak jest przyjęte w zwyczajném wyobrażeniu, a z drugiej strony nieśmiertelność porównywa oba te wyobrażenia, waży je z sobą. Jeżeli postępowanie to ma jeszcze „pretensyą“ do gruntowności, wtedy zapuszcza się nadto w powody, dla czego oba te wyobrażenia uważa za zgodne lub za niezgodne; więc np. powiada, iż nieśmiertelność jako przymiot przystoi duszy, bo tak wymaga sprawiedliwość wiekuista, wymierzająca kary lub nagrody, jeżeli nie w tém, to w tamtém życiu, — że dowodem nieśmiertelności jest samo przeczucie własnego serca naszego, że tak wierzą nawet wszystkie ludy i narody po wszystkich wieki i t. d. a z tego dopiero wnosi, iż przymiot nieśmiertelności przystoi duszy. Spajamy tedy sąd, w którym podmiotem jest dusza, a nieśmiertelność orzeczeniem — powiadamy „*dusza jest nieśmiertelna*.“ Wtym sądzie, jak widzimy, łącznikiem *jest* są one dowody łączące niby obie strony sądu samego (owo przeczucie, sprawiedliwość wiekuista i t. p.). Co do nas, my przyznajemy, że i sprawiedliwość wiekuista, i przeczucie pojedynczego człowieka jak i narodów i ludów, i t. d. są prawdami głębokimi i zgodnemi z nieśmiertelnością duszy, ale twierdzimy, że metoda taka jest zła i spaczna. Wszak, gdy jak obaczmy ze samej istoty duszy wypływa nieśmiertelność jęj, zatem nie tylko nie potrzeba powodów, z innych sfer wziętych np. z przeczucia owego, lecz owszem te powody, co miały być gruntem i przyczyną nieśmiertelności, są najczęściej raczej jęj wypadkiem i skutkiem Dusza *nie* dla tego jest nieśmiertelna, iż mamy przeczucie wiekuistości naszej, lecz odwrotnie my mamy to przeczucie *dla tego*, iż dusza jest nieśmiertelna. — Podobnie téż ono wrzekome filozoficzne rozumowanie

zwykło postępować, gdy chodzi o bytność Boga: zamiast wysnuć ze samego wątku logicznego, że bytność Boga jest konieczną, że Bóg nie może nie istnieć, udajemy się do dowodów z innych zupełnie sfer branych. Lecz postępowanie takowe syntetyczne, jest zupełnie krzywe we Filozofii, jest właściwe raczej w Jeometrii, która mając jakiejs prawdy dowodzić, przybiera na pomoc prawdy z innych sfer, z innych twierdzeń: np. mając dowodzić, że kwadrat z przeciwprostokątnej równa się dwom kwadratom z boków kąta prostego, sięgamy do prawd w inném miejscu dowiedzionych, jak do teorii przystawiania trójkątów, powierzchni prostokątów i t. d. Lecz Jeometria bardzo słusznie tą drogą sobie postępuje, jest to właśnie droga jęj właściwa; bo ze samego pojęcia trójkąta prostokątnego nie wysnuwa się jeszcze twierdzenie o kwadracie przeciwnprostokątnej — tak, jak ze samego pojęcia duszy, sama przez się wysnuwa się nieśmiertelność jęj. Wszak bliższy rozbiór tego syntetycznego postępowania, winien być przedmiotem późniejszego badania naszego, gdy będziemy mówić o poznawaniu syntetyczném (§ 183 i następ. zwłaszcza przypis. do § 190).

Rzecz jawna iż ono wrzekome rozumowanie, zwyczajne i oparte na sądach, postępuje sobie z treścią nieskończoną duchową rozumową, tak, jak gdyby miało do czynienia ze rzeczami zmysłowemi (jakoż gdy powiadamy że np. ten kwiat jest różą, że róża jest czerwona i t. p. już zupełnie słusznie stosujemy, jak się rzekło, formę sądów do rzeczy, jaką jest kwiat i róża; bo ten kwiat może i nie być różą, lecz fiołkiem, goździkiem i t. p. a ta róża może być białą żółtą i t. p. z kwiatu nie wynika koniecznie, że jest różą, a z róży nie wynika, że jest czerwona, jak się dopiero co powiedziało. W osnowie skończonej podmiot może być

takowym, lecz może być i inakim; *trzeba* tedy wyrazić, jakie to orzeczenie jest właściwe podmiotowi, wszak nawet i podmiot ten kwiat, ta róża, sam może być lub nie być. Zatem sam kształt sądu okazuje już tę naturę rzeczy, o których orzeka; bo gdy przedstawia podmiot i przymiot, (czyli orzeczenie) w rozdzielaniu, już tęp samym okazuje, iż obie te strony nie są ściśłą jednością, że mogą być rozdzielone od siebie, (że ten kwiat mógłby i nie być różą); a przez łącznik *jest* okazuje, iż strony rozdzielne w tym danym przypadku są połączone z sobą (że właśnie ten kwiat *jest* różą i t. d.), jak to powyżej szérzej jeszcze powiedziano. Tak tedy tutaj sąd i rozsądek są wcale na miejscu swoim. Ale nie są na miejscu w dzielnicach duchowych. Wszak gdy nieśmiertelność tak ściśle połączoną jest z duszą, iż dusza nie może nie być nieśmiertelną; gdy Bóg nie może nie istnąć, gdy te obie strony dusza i nieśmiertelność, — Bóg i istnienie, najściślej są połączone z sobą, gdy stanowią jedną nierozdzieloną całość, ztąd rozdzielenie ich w sądzie; użycie tutaj rozsądku i sądów jest niedorzeczne.

Zrozumienie takowe filozoficzne, bo logiczne, natury rozsądku, jest nawet ciężkiej wagi w życiu, i w sprawach najbliżej obchodzących serce i myśl człowieka. Pojawszy bowiem dokładnie, co się tutaj powiedziało, zdołamy już bez trudności poznać niewłaściwe i krzywe zastosowanie rozsądku do sfer obcych dla niego. Wszak brak zbadania istoty rozsądku rodzi bezwzględne ufanie jemu; a tak gdy rozsądek bywa uważany za główny probierz i miarę prawdy, ztąd zwykle bywa wprowadzanym do *zasad Wiary, do Religii i do prawd filozoficznych*; ludzie tak zwani oświeceni biorą te zasady Wiary, te prawdy filozoficzne *na rozsądek*. Gdy atoli, jak się okazało ca-

łym wywodem naszym — treść takowa czyli się zjawia w postaci wiary, czyli rozumowania, nie należy wcale pod władztwo i zakres rozsądku, ztąd rzecz jasna, iż rozsądek z jednej strony, a treść Filozofii i Religii z drugiej, nie nadają się do siebie, ani też nadać mogą. — Zwolennicy zaś rozsądku zamiast poznać, że to nienadawanie się pochodzi ztąd, iż rozsądek nie starczy osnowie takowej, że jest za biedny dla niej, że zastosowanie jego do niej jest błędne: biorą rzecz odwrotnie i głoszą, że gdy treść owa nie sprostą rozsądkowi, zatem jest mylną i nieprawdziwą; a tak sięją *niewiarę* w Religii, a powątpiewanie we *Filozofii*; jest to wprost nieznajomość, iż do Wiary, do Filozofii, zupełnie z inną miarą, z innym probierzem przystępować należy. Nieznajomość ta samego abecadła Filozofii, to barbarzyństwo gburowate nazywa się filozofowaniem, nazywa się *oświeceniem*, *oświatą*; płytkość i powierzchowność ma być bystrością i głębokością. — Wszak to oświecenie, ta oświata, jest jedynie przeczą, jest zaprzeczeniem; rozsądek z natury swojej jest, jak wiemy, rozdzielający pierwiastki pojęcia, jest tedy rozkładem, ale nie stać go, by złożył rozłożone części całości, nie stać go na pierwiastek twierdzący, budujący. Przecież *serce przeniknione Wiarą* z istoty swój, nie zdoła wytknąć błędów rozsądku, przeto obtula się jedynie sobą, i unika spotkania się z natrętem. Lecz do Filozofii należy wykazać istotę rozsądku, i przekonać, iż do *Religii* i *Filozofii* wcale czegoś innego jeszcze potrzeba jak gołego rozsądku; do Filozofii należy dowieść, iż rozsądek wdzierający się w te dzielnice, wdać się nie w swoje rzeczy — że winien cofnąć grube, niezgrabne palce swoje od treści, której nie poradzi, do której powołania nie ma, w której nie ma głosu. Uważmy, iż tu głównie zależy na poznaniu, które rze-

czy należą pod rozsądek, a które należą do innych wyższych potęg duchowych: tu tedy głównie zależy na rozróżnieniu rzeczy różnych, w *rozsądzaniu* ich; rozsądek więc, który nie rozróżnia treści do niego należącej, od obcej sobie, który nie rozsądza je, byłby raczej nierozsądkiem. Przecież znów rozsądku na sąd ten nie stać; potęga wyższa duchowa dopiero zdoła zakreślić granice rozsądku i właściwą jego sferę odgarnąć od obcych mu dzielnic; rozsądek zaś ze stanowiska swojego ani poczuwa różnicy tych innych dzielnic, a wszystko pod siebie podgarniając, wszędzie radby być w domu u siebie, i rozpierać się w obcym dla siebie świecie

Wiemy zaś, iż nieskończoność wyrażając się jestestwem, staje się duchem, a zatem, że sąd i kształt jego nie nadaje się do nieskończoności; ztąd też sąd mający nieskończoność za treść swoją, będzie niewystarczającym, i dla tego stanie się dwoistym, jak to obaczymy niżej (§ 103). — Z tego też powodu, sąd *jeden*, gdy wyraża nieskończoność, jest przeczącym, i tworzy tedy owę nieskończoność przeczącą, owę wrzkomą nieskończoność; sąd takowy przeczy jedynie, iż to lub owo orzeczenie nie przystoi podmiotowi (§ 102, pod 3). Przecież z całego wykładu naszego poprzedniego znamy dokładnie brak wartości nieskończoności wrzkomój. Powiedzieliśmy nawet powyżej (§ 53 przyp.), iż lubo nieskończoność takowa z natury swój zwykła wpływać na człowieka wrażeniem pełnem potęgi, wrażenie przecież takowe działa na serce, lecz nie na rozum.

Jakoż gdy toniemy wzrokiem i czuciem w bezdeni niebiańskich błękitów, gdy nad nami zapali się wiekuistość morzem gorejących światów swoich, już serce się korzy i silniej bić poczyną, wtedy i w duszy zaświećci niebo gwiazd tysięcy. — Lecz ciche to, i

uroczyste nabożeństwo, nie przeniknie jeszcze naszego całego ducha, ani dosięgnie przepaścistych głębin jego — serce, uczucie, jest tylko jedną połowicą człowieka, drugą jest myśl i rozum — ztąd nie starczy siejba nieskończona gwiazd na niebie, nie wystarczy sama ilość i nieskończoność jój; wszak upatrujemy w tych światach naniebnych ład i szyk, myśl i rozum — śledzimy w nich system i całość. — Tym rozumem w niebo wcielonym, tą myślą wypisaną gwiazdami, dopiero rozraduje się myśl nasza i pokrzepi, bo w nią poznaje bliźnią, a rowiennicę swoją.

