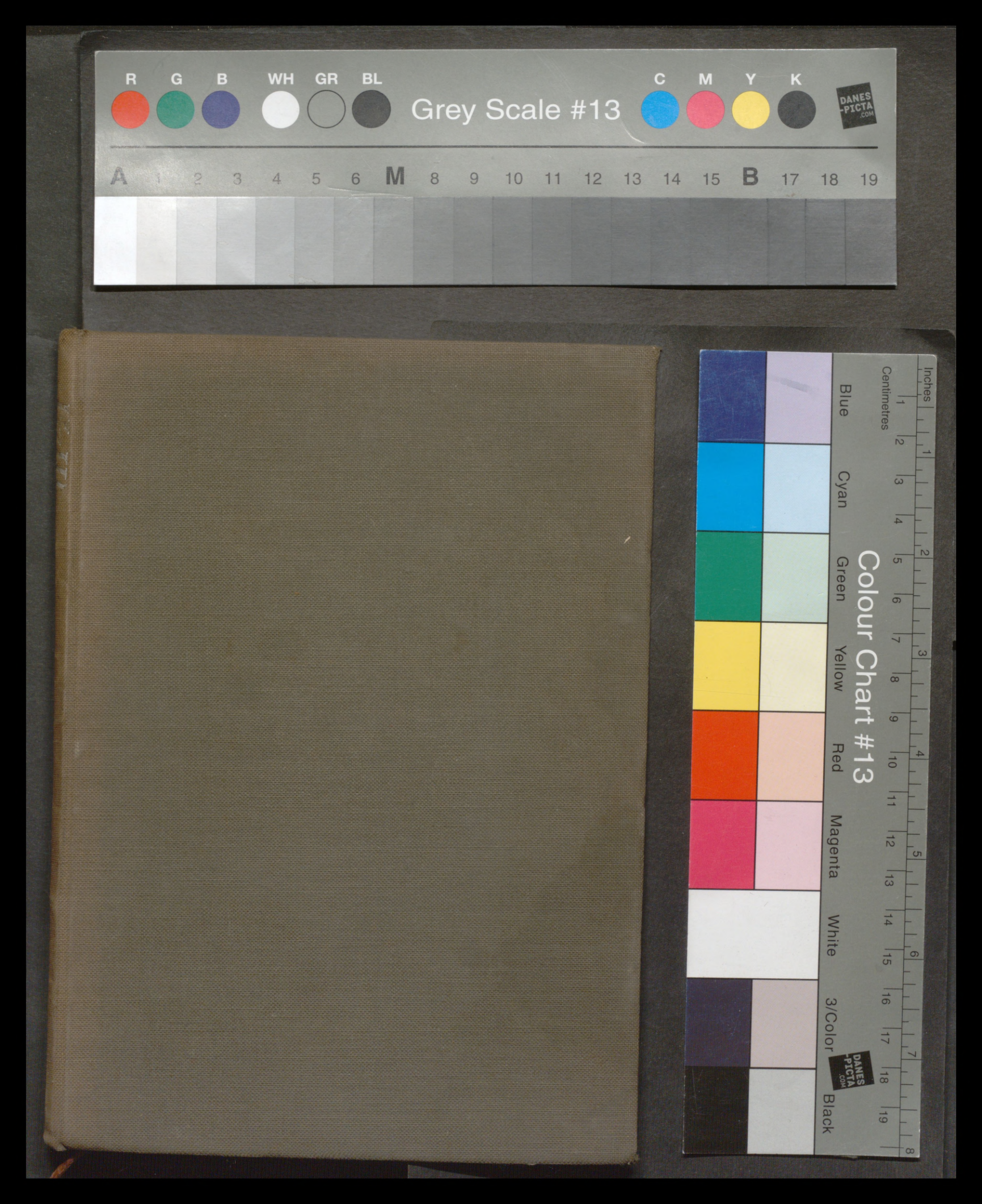

R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
DANES-PICTA.COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Inches
Centimetres
DANES-PICTA.COM

Wydanie z zapomogi Kasy pomocy dla osób, pracujących na polu naukowem imienia D-ra Józefa Mianowskiego.

ZARYS METAFIZYKI.

Dyktaty podług wykładów Hermana Lotzego.

Upoważniony przekład według 3-go wydania oryginału sporządził, oraz przedmową zaopatrzył

D-r Adam Stögbauer.

11141

WARSZAWA.
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI E. WENDE I SP.
(T. Hiż i A. Turkuł).

1910.

Cena kop. 50.

ZARYS METAFIZYKI.

11141

25359/2

TREŚĆ.

	str.
Przedmowa tłumacza	7
Wstęp	33
Pierwsza część główna. **Ontologia**	39
Uwagi wstępne	39
Rozdział pierwszy. O pojęciu bytności	41
Rozdział drugi. O istocie (treści) bytu	47
Rozdział trzeci. O zmianie	62
Rozdział czwarty. O działaniu wzajemnem	70
Druga część główna. **Kosmologia**	83
Uwaga wstępna	83
Rozdział pierwszy. O przestrzeni	84
Rozdział drugi. O czasie	95
Rozdział trzeci. O ruchu	101
Rozdział czwarty. Materya i siła	106
Rozdział piąty. O związku w przyrodzie	116
Trzecia część główna. **Fenomenologia**	125
Uwaga wstępna	125
Rozdział pierwszy. O subjektywności poznania	126
Rozdział drugi. O znaczeniu poznania	133

Podczas gdy pierwsze wydanie zawierało dyktaty z półrocza letniego 1865, odbito w niniejszem trzeciem wydaniu, jak już i w drugiem, dyktaty *z półrocza letniego* 1871.

PRZEDMOWA TŁUMACZA.

1) Wyjąwszy filozofię Platona i Arystotelesa, żadna filozofia nie wywołała tak głębokiego przewrotu w myśleniu filozoficznem, ani tak wszechstronnego i daleko sięgającego nie wywarła wpływu, jak filozofia Kanta. To, że system tego myśliciela nietylko zgodnie z prawem ciągłości wszelkich „dziejów“ stworzył etap w rozwoju filozoficznym, ale że się także ułożył w poprzek drogi jako stopień nie do ominięcia (czego o wielu innych systemach powiedzieć nie można), to jest—o ile dowodów jeszcze potrzeba — jednym dowodem więcej, że filozof z Królewca objął swem myśleniem zagadnienia najistotniejsze w sposób nadający badaniom filozoficznym nowy kierunek. Po nim nikt już nie mógł przejść obok jego dzieła krokiem obojętnym, bo wszakże i przeciwnicy nie są obojętni na to, przeciw czemu występują. I tak jest właściwie aż po dziś dzień, [1]) chociaż czas tworzenia systemów minął, a ich miejsce zajęły badania specyalne.

2) To, że wszyscy trzej, Kant—mimo wszystko—także, [2]) byli metafizykami, nie jest zapewne nieznamienne i zdaje się świadczyć o tem, że zaga-

---

[1]) Por. np. Paulsen, „Kant,“ str. 12, 13, 404 i n., 409 i n. Windelband, „Präludien,“ 1907, str. IV.

[2]) Por. np. Wartenberg, „Obrona metafizyki. Krytyczny wstęp do metafizyki.“ Kraków, 1902. Str. 98, 99, 106, 107 i n., 112. Paulsen, 416 i n.

dnienia metafizyczne tkwią tak głęboko w naturze człowieka i jego myślenia, iż każda próba ich rozwiązania puszcza w ruch cały szereg usiłowań jej zastosowania do zagadnień zawisłych od wyników metafizyki lub przekonanych o tej swojej zawisłości, albo szereg usiłowań zmierzających do rozwinięcia lub naprawienia poprzedniej metafizyki przez jakąś metafizykę nową, zupełniejszą, doskonalszą.

3) Kant starał się być wobec metafizyki bardzo ostrożny: wszak szło mu przecież wprost o wykazanie, że jako nauka nie jest możliwa. I wskutek tego musiał się nią zająć tak poważnie, iż nic dziwnego, że raz zapoczątkowany ruch potoczył się dalej i wyolbrzymiał. Pomnikiem jego jest pokantowski spekulatywny idealizm niemiecki, który w Heglu doszedł do szczytu, lecz zarazem zatoczył się i upadł, pociągając za sobą metafizykę. Nic dziwnego. Bo czem więcej wzbudzonych usiłowań i wyładowanej pracy, tem większe potem zniechęcenie i rozczarowanie, gdy się okaże, iż zabiegi były dlatego daremne, że źródło, z którego wypłynęły musiało wszak prędzej, czy później niechybnie wyschnąć.

4) A założenia owego idealizmu i jego metafizyki były takiem źródłem. Za mało je zasilały te życiodajne żyły, których dostarcza empirya. Dlatego też ruch antimetafizyczny po Heglu był proporcyonalny do wielkości rozmachu owych wzlotów metafizycznych. Lekceważenie doświadczenia zemściło się bardzo dotkliwie. Metafizyka zbankrutowała wskutek swojej pyszałkowatości, mniemając, że na równi z logiką i matematyką wolno jej konstruować dedukcyjnie i apryorycznie, i objektywizować te konstrukcye jako prawdziwą rzeczywistość, nie dopuszczając do rozstrzygającego głosu aposteryorycznych, indukcyjnych danych doświadczenia. I tak musiał prędzej czy później nastąpić rozdźwięk między tą metafizyką, a doświadczeniem i życiem, których owa metafizyka chciała być przewodniczką i wszechwładną interpretatorką. Doświadczenie zrzuciło to jarzmo i nastąpiły teraz badania specyalne,

czysto empiryczne, trzeźwe i pokorne. Nastąpił rozkwit nauk przyrodniczych i ścisłych metod. Zdawało się, że zagrzebią nietylko metafizykę, lecz nawet wszelkie o niej... wspomnienie.

5) Nie da się zaprzeczyć, że w nowszych czasach niedowierzanie i niechęć do metafizyki trwają na ogół dalej. Lecz nie da się także zaprzeczyć, że od owego czasu metafizyka znowu podnosi głowę [1]) i z coraz większą ufnością spogląda w przyszłość. A czyni to na podstawie zupełnego wytrzeźwienia się, i z planem gruntownej reformy w ręku. Miejsce spekulacyi, pozostającej w bardzo powierzchownej styczności z empiryą, a wykwitłej zato z bardzo żywej i silnej wyobraźni i wiary osobistej, mają zająć badania prowadzone metodą naukową. [2]) Tego nauczyła się „metafizyka naukowa," postulat współczesnego idealizmu, od swojej nieszczęśliwej poprzedniczki, od metafizyki pokantowskiej, i od następującego po niej okresu nienawiści ku metafizyce.

6) Stajemy tu wobec zjawiska, które się nie pierwszy raz powtarza w dziejach filozofii. Takie naładowywanie się i wyładowywanie metafizycznych zapędów powtarza się w filozofii nawet z pewną prawidłowością, począwszy już od filozofii staroży-

[1]) Por. np. Külpe, „D. Philosophie der Gegenwart in Deutschland." 1904., str. 7, 8, 13. Wartenberg, l. c. str. 15. Literatura metafizyczna wzrasta z dniem każdym. Oto kilka charakterystycznych tytułów dzieł, które podaję tak, jak je przypadkowo poznałem: „Dr. L. Dilles, „Weg zur Metaphysik, als exakter Wissenschaft." I. T: „Subjekt und Aussenwelt. Ihr wahres Wesen und Verhältnis." Stuttgart, 284. Dr. K. Dieterich. „Grundzüge der Metaphysik," 1885. Str. 85. Dr. J. Volkelt, „Über die Möglichkeit der Metaphysik." 1884. Dr. G. Heymans, „Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung." Lipsk. 1905. Str. VIII + 349. Oraz 2 artykuły w „Revue néoscolastique:" Piat, Cl. „Valeur de la raison humaine," XIV, 1., str. 5—18, i Ermoni, V. „Nécessité de la métaphysique." XIII, 3., str. 229—245. Sprawozdanie z nich por. „Przegląd Filozoficzny," XI, 1, 2., str. 103 i n. i XII, 3.

[2]) Por. np. Külpe, l. c. 7, 8, 12 i n., 62 i n., 109, 116. Wartenberg, l. c. str. 18, 123 i n.

tnej. Po chwilach upadku szuka metafizyka nowych soków; zbierają się one w zaciszu trzeźwej, spokojnej pracy u podstaw, w bezpośredniem zetknięciu się z życiem i przyrodą. Tu okazuje się, z jednej strony, że praca taka nie zaspokaja całkowicie żądzy ludzkiej wiedzy, gdyż wykazuje braki, które się nie dają wypełnić li tylko bezpośrednią, zmysłową obserwacyą, a z drugiej strony, że nie zaspokaja serca ludzkiego, któreby rade określić swój stosunek do życia i przyrody według swoich wymagań praktycznych, któreby więc rade posiadać jakiś całkowity pogląd na świat, jego istotę i przeznaczenie. I oto dwa te źródła potężnieją w ukryciu, wzbierają i wydają systemy metafizyczne, które—wyrosłe z potrzeb natury człowieka i jego myślenia — są powołane te potrzeby na jakiś czas zaspokoić. Potem okazuje się, że nie umiały tego najtrudniejszego ze wszystkich ludzkich zadań spełnić należycie i całkowicie, umysł ludzki traci znowu na pewien czas wiarę w siebie, trzeźwieje, szuka zasad owego zrozumienia świata w innym kierunku, by znowu — jak pijak — do metafizycznych wrócić wysiłków.

7) To samo zjawisko powtarza się i obecnie. Ale, jak każde z poprzednich, jest zabarwione tem szczególnem piętnem, które nie pozwala się zjawiskom powtarzać „d o s ł o w n i e:“—w s p ó ł c z e s n o ś c i ą. Każda współczesność charakteryzuje swoje zjawiska ogólnym rozwojem, którego jest wypadkową, oraz zrodzonemi stąd wymaganiami, które stawia. Próby metafizyki najnowszych czasów charakteryzuje—jak już wspomniano—„naukowość;“ głównie jednak nowa m e t o d a badań, nie treść. Treść tylko o tyle, o ile ją zmodyfikowały i ograniczyły postulaty natury metodycznej. A więc nie idzie już o wykrywanie „prawd wiecznych,“ którym hołdowała jeszcze filozofia kantowska, lecz — przy ograniczeniu, przynajmniej tymczasowem ograniczeniu zagadnień metafizycznych—o zdobycie wyników, chociażby mniej licznych, i bliższych, ale zato posiadających znaczenie możliwie naukowe, osiągniętych

metodą naukową, podobnie jak się taką metodą posługują specyalne nauki ścisłe, głównie psychologiczne i przyrodnicze, których wielki rozwój należy przecież tak charakterystycznie do „obecnej współczesności.“

8) Jednym z pierwszych i najtęższych pionierów tej nowej metafizyki jest **Rudolf Herman Lotze,** urodzony w Bautzen 21 maja r. 1817, jako syn lekarza wojskowego. Studya gimnazyalne odbył w Zittau 1828 — 34, poczem zapisał się w uniwersytecie lipskim na filozofię i nauki przyrodnicze. Z filozofów słuchał tylko Weissego. Jednak jako zawód obrał sobie medycynę. Tu słuchał między innymi także wykładów E. H. Webera i Fechnera. 1 marca 1838 uzyskał stopień doktora filozofii, 17 lipca tego samego roku stopień doktora medycyny, poczem praktykował w Zittau przez rok jako lekarz. W jesieni 1839 został prywatnym docentem medycyny, na wiosnę 1840 docentem filozofii w uniwersytecie lipskim. Tu wykładał 4 lata nauki medyczne i filozoficzne (encyklopedyę nauk filozoficznych dla medyków, filozofię przyrody, antropologię, psychologię i logikę), przez ostatni rok jako profesor nadzwyczajny. Na wielkanoc 1844 przeniósł się do Getyngi, dokąd go powołano na katedrę zwyczajną (jako następcę Herbarta). W Getyndze spędził większą część swojego życia i tam też wszystkie swoje główne stworzył dzieła. Mimo propozycyi kilku uniwersytetów, między nimi lipskiego (2 razy: 1859 i 1866/7) i berlińskiego (1866/7) nie mógł się zdecydować na opuszczenie tego miasta, tem bardziej, że miarodajne sfery nie szczędziły trudów i zabiegów, by go zatrzymać (podwyższając mu pensyę, nadając później tytuł tajnego radcy i order), tem bardziej następnie, że założył tu rodzinę, ożeniwszy się z córką pastora z Reibersdorf (jesień 1844) i że w końcu kupił własny dom z ogrodem (1863), gdzie wraz z żoną i dziećmi (miał czterech synów) gospodarował, z upodobaniem zajmując się sam ogrodem. Żal mu było opuścić to swo-

je gniazdko, z którem się był zżył. Na koniec wchodziły w grę także wpływy postronne, osobiste. W Getyndze zatem spędził Lotze lata 1844—1880, względnie spokojnie, bez nadzwyczajnych wypadków, wyjąwszy te, jakie każdy człowiek obarczony rodziną przechodzi: a więc troski gospodarskie, początkowo także i pieniężne, choroby żony, dzieci i jego własne (Lotze był bardzo chorowity), śmierć jednego z synów (1865), później żony (1875), chrzciny i wesela synów i t. p.[1]) Mimo tych nader niesprzyjających warunków, głównie zaś mimo ciągłych własnych niedomagań fizycznych, pracował Lotze bez wytchnienia prawie, tworząc jedno dzieło po drugiem, prócz tego był bardzo czynny w uniwersytecie, zarówno jako nauczyciel, jak też jako dziekan (3 razy), prorektor (raz) i długoletni członek różnych komisyi, głównie egzaminacyjnych. Gdy mu w r. 1880 zaproponowano katedrę w Berlinie, już się nie wahał, gdyż odpadły były przyczyny, które go swojego czasu zatrzymywały w Getyndze. W kwietniu 1881 przenosi się Lotze do Berlina i rozpoczyna wykłady. Przerwał je na Zielone Świątki, lecz już ich nie podjął. Zmarł 1 lipca 1881 na zapalenie płuc.