Rozpamiętywanie nad nieskończonością wrzekomą np. przestrzeni, nad np. kulą, co choć przelatując w linii prostej przestrzeni bez końca, w miliardach wieków nie skończyłaby drogi swój — takowe rozpamiętywania i pomysły są również dzikie jak dziecinne. Droga kolistą, którą *rzeczywiście* odbywają gwiazdy, ta droga, którą ciągle z siebie się rodzi i do siebie nawraca, i z sobą się jednoczy, ta droga jest dopiero rzetelnym obrazem i wizerunkiem nieskończoności prawdziwej.

Wszak ludzki ród ciężko się naszamotał, i długo się napasował z sobą, póki nie uchwycił myśli nieskończoności rzetelnej. Owa stara wiara egipska, budownicza świątyń, wyzwała materią nieużytą, głuchą, do walki — i bolesnym porodem wydała z siebie one dziwy a olbrzymy z granitów ciosane, co harde i twarde, butne i zuchwałe, dostały lat tysiącom, i przeczekały skony ludów i całą rzekę dawniej Historji. Jakoż te jój budowne olbrzymy świadczą jedynie o przemożonej, zaprzeczonej, materji; wymiary ich są dopiero wielkością *ilościową*; duch nie zdołając zrodzić nieskończoności w prawdzie jój, zrodził *ogromność w przestrzeni* — nieskończoność przeczącą, wrzekomą; zatem ten ogrom, ta ilość w przestrzeni, wyjawiała się

też trwaniem ich *w czasie, ilością w czasie* — tysiącami lat trwania. Ztąd też jedynie ilość sama, bo same „czterdzieści wieków“ zasiadły „na piramid szczycie“ i podziwiała czyny późnych pokoleń — czyny ducha.

Jeżeli zaś tutaj widzimy, iż nieskończoność rzetelna przebywa li w sprawach duchowych — że sąd i rozsądek nadać się jedynie mogą do rzeczy skończonych, a nie starczy w dzielnicach ducha, toć przecież za tém nie idzie, aby i w najwyższych tych szczeblach bez rozsądku się obejść można; — rzekliśmy już na innem miejscu (§ 1 i § 51), iż bez rozsądku nie byłoby ani Logiki, ani Filozofii, ani żadnej innej umiejętności; i w Logice i we Filozofii rozsądek ma naznaczone miejsce swoje, chodzi tylko o to, by się nie wtrącał w nie swoje rzeczy, by się nie wdzierał w obce sobie sprawy, w których już poradzić nie zdoła. Samo się przeto rozumie, iż rozsądek będąc czynnością niższą, znaleźć się winien również i w najwyższych. — Więc też zabieranie się do treści duchowych bez rozsądku — który właśnie rozdziela rzeczy różne, i rozgarnia to, co nie jest w jedności z sobą, będzie *pomieszaniem rzeczy różnych*, będzie *pomieszaniem umysłu*, zatém obłąkaniem, fiksacją. Ztąd też brak rozsądku nie jest przywilejem na sprawy wielkie i zacne, ale patentem na nedorzeczość i śmieszność. Samym grubym rozsądkiem bez wyższych czynności ducha jest — *Sancho-Pansa*, — lecz niby-rozum bez rozsądku jest jeszcze czémś gorszem, jest to — *sam Don Quishot*.

§ 99.

Gdy sąd jest pojęciem mającém piérwiastki rozdzielone, ztąd też wedle różnego szczebla pojęcia, będą też różne rodzaje sądów. Rzekliśmy zaś (§ 85 i przypis. § 87), że istnienie, że istota, same przez się są pojęciem, że atoli niém się stają mocą pojmowania naszego: istnienie

i istota, choć są pojęciami, same w sobie nie przedstawiały się jednak jako pojęcie, okazały się niemi dopiero mocą sprawy naszej, mocą własnego rozumowania naszego. Jak tedy w całej osnowie naszej wystąpiło naprzód istnienie, potem istota, w końcu pojęcie samo przez się; tak też jest rzeczą jasną, iż 1ód wykażą się sądy odnoszące się do *istnienia*; 2re odnoszące się do *istoty*; 3cie odnoszące się do *właściwego pojęcia*.

I. *Sądy istnienia to jest bytności.*

§ 100.

Widzieliśmy bowiem, iż z istnienia ogólnego bezwzględnego, wyosabnia się bytność pojedyncza, niby jednostka (§ 52); — pierwszy przeto rodzaj sądów, są sądy bytności: ale bytność okazała się pod względem *ilości*, *jakości* i *nieskończoności*; więc też tylorakie będą sądy bytności.

a) *Sądy ilości.*

§ 101.

Przypominamy, cośmy powiedzieli powyżej (§ 53) o ilości samęj przez się: że 1) z ogólnego istnienia wydzieliła nam się jednostka osobna; 2) jednostka takowa, staje obok innych wielu — ta wielość tworzy ilość, która gdy jest oznaczoną, staje się liczbą. Lecz ilość ma dwojaką stronę: bo raz jest zbiorem rozosobnionych jednostek (wtedy ilość jest *krotną*); drugi raz jest całością — bo gdy te jednostki są jedne też same, ztąd też rozosobnienie ich niknie, a jednostki z sobą się zlewają — (w tym razie ilość jest *ciągłą*). Ilości jako ciągłe, są wzajemną siebie miarą — jedna mierzy drugą, i ztąd zrodził się *lik* (§ 53). — Ilość mierzona obejmując krotnie ilość mierzącą, sama staje się krotną, bo podzieliła się na części, na jednostki swoje, z których teraz każda równa się ilości mierzącej, to jest ilości, którą kró-

tnie w sobie obejmuje: lecz gdy taż liczba mierzona, obejmuje części i jednostki równe między sobą i też same; więc też te części zlewają się z sobą, a ona staje się jednostajną i ciągłą — staje się całością. Widzieliśmy następnie, iż stosunek ilości do siebie samój, jest przejściem do jakości (§§ 56, 57, 58).

Okazuje się tedy, iż w ilości głównymi czynnikami są: 1) jednostka, 2) ilość, wielość, 3) lik, to jest mieszczenie się jednej ilości w drugiej — czyli stosunek, w którym jedna ilość obejmuje drugą. Znać tutaj, choć abstrakcyjnie, i dopiero w niedoskonałej formie trzy pierwiastki pojęcia (§ 89). Jakoż 1) ogółowi odpowiada ilość mieszcząca drugą ilość krotnie w sobie; 2) szczególności odpowiadają właśnie ilości zamknięte w tamtej krotnie, rozosabniające się w niej między sobą; 3) pojedynczości odpowiednia jest niby jednostka. Widzimy zatem, iż jednostka sama, jest jedną; tak tutaj w części każdej, będącej szczególnością, jest ich *wielość*, a w ilości zamykającej te szczególności, te wielości w sobie krotnie, tém samém objęte są *wszystkie jednostki* — ta ilość jest ich *powszechnością*, (ogół czyli raczej powszechność jest np. 24, *wszystkie* 24, szczególnością czyli raczej wielością będą ilości zamknięte w tej powszechności np. $10 + 8 + 6$ albo krotnie, więc np. 2×12 , 4×6 , 3×8 i t. p.; pojedynczość jest tu niby każda jednostka).

Wynika też ztąd troistość sądów ilościowych:

1) *Sąd jednostkowy* przypisujący orzeczenie jakie jednemu przedmiotowi.

2) *Sąd wielości* przypisujący orzeczenie wielu przedmiotom.

3) *Sąd powszechności* przypisujący orzeczenie wszystkim przedmiotom.

Niedostatek tych sądów łatwo się wykazuje: pochodzi on rzeczywiście ztąd, iż jednostka nie jest jeszcze

toż samo, co pojedynczość; więc i wielość nie jest szczególnością, a powszechność nie jest ogółem. Jakoż wielość jest tylko gołym zbiorem jednostek; szczególność odwrotnie, jest rodzajem oddzielającym się od innych rodzajów — winna mieć tedy cechę swoją i treść właściwą (np. w ogóle rośliny szczególnościami np. są drzewa, trawy, grzyby, i t. d.); a tém samém rozosobnienie się szczególności jest wcale czém inném, niż czczeniem różnieniem się wielości gołych (niż np. rozróżnienie się 10 od 8, od 6; albo rozróżnienie się jednych 8, od drugich 8 i od trzecich 8, w liczbie 24, mającej być ich powszechnością. Co się tu powiedziało o różnicy szczególności a wielości, toć się też rozumić o różnicy pojedynczości a jednostki, ogółu i powszechności; (kiedy powiem wszystkie rośliny, te wszystkie 24 roślin, toć między temi 24 roślinami wcale inne różnice się znajdują, niż między jednostkami arytmetycznymi, ilościowymi), niedostatek tedy tych pojęć ilościowych i sądów z nich wypływających wynika wprost z nich samych. Jakoż gdy powiemy: *wszystkie, wszyscy*, już tém samém wprzód znać winniśmy, które tu podmioty są objęte tą powszechnością. (Gdy powiemy: wszystkie ptaki, toć już trzeba znać istotę ptaka i cechę ogólną czyniącą go ptakiem, a różniącą go od innych rodzajów zwierząt).— Wyrażenie *wszyscy*, jak z jednej strony zawiera konieczność obejmowania przedmiotów bez wyjątku, które tę powszechność stanowią; tak z drugiej strony zamyka w sobie warunek, aby ta powszechność była od innych powszechności oddzielona. Jakoż, gdyby takowego oddzielenia nie było, jużby ta dana powszechność i te inne powszechności spłynęły z sobą, nie byłyby powszechnością, ale tylko wielością, zbiorem pewnym jednostek nieodróżnionych od siebie. Tak pod względem gołej ilości nie ma różnicy między wielością i powszechnością; jedna i druga jest tylko zbiorem jednostek nie mających właściwej

cechy. Jeżeli zaś takowe powszechności są jedynie wielościami nie odgraniczonymi od siebie, wynika z tego, iż one wszystkie spłyną razem z sobą jako nie odznaczone od siebie, a tём okażą, że one wszystkie należą znowu pod inną spólną im wszystkim powszechność. Wszak ta nowa powszechność ma tę samą wadę, co tamte poprzednie; bo nie mając cechy właściwej, nie odróżniałaby się od innych, zlałaby się z niemi — i tak bez końca. Zrodziłaby się tutaj znowu nieskończoność, ale powierzchowna i wrzkoma, bo zasadzająca się li na zaprzeczaniu, że powszechności poprzednie nie były niemi — i tak bez końca. Widzimy przeto, iż powszechność nie będąc ściśle odgraniczona od innych, jest w sobie czcza; podobnie téż wielości w niej zamknięte nie mają zasady, bo będąc bez cechy, nie odgraniczają się od siebie; наконец téż pojedynczość podmiotów, o których tu mowa, nie mając również cechy swojej, będąc jednostką gołą, także jest bez wartości. Tak przeto i sąd powszechności przypisujący orzeczenie wszystkim podmiotom, i sąd wielości przypisujący go wielom, i sąd pojedynczości odnoszący go do jednego podmiotu, jest bez znaczenia, a tём samém w ogólności sąd ilości nie ma prawdy w sobie.