---

[1]) Szczegóły biograficzne i dotyczące powstania pism podaje według listów Lotzego R. Falckenberg: „H. Lotze“ (1901, Frommanns Klassiker), Cz. I. Część druga, właściwe studyum o Lotzem, ma wyjść — jak mnie poinformowano — w ciągu r. 1909. Bliższe dane odnoszące się do Lotzego można znaleźć w każdym podręczniku historyi filozofii, oraz w podanej powyżej książeczce Külpego.

Główne monografie o Lotzem są następujące: E. Pfleiderer „L.'s philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen.“ 1884. Ed. v. Hartmann „L.'s Philosophie.“ 1888. A. Müller „D. Behandlung der Hauptprobleme der Metaphysik bei L.“ Arch. f. system. Phil. 7, 1901 (s. 88—116).

Z polskich filozofów, o ile wiem, zajmowali się Lotzem W. Lutosławski, „Üb. Lotzes Begriff der metaphysischen Einheit aller Dinge.“ Zft. f. Phil. u. phil. Krit. 114, 1899 (s. 64—77). Tenże „Metafizyka Lotzego“ w książce „Z dziedziny myśli“ (1900, str. 37—96). M. Wartenberg. „D. Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung, mit besonderer Beziehung auf Lotze.“ Lipsk. 1900.

9) Lotze był to człowieczek mały, niepokaźny, milczący, bardzo chorowity, o charakterze spokojnym i prawym, czuły na piękno i poezyę. Sam powiada: „Żywa skłonność do poezyi i sztuki głównie popchnęła mię do filozofii.“ [1]) W młodych latach wydał nawet tomik poezyi, [2]) później łaciński przekład Antigony i „Quaestiones Lucretianae.“ Pierwsze główne dzieła, jakie wydał, są z dziedziny fizyologiczno-medycznej: 1) „Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften,“ Lipsk, 1842. 2) „Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens,“ Lipsk, 1851. 3) „Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele,“ Lipsk, 1852. 4) „Mikrokosmus, Ideen zur Geschichte und Naturgeschichte der Menschheit,“ 3 tomy, Lipsk, 1856 — 1864 (miała to być antropologia w „Encyklopedyi medycyny teoretycznej,“ którą Lotze zamierzał wydać pod swoją redakcyą przy współpracownictwie swojem własnem i innych uczonych; lecz wyszły z tego tylko powyższe cztery dzieła Lotzego samego). [3]) 5) „Geschichte der Aesthetik in Deutschland,“ Monachium, 1868 (druk ukończono już 1867). Głównem dziełem filozoficznem Lotzego jest „System der Philosophie,“ I. „Logik,“ Lipsk, 1874. II. „Metaphysik,“ Lipsk, 1879. Wydaniu projektowanej części trzeciej systemu, obejmującej filozofię praktyczną, przeszkodziła śmierć filozofa. Z pomniejszych pism Lotzego („Kleine Schriften,“ 3 tomy, 1885 — 1892) należy tu wymienić rozprawkę traktującą o „sile życiowej“ (Lebenskraft) w Wagnera „Handwörterbuch der Physiologie“ (skierowaną przeciw temu pojęciu), oraz jego „Streitschrift“ przeciw antropologii młodszego Fichtego (1857). [4]) Znaczenie tych pism polega głównie na tem, iż zaczynają

[1]) Por. Falckenberg, l. c. str. 18.
[2]) Część przedrukował Falckenberg, l. c. str. 183 i n.
[3]) Ibid., str. 140 i n.
[4]) Por. F. A. Lange „Geschichte des Materialismus.“ Lipsk, 1902. T. II, str. 290.

w kołach przyrodniczych przywracać podupadły autorytet filozofii, wykazując, że przez oględną krytykę zasadniczych pojęć używanych przez owe nauki specyalne oddaje filozofia tym naukom przysługę nie do pogardzenia. Węzły między niemi, a filozofią, zerwane przez metafizykę pokantowską, nawiązuje Lotze całą swoją naukową działalnością na nowo. Jest to zarazem jeden z początków owego stosunku między metafizyką, a nauką, o którym wspomnieliśmy powyżej.

10) Lotze to umysł bystry, czuły i krytyczny. Obznajomiony dokładnie z metodami i wynikami nauk ścisłych, wszak na tem polu sam był wybitnym pracownikiem, zarazem idealista, który bez metafizyki obejść się nie mógł i nie chciał, był jednak w swoich badaniach metafizycznych bardzo ostrożny, powściągliwy i krytyczny, zarówno jako znawca dziejów filozofii pokantowskiej, jak też jako przyrodnik. Zapewne zdawał sobie sprawę z tego, że jeszcze długo potrwa zanim metafizyka wyjdzie poza bardzo niewystarczające „provisorium," zanim jej nauki szczególne będą zdolne dostarczyć danych pozwalających na trwalszą budowę. Przedewszystkiem więc obciął początek i koniec metafizyki, które dotychczas wiązano razem w wielkie koło (Hegel), a więc pytanie o powstanie świata i jego ostateczny cel, i wyprostował owo koło w linię prostą, pytając, jak mamy świat *już istniejący* (por. § 3,2, a głównie § 6,2,3. § 11,1 i § 17,1) ująć myślowo za pomocą środków nam dostępnych, by go pojąć w sposób wystarczający naszym potrzebom teoretycznym, a następnie, jak należy określić sens tego świata, jako normę naszego praktycznego doń stosunku. Teleologizm w idealizmie Lotzego ma zatem znaczenie głównie *etyczne*, a jego „idea Najwyższego Dobra" to tylko zasada *regulatywna*, której wskazaniem metafizyka kończy, nie kusząc się o jej *naukowe* uzasadnienie (por. § 80,4).

11) I poza tem znajdzie uważny czytelnik niniejszego „Zarysu" jeszcze niejeden dowód ostro-

żności w rozumowaniach metafizycznych Lotzego, któremu arbitralność i dogmatyczność były obce, w zupełnem przeciwieństwie np. do Schopenhauera, oraz niejeden dowód bystrości i krytyczności myślenia, które go i tutaj nie opuściły. Dlatego też zarzut nowo-kantystów, wypowiedziany przez usta Langego,[1]) jest tylko zarzutem zasadniczych wrogów metafizyki, którzy raz na zawsze nie uznają jej możliwości. Przyznając Lotzemu zasługi na innych polach, tu mu jej zupełnie odmawiają. Sąd to zatem może nieco jednostronny. Jednak nie wynika z tego, jakobym chciał tutaj bronić metafizyki Lotzego, lub metafizyki wogóle, ani też, jakobym chciał rozstrzygać, czy i o ile ona dopnie swojego celu: naukowości. Proroctwa w takich kwestyach są zawsze nieco ryzykowne. Lecz z prądem tym, jako z faktem, należy się liczyć, należy się starać poznać go historycznie, w przeciwnym bowiem razie powstałby poważny brak w naszej znajomości historyi filozofii najnowszych czasów i nie zdołalibyśmy też zoryentować się należycie w jej współczesnym nam biegu.

12) I właśnie ze względu na to oddaję czytelnikowi przekład „Zarysu Metafizyki,“ małej książeczki, w której się jednak zawierają zasadnicze metafizyczne poglądy Lotzego, wyłożone w sposób jasny i przystępny, pozwalający poznać autora łatwiej i szybciej, niż jego wielka metafizyka. Obszerne i niezawsze łatwe dzieła Lotzego zapewne nie tak prędko znajdą tłumacza. Przekład mój zatem ma zaradzić, spodziewajmy się, tymczasowemu tylko brakowi. Forma „Zarysu“ jest stosunkowo bardzo uchwytna, styl gładki, nawet piękny. Są to dyktaty według wykładów Lotzego z r. 1871.[2]) Po śmierci Lotzego mianowicie wydał uczeń, a pó-

[1]) Por. Lange, l. c. II, str. 106 i 386.

[2]) Lotze wykłady swoje dyktował, zazwyczaj z pamięci, lecz nad wykładem panował zupełnie, zarówno pod względem treści, jak formy. Rzadko kazał słuchaczom popra-

źniej przyjaciel jego, Dr. E. Rehnisch,[1]) profesor w Getyndze, 8 zeszytów takich dyktatów (1881—1884).[2]) Dyktaty te jako przystosowane do celu wykładów uniwersyteckich nadają się też szczególnie do wstępnych studyów nad Lotzem, np. jako lektura w seminaryach filozoficznych (w uniwersytecie lwowskim czytał je prof. Wartenberg), lub jako wstęp do wielkich dzieł Lotzego.[3])

13) Zadania, jakie ma przed sobą tłumacz, szczególnie zaś tłumacz dzieł naukowych, są znane.[4]) Wspomnę tylko, że za „idealny“ przekład uważał-

---

wiać tekst. Po dłuższych ustępach następowała zwykle rekapitulacya. Wykłady te zatem posiadają wartość autentycznych dzieł, i tak się je też traktuje. Por. Falckenberg, l. c. str. 109 i 152.

[1]) Por. Falckenberg, l. c. str. 111.

[2]) Są to następujące „Zarysy:“ Zarys psychologii (pierwsze wydanie zawiera także szczegółowy spis publikacyi Lotzego), praktycznej filozofii, filozofii religii, filozofii przyrody, logiki i encyklopedyi filozofii, metafizyki, estetyki, historyi filozofii od Kanta.

[3]) Poleca je np. Falckenberg: „Geschichte der neueren Philosophie.“ Str. 535.[1]) 536.

Przeciwnikiem wydawnictwa „Zarysów“ jest E. v. Hartmann („Lotzes Philosophie,“ str. 11 i n.). Dzieląc pisma Lotzego na cztery grupy, do czwartej zalicza właśnie „Zarysy;“ atoli uważa je za najmniej miarodajne dlatego, że są one tylko „szkieletami“ żywego słowa wykładu, przeznaczonymi jako środki pamięciowe jedynie dla tych, którzy słyszeli wykłady; następnie dlatego, że Lotze nie przeznaczył ich był dla szerszego koła czytelników, ani sam nie zredagował do druku; w końcu nie wyszły one według własnoręcznych zapisków autora. Najostrzej występuje Hartmann przeciw Zarysom: Historyi filozofii niemieckiej od Kanta, Logiki, Estetyki i Praktycznej Filozofii; Zarysy: Metafizyki i Psychologii uważa tylko za zbyteczne po wyjściu drugiego tomu „Systemu;“ jedynie wydanie Zarysu Filozofii Religii uważa za usprawiedliwione, gdyż przynosi on rzeczy niezawarte już w głównych dziełach Lotzego.—Czy „Zarysy“ jako oryentacyjny szemat należy uważać za niewłaściwe jako wstęp do lektury Lotzego, o to możnaby się oczywiście jeszcze z Hartmannem sprzeczać, jak sądzę z powodzeniem.

[4]) Por. Lotze „Zarys metafizyki,“ § 76, 2., oraz mój przekład Schopenhauera „O wolności woli,“ Przedmowa, str. V in.

bym taki, który przełożony napowrót na oryginał dałby dwa identyczne brzmienia oryginału. Przekład taki, trudny lub może nawet niemożliwy do osiągnięcia, powinien być jednak niejako drogowskazem dla przekładającego.

14) Chciałbym jednakowoż poruszyć jeszcze dwie inne sprawy, zanim przystąpię do przekładu samego. A mianowicie, po pierwsze, sprawę przekładu wyrazów obcych, szczególnie łacińskich i greckich. Pod tym względem zmieniłem nieco stanowisko, jakie zająłem w moim ostatnim przekładzie.[1]) Gdyż sądzę, że się tam za daleko posunąłem w spolszczaniu takich wyrazów. I chciałbym zwrócić uwagę wszystkich, którzy tak postępują, na granice, jakich się takie spolszczanie powinno trzymać: 1) Nie należy nigdy przekładać takich wyrazów obcych, których odpowiedniki polskie ścieśniają odnośne pojęcia, gdyż w konkretnem zastosowaniu musi to powodować nieporozumienia. Tak np. pozytywny i negatywny są pojęciami obszerniejszemi, niż ujemny i dodatni.[2]) 2) Nie należy nigdy przekładać takich wyrazów obcych, których odpowiedniki polskie, jako zbyt ściśle związane w swojem znaczeniu z życiem codziennem, zmieniają treść odpowiednich pojęć, co w konkretnem zastosowaniu musi powodować nieporozumienia. Na przykład: modyfikować, a odmieniać, akcydens, a przypadłość (można jednak powiedzieć cecha lub własność przypadkowa), absolut, a bezwzględnik,[3]) funkcya (szczególnie matematyczna), a czynność. Wyjątek stanowią te wyrazy obce, które również tak się już utarły w życiu codziennem, że z pozostawienia ich nie mielibyśmy żadnej korzyści: np. reprezentacya, a przedstawienie, akcya, a czynność. 3) Nie należy przekładać takich wyrazów obcych, dla których nie posiadamy jeszcze ustalo-

[1]) Ibid. str. 272.
[2]) Ibid. str. 272.
[3]) Por. Ibid. str. 276.

nych odpowiedników polskich, tak że musielibyśmy tworzyć albo neologizmy wogóle, albo neologizmy dla terminologii filozoficznej, coby powodowało nieokreśloność odnośnych pojęć, a w konkretnem zastosowaniu znowu nieporozumienia. Np. antynomia, determinizm, inteligibilny, etyka (a morał), [1]) konkretny... Tworzenie takich nowotworów uważam szczególnie wtedy za zbyteczne, gdy odnośne wyrazy obce uzyskały już prawo obywatelstwa w terminologiach filozoficznych wszystkich języków, co ułatwia wzajemne oryentowanie się w tych terminologiach. a coby owe nowotwory na nowo uniemożliwiły. Wyjątek stanowią tylko wyrazy obce nie będące w takim powszechnym obiegu, oraz oczywiście wyrazy obce nie pochodzące z języków greckiego i łacińskiego. W takich wypadkach jednak uważałbym za wskazane, by ową „nową“ terminologię ustalać raczej drogą wspólnej pracy i porozumienia, niż pozostawiać te sprawy na łasce zapatrywań jednego człowieka. Bo gdyby się okazało, że jego zapatrywania nie są dostatecznie uzasadnione i gdyby się wskutek tego terminologia przez niego ustalona nie przyjęła, wówczas przekład jego straciłby na wartości, gdyż nie byłby ani dość jasny, ani dość przystępny dla wielu. Od takiego wspólnego porozumienia się jest tłumacz tylko wtedy zwolniony, gdy oryginał wymaga specyalnej terminologii i daje tłumaczowi tak jasne w tym względzie wskazówki, że przekładający może je sam ustalić, powołując się na oryginał. Gdyż wówczas może mieć nadzieję, że jego terminologia się przyjmie, przynajmniej w odniesieniu do tego właśnie autora. W każdym razie jest obowiązkiem tłumacza, przed przekładem ustalić terminologię oryginału, przynajmniej odnośnie do głównych terminów. 4) W związku z powyższymi punktami muszę jeszcze zwrócić uwagę na wielką i ułatwiającą

---

[1]) Por. Ibid. str. 280 i 285.

rolę, jaką w tych kwestyach odgrywa martwość języków greckiego i łacińskiego, czyli okoliczność, że języki te nie są w codziennem użyciu. Mianowicie dzięki temu można używać ich wyrazów do życia niecodziennego (naukowego), przez co omijamy trudność i niedogodność wspomnianą sub 2). Rzymianie np. nie mogli oczywiście korzystać z tego ułatwienia, ale mieli zato z jednej strony do pomocy terminologię grecką, a z drugiej strony filozofia ich nie stała ani tak wysoko, ani nie była tak zróżnicowaną i rozpowszechnioną, jak filozofia obecnie, wskutek czego nie potrzebowała terminologii ani tak zróżnicowanej, ani tak radykalnie odgraniczonej, jak jej wymaga filozofia obecnie. Grecy zaś, właściwi twórcy filozofii i jej terminologii, odgraniczali tę terminologię murami szkół filozoficznych. Zresztą także z powodu braku druku rozpowszechnienie dzieł filozoficznych nie było tak wielkie, jak obecnie. Wyłączając więc z języka naukowego (zresztą jakiegokolwiek) wyrazy łacińskie i greckie, wraz z ułatwieniami, jakie one dają, powrócilibyśmy niejako na stanowisko Rzymian, ale w warunkach trudniejszych o dorobek filozoficzny 2000 lat.

15) Wszystkich powyższych wskazówek, których oczywiście nie wyczerpałem, starałem się przestrzegać w niniejszym przekładzie, oraz w poprzedzających go „uwagach terminologicznych.“ Niestety u nas prawie zupełnie brak wspólnej pracy nad ustaleniem polskiej terminologii filozoficznej, oraz organów, w pracy takiej pośredniczących. Dlatego też tłumacz jest zwykle zdany na siebie samego. Jednakowoż starałem się nie wyprowadzać stąd ostatecznych następstw. Tylko tam, gdzie musiałem, postępowałem arbitralnie. W innych wypadkach zaś starałem się zatrzymać terminologię już utartą, umieszczając tylko — o ile mi się ona zdawała niestosowną — odpowiednie zmiany w „uwagach terminologicznych,“ jako propozycye.

16) Z kolei zatem przystępuję do drugiej ze spraw, które zamierzyłem tu poruszyć, a mianowi-

cie do uwag terminologicznych samych, tem bardziej, że—jak powiedziałem—uważam je za obowiązek każdego tłumacza.

Uwagi terminologiczne. [1])

Adäquat (20, 3)—przystosowany do...

Affektion (14, 4. 71, 2. 3. 73, 3)—podrażnienie lub afekcya. Jednak ten drugi wyraz uważam za odpowiedniejszy i jaśniejszy, gdyż z afekcyą (zmysłową) zrosło się już pojęcie o „pobudzeniu zmysłowej czynności przez podniety zewnętrzne (lub wewnętrzne),“ a o to pojęcie właśnie tu idzie.

afficieren (36, 1. 37, 2)—aficyować. Powodować afekcyę. Tu również pozostawiłem łacińskie brzmienie wyrazu.

äquivalent (63, 3)—równoważny.

17) Byt, bytnik, bytność, być.—Stosunkowo największą trudność sprawia przekład terminów: Sein, das Seiende, oraz Dasein, Existenz, Vorhandensein. Trudność tę rozwiązuję w ten sposób, że przekładam wszędzie: sein—przez być, das Sein — przez bytność, das Seiende — przez byt, dasein = existieren—przez istnieć, das Dasein i die Existenz (24, 3. 73, 3)—przez istnienie, podobnie Vorhandensein (58, 1) i es giebt — przez istnienie i istnieje. A to rozwiązanie uzasadniam następującem streszczeniem i interpretacyą odnośnych wywodów Lotzego: „Sein“ jest tym rodzajem ogólnej rzeczywistości (6, 1, 2), który szczególnie rzeczom przypada w udziale (7), czyli jest tem, czem się różni rzecz, która jest, od rzeczy, która nie jest (6, 1), a określa się przez „pozostawanie we wzajemnych stosunkach“ (8, 2). Z chwilą, gdy-

[1]) Dla lepszego zoryentowania czytelnika podaję w klamrach niektóre miejsca, w których można znaleźć odnośne wyrazy. Cyfry większe oznaczają paragrafy, mniejsze ustępy paragrafów niniejszego przekładu.

by rzecz przestała pozostawać w stosunkach, przestałaby „być“ (11, 3). Stosownie do określonego tu znaczenia tego „Sein“ należy je więc przełożyć przez „bytność.“ Gdyż swoją bytnością różni się rzecz, która jest, od rzeczy, która nie jest. I w tem znaczeniu mówi się nawet w zwykłem rozumowaniu (z którego poniekąd ów pogląd Lotzego wyrasta; cfr. 8, 2) o bytności osób i rzeczy, oczywiście niezawsze łącząc z tem „pozostawanie w stosunkach.“ Wyrazów zaś „bytowanie“ i „byt“ nie przyjąłem tu dlatego, że pierwszy z nich nabrał z życia codziennego pewnych znaczeń ubocznych, natury raczej praktycznej, natomiast drugi wydał mi się stosowniejszy do przełożenia niemieckiego „das Seiende“ (por. poniżej); zresztą używa się go nieraz w znaczeniu „bytności absolutnej“ („czysty byt“ — reines Sein) w przeciwstawieniu do „bytności empirycznej“ (do „istnienia“ — Dasein; szczególnie u Hegla). Tymczasem byłoby to wprost przeciwne zapatrywaniu Lotzego, który czystego bytu, w znaczeniu rzeczywistości wolnej od wszelkich stosunków, nie uznaje. Jego „Sein“ zbliża się raczej do „empirisches Sein“ (por. cały § 9), możnaby je zatem przełożyć raczej przez „istnienie,“ niż przez „byt,“ tem bardziej, że sam autor nie ma nic przeciwko temu, mówiąc wyraźnie, że „te stosunki są tem, co stanowi... istnienie (Dasein) rzeczy“ (8, 2. por. także: 30, 3. 71, 3. 73, 1, 2, 3). Idzie tu więc tylko o fakt, że rzecz jest, czyli o bytność rzeczy.

18) Ale teraz powstaje pytanie, czem jest to, co „jest,“ (13) czyli co w tych rzeczach pozostaje w owych stosunkach (14, 5). Rzeczom zatem przypisujemy bytność tylko o tyle, o ile one wyrażają pewną swoją istotę („das „Was“ oder das Wesen;“ 17, 1. 22, 2. [1]), która odpowiada pewnym formalnym

[1]) Das „Was“ tłumaczę, tak jak „Wesen,“ przez istota, gdyż odróżnienie, jakie Lotze między niemi czyni, polega tylko na odrębności wyrazu gramatycznego. W polskiem „Was,“ ujęte rzeczownikowo, trudno oddać.

warunkom (13), która dzięki temu może wchodzić w owe stosunki i której wskutek tego możemy przypisać bytność. A zatem rzecz dopiero wtedy staje się „czemś będącem“ (ein Seiendes), gdy złożą się na to bytność i istota rzeczy, której ta bytność przysługuje (15, 3). Wówczas też staje się rzecz bytem. Pytamy się zatem, co jest istotą takiej rzeczy, czyli co jest istotą (treścią) bytu (por. nagłówek 2. rozdziału I. części głównej), gdyż niema bytu bez treści, jak niema bytu bez bytności. Ażeby był byt, musi być coś, co jest. Idzie tylko o to, czem jest w istocie swej to „coś, co jest,“ czyli byt. Mamy tu zatem znane odróżnienie „Existentia“ od „Essentia,“ [1]) czyli bytności od bytu (por. 22, 3. 23, 1).—Zdaje mi się, że wobec powyższych wyjaśnień przekład „das Seiende“ przez „byt“ jest usprawiedliwiony, gdyż „byt“ nie wyraża samego stanu czy faktu „bycia“ (bez treści), lecz zawiera także to, co „jest;“ podobnie jak np. „rzut“ nie wyraża samej czynności „rzucenia.“ Możeby zresztą ktoś wolał zamiast „bytu“ użyć wyrazu „bytnik.“ W zasadzie nie miałbym nic przeciw temu, lecz jest to wyraz nowy, o którego wprowadzeniu—jak wspomniałem—nie może rozstrzygać jednostka.

19) Jednakowoż zauważyć jeszcze muszę, że wszędzie, gdzie szło o „Sein“ nie w znaczeniu ustalonem przez Lotzego, tłumaczyłem „Sein“ przez „byt.“ Dotyczy to szczególnie „das reine Sein,“ którego „czystość“ odnosi się nietylko do „bycia,“ t. j. do bytności, lecz także do „treści;“ gdyż to „reine Sein“ jest zarazem bez treści, jest jednoznaczne z „nic“ (9, 2). Jako takie więc stanowi raczej przeciwstawienie do „das Seiende,“ niż do „das Sein“ w znaczeniu Lotzego. Należało je przeto przełożyć przez „czysty byt.“ Terminologia ta odnosi się głównie do Hegla. W ten sposób omi-

[1]) Por. wspomniany przekład Schopenhauera, str. 280.

jamy także przekształcenie polskiej terminologii stosowanej do Hegla w sposób dość ogólnie przyjęty.

20) Diskret (60, 4. 62, 5)—oderwany, w przeciwstawieniu do „ciągły.“ Zdaje mi się, że lepiej używać wyrazu „oderwany“ w tem znaczeniu, niż w znaczeniu „abstrakcyjny“ lub „abstrahowany.“ Tu powinny pozostać łacińskie wyrazy.

disparat (16, 3. 39, 3. 63, 1)—obcy (sobie).

Działanie — Wirken (35, 1. 66, 3. 5. 6. 68, 2). Wechselwirkung — działanie wzajemne (4, 3. 33, 1. 36, 1. 59, 1. 2. 3. 61, 4. 72, 3). Rückwirkung — reakcya (28, 4. 66, 5. 67, 2. 3). Gegenwirkung — działanie przeciwne lub przeciwdziałanie (45. uw. 2. 61, 4). Bewirkung — zdziałanie (31, 2. 50, 1), bewirkend—sprawczy (68, 1). „Wirkende Ursache“ zaś tłumaczę przez przyczyna działająca (32, 2), nie „sprawcza,“ rozumiejąc różnicę tak, że „sprawcza“ zawiera dobitniejsze wskazanie skutku oczekiwanego jako „zdziałany,“ „działająca“ zaś kładzie większy nacisk na działanie jako takie.—Einwirkung tłumaczyłem, tak jak Einfluss, przez wpływ i wpływanie (15, 1. 28, 4. 43, 2. 44, 5. 47, 2. 53, 1. 62, 1. 64, 2. 66, 3. 67, 2) lub oddziaływanie (62, 1., gdzie oba wyrazy stoją obok siebie); Wirksamkeit przez działalność lub skuteczność (32, 3 i 47, 2. 53, 3), stosownie do tego, czy ją należało w danym związku odnieść do Wirken (działanie), czy do Wirkung (skutek); Wirkungsform—przez forma działania lub forma skutku (61, 5 i 66, 4). Stosunkowo największą trudność sprawia tutaj przekład wyrazu „Wirkung,“ gdyż niezawsze łatwo wyrozumieć, czy go Lotze pojmuje jako skutek, czy też jako działanie (w sobie zamknięte), szczególnie wobec tego, że wszelkie działanie [1]) i wszelką przyczynowość uważa za działanie wzajemne, gdzie właściwie niema ani przyczyny, ani skutku, a jest tyl-

[1]) T. j. „zgodność niezależnych wewnętrznych rozwojów rzeczy“ (Metaph.[2], str. 135).

ko... właśnie wzajemne działanie (33, 1), w którem *a* nie jest dla β, jako skutku, przyczyną, lecz tylko „zmuszającą okolicznością“ [1]) lub „okolicznościową podnietą“ („veranlassender Reiz,“ 33, 2), powodującą, że *b* z własnej swojej natury wytwarza stan β. [2]) Jeżeli w końcu dodamy, że dla wyjaśnienia tego wzajemnego działania konstruuje Lotze monizm, gdzie jeden jedyny byt *M* działa właściwie sam na siebie, a nam pozostaje tylko złudzenie, jakoby *a* działało na *b* bezpośrednio (38, 5), tem bardziej, że między *a* i *b* nie może upływać żaden czas jako warunek nastąpienia skutku (49, 2. 3), gdyż wszelkie zdziałanie (Bewirkung) jest samo w sobie zdarzeniem bezczasowem (50, 1), jeżeli więc to wszystko zważymy, to przyjdziemy do przekonania, że „Wirkung“ może mieć znaczenie „skutek“ tylko tam, gdzie pozostaje w odniesieniu do naszego wyobrażania (49, 3), metafizycznie zaś i monistycznie może mieć tylko znaczenie „działania“ (= Wirken). [3]) Stosownie też do tego tłumaczyłem „Wirkung“ albo przez skutek (32, 1. 3. 33, 1. 39, 3. 49, 2. 3. 53, 4. 60, 4. 61, 1. 64, 1. 66, 3. 4), któremu odpowiadają rzeczywiste przedmioty lub rzeczy (32, 3) jako przyczyny (Ursachen, 32, 1. 3. 33, 1. 50, 2. 53, 2), albo przez działanie (62, 5. 71, 3: tu idzie o wzajemne działanie między podmiotem, a przedmiotem; [3]) 74, 2). Przez „skutek“ tłumaczyłem także Erfolg (39, 3. 53, 3. 61, 3. 5. 67, 2), gdyż pojęcie to jest równoznaczne z „Wirkung“ (skutek), ale wolne od owego dodatkowego znaczenia „działania.“ — W związku z „Ursache,“ „Wirkung“ i „Erfolg“ pozostają terminy „Grund,“ „Konsequenz“ i „Folge,“ które przełożyliśmy przez podsta-

[1]) „Zwingende Veranlassung.“ Cfr. Lotze: Grundzüge der Psychologie,[6] § 67, str. 63.

[2]) Ibidem.