Aby więc oddzielić ściśle powszechność naszą od innych, potrzeba, aby się okazała cecha będąca znamieniem jęj, stanowiąca, że przedmioty do téj powszechności należące są właśnie takie, jakie są, a nie inaczej, i nie należące do innego zakresu. Wyjawia się tedy, iż powszechność (wszystkie), wielość, jednostkowość, nawet ostać się nie mogą, jeżeli zarazem nie będzie wyrażona *jakość*, jeżeli nie będzie powiedziane, jacy wszyscy, jacy (jakie) wielu, jaki jeden. (Jeżeli powiadam: wszystkie metale są dobrymi przewodnikami, już tu chodzi o to, aby wiedzieć, jakie to ciała są metalami — trzeba tedy, aby wszystkie metale, jako powszechność, były odłączone od

innych powszechności, od innych ciał. Toż samo się dzieje z wielością, np. wiele metalów jest kosztownych: nie wiedząc jakie ciało jest metalem, już i sąd takowy nie ma znaczenia; tak podobnie, gdy się powie: jeden metal).

Tak sądy ilości odnosząc się do jednostek, do wielości i powszechności, okazały własną niemoc swoją i same się zniosły, same nasunęły jakość, a tém samém nowy rodzaj sądów — *sądów jakości*.

Widzimy, iż mówiąc tutaj o cechach potrzebnych do rozdzielienia od siebie powszechności i przeobrażenia ich na rodzaje, to jest na ściśle logiczne szczególności, nie mówimy bynajmniej jeszcze o cechach istotnych; ale bierzemy cechy, którym odpowiada dopiero jakość mogąca być zupełnie bezistotną. Stopniom tych sądów odpowiada w Psychologii wyobrażenie ogólne, wpływające, z porównania wielu podobnych przedmiotów z sobą, i wypatrzenia cech spólnych: cechy istotne zaś wypłyną na swoim miejscu właściwém, bo w sądach istoty (ob. przyp. do § 98).

b) *Sądy jakości.*

§ 102.

Gdy sądy takowe oparte są na teorii jakości, za-
tém uważmy prawdy, które wypłynęły wyżej z téj teorii. Jakość okazała się być abstrakcją, ogółem, bo nie jest przywiązana do żadnego wyłącznie przedmiotu (§ 59); jakość dla tego nią jest, iż się odnosi do innéj jakości różnéj od niéj — ona tedy jest *zaprzeczeniem* téj drugiéj różnéj od niéj jakości (§ 60). Wszak widzieliśmy również, iż takowa goła różność nie wystarczy do oznaczenia jakości danéj (§ 63), bo ona nie tylko różni się od téj drugiéj jakości, lecz różni się podobnie od trzeciej, czwartej: słowem, od nieskończonej wielu jakości, z których każda następna, różna jest od poprzedniej i jest

jéj zaprzeczeniem. Wystąpiła przeto tutaj *nieskończoność*, która atoli jest jeszcze nierzetelną, bo tylko powierzchną, bo się zasadza na zaprzeczeniu jakości, będącej czémś skńczoném — nieskończoność ta jest więc wprost zaprzeczeniem skończoności (§ 63, 64).

Wiemy, iż jakość wtedy dopiéro będzie zupełnie oznaczoną, jeżeli się odnosić będzie do drugiej jakości, będącej nie tylko różną od niej, lecz wręcz jéj odwrotną: wtedy bowiem obie te jakości nawzajem z siebie wpływać będą, będą do siebie należeć, a każda z nich odnosząc się do drugiej, istotnie się do siebie odnosi, (§ 21, 65). Przecież widzieliśmy równie, iż te jakości tak z sobą zjednoczone, nie są już jakościami, i zradzają na miejsce siebie *nieskończoność* (§ 66, 67). — Na tych zasadach staje rzecz o *sądach jakości*. Gdy jakość właśnie jest taką, jaką jest, dla tego, iż nie jest inną; to znaczy, iż ona dla tego jest twierdzeniem, iż zaprzecza inną od siebie jakość: ztąd wypływa, iż sądy jakości, to jest sądy zawierające jakość w orzeczeniu swójem, są 1) *twierdzące*, 2) *przeczące*, w końcu 3) sądy *nieskończone*.

1) *Sąd twierdzący*. Gdy sąd twierdzący wypływa z jakości, zatem przypisuje podmiotowi orzeczeniem jakość: a gdy jakość ta, jak wiemy, jest ogółem (np. czerwoność, i t. d.) więc sąd twierdzący tak brzmi:

Podmiot jest ogółem. (Kwiat ten jest czerwony; kwiat ten przeto ma za cechę swoją barwę czerwoną, należy przeto do ogółu przedmiotów czerwonych: nie wchodzimy atoli w to, czyli ta barwa jest jego cechą istotną — przestajemy na tém, iż ta cecha jest mu wspólna z innemi rzeczami należącemi do tegoż ogółu). Podmiot tedy pojedynczy takie ma oznaczenie, *jakie* zawarte jest w orzeczeniu.

Wszak zrazu widać sprzeczność takowego sądu: bo *naprzód* podmiot jako pojedynczy, nie może być ogółem,

abstrakcją, (ten kwiat nie może być czerwonością, bo ta zajmuje prócz niego wszystkie przedmioty czerwone, bo nie przywiązana do żadnego z nich wyłącznie); *powtórę* podmiot prócz jakości zamkniętej w orzeczeniu, ma jeszcze inne własności (ten kwiat ma jeszcze woń, kształt, i t. d.): wynika ztąd, iż podmiot a orzeczenie takowe nie są sobie równe, nie odpowiadają sobie. Potrzeba tedy zaprzeczyć sąd takowy, i utworzyć:

2) *Sąd przeczący*. Wypada zatem powiedzieć:

a) *Podmiot nie jest ogółem*. Lecz przeczenie takowe jest twierdzeniem, bo się da wyrazić jako twierdzenie, że podmiot *jest* nieogółem (kwiat *jest* nieczerwony, nie jest czerwonością). Sąd przeczący okazał się być twierdzący — będzie przeto miał też same niedostatki, które się wyżej wyjawi.

Jakoż, gdy podmiot nie jest ogółem wyrażonym w orzeczeniu, toć pochodzić może: albo *po pierwsze* ztąd, iż w tym ogóle jest wiele innych jeszcze podmiotów objętych, którym również ten ogół przystoi, a tём samem podmiot nie jest ogółem, lecz szczegółnością jego (np. kwiat nie jest czerwonością, bo czerwona barwa odpowiada, zwłaszcza w odcieniach swoich, wielu jeszcze innym przedmiotom: ten kwiat czerwony jest tylko jeden z nich, jest więc szczegółnością).

Albo *powtórę*, podmiot nie jest ogółem wyrażonym w orzeczeniu dla tego, że *ten, taki*, właśnie ogół nie przystoi podmiotowi, lecz inny *jakowy* ogół. Wszak tём samem już okazuje się, iż na miejsce ogółu danego, zamkniętego w orzeczeniu, może stanąć drugi, trzeci, i t. d. widać tedy, że ten ogół dany ma obok siebie inne ogóły, (że więc gdy podmiot nie jest czerwony, toć znaczy, że obok barwy czerwonej znajdziemy białą, błękitną, żółtą, i t. d., że przeto na miejscu danego ogółu stanąć może inny, a jeden z tych ogółów, które obok niego w świecie

istnieją); że więc tak i ten dany ogół (czerwoność), jak tamte wszystkie ogóły obok niego istniejące, same znów należą do spólnego wyższego ogółu (że czerwoność również jak błękit, białość, i t. d. należą pod ogół wyższy, bo *barwy w ogólności*) — że tedy każde z tych niższych ogółów (błękit, czerwoność), będąc zamknięte w tym nowym wyższym ogóle (w barwie w ogólności), mają się do niego, jak szczególności do swojego ogółu (jak rodzaje barwy, jak szczególności barwy, do barwy w ogólności); że tedy ze względu na ogół ten, orzeczenie nie jest ogółem, ale szczególnością — a zatem że gdy sąd przeczący twierdził, że *podmiot nie jest ogółem*, już twierdził, iż ten ogół należy do wyższego ogółu, a tém samym już sąd orzeka, że ten ogół jest tylko szczególnością. Tak więc i pod pierwszym i pod drugim względem znać, iż to, co było ogółem w sądzie twierdzącym i przeczącym, jest szczególnością, że tedy:

b) *Podmiot nie jest ogółem, lecz szczególnością.*

Taki przeto jest najbliższy wypadek ze sądu przeczącego. — Otóż więc znowu powtarza się prawda znana już nam zkądiną, iż zaprzeczenie (negacya) jest określeniem, bo oznacza różnice odszczególniające rzeczy między sobą — (omnis negatio est determinatio).

Wszak i ten wypadek jest nieprawdziwy, bo i szczególność jest jeszcze ogółem względem podmiotu pojedynczego; obie te strony nie wyrównywają jeszcze sobie, a nie wyrównywają sobie pod żadnym względem. Jakoż jeżeli toż samo orzeczenie, co wyżej było ogółem, weźmiemy teraz za szczególność (powyżej uważaliśmy czerwoność jako ogół; teraz bierzemy ją jako jedną szczególną barwę objętą barwą w ogólności) w tym razie znać, iż się nic co do rzeczy samęj nie odmieniło, że tylko nazwisko jest inne ale rzecz została, że to orzeczenie nazwane teraz szczególnością tak nie może być połączone

z podmiotem sądu, jak nie mogło być połączone z nim powyżej, gdy było uważane za ogół. Podobnie się dzieje, gdy toż samo orzeczenie, któreśmy wyżej uważali za ogół, i teraz za ogół weźmiemy; więc za ogół, w którym się wiele szczególności mieści; i jeżeli jedną z zamkniętych w niej szczególności weźmiemy za orzeczenie sądu, i zastosujemy ją do naszego podmiotu (np. jeżeli powiemy i teraz, że czerwoność jest rzeczywiście ogółem, lecz że w niej znajduje się wiele szczególności, bo wiele odcieniów téj czerwoności, a jeżeli jedną z tych szczególności, np. barwę różową przypiszemy podmiotowi naszemu). I tutaj rzecz się nie sprostuje, bo i ta szczególność (owa barwa różowa) zastosowana do wielu przedmiotów (do wielu przedmiotów równie różowych) tem samém jest ogółem.— Nadto ta sama szczególność znów jest ogółem mającym w sobie wiele szczególności (barwa różowa znów ma odcienia i tak więc sama znowu jest ogółem) widzimy tedy, iż szczególność tak nie nadaje się do podmiotu, jak się nie nadawał ogół; owszem, że inimo przypatrzenia się ze wszystkich stron téj szczególności, ona zawsze zamieniała się na ogół.