[3]) Rozróżnienie to nie obowiązuje oczywiście całego przekładu, gdyż spotykamy ustępy, gdzie „Wirkung“ użyto w znaczeniu „Wirken;“ także w odniesieniu do poznającego podmiotu (np. 9, 3. 45, 1).

wa (32, 3. 34, 1. 39, 3. 45, 1. 49, 2. 3. 52, 2. 53, 3. 4) lub racya (43, 2), i przez następstwo (32, 3. 34, 1. 39, 3. 4. 67, 3. 71, 2) lub konsekwencya (32, 2. 49, 3). Terminy te mają znaczenie właściwie logiczne. Odróżnienie „Ratio“ od „Causa“ podaje wyraźnie sam Lotze (32, 2. 3); jeżeli zaś mówi np. o „podstawie skutku,“ to ma oczywiście na myśli jego myślowe uwarunkowanie jako następstwa (32, 3). Przyczyna i skutek, ujęte myślowo jako dwie „myśli“ pozostające do siebie w pewnym stosunku konieczności, dają podstawę i następstwo. Przyczem zauważyć należy, że wyrazom tym nadaje się nieraz znaczenie obszerniejsze, uważając „Grund“ za „podstawę“ wogóle wszystkiego, co w jakiś sposób „wynika,“ bądź myślowo, bądź realnie. [1]) Tem się też może tłumaczy, że Lotze używa tych wyrazów dosyć dowolnie.— W końcu należy w tym samym związku wymienić termin „Leiden,“ jako przeciwieństwo do „Wirken.“ Jeżeli więc „Wirken“ znaczy „działanie,“ to „Leiden“ oznacza doznawanie działania lub wpływu jako stan bierności. W tem też znaczeniu tłumaczyliśmy ten wyraz, posługując się przytem rozmaitemi zresztą słowami (np. „poddanie się,“ 28, 4), stosownie do związku myśli (do formy działania powodującego ów stan bierności), ale starając się zatrzymać wszędzie to zasadnicze znaczenie (18, 3. 27, 2. 39, 4. 44, 2. 3. 60, 2. 62, 3. 64, 3. 72, 3).

21) Inhäriren — „inherować“ (24, 3) tłumaczono przez mieć swoje podłoże w... (61, 3. 4). Wyrażono tak stosunek inherencyi, t. j. właśnie stosunek własności do rzeczy, lub akcydensów („przymiotów“) do substancyi jako do podmiotu lub *podłoża*, do którego się odnoszą jako orzeczenia lub wła-

[1]) Np. podstawa (stawania się)=przyczynie, podstawa (czynienia)=pobudce i t. p. Por. wspomniany przekład Schopenhauera, str. 288. Podobnie i w niniejszym przekładzie spotykamy się ze znaczeniem różnem od podanego powyżej: np. 39, 1. Gründe=pobudki; 43, 4. Beweggrund=pobudka; 44, 5. Gründe=powody; 52, 2. Grund der Sache=sedno sprawy.

sności (por. 24, 2). —„Akcydensowi“ zaś przeciwstawionemu temu, co istotne, odpowiada w polskiem „cecha lub własność przypadkowa.“

Materya — Materie (24, 2. 55, 1. 2. 3. 56, 1. 2. 57...) lub Stoff (35, 1). Materialität — materyalność (55, 2).

Materyał — Material (17, 1. 80, 2). Przez „tworzywo“ natomiast tłumaczono zazwyczaj niemieckie „Stoff“ (24, 2. 61, 1. 63, 3. 75, 5).

Obserwacya—Beobachtung (1, 27, 3. 49, 3...). Tu zatrzymałem łaciński wyraz, jako ogólnie przyjęty.

Przedstawienie [1])—Vorstellung, przedstawianie—das Vorstellen (4, 2. 22, 3. 42, 3. 4. 43, 1. 44, 3. 5. 45, 1 uw. 3. 46, 48, 2. 3...). Wyobraźnia—Vorstellungskraft (42, 3).—Lotze rozumie przez „Vorstellung“ przedewszystkiem obrazy pamięciowe, [2]) w przeciwstawieniu do „wrażeń“ (Empfindungen) [3]) jako do czegość zmysłowo obecnego. Podobnie jak wrażenia, są zmysłowo obecne także i wyobrażenia — Anschauungen (15, 1. 20, 3. 41, 6. 43, 1. 2. 4. 44, 3. 45, 1, uw. 3. 46, 48, 1. 49, 3. 50, 2. 73, 1). Wrażenia zaś są rodzajem wyobrażeń (16, 2). Lotze nazywa wyobrażenia także „obrazami“ („oder Bilder,“ 48, 1), a wyrazu „Anschauung“ używa szczególnie w odniesieniu do czasu i przestrzeni, mówiąc o wyobrażeniach czasu i przestrzeni (40 i n. 46 i n.), z wyraźnem zastrzeżeniem, że to nie są pojęcia, a więc w przeciwstawieniu do pojęć (20, 3. 41, 2). Pojęcia zaś odróżnia jeszcze także od przedstawień, oraz od wypadkowej wielu współdziałających przedstawień jednostkowych. [4])—Przez pojęcie tłumaczyliśmy „Begriff“ (16, 3. 37, 3. 38, 1. 41, 2...); przez wrażenie „Empfindung“ (8, 1. 16, 2. 71, 2. 3...) i „Eindruck“ (16, 3: Sinneseindrücke,“ 43, 1. 45, 1. 72, 2. 73, 1. 3), gdyż obu tych wyrazów

[1]) Por. przekład Schopenhauera, str. 238, 239 i 290.
[2]) Por. Lotze, Grundzüge der Psychologie,[6] § 14.
[3]) Ibid. § 4 i n.
[4]) Ibid. § 24.

używa Lotze w tem samem znaczeniu; przez spostrzeżenie „Wahrnehmung“ (1, 5, 8, 1. 14, 1. 43, 1. 2. 44, 5. 49, 3. 50, 2).

22) Jednakowoż musimy tutaj wskazać na to, że to, co Lotze (a przed nim już Kant) uważa za wyobrażenie czasu i przestrzeni, wcale wyobrażeniem nie jest. Bo jeżeli wyobrażenie ma być zmysłową funkcyą psychiczną, a więc taką, która od swojego przedmiotu wymaga bezpośredności i konkretności, to przestrzeń jako taka i czas jako taki przedmiotami takimi być nie mogą. Gdyż, jeżeli nawet zajmiemy w tej kwestyi stanowisko krańcowo natywistyczne, przyjmując, że wszystkie elementy wszystkich naszych wyobrażeń przestrzennych są wrażeniami, to jeszcze nie wynika stąd wcale, jakoby nieskończona, pusta przestrzeń, a więc przestrzeń jako całość, i to całość bez treści, mogła być konkretnym przedmiotem bezpośredniego wyobrażenia. Można się wprawdzie w psychologii sprzeczać o to, czy i o ile pewne elementy pewnych jednostkowych i cząstkowych wyobrażeń przestrzennych o ograniczonem polu widzenia są wrażeniami, ale trudno się sprzeczać o to, czy nieskończona, pusta przestrzeń, której przecież nigdy nie spostrzegamy jako całości, gdyż „nie da się ona w przedstawieniu dokończyć,“ ani jako pustej, gdyż do tego dochodzimy dopiero drogą abstrahowania, a więc czynności myślowej, czy ona może być przedmiotem takiego wyobrażenia. Otóż Lotze przyznaje wprawdzie, że taka przestrzeń nie da się w przedstawieniu ani wykończyć, ani bezpośrednio uchwycić (41, 6. 43, 4), ale nie chce uznać płynącej stąd koniecznie konsekwencyi, że wobec tego nie może ona być przedmiotem bezpośredniego wyobrażenia. Z drugiej strony chce uważać taką przestrzeń nietylko za całość obejmującą części, ale także za coś ogólnego, co obejmuje logicznie poszczególne przestrzenie (41, 4. 44, 5), a więc poszczególne przedmioty jednostkowych, cząstkowych

wyobrażeń przestrzennych, w jedno... ale chyba nie wyobrażenie, gdyż ogólność nie da się pogodzić z wyobrażeniem z natury swej zawsze jednostkowem.[1]) Źródło tej niekonsekwencyi zdaje się tkwić w tem, że Lotze nie chce przyjąć jednostkowych pojęć. A ponieważ przestrzeń, jako całość w jego znaczeniu, jest tylko jedna (41, 4), ponieważ więc mogłaby być treścią jedynie jednostkowego pojęcia, przeto czyni ją treścią wyobrażenia. Tymczasem według jego określeń nie jest to wyobrażenie, lecz—jakby można powiedzieć—zbiorowe, jednostkowe pojęcie. Dziwnym trafem istnieje nawet teorya pojęć, pod którą to pojęcie da się całkiem bez trudności podciągnąć. Teorya ta, postawiona przez prof. Twardowskiego, uważa pojęcia właśnie za niedoszłe wyobrażenia, a więc za wyobrażenia, które się nie mogą skonkretyzować, których przedmiot zatem nie da się uchwycić bezpośrednio, lecz tylko pośrednio, t. zn. za pomocą pojęcia.[2]) Niekonsekwencya Lotzego jest tem dziwniejsza, że sam jest poniekąd na dobrej drodze, wspominając słusznie, że częściowe wyobrażenia przestrzeni powstają naprzód, i że dopiero później na ich podstawie dochodzimy refleksyjnie (a więc pośrednio) do uchwycenia przestrzeni jako całości (41, 6. 43, 1. 44, 5). Tylko, że formą tego uchwycenia nie jest wyobrażenie.[3]) Podobnie ma się rzecz z czasem.[3])

23) W końcu nadmienić nam wypada, że wyrazu „przedstawienie“ używaliśmy także w znaczeniu obszerniejszem, niż podane powyżej, a zbliżonem do tego, co popularnie nazywamy „myśleniem,“

---

[1]) Starałem się to wykazać w mojej dysertacyi, p. n. „O wyobrażeniach ogólnych.“ (Wydawnictwa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. T. IV).

[2]) Twardowski, „Wyobrażenia i pojęcia“ (1898), § 11.

[3]) Por.: Höfler, „Psychologie“ (1897), str. 299 i n., 356. Jodl, „Psychologie“. T. II., str. 183, 199 i n. Cornelius, „Psychologie als Erfahrungswissenschaft“ (1897), str. 255 i n.

a co oryginał wyraża przez częsty zwrot „denken (meinen) etw. als etw.“ (np. 20, 3. 70, 1). W tem znaczeniu np. przełożono (20, 3) „Meinung“ przez przedstawienie, „Auffassungsform“ przez „forma przedstawiania“ (43,1, 72,2; ale por. 41,2), oczywiście bez zaznaczenia, czy to ma być przedstawianie za pomocą wyobrażeń, czy pojęć. Natomiast „Auffassung“ wzięliśmy w znaczeniu „ujęcia treści przedstawienia, uświadomienia jej poznaniu“ i tłumaczyliśmy głównie przez pojęcie, pojmowanie, lub ujęcie, przyczem pojęcie ma znaczenie nie gotowego tworu logicznego, lecz czynności psychicznej, i przypomina wyraźnie w brzmieniu czynność fizyczną, z której ta nazwa została przeniesioną [1]) (20, 3. 21, 3. 32, 1. 41, 2. 43, 3. 45, 1: „Auffassungsweise“ — „sposób pojmowania“; 51, 1. 72, 2: „umfassend“—„pojemny“). W znaczeniu ubocznem także przez pogląd (27, 3. 72, 2), zapatrywanie.

24) Razem — Das Zusammen (59, 3. 4). Wyraz to specyalnie Herbartowski. Oznacza stosunki w sobie nieprzestrzenne między realami. Gdyby szło o oddanie go również przez jeden wyraz „specyalny,“ możeby można użyć słowa „razemność.“ Nie sądzę, by było gramatyczne. W tekście też wyraz ten opisaliśmy.

Real—Das Real(e) (56, 1. 2). Wyraz ten, także specyalnie Herbartowski, oznacza u Herbarta proste, niemateryalne, niezmienne, substancyalne byty (12, 59,2). Zmienne są tylko stosunki („razemność“) między nimi. Tam, gdzie „das Reale“ nie miało znaczenia takich realnych bytów, tłumaczyliśmy je inaczej (por. poniżej 25).

Rozsądek, rozum [2]).—Przez pierwsze tłumaczyliśmy „Vernunft“ (1, 69, 1. 73, 1), przez drugie „Verstand“ (2,1), wyjąwszy gdy szło o Kanta, gdyż

[1]) Por. przekład Schopenhauera, str. 239, 240, 288 i 289.

[2]) Por. przekład Schopenhauera, 234 i n., 291.

tu się przyjęła terminologia, zresztą także rzeczowo uzasadniona, tłumacząca odwrotnie: „Vernunft“ przez rozum (4,1.2). Zazwyczaj rozumie się przez rozsądek zdolność do pracy myślowej wyższego rzędu. Podobnie pojmuje go Lotze (jako „zdolność chwytania wiecznych praw bezpośrednio w sobie...[1]), jednak niezawsze tej terminologii ściśle przestrzega (36, 2). — Na ogół przyznać należy, że granice między temi oboma pojęciami są dosyć płynne, a więc i terminy same trudne do ustalenia. [2])

Sprzeczność — „kontradiktorisches Gegenteil“ (31, 3). Jest to przeciwstawienie między *A* i *non-A*: tertium non datur. Przeto jeżeli nie jest *A* musi być *non-A*, np. pełny i nie-pełny. [Natomiast „konträres Gegenteil“ nazywa się przeciwieństwem. Tutaj między przeciwstawionymi członkami są jeszcze inne, tak, że gdy nie jest *A* nie musi być drugi członek, przeciwstawiony, lecz może być któryś z innych, pośrednich: np. pełny... pusty].

Stosunek; przez „stosunek“ tłumaczono zarówno „Beziehung“ (6, 3. 32, 3. 33, 1. 61, 5. 76, 2), jak „Verhältnis“ (4, 2. 3. 6, 3. 7, 45, uw. 2. 61, 5) i „Relation“ (65,1). Nie twierdzę, jakoby nie można uczynić różnicy między tymi terminami, jednak zdaje mi się, że Lotze żadnej różnicy między nimi nie robi (por. np. 6, 3).—Członki (lub punkty) ustosunkowane (lub ustosunkowania) (6, 3. 32, 3. 45, uw. 3. 76, 2. 3)=„Beziehungspunkte(=glieder).“ Nie powiedzieliśmy wprost „członki stosunku,“ by zaznaczyć, że zazwyczaj idzie o członki, które wogóle mogą zostać lub które zostały ustosunkowane, a nie o członki już ustalonego, określonego stosunku.

Ustanowienie — Setzung (6, 3. 10, 2. 17, 2. 24, 3). „Setzen“—ustanawiać (11, 1), (także ujmo-

---

[1]) Por. Lotze, „Grundzüge der Psychologie.“ § 101, (str. 93).

[2]) Por. Windelband, l. c., str. 70.

wać; 24, 3). — Nie sądzę sam, żeby to był wyraz dostatecznie trafny. Należałoby wyszukać inny. Jednakowoż „postawienie“ nie wszędzie się dało użyć.

Założenie—„Voraussetzung“ (2,1. 3, 1. 36, 2. 38, uw., 45, 1. 70); Annahme (70). „Voraussetzung“ tłumaczono także przez warunek (68, 2) i przesłanka (80, 3), „Annahme“ także przez przyjęcie (36, 2) i przypuszczenie (64, 3). „Voraussetzen“ — przyjmować naprzód [3, 2. 4, 2. 7: wymagać wprzód (przyjęcia)], czynić założenie (2, 1. 3, 1. 36, 2. 70) lub przyjmować (w założeniu) (38, uw., 45, 2. 73, 1), przypuścić (47, 1). Użyliśmy tutaj rozmaitych wyrazów, naginając się do związku myśli autora. Jednak sądzimy, że wszystkie są zrozumiałe, gdyż wyrażają jasno hypotetyczność, zawartą w treści tego terminu.