W żadnym przeto razie podmiot nie jest szczególnością. Wynika z tego, iż jeżeli podmiot nie jest ani ogółem ani szczególnością, winien przeto być pojedynczością; trzeba tedy powiedzieć, iż:

c) Podmiot jako pojedynczy, jest pojedynczością (ten kwiat jest tym kwiatem); sąd takowy jest *sądem tożsamości i pierwszą formą* jego. Tutaj obie strony wyrównały się wprawdzie zupełnie, ale są *jedno i toż samo*: co jest w przedmiocie; toć jest w orzeczeniu — nawzajem. Tu nie ma różnicy między częściami sądu, a tém samém, tu już nie ma sądu nawet, bo zniesiony jest stosunek orzeczenia a podmiotu (§ 92). Jak się rzekło: pojedynczość jest pojedynczością, tak powiedzieć możemy: ta szczególność jest tą szczególnością, ogół ten jest tym ogółem. Uważając bowiem

podmiot jako szczególność różniącą się od innych szczególności, już wtedy „ta szczególność dana, będzie tą szczególnością daną“ i nic więcej (np. róża (jako szczególność kwiatu) są róża). Albo też można jednostkowy podmiot jako odszczególniający się od innych uważać także za szczególność będącą podmiotem sądu; również wtedy wypłynie na wypadek „ta szczególność jest tą szczególnością“ — jest to *drugą formą sądu tożsamości*. Podobnie można wziąć ogół przedmiotów jednostkowych za podmiot (róża jako rodzaj róż) i powiedzieć „ogół jest ogółem,“ (rodzaj róż jest rodzajem róż); albo też można uważać pojedynczy jednostkowy przedmiot, bo jako składający się z różnych szczególności (barwy, woni, kształtu), to jest jako ogół; a tak z tych samych powodów powiedzieć wypada, iż „podmiot jako ogół, jest ogółem“ (kwiat jest kwiatem): jest to *trzecią formą sądu tożsamości*. I tu obie części sądu są jedno i toż samo; tutaj tedy również jak i powyżej, sądu niema, i tutaj zniesiona wszelka różnica, wszelkie przeto odniesienie się do orzeczenia do podmiotu — i nawzajem. Taki tedy jest dalszy wypadek sądów przeczących.

Widzimy tedy, iż jeżeli już teraz sama tożsamość została, jeżeli na to przyszło, iż sąd *wszystkiemu przeczy*, co nie jest tożsamością, to jest, iż jeżeli żadne orzeczenie nie może się łączyć z podmiotem, któreby było różne od niego; już tém samém przeczenie doszło do najwyższej potęgi swojej, wszelki pierwiastek twierdzący został do szczytu w tym sądzie zniesiony. I tém właśnie ten wypadek różni się od pierwszego kształtu sądu przeczącego, który brzmiał: podmiot nie jest ogółem; bo tutaj tkwiło jeszcze twierdzenie, że podmiot jest szczególnością — że tedy, choć nie służy mu przymiot przypisany, toć mu służyć może inny, należący do tegoż samego ogółu, do tej samej sfery, bo przeczenie ogranicza się obrębem tej sfery. (Kwiat nie jest czerwony: w tym są-

dzie, jak powiedziano, zamknięta jest możliwość, że kwiat jest niebieski, żółty, i t. p. że jemu służy inna własność, bo inna szczególność, bo inna barwa, byle nie czerwona — że mu tedy służy przymiot choć inny, ale zawsze należący do tej samej sfery, którą jest barwa w ogólności. Choć kwiat ten nie jest ani czerwony, ani niebieski, ani żółty, toć przecież może być jeszcze innej barwy, np. biały, i t. d.: tutaj ogranicza się przeczenie w obrębie barw możebnych, w sferze barwy w ogólności — w takowym sądzie przeczącym tkwił więc jeszcze pierwiastek twierdzący). Teraz zaś w skutek sądu tożsamości, gdy zaprzeczone jest każde orzeczenie nie będące w tożsamości z podmiotem, już zniesione też są obręby sfery każdej: przeczenie występuje poza sferę wszelką, a tém samém przeczenie takowe jest *nieskończoném*.

3) *Sądy jakości nieskończone*. Rzekliśmy, iż w sądach tych zniesiony już jest wszelki pierwiastek twierdzący, że sąd takowy przeczy wszystko, prócz orzeczenia wyrażającego zupełnie toż samo, co zamknięte jest w podmiocie — przeczy tedy wszystkie własności, wszystkie przedmioty: a że tych jest nieskończenie wiele, dla tego też sąd takowy jest nieskończony. (O sądy takowe bardzo łatwo: np. świat nie jest papierem, róża nie jest słońcem, roślina nie człowiekiem; lew nie jest niebieski, żelazo nie jest duchowem, *a* nie jest *b*, nie jest *c*, nie jest *d*, i t. p.). Przecież gdy sąd takowy nie wykazuje żadnego stosunku między orzeczeniem a podmiotem — właściwie nie jest sądem żadnym (§ 92), i w tém podobny do sądu tożsamości. Sąd tej jakości nieskończony orzeka wyraźnie, co sąd tożsamości zawierał *domyslnie*, więc też również jak i on tém się różni od sądu przeczącego, iż ten przeczy: jakoby przedmiot pojedynczy był tą szczególnością, wyrażoną orzeczeniem; ale nie przeczy, iż zamiast tej szczególności podmiotowi służy inna; tak w za-

dnym razie sąd przeczący nie przeczy wskroś związku między podmiotem a orzeczeniem (obacz przykład pod 2) w sądzie zaś jakości nieskończonym i tego związku nie ma.

Widzimy, iż sąd takowy wrzekomy jest skutkiem rozwoju jakości, która również doprowadziła do tej wrzekomiej nieskończoności zasadzającej się po prostu na tém, iż jest zaprzeczeniem poprzednika swojego — (obacz początek niniejszego §, jako téż § 63 i 64). Rzekliśmy również, iż nieskończoność takowa jest tylko skończona i powiętrchowna, bo zasadza się na zaprzeczeniu skończoności. Jak samo gołe przeczenie czyli goła różność nie wystarcza do oznaczenia, jakim przedmiot jest, tak prawda podmiotu czyli orzeczenie jego rzeczywiste, wyniknie z różnicy wprawdzie, lecz z różnicy wypływającej ze samej z siebie — jest to różnica dwóch jakości, które nawzajem z siebie się rodzą, i do siebie się odnoszą, które przeto stanowią jedność. Wszak takowe jakości mogą być jedynie sobie odwrotne, może ich być tedy tylko dwie (§ 65 66), każda jako odwrotna drugiej, przeczy ją — lecz gdy każda z drugiej wypływa, zatém ją w sobie zawiera, przeto ją twierdzi: ztąd ta jedność ich jest zarazem zniesieniem tych jakości, a zarazem je w sobie zawiera i z siebie rodzi. To spływanie jakości i ich rozdawanie jest nieskończonością prawdziwą, bo godzi odwrotność, nie niweczając jój — a sądy z niej wypływające są sądami *godzącemi sprzeczność, są sądami nieskończoności*.

Nie trudno w życiu o zastosowanie sądów tak przeczących jak i nieskończonych. — Hegel trafny przywodzi przykład, wykazując, iż na sądach przeczących opierają się spory w sprawach cywilnych, a na sądach nieskończonych sprawy karne. Wszak jak sąd przeczący orzeka, iż np. kwiat ten nie jest biały (jest nie-biały) a tém samém jedynie przeczy tę szczególność barwy (białą barwę), ale nie przeczy barwy w ogólno-

ści (jako ogółu) bo nawet *twierdzi*, że kwiat jest innéj barwy, tak podobnie w sporach cywilnych, gdy np. chodzi o własność rzeczy jakowéj, każda strona przywodzi swoje *szczegółowe* prawo własności do téj rzeczy (np. tytuł kupna, darowizny, spadku, przedawnienia, które wszystkie zamknięte są w ogólném prawie własności, we własności jako w ogóle) a zaprzecza szczegółowe prawo strony przeciwnéj. Otóż każda czyni *sąd*, w którym lubo przeczy szczegółność prawa tamtéj strony, lecz bynajmniej tém nie przeczy prawa własności w ogóle; owszem obie strony twierdzą prawo, i na niém się opierają, na niém stoją, jako na spólnéj zasadzie. Należy tedy do sędziego, aby dał *sąd* wyrokiem swoim i orzekł, które to przywiedzione prawo szczegółowe powinno być połączone z przedmiotem; a łącznikiem (*copula*) sądu, tego wyroku, będą przywiedzione tytuły strony wygrywającej. Przeciwnie we występkach — złodziej sięgający po własność obcą nie opiera się na żadnym tytule własności, zaprzecza własność w ogólności, zaprzecza prawo, nie ma tedy spólnego gruntu z właścicielem, który właśnie opiera się na prawie własności; kradzież jest wskrós zaprzeczeniem nieskończoném.

Podobnie się dzieje w rozprawach (w dyskusjach) o jakimkolwiek bądź przedmiocie. Przedewszystkiém strony spierające się winny postawić się na spólnéj zasadzie — winny przeto póty pójść w głąb, póty uogólniać zdania swoje, póki nie dobiorą się podstawy *ogólnej*, na którą się obie zgadzają, na której obie są oparte, a od której dopiero zdania ich różnić się poczynają. Widzimy, że pod tym względem te zdania ich różne, odszczególniające się, a przecież opierające się na gruncie spólnym owéj prawdy ogólnej, są właśnie zamknięte w téj prawdzie ogólnej, są względem niéj

szczegółnościami; te zdania tedy będą sądami przeczącymi szczegółność, to jest przeczącymi szczególne zdanie przeciwnika a twierdzące swoje.

Jeżeli atoli nie będzie spólnej zasady, rozprawianie stanie się częzą gadaniną, bezowocnym spieraniem się, będzie mu brakować dna i podstawy; zdania takowe będą sądami nieskończonemi, nieskończonym przeczeniem.

Takowe czcze przeczenie nie wymaga ani osobliwego dowcipu, ani wiadomości; ztąd téż chwytają się go najczęściej ludzie płytkiej myśli i krzywej wiary. Krytyki, recenzje i wrzeczne rozbiory czynów, książek i dzieł cudzych niekiedy mają tyle wartości, jako i one sądy nieskończone: np. świat nie jest papierem, kwiat nie jest lwem i t. d.; jakoż te krytyki nie pytają się, jaki był cel dzieła, czynu, nie wchodzą w myśl postępowania, lub autora, nie stają z nim zatem na spólnym tle; nie dowodzą, że autor nie dopiął celu swojego, lecz tworzą sobie własne stanowisko, i wojują z autorem, bijąc w stronę, gdzie go nie ma, ani książki jego.— Sądy takowe są li przeczące — bo te ich ogólniki, niby twierdzące, jakim to przedmiot być powinien, bywają znów tak abstrakcyjne, tak głuche w sobie, że z nich żadna korzyść nie spłynie: są to wrzeczne twierdzenia, w których tedy nie ma treści, na które każdego stać, kto tylko chce niby pokazać, coby to dopiero ludzie obaczili, gdyby sam się raczył zabrać do dzieła — choć rzeczywiście sam żywi się obcą pracą, przecząc ją i objadając.— Jaki taki udaje, że mu wielce o nauki, o dobro publiczne chodzi, a rad tylko rzeczywiście jakoś się odezwać, a nie będąc w stanie samemu coś sprawić, więc plugawi obcą robotę, dając tém niby znać, iż i on przecież także żyje na świecie.

c) *Sądy nieskończoności czyli godzące.*

§ 103.