25) Nakoniec kilka uwag ogólnych. Staraliśmy się tłumaczyć możliwie wiernie, t. zn. nietylko oddawać niezmienione myśli autora, ale także właściwości jego stylu, o ile to było możliwe w granicach zakreślonych duchem języka polskiego. Na ogół więc nie rozrywaliśmy np. okresów oryginału na kilka zdań krótszych, za bardzo nielicznymi wyjątkami, głównie 67, 2. („Allein alle Beispiele..... ansehen kann.“), gdzie skupienie wielu zdań względnych stanęło na przeszkodzie. Kompetencyę tłumacza przekroczyliśmy również przez to, że w wielu miejscach wstawialiśmy zamiast zaimków odnośne rzeczowniki, a to w tym celu, by oszczędzić czytelnikowi wyszukiwania tych ostatnich, niejednokrotnie połączonego z pewnemi trudnościami. W ten sposób myśl autora stawała się uchwytniejszą. Cudzysłowy umieściliśmy na własną rękę tylko w kilku, nielicznych miejscach, gdzie szło o to, by w szyku wyrazów, powstałym przez tłumaczenie, nie zaginęły pewne słowa (np. 15, 1.: będące „nic“). Następnie: przymiotniki niejakie, użyte w oryginale rzeczownikowo, przekładaliśmy zazwyczaj nie przez zdania względne (jak 72, 2.: das Wirkliche; por. także 75, 4), lecz staraliśmy się uzupełniać je rzeczo-

wnikami, jakie wynikały ze sensu zdania. Tak postąpiliśmy z wyrazami:

„Das Wirkliche“ (68, 2. 69, 77, 2. 79, 4...; wprost „rzeczywistość“).

„Das Ähnliche“ (75, 4.: elementy podobne).

„Das Verschiedene“ (44, 4. 63, 3.: elementy różne).

„Das Reale“ (24, 2. 3. 28, 1. 38, 2. 39, 2. 44, 2. 64, 3. 75, 5. „Realność;“ por. powyżej 24, pod „reał“).

„Das Allgemeine“ [41, 4. „Ogólność (sc. wszystkich tych poszczególnych przestrzeni)].

W końcu ponumerowaliśmy poszczególne ustępy poszczególnych paragrafów, aby ułatwić zarówno ich przytaczanie, jak też porozumiewanie się przy wspólnem czytaniu. Numeracyi tej w oryginale niema.—Co się zaś tyczy pisowni, to przestrzegaliśmy tej, którą ustaliła Krakowska Akademia Umiejętności.

26) Teraz pozostaje mi jeszcze spełnić miły obowiązek złożenia serdecznego podziękowania Tym Wszystkim, którzy mi w jakikolwiek sposób w pracy mojej pomogli. A więc przedewszystkiem W. Panu D-rowi H. Goldbergowi, który i tym razem nie szczędził trudu, ni pracy, by niniejszy przekład wyszedł i był jak najlepszy, i który chętną wspomagał mię radą. Następnie Kasie Mianowskiego, która chętnie pospieszyła z pomocą i swoją ofiarnością umożliwiła wydanie. W końcu spadkobiercom H. Lotzego, p. D-rowi Konradowi Lotzemu i pani Agnes Lotzowej, oraz firmie nakładcy S. Hirzla, którzy z całą gotowością i bezinteresownością udzielili mi pozwolenia na przekład.

A. S.

Portorose, w listopadzie 1908.

WSTĘP.

§ 1.

Żaden człowiek nie zadowala się tem, by spostrzeżenia, które odbiera z zewnątrz, przyjmował niezamącenie tak, jak się same przez się nasuwają; każdy tu i owdzie rzuca pytania, każdy prowadzi mniej lub więcej obszerne badanie nad tym lub owym przedmiotem. Ta czynność badania jest jednak tylko wówczas do pojęcia, gdy spostrzeżona faktyczność rzeczywistości nie znajduje się w całkowitej zgodzie z pewnemi założeniami, które nasz umysł — jak mu się zdaje — koniecznie musi czynić odnośnie do natury i związku rzeczywistości. Tylko to, że owa faktyczność zawiera niedostatki lub jest sprzeczną z żądaniami, jakie nasz rozsądek stawia wszystkiemu, co ma być prawdziwe i rzeczywiste— tylko to pobudza nas do wyszukiwania pewnych członów pośrednich nie „danych," t. zn. niedostępnych dla naszej bezpośredniej obserwacyi, które usuwają owe niedostatki; lub do podsuwania innej, nie widzialnej faktyczności w miejsce widzialnej w ten sposób, by się w tej prawdziwej rzeczywistości nie znachodziła żadna sprzeczność, by się jednak zarazem stało jasnem, jak dla nas musiał powstać pozór owej pierwszej sprzecznej rzeczywistości. Na tem polega na ogół to, co się nazywa wyjaśnieniem rzeczywistości i co się staramy osiągnąć za pomocą owych badań.

§ 2.

1) Doświadczenie niejednokrotnie dowiodło, że niejedno takie założenie uczynione odnośnie do związku rzeczywistości, choć się nam narzucało przez czas dłuższy z najzupełniejszą oczywistością jako konieczność myślowa, okazywało się potem mimo to błędnem uprzedzeniem: i tak np. nowsze czasy kierują się w rozważaniach nad przyrodą zasadami w istocie swej innemi, niż starożytność (prawo bezwładności). Dlatego to okazuje się rzeczą konieczną przedsięwziąć własne naukowe badanie, by wykazać, jak wielka część jest naprawdę ogólnie myślowo-konieczną w owych założeniach czynionych odnośnie do natury rzeczywistości, które się naszemu rozumowi narzucają lub które przyswoiliśmy sobie przez przyzwyczajenie; ile zaś innych rzeczy jest wprawdzie słusznych, ale ograniczonych w swojem znaczeniu, a zatem na ogół tylko myślowo-możliwych; ile w końcu okazuje się przy bliższem rozpatrzeniu wprost jako uprzedzenie nie do pojęcia, które powstało tylko z pomieszania naszych przedstawień, zrozumiałego wobec trudności sprawy.

2) Badaniu temu nadajemy nazwę m e t a f i z y k i, nazwę dawną, powstałą z przypadkowego zbiegu okoliczności, a umiejętnościom poszczególnym, które się zajmują rzeczywistością, np. fizyce, przeciwstawiamy je w ten sposób, że umiejętności te posługują się śmiało niektóremi z owych założeń (np. prawem przyczynowości) jako zasadami wyjaśnienia, podczas gdy metafizyka czyni to, co tutaj jest zatem z a s a d ą badania, p r z e d m i o t e m swoich badań, t. zn. bada prawdziwą podstawę, ściśle określone znaczenie i granice stosowania tych ogólnych zasad, któremi się posługują wszystkie inne umiejętności.

§ 3.

1) Zachodzi teraz pytanie, w jaki sposób mamy zdobyć konieczne założenia, które czynimy odnośnie do natury i związku rzeczy.

2) Nasamprzód spotykamy się z częstemi próbami postępowania całkiem dedukcyjnego, tak, że cały szereg form rzeczywistości wyprowadza się bezpośrednio z jednej jedynej najwyższej zasady jako z takiej, od której rzeczywistość naprawdę zależy wraz z tymi wszystkimi swoimi formami i stosunkami. Przeciwko temu należy zauważyć, że próby takie, których ostatnimi wielkimi przykładami są Schelling i Hegel, wogóle niesłusznie przyjmują naprzód istnienie jednej jedynej najwyższej zasady, gdyż twierdzenie to, może zresztą słuszne, przynależałoby przecież przedewszystkiem do tego, co *w* metafizyce musimy się starać ustalić pod każdym względem możliwie niewzruszenie.

3) Gdybyśmy, prócz tego, znajdowali się od początku w twórczym ośrodku świata, lub gdyby się nam w jakiś sposób udało zdobyć sobie pojęcie owej najwyższej zasady całkiem zupełne i całkowicie prawidłowe, to może byłoby rzeczą możliwą rozwinąć także wszystkie następstwa, które z niej wypływają, i bylibyśmy narażeni tylko na te błędy, jakie przy sposobności rozwijania takich wyprowadzeń tem łatwiej się wkradają, czem dłuższy jest szereg wyprowadzanych członków. Warunek ów jednak nie zachodzi. Na początku naszych rozważań nad światem możemy stawiać ową najwyższą zasadę tylko całkiem niedokładnie jako przedmiot naszego przeczucia, lub jako coś, co żywo mamy na myśli, czego jednakowoż właściwie wcale nie umiemy rzeczywiście wskazać. A prawidłowe i wyraźnie odgraniczone wyprowadzenie tego, co sobie mamy myśleć o naturze i związku rzeczy, jest potem, z takiej całkiem niejasnej zasady, rzeczą niemożliwą.

§ 4.

1) Do tej próby, aby naturę rzeczy wyprowadzać wprost, pozostaje w pewnem przeciwstawieniu próba inna, która nasamprzód nie chce się wcale

zajmować tą naturą, lecz chce wpierw zbadać, jak daleko się rozciąga zdolność poznawcza naszego rozumu i jakie granice musi sama sobie koniecznie zakreślić. Metafizyka podjęłaby się wówczas zbadania tylko takiej części rzeczy, jakąby jej ta uprzednia „krytyka rozumu“ pozostawiła jako poznawalną.

2) Ta myśl Kanta wydaje się w rzeczywistości tak samo niewykonalną. Określić granice, w obrębie których rozum może wiedzieć o rzeczach, jest rzeczą zgoła niemożliwą, jeżeli w celu rozstrzygnięcia tego pytania nie przyjmiemy naprzód jakiegoś już ważnego przedstawienia o naturze poznającej duszy, jakiegoś przedstawienia o naturze rzeczy, którą mamy sobie przedstawić, w końcu jakiegoś przedstawienia o stosunku, w jakim pozostaje rzecz do duszy, t. zn. jeżeli przynajmniej części rzeczywistej metafizyki nie uważamy za już wykończoną, tak, by można na niej oprzeć ową „krytykę rozumu.“

3) A zatem w dalszym ciągu będziemy musieli obrać tę odwrotną drogę. Będziemy musieli najpierw rozważyć, co musimy myśleć o rzeczach i o związku między niemi. Wynik tak osiągnięty będziemy musieli potem zastosować do stosunku rzeczy do nas, oraz określić, jak daleko może sięgać nasze poznanie; gdyż działanie wzajemne między nami, a przedmiotami mającymi być przedstawionymi, jest tylko jednostkowym wypadkiem związków, które poznaliśmy w ogólności jako istniejące między jakimikolwiek dwoma elementami lub rzeczami w rzeczywistości.

§ 5.

Od wyników, które przez metafizykę zostaną już znalezione, zażądamy w każdym razie, by stanowiły określoną i systematyczną całość. W badaniu natomiast, które ma dopiero znaleźć te wyniki, nie krępujemy się żadną wprzód ustaloną meto-

dą postępowania, tem mniej, że treści tej nie mamy przecież na nowo wynaleźć, lecz, że przeciwnie: od tysięcy lat zastajemy ją, jako przedmiot rozważań, a mianowicie także poszczególne zagadnienia, rozdzielone od dawna na pewne przynależne do siebie grupy. Cała masa naszych spostrzeżeń dzieli się sama przez się na to, co przydzielamy zewnętrznej przyrodzie, i na to, co przydzielamy światu duchowemu. A rozdziałom wykładu odnoszącym się do obu tych zakresów nadporządkowuje się, zupełnie tak samo sam przez się, rozdział trzeci, ogólny, który—pod starą nazwą ontologii—zajmuje się pojęciami, jakie mamy sobie urobić o naturze i związku wszelkiej bytności i wszelkiego stawania się, bez względu na to, czy przynależą do przyrody, czy do świata duchowego. To zadanie jest samo w sobie jasne i zrozumiałe. Co się zaś tyczy zadania tamtych obu rozdziałów, wymienionych nasamprzód, które należy poniekąd uważać za zastosowania ontologii, to będzie rzeczą stosowniejszą, gdy dokładniejsze ich określenie tymczasowo odroczymy.

Pierwsza część główna.

ONTOLOGIA.

Uwagi wstępne.

§ 6.

1) Przez „rzeczywistość“ rozumiemy raz na zawsze to, czem się różni: rzecz, która jest, od rzeczy, która nie jest, następnie zdarzenie, które następuje, od zdarzenia, które nie następuje, w końcu stosunek, który zachodzi, od takiego, który nie zachodzi.

2) Wydaje się nam rzeczą niestosowną oznaczać tę tak określoną „rzeczywistość“ nazwą „bytności,“ jak się to często zdarzało. Gdyż nazwa ta wyraża według naturalnego zwyczaju językowego jednostronnie rzeczywistość rzeczy, a chybione stosowanie jej w owem ogólniejszem znaczeniu „rzeczywistości“ (częste w starożytności) sprowadza wielkie błędy przez to, że zupełnie wymazuje z pamięci to, iż także rzeczywistość zdarzeń i stosunków zasługuje na szczególne rozważenie.

3) Tak samo odrzucamy raz na zawsze na oznaczenie tej rzeczywistości nazwy: „pozycya“ albo „ustanowienie,“ „afirmacya“ albo „twierdzenie;“ pierwszą z nich dlatego, że znowu się odnosi wyłącznie do bytności rzeczy, a nie także do zdarzeń; gdyż ustanawiamy tylko to, co ma sobie spokojnie dalej stać; drugą zaś dlatego, że się odnosi wyłącznie do sto-

sunków; gdyż nie można potwierdzać ani rzeczy, ani zdarzeń, lecz tylko stosunek między dwoma punktami ustosunkowanymi, a więc treść powiedzenia. Zaś oba wyrażenia razem odrzucamy dlatego, że ich gramatyczna forma wskazuje na czynność, i że wskutek tego wpajają one w nas całkiem niedostrzegalnie uprzedzenie, jakoby istniała pewna czynność, operacya, czy sposób postępowania, przez który rzeczywistość w ogóle (bytność rzeczy, następowanie zdarzeń, zachodzenie stosunków) zostaje zrobioną lub przychodzi do skutku. Gdy tymczasem od samego początku należy się trzymać tego, że całe możliwe do rozwiązania zadanie naszego poznania może polegać jedynie na wykazaniu wewnętrznego związku rzeczywistości. Pytanie natomiast, jak się to dzieje, lub jak się to robi, że w ogóle coś jest i coś następuje, a nie, że raczej nic nie jest i nic nie następuje, należy raz na zawsze wykluczyć, jako takie, na które wcale niema odpowiedzi. Zawiera ono w sobie sprzeczność przez to, że nam, którzy przecież sami jesteśmy częściami rzeczywistości i tylko dzięki temu możemy także wykonywać naszą czynność poznawania, chciałoby wyznaczyć zgoła niedające się pomyśleć stanowisko poza wszelką rzeczywistością, by stąd spekulować nad jej stawaniem się.

§ 7.

Całość rzeczywistości jest dla zwykłego codziennego poglądu na świat tylko dzięki temu zrozumiałą, że w sumie wszystkiego, co spostrzegalne, wyróżniamy nasamprzód rzeczy, które są samoistnie dla siebie, dalej własności, które same dla siebie nie są, które natomiast wymagają wprzód właśnie rzeczy, jako punktów oparcia albo jako podłoży; następnie stosunki rozmaitego rodzaju, które zachodzą między poszczególnemi rzeczami; a w końcu stawanie się, przez które te stosunki i owe własności, ba, może rzeczy same, się zmieniają

i przechodzą jedne w drugie. Te poszczególne pojęcia wydają się zwykłemu rozumowi zupełnie jasnymi i bywają stosowane z czystem sumieniem. Jednakowoż wystarczy tu krótko przypomnieć historyę filozofii, by uprzytomnić, ile to trudności, niejasności i sprzeczności znajduje w nich wszystkich dokładniejsze rozmyślanie, ku nim skierowane. Jesteśmy zatem zmuszeni zbadać je po kolei; a zaczniemy od pojęcia bytności, które ma oznaczać przysługujący rzeczom rodzaj rzeczywistości ogólnej.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

O pojęciu bytności.

§ 8.

1) To, że jakaś rzecz „jest," jest dla nas pierwotnie tylko dzięki temu jasne, że ta rzecz zostaje przez nas odczutą, albo spostrzeżoną. Jednakowoż gdybyśmy to chcieli wyrazić w twierdzeniu, że „bytność" polega tylko na tem, iż spostrzegamy (*esse= percipi*), to przeciwko takiemu twierdzeniu powstałby natychmiast zarzut: że zgoła nie wyraża ono tego, cośmy rozumieli przez pojęcie bytności. Wrażenie jest dla nas wprawdzie środkiem spostrzegania bytności rzeczy, sama bytność jednakowoż polega na rzeczywistości, która to spostrzeżenie tylko umożliwia. Powstaje przeto zadanie: przedstawić sobie bytność rzeczy niezależnie od ich odczuwania, a więc niezależnie od nas.

2) Zwykły rozum rozwiązuje je całkiem poprostu tak, że wówczas, gdy rzeczy nie są przedmiotem naszego spostrzeżenia, przedstawia je sobie mimo to jako pozostające między sobą w określonych stosunkach, każdą np. w jakiemś miejscu przestrzennem wśród innych, albo każdą jako działającą w określony sposób na drugą i trzecią, i doświadczającą od nich wpływów. Te „stosunki" są

tem, co stanowi istnienie rzeczy wówczas, gdy ich nie spostrzegamy; i zawierają zarazem powód, dlaczego rzeczy mogą się stawać później w określonym porządku znowu przedmiotami naszego spostrzeżenia. A zatem, mówiąc krótko, jest teraz „bytność“ rzeczy równoznaczną z „pozostawaniem we wzajemnym stosunku.“

§ 9.

1) Ale spekulacya filozoficzna czyniła temu określeniu już od dawna zarzut, że także i w stosunkach może tylko to pozostawać, co wprzód „jest,“ i że dlatego należy odróżnić „czysty byt“ rzeczy, jako rzeczywistość zupełnie pozbawioną stosunków, od „bytu empirycznego,“ do którego się rzeczy dostają pochodnie, wskutek wejścia w określone stosunki.

2) Jednakowoż daje się tu natychmiast zauważyć pewna niedogodność. Jak długo bytność rzeczy polegała dla nas na ich wzajemnych stosunkach, posiadaliśmy właśnie w tych stosunkach coś, czem się bytność rzeczy różni od ich niebytności. Gdy jednak abstrahujemy od wszelkich stosunków, a potem staramy się przecież jeszcze zatrzymać jakąś bytność rzeczy, to nie możemy już podać, czem się ta bytność różni od niebytności. Gdyż rzecz zupełnie pozbawiona stosunków nie dałaby się pomyśleć w żadnem miejscu przestrzeni, w żadnym punkcie czasu; nie uwidoczniałaby się w świecie zgoła żadnem działaniem, wywieranem na inne rzeczy, i tak samo od innych nie doznawałaby żadnegokolwiek wpływu. Lecz oto są to całkiem te same orzeczenia, których używamy w odniesieniu do tego, co chcemy oznaczyć jako nie-będące. Gdyż ono właśnie jest tem, co nigdzie nie jest, nigdy nie jest, nic nie działa i niczego nie doznaje. [1])

[1]) T. zn. jest bytem pozbawionym bytności, który jako taki nie różni się od niebytu. (Cfr. § 15, 3, oraz „Przedmowa:“ Uwagi terminologiczne, pod „byt,“ 19). P. T.

Szukając zatem rzeczywistości rzeczy w tym „czystym bycie," szukaliśmy jej w czemś, czego sami nie umiemy odróżnić od n i e-bytu, [1]) popełniliśmy więc w każdym razie błąd, którego siedlisko i naturę należy jeszcze wyszukać.

Uwaga. Oto takie jest znaczenie sławnego p o c z ą t k u l o g i k i H e g l a. Niejasno majaczące przed nami przeczucie „absolutu" pragnie ona zamienić na jasne pojęcia, przypisuje zatem w pierwszej definicyi absolutowi to, co przy całej zresztą niejasności jego, jest mimo wszystko pewne, to jest, że jako podstawa wszelkiej rzeczywistości jest on przed wszelką „bytnością," a mianowicie—ponieważ poza nim niema jeszcze niczego, do czego mógłby się odnosić — przypisuje mu właśnie ten „czysty" byt. O tym bycie zaś sądzi Hegel, że nie różni się on zgoła od niebytu; ale nie tłumaczy tego tak, że właśnie dlatego ta pierwsza definicya absolutu jest błędna i że musi się ją zastąpić lepszą, uważa natomiast to przejście czystego bytu w niebyt za rzeczywisty rozwój w obrębie absolutu, za rozwój, który się przywróceniem pozytywnej rzeczywistości tymczasowo kończy na pojęciu „istnienia."

§ 10.

1) Zachodzi przeto pytanie, gdzie tkwi popełniony błąd. Bytność rzeczy nazwaliśmy poprzednio „pozostawaniem w stosunkach;" ale nie w określonych stosunkach, lecz tak, że jedna para mogła się stosunkować w tej formie, inna w innej. Te rozmaite formy bytności możnaby zatem porównać i starać się to sobie uświadomić, co wszystkie mają wspólnego i czem się różnią od niebytności.—Ta wspólność jednak nie da się oznaczyć inaczej, jak przez wyrazy „pozycya," „afirmacya" lub podobne,

[1]) Cfr. poprzednia uwaga. P. T.

za pomocą których chcemy właśnie powiedzieć, że bytność—chociażby nawet pomyślana jako zupełnie pozbawiona stosunków, czysta i pusta — mimo to powinna się różnić od niebytności.

2) „Pozycya“ i „afirmacya“ —jeżeli mają być zrozumiałe—wymagają jednak nie jednego, lecz dwóch punktów ustosunkowanych; właściwie nie mogą być ważne w odniesieniu do treści jednego jedynego pojęcia, lecz tylko do treści sądu, t. zn. do stosunku, zachodzącego przynajmniej między dwoma treściami. Nie można czegoś, jakiegoś *a*, tylko poprostu ustanawiać, nie wyrażając wraz miejsca *b*. czy położenia *b*, czy stosunku *b*, w który to *a* wstawiamy. Tak samo nie można „twierdzić“ rzeczy *a*, lecz tylko twierdzić o niej, że posiada orzeczenie *b*. „Pozycya“ i „afirmacya“ zatem to wprawdzie pojęcia utworzone zupełnie legalnie, które nie są niedorzeczne i które także coś określonego znaczą, ale wyrażają one tylko wówczas rzeczywistość, gdy przydamy im napowrót jeden ze stosunków, któreśmy poprzednio byli abstrahowali,—jako to, co ustanawiają albo stwierdzają. Czyli innemi słowy: „Pozycya“ i „afirmacya,“ (które wyrażają zupełnie to samo, cobyśmy musieli rozumieć przez „czystą“ bytność), nie są same dla siebie żadną bytnością; natomiast zupełne pojęcie bytności polega dopiero na potwierdzeniu lub ustaleniu jakiegoś określonego stosunku.

3) Jako przykłady podobnych pojęć mogą służyć pojęcia płaszczyzny lub chyżości. Oba są pojęciami o określonem znaczeniu, utworzonemi niewątpliwie legalnie i stosowanemi z pożytkiem w nauce. A jednak nie znaczą nic, coby samo dla siebie mogło kiedykolwiek w rzeczywistości zachodzić. Nie istnieje płaszczyzna, chyba jako granica cielesnej rozciągłości, ani chyżość, chyba w połączeniu z określonym kierunkiem. Dopiero, gdy przydamy te inne składniki, od których poprzednio abstrahowaliśmy byli w celu uzyskania czystych po-

jęć „płaszczyzny“ i „chyżości,“ zyskujemy pojęcia, które znowu mogą znaczyć coś rzeczywistego.

§ 11.

1) Tymczasowo powracamy zatem do zwyczajnego poglądu, że rzeczy „są“ wówczas, gdy pozostają między sobą w stosunkach. Zarzut, który się tu zaraz sam nasuwa: że — jeżeli *A* jest tylko wtedy, gdy się odnosi do *B*, a *B* tylko wtedy, gdy się odnosi do *C*, a *C* tylko wtedy, gdy się znowu odnosi do *A*,—to w takim razie nie istnieje zgoła żadna pewnie ustalona bytność; zarzut ten pozornie przekonywa, ale mimo to jest mylny. Gdyby zadaniem metafizyki było pokazanie, jak można świat zrobić za pomocą pewnej manipulacyi ustanawiania, wówczas ta okoliczność, że *A* można tylko wtedy ustanowić, gdy się wprzód ustanowiło *B*, a *B* tylko wtedy, gdy się wprzód ustanowiło *A*, mogłaby sprawić zakłopotanie. A także i to zakłopotanie natychmiast by ustąpiło, gdybyśmy—coby przecież wcale nie było niemożliwem — ustanowili *A* i *B* równocześnie, a mianowicie w żądanym wzajemnym stosunku. Lecz o to wszystko nie idzie: nie mamy szukać recepty na tworzenie świata, lecz mamy się tylko starać o poznanie jego struktury, skoro on już istnieje. A tu niema już zgoła żadnej sprzeczności, gdy sobie pomyślimy nieokreśloną ilość istot, które faktycznie pozostają powszechnie we wzajemnych stosunkach. Gdyż te stosunki z pewnością nie mogą uniemożliwić bytności tych rzeczy.

2) Można następnie wnieść poprawkę: że bytność polega nie na pozostawaniu w stosunkach, lecz na zdolności wstępowania w stosunki i występowania z nich. Przeciwko temu należy zauważyć, że *A* — pozostające początkowo zupełnie bez stosunków w „czystej“ bytności — nie może wstąpić do reszty świata w stosunki w ogóle, lecz zawsze tylko w jakiś określony stosunek *m*, z wyłączeniem wszystkich innych *n*, *p*, *q*... Nie da

się pomyśleć, — chociaż próbowano to uczynić, — by można było przedstawić sobie wybór tego *m* i wyłączenie tych *n*, *p*, *q*... jako odbywające się bez jakiejś warunkującej racyi. Lecz racya ta tkwi wówczas koniecznie w jakimś innym stosunku *u*, który już zaszedł między *A*. a resztą świata. Stąd wynika jasno, że *A*, które „jest," nie może nigdy z zupełnej bez-stosunkowości dopiero wstępować wogóle w stosunki do reszty świata, lecz że zawsze może tylko przechodzić z jednego stosunku w drugi.

3) Gdyby w końcu postawiono pytanie, czy *A*, które „jest," i które teraz rzeczywiście pozostaje w stosunkach, przestanie „być" wskutek wystąpienia z nich, to według naszego mniemania należałoby oczywiście odpowiedzieć twierdząco. Jednakowoż właściwie nic nie może zmusić do takiej odpowiedzi, gdyż właśnie owo przypuszczenie samo jest niezrozumiałe. To, co pozostaje w stosunku *c* do reszty świata, może wprawdzie z *c* przejść w inny stosunek *γ*, ale nigdy nie może wystąpić ze wszystkich stosunków do świata.

§ 12.

Teraz więc możemy się w następujący sposób rozprawić z poglądem przeciwnym, jaki wyznaje np. realizm Herbarta. Metafizycznie twierdzi Herbart, że prawdziwa bytność rzeczy jest „absolutną pozycyą," która nie zawiera w sobie nijakiego „stosunku" jednego bytu do drugiego. Każdy poszczególny byt, pomyślany zupełnie dla siebie, niejako w swoim odrębnym świecie i całkiem bez względu na inne byty, posiada bytność tak samo zupełną, jak wówczas, gdy rzeczywiście wstępuje w stosunek do innych. W zastosowaniu tych prostych istot „będących" do wyjaśnienia biegu świata czyni się natomiast założenie, że istoty te mogłyby być wprawdzie w ten sposób bez sprzeczności izolowane, że jednakowoż faktycznie wszystkie pozostają między sobą w stosunkach. Lecz

takie pojęcie, wyrażające byt, który mógłby istnieć, który jednak faktycznie nie istnieje, nie wydaje się nam właśnie prawdziwem pojęciem rzeczywistości, jakiego metafizyka szuka, lecz abstrakcyą, oznaczającą tylko pewną możliwość myślową, którą jużci zastajemy także zawartą w rzeczywistym bycie, która jednak — wzięta sama dla siebie—nie oznaczałaby nic będącego, lecz tylko coś możliwego.

ROZDZIAŁ DRUGI.

O istocie bytu.

§ 13.

Uzyskane przez nas tymczasowe załatwienie sprawy nasuwa dwa nowe pytania, po pierwsze: jakie to są stosunki, na afirmacyi których polega bytność? i po drugie: czem jest to, czemu te stosunki przysługują albo co w nich pozostaje? Trudno te oba pytania rozłączać; mimo to rozpoczniemy nasamprzód od odpowiedzi na drugie z nich. Nie ma ono jednak znaczyć, jakoby naszem zadaniem było podać opis konkretnej natury wszystkich poszczególnych rzeczy, nie oznacza też żądania, byśmy określili ogólną konkretną naturę bytu wogóle. Owo zadanie przypadałoby w udziale tylko empirycznemu rozważaniu świata, zaś to żądanie miałoby wogóle tylko wówczas sens, gdybyśmy przyjęli naprzód, że prawdziwy byt we wszystkich poszczególnych rzeczach jest wszędzie jeden i ten sam; gdyż tylko wówczas dałaby się jego natura ogólnie opisać. Założenia tego nie wolno nam jednak tutaj uczynić; musimy je natomiast później osobno udowodnić, jeżeli ma być ono ważne. Pytanie nasze utrzymuje się zatem tylko w znaczeniu zadania, które ma ustalić konieczne formalne warunki, jakim natura wszelkiego bytu, na czemkolwiek-

bądź by zresztą polegała, musi w każdym razie zadość uczynić, aby być tem, czego żąda pojęcie bytności.

§ 14.

1) Najpierwotniejszy sposób pojmowania mniema, że bezpośrednio w zmysłowem spostrzeżeniu wyobrażamy poszczególną rzecz i całą jej naturę, i nie odczuwa zgoła żadnej potrzeby szukania jeszcze innej natury rzeczy poza zmysłowemi orzeczeniami barwy, twardości i t. d., gdyż mniema, że się w nich całkowicie wyraża cała istota rzeczy. Mniemanie to zmienia się jednak bardzo szybko dzięki szeregowi najzwyklejszych doświadczeń, na które wystarczy tu wskazać.

2) Nasamprzód: to, cośmy uważali za jedną rzecz okazuje się wnet i ogólnie połączoną wielością części, z których każda po jej oddzieleniu od reszty przedstawia rzecz nową, istniejącą samoistnie dalej. Granicy, gdzie się ta podzielność kończy, nie znajdujemy w zmysłowem spostrzeżeniu. Ponieważ zaś przecież tylko ostatnie niepodzielne części mogą uchodzić jedynie za rzeczy samoistne, a wszystkie podzielne jedynie za ich złożenia, więc nasamprzód jedność rzeczy nie jest zgoła żadnym przedmiotem doświadczenia.

3) Zaś odnośnie do własności, któreśmy pierwotnie uważali wprost za naturę pozornej rzeczy, okazuje się, że zależą one bardzo często od złożenia rzeczy z jej składników, niemniej często od pewnych stosunków, w których pozostaje jedna rzecz do drugiej, i że się zmieniają zarówno przy oddzielaniu owych składników, jak przy zmianie tych stosunków. Nie są zatem niczem, coby stanowiło raz na zawsze naturę rzeczy, lecz są czemś, co w danych okolicznościach rzeczom przypada w udziale, albo są sposobami, jak się w pewnych warunkach rzeczy zachowują.