Wszak roztoczenie rzeczy o jakości, odbyte w pierwszej części Logiki, wykazało naprzód nieskończoność nieprawdziwą, bo li przeczącą; przecież z téj wrzkoméj nieskończoności zrodziła się rzetelna, oparta na dwóch jakościach odwrotnych, nawzajem z siebie wypływających a łączących się w jedność (§ 65 do 69). W téj jedności spływają odwrotności wbrew przeciwne — jest ona tedy połączeniem tych odwrotności, ale nie jest ich niweczeniem — ona je godzi z sobą: a gdy każda z tych jakości odnosi się do drugiej, jako wręcz sobie odwrotnéj, gdy ciągle się od niej rozdziela i ciągle z nią jednoczy; ztąd też ta ich jedność jest ciąglem rozdwojeniem się i ciąglem jednoczeniem — jest nieskończonością. Powyżej dopiero (§ 102) widzieliśmy przejście ze sądów wrzkoméj nieskończoności, do nieskończoności rzetelnéj, — tutaj pozostaje nam jedynie bliższe wytłumaczenie rzeczy. Jak ilość okazała się być odwrotną jakości, tak sądy ilości są odwrotne sądom jakości; a jak nieskończoność była jednością jakości i ilości, tak sądy nieskończoności winny być pojednaniem tych poprzednich form sądów.

Uważmy, iż jakość okazała się (§ 67) w odwrotności dwóch jakości wręcz sobie przeciwnych: lecz gdy dwie takie jakości ściśle z sobą spływają, zatem tworzą jedność, w której się obie znoszą i ścierają, a tém samém w téj jedności już są zaprzeczone różnice ich i zniesione. Ta jedność nie będąc dwoistością, jest pojedynczą w sobie, jest jednostką, obok której znów inne jednostki stanąć mogą; a tak tedy utworzy się ilość. Prawda ta roztoczona została obszernie powyżej (§ 67). Lecz tam wyświeciło się również, iż ta jedność ma i drugą stronę; bo jeżeli jest zaprzeczeniem onych dwóch jakości odwrotnych, już tém samém zawiera w sobie to, co zaprzecza, zawiera w so-

bie tém samém, choć idealnie, owe jakości odwrotne, z których powstała. Jedność odnosi się do dwoistości owych jakości odwrotnych, odnosi się do niej jako do sprzeczności swojej — ta dwoistość zatém jakości, rodzi się z jedności owój, jest w niej zawarta: dwoistość takowa, to jest jakość, przechodzi na jedność, na ilość; a jedność na dwoistość, na jakość — i tak bez końca. Jedność twierdzi ilość, a przeczy jakość; dwoistość twierdzi jakość a przeczy ilość — i tak w nieskończoność. Twierdzenie i przeczenie tu ściśle z sobą jest połączone — tutaj dopiero sąd *twierdzący* i *przeczący*, są w ścisłym połączeniu z sobą (rzecz ta jest już wypadkiem całego wątku poprzedniego, i we Fenomenologii i Logice wracała się na różnych szczeblach osnowy naszej): dla tego słusznie sądy téj prawdziwej nieskończoności, łączące prawdziwie twierdzenie i przeczenie, łączące odwrotności, nazwane są sądami *godzącymi*, a znajdują zastosowanie wszędzie, gdzie będą dwie odwrotności (Myślini). Sąd takowy ma wyrażenie swoje następujące: podmiot *jest* i *nie jest* orzeczeniem. Jest orzeczeniem, bo to orzeczenie będąc właśnie odwrotnością jego już tém samém wypływa z niego; przedmiot równem prawem nie jest tém orzeczeniem, bo gdy są odwrotne sobie, więc jest przecież różnica między niemi. (Jeżeli sądy nieskończone (102 pod 3) wyrażały się np. tak: *a* nie jest *b*, ani *c*, ani *d*, i t. d.; tutaj powiem np. że $+a$ jest i nie jest — a : bo gdyby nie było $+a$, nie byłoby — a ; jedno z drugiego wynika i jest wzajemnym uzupełnieniem jego, bo mu jest odwrotne. Uważmy dalej: $+a$, — a , są sobie odwrotne, więc spływają w jedność; ta jedność nie jest ich zniszczeniem, nie jest *nic*, ale zero, *o*. *O* (zero) jako jedność obu a , ($bo +a$ i — a) jest im odwrotne: ale właśnie że im jest odwrotne, więc je w sobie zamyka. *O* zamyka w sobie i $+a$ i — a , więc téż *o* jest $+a$ i — a ; ale niém także i nie jest; *o* jest twierdzeniem i przeczeniem zarazem; po-

dobnie gdy powiem $+a$ jest $-a$, tutaj orzeczeniem niechaj będzie $-a$, będzie więc $+a$ jest $-a$, bo to orzeczenie wypływa z $+a$, ale zarazem równem prawem wyznaczyć wypada, że $+a$ nie jest $-a$, bo jest przecież różnica między $+a$ i $-a$, bo są odwrotne).

(Ilość jest krotna, ale i nie jest krotna, bo jest i ciągła, zatem ilość jest krotna i ciągła, jest dwoistą odwrotnością. Nicstwo jest istnieniem, wszak niem i nie jest (§ 53) i t. p. Przenosząc to w sfery inne wyższe i pełniejsze widzimy np. mistrz, jest dziełem swém, i niem nie jest; jest w niem, bo się niem wyraża, a przecież mistrz i dzieło nie jest jedno i toż samo — Bóg i Świat).

Przecież tak w tych przykładach jak i we wszystkich innych, widzimy wyraźnie, iż sądy nieskończoności same przez się nie wyrażają gry tej nieskończoności, ani jej też wyrazić nie mogą, wedle tego co się rzekło powyżej (§ 98 i przyp.). Wiemy, iż sądy mają jedynie zastosowanie do rzeczy skończonych, a paczą treść nieskończoną, rozumową, duchową. Ztąd już widać, dla czego sąd, jakim jest np. „ $+a$ jest i nie jest $-a$ “, sam przez się bynajmniej nie okazuje nieskończoności, forma jego jest niedostateczna — i dla tego, by tutaj znaleźć, nieskończoność potrzeba naszego rozumowania, naszego badania. Tak tedy się okazuje, iż ta nieskończoność nie była w sądzie samym przez się, lecz raczej w ruchu myśli naszej; sąd wykazał ją niedostatecznie, bo był zastosowany do wyższej od siebie, a zatem do niewłaściwej sfery.

Co więcej, te sądy nieskończoności same przez się, to jest wprost okazują, iż kształt sądu nie wystarczy dla treści nieskończonój; bo wyrażenie np. takowe „ $+a$ jest nie jest $-a$ “, nie jest jednym sądem, ale jest dwoma sądami, bo w tém wyrażeniu zamknięty jest naprzód sąd: „ $+a$ jest $-a$ “, następnie sąd: „ $+a$ nie jest $-a$ “. Każdy z tych sądów co do treści swojej jest nie prawdziwy, dopiero

gdy, w myśli naszej oba te sądy połączymy w jedność, znaczenie nieskończoności będzie w nich zamknięte treścią. (ob. § 97 i 190 przyp.)

Tak same te dwa sądy odwrotne sobie, okazują, iż się stać powinny *jednym* sądem, że więc ta odwrotność ich złać się ma koniecznie w jedność, że się odnieść powinna do jedności, która okazując, czém ona *jest*, okazuje zarazem, czém *nie* jest; która tedy jedną stronę, jedną ze swych odwrotności zawiera rzeczywiście, a tak wyjawia, czém jest, a drugą odwrotność, sprzeczność swoją, zawiera w sobie idealnie — tak okazuje, czém nie jest. — Wszak ta jedność, do której się odnosi sąd, jest *istotą*. Tak tedy zrodzą się nam *sądy istoty*: wiemy atoli również z powyższego wątku, iż istota, jako część pierwsza Logiki, jest odwrotna istnieniu (§ 70) jako części pierwszej tej umiejętności, więc też *sądy istoty*, jako drugi rodzaj sądów, będą odwrotne sądom istnienia czyli bytności.

II. *Sądy istoty.*

§ 104.

Powyżej (§ 69) wysnuła się przemiana nieskończoności w istotę; w § 102 zaś wyjaśniło się przejście ze sądów nieskończoności a tém samym już ze sądów bytności czyli istnienia do sądów im odwrotnych, bo do sądów istoty. Tutaj przypominamy tylko, iż istota wyraża się już jakąś rzeczą, jakimś przedmiotem pewnym i oznaczonym, który właśnie dla tego jest oznaczony, iż okazuje, czém jest, a przez to samo, czém nie jest; że tedy jak sam jest twierdzeniem siebie, twierdząc niby cechy rzeczywiste swoje, tak jest i przeczeniem siebie, bo przeczy cechy wręcz mu odwrotne. Przedmiot wyrażający istotę, wprost okazuje, czém jest, a przeczenie zaś swoje, to jest odwrotność swoją zawiera w sobie nie wprost, lecz idealnie, bo okazuje ją przez odnoszenie swoje

do przedmiotu drugiego, wyrażającego znowu wprost cechy odwrotne cechom pierwszego; a ten drugi przedmiot zaś zamyka znów idealnie, bo nie wprost to, co służy pierwszemu przedmiotowi. Tak w każdym z nich, własne cechy są obecne, bo rzeczywiste — a cechy drugiego są w nim przytomne, bo idealne (§ 71). Otóż tedy każdy z tych dwóch przedmiotów, jest uzupełnieniem drugiego i do niego się odnosi, oba składają jedną myśl, każdy jest niby jedną połową téj myśli, i na tém właśnie zasadza się istota jego. Widzimy przeto, iż uważając już przedmiot pod względem jego istoty, nie bierzemy go już z cech przypadkowych obojętnych; ale z tych cech, które wypływają z jego istoty, które właśnie tę istotę jego stanowią, a tém samém z cech, które już nie znaczą gołą jakość, jak wyżej, które nie tworzą już tylko ogólne wyobrażenie, ale które zdradzają pojęcie rzeczy.