4) Poglądem także jeszcze właściwym zwykłemu przygotowawczemu wykształceniu, jakie filo-

zofia może przypuścić, jest w końcu pogląd, — który będzie należało później sprawdzić,—że wszystkie zmysłowe jakości, jak: czerwony, słodki, ciepły i t. d., które początkowo uważamy za własności rzeczy, są wogóle tylko subjektywnymi rodzajami naszego zmysłowego podrażnienia, że następnie nie odpowiadają nawet pewnym stałym, nam nieznanym własnościom rzeczy jako ich zjawiska dla nas, lecz że wywołują je w nas pewne zdarzenia między rzeczami, np. między ciałem, a padającemi nań falami światła.

5) To wszystko dowodzi zatem, że zmysłowe spostrzeżenie nie pokazuje nam zgoła, czem rzeczy są, lecz co najwyżej, jakiemi się w pewnych warunkach okazują, lub jak się zachowują. Dla metafizyki pozostaje przeto pytanie: jak lub jako co należy je myślowo ująć, by się mogły tak zachowywać.

§ 15.

1) Niezdolność nasza, by „istotę“ bytu oznaczyć za pomocą jakiegokolwiek z orzeczeń dobrze nam znanych z doświadczenia lub z wyobrażenia, doprowadziła nasamprzód do niemożliwej próby, by ją całkiem odrzucić, a istotę wszelkiego bytu pojąć jako całkowicie pozbawioną treści, ale zarazem jako zdolność przyjmowania albo wytwarzania ze siebie poszczególnych istniejących własności, po których możemy poznać rzeczy w doświadczeniu. Gdyby rzeczywiście istotą rzeczy *A* była bytność zupełnie bez treści, to w ogóle nie możnaby już pojąć, w jaki sposób z tego będącego „nic“ wskutek jakiegoś nań działającego warunku może powstać pochodna własność *a*. Gdyż żaden warunek nie może pozostawać w stosunku do „nic“ i wywoływać cokolwiek przez wpływanie nań. A tak samo nie do pojęcia byłoby i nadal to, w jaki sposób wskutek takich warunków powstaje z *A* wprawdzie *a*, natomiast z innej rzeczy *B* powstaje β, póki

istota tego *A* nie różniłaby się w jakikolwiek sposób od istoty tego *B*. To zaś da się tylko wówczas pojąć, gdy *A* jest czemś, a *B* czemś innem, a nie gdy *A* i *B* są, jedno i drugie, całkiem bez treści. Mówiąc ogólnie: Co już samo w sobie nie jest czemś określonem, z tego nie może się także zrobić nic określonego innego. A zatem byt całkowicie pozbawiony treści, nie może posiadać nawet przypisywanej mu zdolności przybierania własności pochodnie określonych, któremiby się potem różnił od drugiego bytu.

2) Do zupełnie takiego samego wyniku dochodzi się wówczas, jeżeli się nie wyjdzie z poszczególnych rzeczy, lecz przyjmie ogólny byt, jako wspólną istotę wszystkich rzeczy. Utarte nazywanie go „prostym bytem,“ owem ὂν starożytnych, nie powinno nigdy znaczyć, jakoby ten byt był pozbawiony treści, lecz tylko, że nie możemy podać jego treści, którą koniecznie trzeba przyjąć, a bez której nie wynikałyby z niego poszczególne rzeczy.

3) Rozważania te kończą się więc tem, że pojęcie bytu posiada koniecznie dwa określniki, mianowicie „bytność“ i „istotę,“ której przypisujemy bytność, i że jest rzeczą zgoła niemożliwą ten drugi określnik zupełnie wyłączyć.

§ 16.

1) Nasamprzód można więc „istotę“ bytu oznaczyć jako niepoznawalną. I można się tem zadowolić w tem znaczeniu, że konkretna treść stanowiąca tę „istotę“ pozostaje w każdym razie niedostępną dla wszelkiego wyobrażenia. Nie można się jednakowoż uchylić od urobienia sobie jakiegoś przedstawienia przynajmniej o tem, jakby to nieznane należało ująć formalnie.

2) Takie przedstawienie zaznacza się zaraz w niezbyt rzadkiem wyjaśnieniu, że istota każdej rzeczy polega na pojedyńczej jakości. Gdyż wyraz „jakość“ nie ma być oczywiście pustym dźwię-

kiem, lecz ma oznaczać, że owa „istota,“—na czemkolwiekby polegała rzeczowo, — podpada formalnie pod ogólne pojęcie jakości. Zachodzi więc pytanie, co to powiedzenie właściwie twierdzi. Jakości, jako jednego z najprostszych zasadniczych pojęć, nie można właściwie zdefiniować, można tylko wskazać na przykłady, z których je abstrahowano i których wspólności ma zawierać. Istnieje jednak tylko j e d n a klasa wyobrażeń, z których może powstać, a mianowicie zmysłowe wrażenia: czerwony, słodki, ciepły i t. d. Gdyż inne przymiotniki, jak: wieczny, potężny, ograniczony i t. p., wyrażają, oczywiście tylko w przymiotnikowej formie, jakieś określone zachowanie się swoich podmiotów w pewnych stosunkach, nie wyrażają jednak własności, któraby wraz stanowiła istotę tego, co się może tak zachowywać.

3) Porównajmy teraz wrażenia zmysłowe, jako jedyne znane nam przykłady jakości, a przekonamy się, że ich rozmaite grupy są sobie c a ł k i e m o b c e. Niema zatem żadnego wspólnego pojęcia gatunkowego, w którego treści możnaby uważać: czerwone, słodkie, ciepłe i t. d. za rozmaite rodzaje. Ogólne pojęcie „jakości,“ którego szukamy, nie może przeto zawierać wyższej lub ogólniejszej t r e ś c i, lecz tylko wspólną f o r m ę, przysługującą wszystkim owym poszczególnym przykładom i właściwą im w porównaniu z inną treścią myślową. Trudno tę formę oznaczyć, choć łatwo ją sobie przedstawić przy pomocy wyobraźni. Czerwony, słodki, ciepły i t. d. okazują się treściami na wskróś pojedyńczemi, całkowicie jednorodnemi i bez jakiejkolwiek wewnętrznej organizacyi; a przytem jest niemożliwem, wykazać jakąś rzeczywistą, rzeczową odrębność między częściami, które myślowo możnaby w nich ewentualnie wyróżnić; zarazem są całkowicie obojętne na wszelką określoną formę, przestrzenną wielkość i określone intensywności, a mimo to takie, że bez jakiejś formy, rozciągłości i intensywności nie można ich sobie w ogóle przedstawić. Mówiąc kró-

cej: charakteryzuje je przymiotnikowość, t. zn., że można je sobie przedstawić tylko jako ujęte w czemś innem, w podmiocie, którego natura nadaje im dopiero określoną formę, rozciągłość i intensywność. Czyli najprościej: Jakości nie są rzeczami, natomiast rzeczy posiadają jakości.

4) Ponieważ odnosi się to koniecznie do wszystkich jakości, także do rzekomo „nadzmysłowych," (których nie znamy z żadnych przykładów), przeto nie można żadnej jakości utożsamić z „istotą" rzeczy, gdyż każda wymaga raczej przyjęcia naprzód tej „istoty," by otrzymać od niej powszechną określoność, dzięki której dopiero można ją sobie w ogóle przedstawić jako coś rzeczywistego.

§ 17.

1) Przeciwko temu można podnieść zarzut, że z naszej strony zaszło nieporozumienie. Że postępowaliśmy tak, jak gdyby jakości będące jeszcze nieokreślonemi pod względem wielkości, rozciągłości i intensywności, były dane od samego początku jako pewnego rodzaju materyał, z którego ma się dopiero uformować poszczególne rzeczy przez dodatkowe określenie, przez pewne przykrojenie. A dopiero to przewrotne przedsięwzięcie robienia rzeczy wytwarza w nas mylną potrzebę wyszukiwania jeszcze innego, głębszego „coś" czyli istoty każdej rzeczy, istoty, od której zależy owo każdorazowe przykrojenie. Lecz metafizyka nie ma się właśnie pytać, jak się rzeczy robi, lecz jak je sobie należy pomyśleć, skoro już raz istnieją. Twierdzenie zatem, że owo „coś" rzeczy polega na pojedyńczej jakości, rozumie przez to naturalnie nie taką jakość ogólną, lecz zawiera w tem wyrażeniu już naprzód także powszechną określoność, którą my dopiero dodatkowo chcieliśmy przydać. Taka na wskróś zindywidualizowana jakość, wzięta jako rzeczywista, jest potem odrazu „istotą" rzeczy i nie wymaga przyjęcia żadnego innego podłoża.

2) Zarzut ten odpieramy tak: I myśmy także nie chcieli „robić“ rzeczy, twierdziliśmy tylko, że— gdy już są — nie można ich sobie tak p o m y ś l e ć, jak nam tutaj proponowano. Bo nawet gdy pomyślimy sobie jakość jako powszechnie określoną, to wskutek tego nie opuści ona zakresu pojęcia jakości. Przypuszczenie, że wskutek samoistnego ustanowienia „jakość“ staje się „rzeczą,“ byłoby jednoznaczne z twierdzeniem, że przez samo ustanowienie został usunięty brak, który przedtem przeszkadzał był, by jakość została samoistnie ustanowioną.

§ 18.

1) Ta niemożność uchwycenia istoty rzeczy w formie jakości wystąpi wyraźniej, gdy się zastanowimy nad tem, że rzeczy musimy przecież przyjąć nie dla nich samych, lecz dlatego, iż szukamy podmiotów, podłoży lub punktów oparcia dla zmiennych zjawisk, które się składają na bieg świata. Tutaj jest więc rzeczą konieczną, uwzględnić drugie z postawionych powyżej (§ 13) pytań i zapytać się o znaczenie s t o s u n k ó w, których afirmacya ma być tem, cośmy nazwali bytnością rzeczy.

2) Między dwoma jakościami *a* i *b* zachodzi bezsprzecznie mnogość stosunków, np. równości, podobieństwa, stopniowego pokrewieństwa, przeciwieństwa, stosunek wyrażony przez „mniej“ lub „więcej“ i t. d.. Jednakowoż przy dalszem rozważaniu okazuje się, że są to wszystko s a m e s t o s u n k i p o r ó w n a w c z e, które w każdym razie w y n i k a j ą z natury owych *a* i *b* w ó w c z a s, gdy porównujemy, m y, w naszej świadomości oba p r z e d s t a w i e n i a t y c h *a* i *b*, które jednak, niezależnie od naszego porównywania, m i ę d z y *a* i *b* j a k o t a k i e m i właściwie wcale nie zachodzą, gdyż nie określają natury tych *a* i *b*, nie warunkują jej, nie ograniczają, ani nie wpływają na nią w jakikolwiek sposób, *a* i *b* raczej wcale nie dostrzegają czy też nic nie doznają od zachodzenia takiego stosunku, ani także nie mogą oczywiście doświadczać żadne-

go przyrostu i żadnej zmiany w swojej własnej naturze przez to, że dowolnie porównujemy je, np. *a*, kolejno z niezliczonymi, coraz to nowymi, innymi przedmiotami *p*, *q*, *r*, *s*...

3) Te stosunki natomiast, o których wolno mówić w znaczeniu metafizycznem, muszą być tego rodzaju, żeby można je nawiązywać między *a* i *b* nietylko w naszem porównującem myśleniu, lecz żeby zachodziły między *a* i *b* jako takiemi. A powiedzenie to znaczy tylko, że stosunek ten wzajemnie określa, warunkuje lub zmienia naturę i stan owych *a* i *b*, że zatem *a* i *b* doznają od siebie wzajemnie wpływu.

4) Pojęcie tych realnych stosunków jest więc identyczne z pojęciem wzajemnego działania, które oczywiście będziemy musieli jeszcze bliżej zbadać.—Za przykład tych obu klas stosunków można uważać „sprzeczność“ i „opór.“ Co jest tylko sprzeczne, jest tylko w myśleniu sobie przeciwne; co się sobie opiera, działa na siebie przeciwnie.

§ 19.

1) Do takich wzajemnych działań nie byłaby atoli „istota“ rzeczy zdolną wówczas, gdyby się ją pomyślało jako określoną przez pojedyńczą jakość. Gdyż pojedyńcza jakość może tylko albo być, czem jest, albo nie być. Ale nie jest zdolna do znoszenia jakiegoś określenia, któreby wprawdzie zatrzymywała, ale stając się mimo to inną, niż była przedtem.

2) Bo nawet gdybyśmy zechcieli przypuścić, że jakość *a* przechodzi w inną jakość α, która pozostaje do niej samej podobną, to mimo tego byłoby to ich podobieństwo zawsze tylko stosunkiem porównawczym, mającym znaczenie dla świadomości, która zaprowadza porównanie między *a* i α; α samo jednak byłoby jeszcze zawsze czemś innem, niż *a*, a nie tem samem. Zupełnie tak samo mia-

nowicie, jak dwie równe rzeczy A i A nie są przecież wskutek tego jedną rzeczą, tak samo dwie podobne jakości a i α nie weszłyby jeszcze wskutek tego podobieństwa w zgoła żaden wewnętrzny związek, lecz pozostałyby sobie mimo to obcemi, jak gdyby od samego początku istniały były równocześnie w całkiem różnych miejscach świata.

3) Jakość zatem, gdy ją sobie pomyślimy jako zmienioną, właściwie sama całkowicie zanika, a jej miejsce zajmuje coś innego, którego rzeczowy związek z poprzedniem zgoła się nie da wykazać, lecz tylko jakiś stopień pokrewieństwa, podobieństwa lub przeciwieństwa. Zauważył to już Arystoteles: Jakości są niezmienne i dlatego nie mogą być rzeczami, od których wymagamy zmienności, t. zn. trwania w przeinaczaniu się.

4) Dla wyjaśnienia jeszcze następująca uwaga: Gdy białe ciało staje się czarnem, lub zimne ciepłem, to z białości nie robi się czarność, ani zimno nie ciepleje; natomiast pierwsze z tych orzeczeń przestaje całkiem istnieć, a następuje drugie, tak, że następuje zatem tylko przemiana niezmiennych jakości w ciele, które przytem trwa dalej, zaś nie zmiana orzeczeń samych.

§ 20.

1) Powód tego, że jakość nie wystarczała do wyrażenia „istoty“ bytu, tkwił właśnie w pojedyńczości, której — jak sądzono — należy wymagać, a która sprawiła, że każda zmiana jakości stawała się natychmiast zupełnem zniesieniem całej tej „istoty,“ i że ustawała wszelka ciągłość między poprzedniem a, a następnem α. Wskutek tego jesteśmy doprowadzeni nasamprzód do paradoksalnego twierdzenia, że istota rzeczy musi być nie pojedyńczą, lecz koniecznie złożoną.

2) By więc usunąć dziwaczność tego sądu, musimy stwierdzić, że zachodzi różnica między jednością, której należy wymagać od każdej rzeczy,

a pojedyńczością, za pomocą której błędnie starano się uczynić zadość temu wymaganiu. „Pojedyńczość“ przysługuje,—jak to już widzieliśmy,—właśnie tylko jakościom, które jako takie spodziewają się reszty swej formy i ograniczenia od czegoś innego i które właśnie dlatego nie są jednościami, broniącemi się przeciw pomnożeniu, zmniejszeniu i zmianie. „Jedność“ natomiast odnajdujemy tylko w czemś złożonem, o ile formuła lub prawo, które określa rodzaj związku między złączonymi elementami, uchyla wszelkie pomnożenie lub zmniejszenie elementów, zaś zmianę wprawdzie dopuszcza, lecz wyrównuje ją przez to, że po zmianie jednego elementu złożenia następuje odpowiadająca jej zmiana wszystkich innych elementów, tak, iż nowa całość podlega nadal tej samej formule, co dawna.