Jeżeli zaś ta jest natura istoty, iż przedmiot wyrażający ją, z drugim sobie odwrotnym, stanowi całość; wynika ztąd, iż cały rozwój istoty zasadza się na tém, aby się te dwie połowy coraz więcej do siebie zbliżyły, aż się w końcu z sobą stopią w jedność (§ 71): a gdy się ziści ta jedność, tém samém już kończy się rzecz z istotą, a nowy szczebel się rozpoczyna.

Z tego wszystkiego wypływa, iż sądy odpowiednie istocie, właśnie będą miały piętno takowe istoty — one właśnie na tém zależą, aby stopić i zlać te dwie ostateczności. (§ 106 w końcu.)

Gdy tak istota koniecznie odnosić się winna do swojej odwrotności, gdy, jak wiemy, istota dochodzi dopiero swojego prawdziwego znaczenia, skoro jest pojęta jako istota bezwzględna (§ 77 do 79), gdy znów ze stanowiska istoty bezwzględnej, wszystko, co jest rzeczywistém, czyli wszystko, co ma w sobie istotę, jest zarazem *koniecznym* (§ 79); ztąd sądy odpowiednie istoty, są też są-

dami rzeczywistości, i słusznie bywają nazwane *sądami konieczności*.

Wiemy atoli, iż konieczność i istota bezwzględna okazuje się w trojakim *stosunku* rzeczywistości: bo w *stosunku jakości* (substancyi), w *stosunku przyczyny do skutku*, i w *stosunku działania i oddziaływania* na siebie (§. 80) — wypływa ztąd, iż będą też trojaki sądy, odpowiednie tym trojakim stosunkom.

§ 105.

a) *Sądy istności* (Propositiones categoricae).

Znać z tego, co się rzekło, iż tutaj orzeczenie zamyka istność podmiotu i orzeka o istocie jego: (np. dąb jest rośliną, złoto jest kruszczem, matematyka jest umiejętnością. Tu widzimy, iż gdy mówimy, że dąb, wierzba, trawa jest rośliną — już nam chodzi o istotę tych przedmiotów, tutaj chodzi o spólność cech istotnych, a wcale zaś nie o cechy jakości, (np. o czerwoność kwiatu, jeżeli barwa nie należy do istoty jego), będące przedmiotem sądów jakości, jako drugiego rodzaju sądów istnienia, czyli sądów bytności).

Wiemy, iż sąd każdy dąży do zjednoczenia podmiotu z orzeczeniem; obaczmy więc, o ile sąd istności dokonywa rzeczywiście zjednoczenia tego, a zatem, o ile sąd takowy jest tém, czém by być winien. Wszak gdy istność jest ogólna, zatem orzeczenie zamykające ją w sobie, jest również tak ogólne, a tém samém nie zawiera w sobie szczególności (rodzaju) mogącej bliżej oznaczyć podmiot (złoto jest kruszczem, ale srebro, żelazo także będąc kruszczem są szczególnością jego; — dąb jest rośliną, lecz winna latorośl, świerk, są także rośliną, są szczególności jej). Brak szczególności takowy jest wadą sądów kategorycznych. Obie strony jeszcze nie są ze sobą na równi, co się i z tego okazuje, iż w tym sądzie nie ma wzajemności podmiotu

i orzeczenia, iż sądu tego nie można odwrócić. (Dąb jest drzewem, to prawda; przecież nie można powiedzieć na-powrót, drzewo jest dębem).

§ 106.

b) *Sądy warunkowe* (prop. hypotheticae).

Otóż w sądach istności tkwi, jak wiemy, ten niedostatek, iż obie strony nie są w jedność, iż obie strony nie są sobie równe, gdyż orzeczenie jest ogółem (np. kruszec, roślina, § 105), podmiot zaś jest jedną z jego szczególności, jednym z jego rodzajów. Ta nierówność jest powodem dwóch dalszych niedostatków sądów kategorycznych:

1) Jakoż skoro orzeczenie wyrażające istność, jest ogólniejsze niż podmiot; przeto już tém samém okazuje, iż oprócz szczególności (rodzaju), do którego podmiot należy, objętych jest jeszcze wiele innych szczególności (rodzajów) w orzeczeniu tém (dąb jest rośliną; lecz rośliną jest także lipa, grzyb, i t. d.), nie ma przeto powodu, dla którego w tym sądzie ten a nie inny podmiot połączony jest z orzeczeniem, brakuje mu przeto związku ścisłego między orzeczeniem a podmiotem (dla czego równem prawem na miejscu dębu nie stanie lipa, wiąz i t. d.).

2) Lubo, jak się dopiero powiedziało, orzeczenie jest ogólniejsze niż podmiot, bo okazuje, iż oprócz szczególności właściwej przedmiotowi, zawiera inne jeszcze szczególności; toć przecież czyni to domyślnie a nie wyrażnie, bo nie wykazuje, jakie to są jeszcze szczególności w tém orzeczeniu objęte (tak np. roślina sama przez się nie okazuje, iż w niej zamknięte są inne jeszcze szczególności np. grzyby, drzewa, krzewy, i t. d.).

Dwa te niedostatki winny się więc sprostować i uzupełnić. Pierwszy niedostatek, bo brak ścisłego związku między orzeczeniem a podmiotem, ten brak powodu ich połączenia, może być sprostowanym jedynie w ten sposób,

jeżeli podmiot sam staje się *powodem* orzeczenia, jeżeli się mają do siebie jak skutek do przyczyny. Związek w takim razie stanie się bardzo ścisłym, bo skutek jest w przyczynie, a przyczyna w skutku. Skutek jest przyczyną przyczyny — i nawzajem, przyczyna skutkiem skutku. Podmiot jest tedy warunkiem swojego orzeczenia — sąd zaś takowy jest sądem warunkowym. Obie te części tedy zależą od siebie — bo *warunkiem* skutku jest przyczyna (jeżeli jest mróz, zatem woda jest lodem; jeżeli jest róża, tedy pachnie, jest pachnącą; jeżeli się ogień pali na kominku, więc ciepło i widno i t. d.).

Gdy skutek bywa przyczyną następstwa; przeto téż podmiot a orzeczenie, mają się do siebie jak powód do następstwa: jeżeli jest *a*, więc jest i *b* — i nawzajem; albo jeżeli jest *a*, więc nie jest *b* — nawzajem. Tak sądy warunkowe prostując pierwszy niedostatek sądów kategorycznych, sądów istności, odpowiednie są stosunkowi przyczyny do skutku (§ 80. § 104.)

c) *Sądy rozjemcze* (prop. disjunctivae).

Ponieważ, jak się okazało, sądy istności miały dwójaki niedostatek: bo naprzód, nie wyrażały koniecznego związku orzeczenia i podmiotu — ten niedostatek został był sprostowanym w sądach warunkowych; drugi niedostatek zaś na tém się zasadzał, iż orzeczenie było ogółem wyrażającym tylko *domyslnie* a nie *wyraźnie* szczególności niém objęte; — otóż ten właśnie drugi niedostatek winien się sprostować w następnym rodzaju sądów, który znów będzie dalszém roztoczeniem sądów warunkowych, to jest teorii o związku między skutkiem a przyczyną. Uważmy, iż powyżej (§ 80) w roztoczeniu istoty ów stosunek istności (substancyi) do przypadłości zamienił się na stosunek przyczyny a skutku, ten zaś przeistoczył się na stosunek działania i oddziaływania. Otóż rodzaje są-

dów istoty winny mieć roztoczenie odpowiednie. Jakoż sądy istności odpowiednie substancji, zamieniły się na sądy warunkowe, odpowiednie stosunkowi przyczyny i skutku; te znów sądy przeobrażają się teraz na sądy rozjemcze, odpowiednie działaniu i oddziaływaniu.

Widzieliśmy bowiem (§ 89), iż gdy przyczyna dla tego nią jest, iż ma skutek, a skutek jest nim, iż ma przyczynę; że zatem w skutku zamknięta jest przyczyna, a w przyczynie objęty jest skutek; przeto i tutaj okazują się dwie strony, które tak ściśle z siebie wypływają, iż one *nawzajem* są sobie skutkiem i przyczyną; wiemy, iż stosunek ten nazywa się stosunkiem wzajemnego działania i oddziaływania (§ 80 c.). Tutaj więc jedna strona zupełnie równa drugiej; każda niech będzie skutkiem i przyczyną drugiej; jeżeli przeto ta równość obu stron, będzie rzeczywiście wykonaną w sądzie, jeżeli się zrównają obie strony jego, wtedy orzeczenie i podmiot wyrównają się zupełnie; — potrzeba tedy, aby jedną stroną był ogół, a drugą wszystkie szczególności składające ogół takowy (np. człowiekiem jest mąż i niewiasta; sztuką piękną jest albo architektura, albo rzeźba — malarstwo — muzyka — poezja; promieniem światła jest albo białość, albo siedm barw; zjawiska natury są albo mechaniczne, albo fizyczne (wraz z chemicznymi), albo organiczne; zwierzęta są albo kręgowce, albo bezkręgowce i t. d.). Uważmy, iż tutaj z jednej strony sądu jest ogół, a z drugiej szczególności w nim zamknięte i stanowiące właśnie ogół ten: wynika przeto ztąd, iż jaki jest ogół, takie są szczególności jego; im więcéj będzie szczególności, tém treściwszy ogół i nawzajem; tak obie strony nawzajem ściśle od siebie zależą, każda jest i przyczyną i skutkiem drugiej, jest tedy między nimi stosunek wzajemności, stosunek *działania i oddziaływania* (§ 104); następnie widzimy, iż tutaj wyrażone są szczególności zamknięte w ogóle, a tém samém wła-

śnie sprostowany jest niedostatek drugi sądów istności wytknięty powyżej (§ 106). Tu już sąd może być wzięty na odwrót, podmiot może się stać orzeczeniem, i nawzajem. Tak stopione są dwie odwrotności istoty (§ 104).

Sądy takowe wykazujące ogół, a zarazem rozdzielanie szczególności, którą on w sobie ima, nazywają się sądami *rozjemczemi*, bo rozejmują ogół na szczególność. Widać, iż tu jest wyrażony ogół i szczególność, lecz brakuje jeszcze trzeciego pierwiastku, bo *pojedynczości*: ten brak winien znów być sprostowany w swoim rodzaju sądów, w sądach *pojęcia*.

III. Sądy pojęcia

§ 107.

Tak przeto przystępujemy do trzeciego a ostatniego głównego rodzaju sądów. Wypada teraz wyświecić, jakim trybem sądy istoty przemieniają się na sądy pojęcia: a gdy sądy rozjemcze były ostatnim rodzajem sądów istoty, ztąd też teraz wypłynąć nam powinno przejście z tych sądów rozjemczych do sądów pojęcia. Przejście takowe winno się odbyć tą drogą, jaką odbyła się powyżej przemiana istoty na pojęcie (ob. § 80 i następne). — Tam widzieliśmy, iż istota na tém właśnie zależy, iż się odnosi do innej różnej od niej istoty i z nią dopiero składa całość; że tedy całe roztoczenie istoty na tém się zasadza, aby tę dwoistość znieść, aby obie te strony spłynęły w jedność, co się też dokonało w stosunku działania i oddziaływania wzajemnego: tutaj obie strony jako ściśle nawzajem od siebie zależące, składają jedność; gdy ta jedność nie tylko będzie w myśli naszej, ale okaże się w rzeczy samej i sama w sobie, wtedy taka jedność nie będzie już istotą, ale *pojęciem*. Pojęcie jest przeto jednością ścisłą, zawierającą rozmaitość w sobie. Do tegoż samego celu prowadzi również wątek sądów samych. Jakoż,

sądy rozjemcze będące ostatnim, a zatem najwyższym rodzajem sądów istoty, już w zarodzie swoim zawierają sądy pojęcia: bo gdy sąd rozjemczy obejmuje sobą dwie strony zupełnie sobie równe, z których jedna jest ogółem pojedynczym, a druga wyraża znów wszystkie szczegóły w tym ogóle zamknięte (zwierzęta są albo kręgowe, albo bezkręgowe — szczególność), gdy ta równość obu stron nawet tak dalece jest prawdziwa, iż sąd cały jak wiemy może być odwrócony (§ 106), gdy następnie w sądzie takowym jest ogół (podmiot) będący ścisłą jednością a zawierającą w sobie różność (bo szczególności w orzeczeniu); zatem obie strony sądu rozjemczego spływają z sobą, są jednością i różnością zarazem; słowem, spływają w *pojęcie*. Tak wytłumaczyła nam się przemiana sądów istoty w sądy pojęcia.

Sądy takowe mają tedy za treść swoje pojęcie: a gdy pojęcie, jak wiemy, jest jednością zawierającą w sobie ogół, szczególność i pojedynczość (§ 89): zatem téż sąd pojęcia zamykać w sobie winien te trzy pierwiastki, a tym sposobem sprostuje się niedostatek sądów rozjemczych, które, jak się rzekło, nie miały w sobie pierwiastku pojedynczości (§ 106).

a) *Sądy zapewniające* (prop. assertoriae).

Pierwsze kształty zatem sądów pojęcia będą te, w których podmiotem jest przedmiot pojedynczy, a orzeczenie wyraża stosunek tego przedmiotu do ogółu swojego: są to *sądy zapewniające*. Tak tedy jest tutaj 1) pierwiastek pojedynczości, bo rzecz jedna pojedyncza; jest 2) ogół czyli pojęcie, pod które ten przedmiot pojedynczy należy; 3) jest stosunek tego przedmiotu pojedynczego do ogółu — jest to więc szczególność, bo wykazuje, do jakiej szczególności tego ogółu przedmiot wedle właściwości swojej należy. (*To* jest dobra gramatyka. *To* =

pojedynczość (niby gramatyka pojedyncza, o której mowa, którą widzę), dobra = orzeczenie gramatyki, a znaczy, iż ten przedmiot pojedynczy należy do *ogółu* „gramatyka“ a *szczegółność* w tém się tu wyraża, że jest „dobrą gramatyką:“ jakoż gramatyki mogą być różne: dobre, złe, mierne, doskonałe, obszerne, skrócone i t. d. są to szczególności zamknięte w ogóle „gramatyka“; sąd więc takowy to jest „dobra gramatyka“ wyraża podobnie, do jakiego rodzaju, do jakiej szczególności tego ogółu ona należy. — Okazuje się tém samém, iż gramatyka ta odpowiada pojęciu swojemu, bo jest dobra, bo jest taką, jaką być winna wedle pojęcia swojego, które jest jój wzorem). Sądy takowe zapewniające nas o stosunku podmiotu do pojęcia swojego, nazywają się *sądy zapewniające*. — Widzimy, że one wyrażają zatem stosunek między tém, czém przedmiot jest, a tém, czém wedle pojęcia swojego być winien.

b) *Sądy przypuszczenia* (prop. problematicae).

W sądach zapewniających wyrażony jest wprawdzie stosunek przedmiotu pojedynczego do pojęcia, do tego, czém on ma być. Przecież stosunek takowy nie jest uzasadniony; jest on poprostu zapewnieniem naszym osobiśtém, nie mającém usprawiedliwienia za sobą; a ten brak stanowi tedy wadę sądu zapewnienia. Wypływa ztąd, iż jak twierdzić można, że przedmiot wyrażony podmiotem, odpowiedni jest swojemu pojęciu; tak równém prawem twierdzić można, iż *nie jest* temu pojęciu odpowiedni (ta gramatyka może być dobra — lub zła). Czyli zaś przedmiot odpowiada swojemu pojęciu lub nie, to jest li przypuszczeniem, i dla tego sądy takowe są *sądami przypuszczenia*.

Widzimy zatem, iż gdy szczególność była zamknięta, w sądach zapewniających, lecz była nie wyraźnie wyluszczo-
ną; tutaj w sądzie przypuszczenia, orzeczenie wyraża

szczegółności, do których należeć *może* podmiot: w orzeczeniu są zamknięte dwa orzeczenia twierdzące i przeczące (ta gramatyka *może* być dobrą, *może też* być i złą) a tak sąd przypuszczenia istotnie jest wieloraki. O ile zaś przypuszczenie jest prawdziwe lub nie, to zależy od tego, o ile podmiot odpowiada pojęciu swojemu — zależy to od właściwości jego, od tego, czyli jest *tém*, *czém* być winien. A tak widzimy, iż sąd przypuszczenia ma wiele podobieństwa ze sądami warunkowymi (prop. hypotheticae), z tą atoli różnicą, iż w sądzie przypuszczenia chodzi o pojęcie rzeczy, iż w nich chodzi wskrós o prawdę orzeczenia; sama zaś bytność podmiotu nie jest wątpliwa, ale wątpliwe jest jedynie zachowanie się jego do orzeczenia swojego, do pojęcia, do którego należy (ta gramatyka *może* być dobrą lub złą; jaka ona jest, to zależy od tego, jakie ma własności i zalety — przecież nie zachodzi wątpliwość, że bytność ma, że ta gramatyka rzeczywiście istnieje) — w sądach warunkowych zaś sama bytność podmiotu jest wątpliwa (np. jeżeli izba opalona, więc ciepła; tu chodzi o bytność opalenia § 106). Zachowanie się zaś podmiotu do orzeczenia zależy tedy od tego 1) *jaki* podmiot jest rzeczywiście, 2) zawisło od tego, *jaki być* winien; potrzeba przeto, aby pojęcie jego było wyraźnie skreślone, aby orzeczenie oznaczyło, jakim to przedmiot być winien, co atoli znów jest rzeczą następującego rodzaju sądów.

c) *Sądy dowodne* (prop. apodicticae).

Widziano, iż w sądach przypuszczenia, orzeczenie wyrażało wątpliwość, czyli podmiot odpowiada, lub nie, swojemu pojęciu: aby zaś wiedzieć, czyli on rzeczywiście odpowiada pojęciu swojemu lub nie, potrzeba, aby w samym sądzie pojęcie takowe było wyrażone — wtedy dopiero okaże się, czyli przedmiot podmiotem objęty rzeczywiście jest *tém*, *czém* być winien. Gdy przeto orze-

czenie wypływa tym sposobem z porównania przedmiotu z pojęciem jego; już w tém porównaniu będzie miało zasadę swoją i *dowód* swęj prawdziwości: dla tego sądy takowe nazywają się *sądami dowodnemi* (np. człowiek będąc jestestwem rozumném, jest osobą — ten człowiek zachowujący się wedle zasad rozumowych, jest dobry, moralny i t. d. Tutaj wyrażone jest pojęcie, a zarazem iż podmiot jest *takim*, że odpowiada pojęciu).

§ 108.

Jak sąd zapewniający okazuje, czém podmiot *jest*, a jak sąd przypuszczenia orzeka, czém *być może*; tak sąd dowodny powiada, czém podmiot *koniecznie być winien*. Gdy sąd ten jest najwyższym rodzajem sądów; ztąd téż na nim skończy się roztoczenie ich, więc téż w nim jest zawiązek wyższego, nowego stopnia Logiki — jak to obaczmy poniżej.

§ 109.

Gdy sąd dowodny orzeka, że podmiot (przedmiot pojedynczy) z powodu własności swojej, odpowiada (lub nie) ogólnemu pojęciu swojemu; przeto ztąd znać, że podmiot pojedynczy ściśle jest połączony z *pojęciem ogólném*, że sam już nabrał *piętna ogólnego*, że sobą iści i prawdzi pojęcie ogólne. Z tego wynikają dla nas następujące wnioski:

1) Że gdy inne poniższe sądy nie wyrównywały jeszcze przedmiotowi swojemu, to jest nie okazywały łączności obu stron sądu, gdyż orzeczenie nie było równe podmiotowi, i nawzajem; tutaj zaś jest dowiedziony związek między podmiotem i orzeczeniem: związek tedy ten jest *konieczny*, a tém samem okazuje się, iż sąd orzeka prawdę o podmiocie, że jest prawdziwym, — bo jest koniecznym.

2) Gdy podmiot sprostął orzeczeniu swojemu, gdy obie strony sądu są sobie równe (choć nie też same, choć

nie jednakie, choć odwrotne); ztąd też jedna strona sądu znajduje się w drugiej — orzeczenie tkwi w podmiocie, a podmiot w orzeczeniu (ten człowiek jako jestestwo rozumne, jest osobą — więc nawzajem osoba jest tém, czém człowiek wzięty jako jestestwo rozumne). Z tego znów znać, iż gdy sąd każdy jest pojęciem, w którém się rozosobniły pierwiastki (§ 92), zatem sąd dowodny jednocząc znów te pierwiastki z sobą, *przestaje* być sądem i zradza z siebie wyższy stopień Logiki (§ 108).

§ 110.

Jeżeli zaś podmiot jest w orzeczeniu i nawzajem, jeżeli jest między nimi związek konieczny, jeżeli ten stosunek ich nie jest już zewnętrzny, powierzchowny, zatem też i ich łącznik (jest) nie łączy obie strony zewnętrznie, powierzchownie, nie jest w sobie głuchy, ale napelniony jest obu stronami jako treścią swoją. W tym łączniku schodzą się obie strony, w nim tkwi i orzeczenie i podmiot. (Człowiek jako jestestwo rozumne, *jest* osobą; przeto w tém „*jest*“ już jest zamknięty „człowiek jako jestestwo rozumne,“ i zamknięta jest „osoba“).

§ 111.

Wykazaliśmy, iż obie strony sądu dowodnego są sobie równe; następnie, że łącznik jednoczy je obie: gdy atoli strona pierwsza podmiotowa, jest, jak się okaże, sama zupełnym sądem; wynika ztąd, iż i druga strona jako równa pierwszej, będzie także sądem — że więc i łącznik jednoczący obie strony, będzie równie sądem.

1) *Co do strony pierwszej.* (Uważamy przedewszystkiém *cały* sąd; np. *Ten* człowiek (np. Paweł) jako jestestwo rozumne *jest* osobą — tutaj stroną pierwszą, stroną podmiotu, jest: Ten człowiek jako jestestwo rozumne; drugą stroną będzie: „osobą,“ jest to strona orzeczenia). Strona pierwsza jest zupełnym sądem, choć jeszcze nie wyraźnym i domyślnym (strona pierwsza: „*Ten* człowiek

jako jestestwo rozumne,“ znaczy toż samo co „Ten człowiek będąc jestestwem rozumném“ czyli „ten człowiek (który) *jest* jestestwem rozumném; tutaj podmiotem jest „Ten człowiek“; orzeczeniem zaś: „jestestwem rozumném“). Tutaj podmiot („ten człowiek“) jest podmiotem, pojedynczością całego sądu — a orzeczeniem jest cecha szczególna, szczególność, tego pojedynczego podmiotu („jestestwo rozumne“ jest szczególnością, która się przypisuje *temu* człowiekowi jako pojedynczemu podmiotowi).

2) Druga strona, strona orzeczenia, zawiera wprawdzie samo orzeczenie wyraźnie; gdy atoli orzeczenie to odnosi się do podmiotu wyrażonego w pierwszej stronie: więc już w tém orzeczeniu zamknięty jest tenże podmiot pojedynczy choć niewyraźnie i tylko domyślnie; tutaj znajduje się tedy tak podmiot jak i orzeczenie połączone z nim, jest przeto sąd zupełny (w orzeczeniu „osobą“ zamknięty jest podmiot całego sądu, bo „ten człowiek“, jakoż gdy powiem jest „osobą“, kto? ten człowiek — bo się osoba odnosi do „ten człowiek“, zatem to orzeczenie jednowyrazowe „osobą“ jest zupełnym sądem i znaczy „ten człowiek jest osobą“; w tym sądzie orzeczeniem jest „osoba“, zatem w niém zamknięte lód orzeczenie całego sądu, (ogół) i 2re podmiot choć niewyraźnie: „ten człowiek“ więc podmiot całego sądu.

3) Ale i łącznik „jest“, zawiera w sobie domyślnie sąd zupełny, jest w nim i podmiot i orzeczenie:

1) Jakoż jest w nim orzeczenie, a orzeczenie całego sądu (osobą — bo „jest“ czém? osobą — w tym wyrazie „jest“ zamyka się tedy: „osobą“). 2) Lecz gdy to orzeczenie dla tego właśnie łączy się z podmiotem całego sądu, iż ten podmiot ma szczególność, dla której przypisane mu być winno owe orzeczenie, przeto ta szczególność, ta cecha, tem samém już zamknięta być winna w orzeczeniu, a tém samém i w łączniku „jest.“ Tę szczególność zawiera

w sobie tedy łącznik, jako podmiot sądu zamkniętego w nim. Ten tedy łącznik „jest“ zawiera sąd zupełny, sąd, w którym podmiotem jest ta szczególność, a orzeczeniem ogół, (jak w tym wyrazie „jest“ zamknięte jest orzeczenie „osobą“, tak również z nim obejmuje się szczególność, cecha ta jest: „jestestwo rozumne“; bo podmiot człowiek dla tego jest osobą, iż jest rozumném jestestwem, iż tę ma cechę szczegółową, a zatem ta szczegółowa cecha, to rozumne jestestwo znajduje się już w „osobą“, znajduje się tedy i w łączniku „jest“, który tę osobę zawiera).

Ponieważ, jak wiemy, sąd jest pojęciem, którego pierwiastki się rozdzieliły od siebie — wypływa tedy ztąd, iż jeżeli wszystkie trzy części sądu dowodnego, są sądami; zatem téż wszystkie trzy będą zawierać w sobie pierwiastki pojęcia: dwa wyraźne, a trzeci domyslny, ukryty. Jakoż sąd cały dowodny zamyka te trzy pierwiastki wyraźnie: bo podmiot jest pojedynczością (ten człowiek np. Paweł); cechy jego znaczą *szczegółność* (że należy pod rodzaj szczególny jestestw rozumnych) — i ogół, to jest orzeczenie (osoba).

§ 112.

Z § powyższego już okazało się, iż sąd dowodny zamyka rzeczywiście trzy sądy w sobie, lubo jeszcze nie rozwinięte. Obaczmy bliższą istotę sądów tych.

Jakoż lód strona podmiotowa (§ 111. 1.) zawiera podmiot, przedmiot pojedynczy i orzeczenie, którym jest cecha właściwa, szczególność tego podmiotu: orzeczenie tedy okazuje, iż podmiot dla téj cechy swojej do niego należy (ten człowiek jest jestestwem rozumném)

2) Łącznik zawiera, jak widziano, także sąd (§ 111. 3) — w nim podmiotem jest (jestestwo rozumne) szczególność a cecha, zatem pojęcie, które było orzeczeniem w sądzie pierwszym; a orzeczeniem jest orzeczenie całego

sądu (osobą) więc: „jestestwo rozumne jest osobą“, — sąd łącznika.

3) Strona orzeczenia (§ 111, 2) jest również sądem: w niej podmiotem jest pojęcie, które było w sądzie pierwszym podmiotem (ten człowiek) a zatem podmiot całego sądu; a orzeczeniem tego sądu jest pojęcie, które było orzeczeniem w sądzie drugim (osobą), więc orzeczeniem całego sądu. W naszym przykładzie przeto te trzy sądy tak po sobie następują:

- 1) Ten człowiek jest jestestwem rozumnym.
- 2) Jestestwo rozumne jest osobą.
- 3) Ten człowiek jest osobą.

Z tego wypływają następujące wnioski:

1) Że trzy sądy takowe, są sobie zupełnie równe, bo każdy z tych trzech sądów jest tym samym, co dwa drugie; np. sąd drugi i trzeci da się zamienić na pierwszy. Co do drugiego: „Jestestwo rozumne jest osobą“ — Tutaj „osoba“ wedle sądu trzeciego jest to samo „co człowiek“, a zatem można w sądzie drugim na miejscu orzeczenia „osobą“ podstawić człowiek, a w tedy sąd drugi zamieni się na pierwszy — i będzie: jestestwo rozumne jest człowiek, czyli człowiek jest jestestwem rozumnym. Tak podobnie sąd trzeci można zamienić na pierwszy: bo gdy orzeczenie trzeciego sądu (osobą) wedle sądu drugiego, równa się orzeczeniu w pierwszym sądzie (osoba jestestwu rozumnemu); przeto w sądzie trzecim miasto orzeczenia jego (osobą), można podstawić orzeczenie pierwszego sądu (jestestwo rozumne) — a tak sąd trzeci także zamieni się na pierwszy. Podobnie można zamienić sąd pierwszy i trzeci na drugi, a pierwszy i drugi na trzeci: wynika ztąd, iż wszystkie te trzy sądy mogą być zamienione nawzajem na siebie, a tak spływają w jedność.

2) Gdy te trzy sądy powstały jak okazano z trzech części sądu dowodnego (bo z podmiotu, łącznika i orze-

czenia jego), a gdy te trzy sądy jako równe, teraz spływały z sobą, okazuje się, iż téż te trzy części sądu dowodnego jednoczą się z sobą. Widać przeto, iż sąd drugi jest pośrednim między sądem pierwszym i trzecim, bo połowa jego pierwsza (strona podmiotu), łączy go z pierwszym sądem, gdyż jego podmiot jest orzeczeniem sądu pierwszego; a jego druga połowa orzeczenie jest orzeczeniem sądu trzeciego. Sąd drugi jest przeto ogniwnem łączącym pierwszy i trzeci — trzeci zatem wynika z pierwszego, za pośrednictwem drugiego. Gdy zaś sąd jest rozdzieleniem pierwiastków pojęcia, a gdy to rozosobnienie pierwiastków zniknęło, znać stąd, iż i same sądy znikają. To znikanie sądów okazuje się teraz przez spływanie ich, a tak same się zniosły, a zradzają następny stopień Logiki formalnej, bo stopień jój trzeci, najwyższy, i ostatni — bo *wyniki*.

c) O *Wynikach*.

§ 113.

Widzieliśmy, iż sąd dowodny zamykał w sobie domyślnie trzy sądy, które jednocząc się z sobą przeistoczyły się na wynik (§ 112). Sąd trzeci wypływał z pierwszego za pośrednictwem ~~trzeciego~~ drugiego, co dokładniej poznać można, zwracając uwagę na pierwiastki tych trzech sądów.

Jakoż rzekliśmy wyżej (§ 89), iż pojęcie każde ma w sobie trzy pierwiastki: pojedynczość, szczególność, ogół; że pojęcie rozdzielone na swoje pierwiastki, staje się sądem; że sąd ma dwie strony, ma tedy dwa pierwiastki wyraźne, a trzeci domyślny — obaczmy przeto pierwiastki w tych trzech sądach wyniku. (Biorąc jakikolwiek przykład: np. zamiast powyższego krótszy, jako:

- 1) Ludzie są śmiertelni (w § 112 jest sądem drugim).
- 2) Paweł jest człowiekiem (w § 112 sądem pierwszym).
- 3) Paweł jest śmiertelny.

Sąd pierwszy ma za podmiot szczególność (ludzie toż samo co „człowiek“) a za orzeczenie *ogół*, w którym się szczególność mieści — mieści się w nim jako rodzaj, jako jedna ze *szczególności*, jakoż ludzie są jednym rodzajem istot śmiertelnych; bo zwierzęta są także jedną z ich szczególności — są to szczególności ogółu: „śmiertelność.“

Sąd drugi ma za podmiot przedmiot pojedynczy, pojedynczość (Paweł), a za orzeczenie pojęcie ogólniejsze szczególność: człowiek (człowiek czyli ludzie), w którym się mieści podmiot pojedynczy.

Sąd trzeci, jako wypływ wyniku, ma za podmiot przedmiot pojedynczy (pojedynczość), który zarazem jest podmiotem sądu pierwszego — jest *pojedynczość* (Paweł), a za orzeczenie ma pojęcie ogólne, *ogół* (śmiertelność) — łączy więc *pojedynczość* z *ogółem*. Tak więc w skróceniu mamy wzór wyniku:

- 1) Szczególność — ogół.
- 2) Pojedynczość — szczególność.
- 3) Pojedynczość — ogół.

Widzimy tedy trzy pierwiastki pojęcia, które ściśle z sobą połączone, są przeto pojęciem. Te pierwiastki pojęcia rozłożone są tutaj w układzie (w kombinacji) trzech sądów, a każdy z tych pierwiastków występuje po dwa razy w naszym wzorze: pierwszy pierwiastek *pojedynczość* występuje w pierwszym i trzecim sądzie; drugi *szczególność* w pierwszym i drugim; trzeci *ogół* w drugim i w trzecim; uważmy, iż lubo każdy z tych pierwiastków w każdym wyniku winien dwa razy się zjawić, jednak, gdy różne będą wzory wyniku, zatem też rozłożenie ich będzie różne. — Wzór powyższy, okazujący w tym a nie innym porządku po sobie następujące pierwiastki pojęcia, jest wzorem uważanym w Logikach za wzór główny i pierwotny.