3) Ten wynik tymczasowy da się wyrazić tak: jeżeli wyszukamy formę myślenia, w której to, co przedstawiamy sobie jako istotę rzeczy, da się ująć w sposób przystosowany do tego przedstawiania, to formą tą nie będzie forma wyobrażenia, którejby się przeciwstawiała pojedyńcza jakość jako objekt, treść lub przedmiot, lecz forma pojęcia, która przedmiot swój ujmuje w kształcie reguły, formuły lub prawodawczej idei.

§ 21.

1) Przeciwko temu powstają teraz następujące zarzuty. Przedewszystkiem—jak się zdaje—„formuła“ lub „prawo“ samo wcale nie jest jednością, której szukamy w istocie rzeczy, mimo to, że w zmianie swoich ustosunkowanych punktów zachowuje w podany sposób tożsamość ze sobą i że wskutek tego jako element w zmianie stały może łączyć w jedność wcześniejszy kształt rzeczy z późniejszym. Albowiem jest rzeczą oczywistą, że każde prawo daje się pomyśleć tylko jako połączenie rozlicznych stosunków między różnolitymi elementami.

2) By zarzut ten odeprzeć wystarczy zauważyć, że „jedność,“ którą sobie przedstawiamy w przedmiocie myśli, nie doznaje w żaden sposób uszczerbku przez rozliczność środków pomocniczych, które my w naszem myśleniu musimy połączyć, by wytworzyć dające się wyrazić pojęcie jedności przez nas przedstawionej. Zarówno „jednem,“ jak „pojedyńczem“ może być samych w sobie bardzo wiele rzeczy, o których jednak my mimo to nie możemy posiadać żadnego pojęciowego określenia pojedyńczego, lecz tylko określenie złożone z wielu przedstawień poszczególnych.

3) To zaś przyjmujemy tu w założeniu. „Formuła,“ która ma oznaczać istotę rzeczy, jest właśnie tylko dla naszego myślenia formułą złożoną z wielu stosunków. W rzeczy samej jest to, co tak oznaczamy, tylko całkiem jednolitem znaczeniem, które panuje równomiernie we wszystkich tych stosunkach i które dopiero wówczas staje się właśnie różnolitością poszczególnych stosunków, gdy nasze myślenie ujmuje istotę rzeczy, pomyślaną jednolicie, nasamprzód dowolnie w jej szczególnym stosunku do określonych punktów ustosunkowania, a potem się stara zebrać te cząstkowe ujęcia znowu w całkowite ujęcie owej jedności.

§ 22.

1) Drugi zarzut polegałby na tem, że temu, co nazywamy formułą, ideą lub pojęciem, brakuje cechy najistotniejszej, by mogło stanowić istotę rzeczy, mianowicie—mówiąc po prostu—właśnie realności samej. Jest ono zawsze tylko treścią myślową, co do której nie można wyrozumieć, jak może być czemś więcej, niż taką treścią, jak zatem może być rzeczą.

2) Zarzut ten zawiera nieporozumienie odnośnie do tego, cośmy mieli na myśli; okaże się ono najłatwiej, gdy zważymy, że przecież wobec każdej dowolnej definicyi, którąby ktokolwiek mógł

postawić dla określenia istoty rzeczy, zachodziłby każdym razem ten wypadek, iż wyrażałaby ona tylko nierealną myśl, a ta myśl będzie się naturalnie na wieki różniła od rzeczywistej rzeczy samej, której pojęcie ma przedstawiać. Jeżeliśmy zatem „istotę“ rzeczy oznaczyli jako pojęcie, to wyrażamy przez tą nazwę nie „modus existendi,“ który ta istota ma posiadać, (gdyż nie ma ona istnieć jako pojęcie, jako tylko treść myślowa), lecz wyrażamy przez nią właśnie tylko „modus concipiendi,“ t. zn. sposób, w jaki pojmujemy w naszych myślach istotę rzeczy, która w sobie jest niezależna od tych naszych myśli.

3) Nasze przedstawienie „istoty“ rzeczy zawiera przeto dwa przedstawienia zupełnie do siebie przynależne; p o p i e r w s z e: przedstawienie treści odtwarzalnej w myśleniu, dzięki której j e d n a rzecz różniłaby się od innych („*essentia*“), i p o d r u g i e: przedstawienie niezależnej rzeczywistości, w której ta treść się nam przeciwstawia („*existentia*“). Oba te przedstawienia dadzą się w n a s z e m m y ś l e n i u oddzielić, stosownie do tego, czy naszą porównującą uwagę zwracamy wyłącznie na to, czem się poszczególne rzeczy odróżniają („*essentia*“), czy też na to, co im wszystkim jest wspólne, o ile są rzeczami („*existentia*“). Ale w r z e c z y nie ma to oddzielenie zgoła żadnego znaczenia. Należy się już raz odzwyczaić od chęci składania rzeczy z treści jeszcze nierzeczywistej i z przyłączającej się rzeczywistości, albo z rzeczywistości pozbawionej treści i z przyłączającej się treści.

4) Kończymy więc na tem, że z powodu braku innych wyrażeń nasze powyższe twierdzenie było niezupełne. Jeżeli się istotę bytu oznacza jako „formułę,“ to „formułę“ tę należy pojąć wyraźnie jako nietylko taką, którą możemy sobie pomyśleć, lecz także jako treść żywą, od naszego myślenia niezależną.

§ 23.

1) Chociażby się to nawet przyjęło za rzecz przyznaną, chociażbyśmy więc poprzestali na tem,

by istotę rzeczy uważać za połączenie „*existentia*“ z „*essentia*“ w swojem powstawaniu stale niepojęte, to mimo tego to, co bierzemy za istotę („*essentia*“) rzeczy, musiałoby się przynajmniej dać bez sprzeczności pogodzić z tą niezależną rzeczywistością. Właśnie dlatego, że się nam zdawało, iż wypadek ten przy jakości nie zachodzi, sądziliśmy, że wolno nam jej nie uważać za istotę rzeczy. Tu powstaje teraz trzeci zarzut: że to, czem ją tutaj chcemy zastąpić, zupełnie tak samo na kruchych stoi nogach. Bo wszystko, co nazywamy „prawem,“ „formułą“ lub „ideą,“ musi być wyrażone, według powszechnego zwyczaju językowego, w ogólnym sądzie, zawiera zatem regułę połączenia jakichkolwiek różnorakich punktów ustosunkowanych, która równomiernie zachodzi w wielu wypadkach powtórnych. Taki ogólny sposób zachowania się, który się nadaje w wielu wypadkach, nie może więc w żaden sposób istnieć jako coś samoistnie rzeczywistego, a tem mniej może stanowić istotę rzeczy. Będzie zawsze wyrażał tylko to, co jest wspólne wielu rzeczom, a wskutek tego wskazywać będzie na inny podmiot, który wogóle dopiero przez swoją własną naturę dostarcza temu ogólnemu sposobowi zachowania się wypadku rzeczywistego zastosowania; i ten inny podmiot stanowiłby wówczas właściwą, prawdziwą rzecz.

2) Przeciwko temu zarzutowi zauważymy najpierw, że z powodu braku językowych wyrażeń powyższe nasze twierdzenie w każdym razie jest narażone na ten zarzut. Poprawiamy przeto wyraźnie tę niedokładność: jeżeliśmy użyli wyrazów „formuła“ i „prawo,“ to chcieliśmy spożytkować tylko zawartą w tych słowach myśl o władczej i określającej mocy nad związanymi w różnolitość elementami; natomiast myśl o ogólnej ważności, która językowo jest w nich także zawarta, była dla nas nieużyteczną i musimy jej teraz zaprzeczyć jako wprost przeciwnej temu, cośmy mieli na myśli. Owa „formuła,“ przez którą rozumieliśmy

istotę rzeczy, nie jest sądem ogólnym, który mógłby się tysiąckrotnie powtarzać, lecz treścią określoną na wskróś indywidualnie, jest zatem określającą różnolitość mocą, która istnieje tylko w jednym punkcie przestrzennym świata, która działa tylko w obrębie określonej linii czasowej i która odnośnie do intensywności i sposobu swojego działania jest również całkiem indywidualnie zdeterminowaną.

§ 24.

1) Wszelako wszystkie te usprawiedliwienia nie zadowolą całkowicie. Wciąż na nowo będzie się wydawało, jak gdyby wszystkie nasze definicye istoty rzeczy oznaczały przecież tylko jej zachowanie się, którem się różni od innych rzeczy, i jak gdyby wciąż jeszcze brakowało właściwego realnego podmiotu, któremu to zachowanie się przysługuje.

2) Ta żądza posuwania się coraz dalej w poszukiwaniu za coraz to absolutniejszym podmiotem dla odróżniającej istoty rzeczy, jest tak stara jak filozofia i wytwarzała zawsze przeciwstawienie formy i materyi (μορφή i ὕλη), które też w nas co chwila na nowo odżywa wśród codziennej obserwacyi rzeczy. Nasze zmysłowe doświadczenie zastaje rzeczy złożone. Bardzo łatwo w nich (np. w naszych sprzętach) oddzielić masę, z której się składają, jako coś sobie samemu równego, od rozmaitych form, które ona może przybierać. Tak to przyzwyczajamy się myśleć o rzeczach tak, jakby się składały z obojętnego „tworzywa,“ które samo w sobie nie jest niczem określonem, i z „formy“ mu nadanej. Po krótkiem rozważeniu okazuje się jednak, że owe „tworzywa,“ jak glina, metal i t. d., tylko dlatego są zdolne poddać się temu różnorodnemu kształtowaniu, że się składają z niezliczonych części, które mogą podlegać najrozmaitszym złożeniom, i że następnie „tworzywa“ te nie przeciwstawiają się późniejszym „formom“ jako coś w sobie nieokreślonego, lecz że każda po-

szczególna ich część jest sama rzeczą całkiem dobrze scharakteryzowaną przez pewne własności. Weźmy teraz na uwagę jedną z tych części, któraby zatem jedynie zasługiwała obecnie na nazwę rzeczy, a zapewne ponowi się w nas dawny nałóg szukania także i w niej znowu realnego podmiotu, do którego jej własności tylko przynależą. I bez wątpienia może się przecież zdarzyć, że porównywając np. rozmaite elementy chemiczne natrafimy rzeczywiście na wspólną materyę, która jest w nich wszystkich właściwą realnością i która w nich przybrała tylko różne formy. Jednakowoż wówczas będzie się zawsze musiało uważać także tę „materyę“ samą za określoną przez pierwotne własności; przypuszczenie natomiast, że także i w niej zawiera się znowu jako właściwe podłoże tych własności jakaś prosta realność sama w sobie bez własności, którą można uważać jedynie za rzeczywiście istniejącą możliwość (δύναμις) późniejszych własności — przypuszczenie to prowadzi napowrót do sprzeczności, któreśmy już roztrząsali przedtem, na początku pytania o „istotę“ bytu.

3) Wynik tych rozważań jest następujący: jest to już takiem nieuchronnem dla naszego myślenia przyzwyczajeniem, którego jednak się należy mimo to stanowczo wyzbyć, że pełną życia rzeczywistość, przez którą się rzecz różni od tylko myślowego obrazu tej rzeczy, przedstawiamy sobie jako przymocowaną do bezwzględnie stężałego rdzenia, do kawałka tworzywa rzeczywistości, który sam dla siebie nie jest zgoła niczem określonem, a ma tylko za zadanie możliwie tęgo być i uchwytności swojego istnienia udzielać także charakterystycznej treści, która się w koło niego skupia („inheruje“). Wbrew temu przyzwyczajeniu należy raczej stwierdzić, że „realność“ polega jedynie tylko na żywej rzeczywistości, absolutnie niepojętej w swoim sposobie powstawania, w którą określona treść rzeczy jest ujęta i która się teraz jako rzecz różni od swojego tylko my-

słowego obrazu. Zaś wszędzie, gdzie ta rzeczywistość treści jest ustanowiona, powstaje dodatkowo dla naszego myślenia nieuchronne złudzenie lub optyczny pozór, jak gdyby w tej tak ustanowionej rzeczywistości określonej treści istniał zupełnie stały ośrodek, jakaś realność w sobie bez treści, która tej treści służy za podłoże, podmiot lub ośrodek.

ROZDZIAŁ TRZECI.

O zmianie.

§ 25.

1) Nasze metafizyczne zainteresowanie się pojęciem rzeczy opiera się na tem, że ta rzecz ma być ośrodkiem zmiennych zjawisk. Całkowite określenie tego, co należy rozumieć przez istotę rzeczy, jest zatem niemożliwe bez poprzedniego zbadania jej stosunku do zmiany.

2) Odnośnie nasamprzód do ogólniejszego pojęcia stawania się, które się zawiera w pojęciu zmiany, łatwo zauważyć, że ani logicznie, ani metafizycznie nie może ono być przedmiotem dalszych badań. „Stawanie się“ nie da się zdefiniować za pomocą pojęć jeszcze prostszych przez ich złożenie. Wszelkie tego rodzaju próby, jak np. że stawanie się jest jednością bytu i niebytu, kończą się oczywistemi rozumowaniami w kółko. Gdyż rzecz to jasna, że nie każda dowolna jedność, w którą ujmujemy byt i niebyt, jest równoznaczną ze stawaniem się, lecz tylko ta, w której jednemu członkowi tej pary pozwalamy przejść w drugi. W tej myśli przejścia jednak, albo następstwa, albo wzajemnego wykluczania się dwóch członków ustosunkowanych, które mimo to się stykają, tkwi już całkiem oczywiście, chociaż pod maską odmiennych wyrazów, zupełnie to samo pojęcie stawania się, któ-

reśmy chcieli zdefiniować. Metafizycznie zaś: jak się to robi, żeby stawanie się przyszło do skutku, żeby zatem coś przestało być, a zato coś innego być zaczęło — to się także nie da powiedzieć. Gdyż każda próba takiego wyjaśnienia musiałaby zawierać przedstawienie jakiegoś zajścia. A to „zajście," na czemkolwiek bądź by polegało, musiałoby już raz lub więcej razy zawierać to samo „stawanie się," do urzeczywistnienia którego samo miało doprowadzić.

3) Pozostaje nam przeto tylko następujące zadanie: określić, w jakich granicach wolno stosować treść tego pojęcia, — która sama w sobie nie daje się już bardziej zanalizować, — w celu trafnego tłumaczenia rzeczywistości.

§ 26.

1) Nasz zwykły pogląd na świat czyni założenie, że „stawanie się" zachodzi w formie zmiany, t. zn. że rzecz *A* zostaje, podczas gdy jej stany *m*, *n*, *o*, *p*... w niej się kolejno zmieniają. W przedstawieniu tem (Herbart) tkwi jednak w każdym razie ta sprzeczność, że zgodnie z prawem tożsamości *A* może być tylko $= A$, że natomiast nie może przejść w wielość stanów następczych lub współczesnych.

2) Badania odnoszące się do tej sprawy dzielą się na trzy grupy: nasamprzód na próby zaprzeczenia faktowi tej sprzeczności, lub zmniejszenia jego doniosłości; potem, po drugie, na pogląd, który stara się zatrzymać niezmienną jedność i tożsamość rzeczy, zaś zmianę pojmuje jako zjawisko, które powstaje ze zmiennych stosunków rzeczy między sobą i zmienia się wraz z nimi; w końcu trzecia grupa: ta przeciwnie: całkowicie niecha pojęcia rzeczy, której jedność zdaje się jej nie do uratowania, i sądzi, że rzeczywistość jest tylko prawidłowo połączonym szeregiem zjawisk.

§ 27.

1) Jak już zaznaczono tkwi w „zmianie“ ta sprzeczność, że rzecz *a*, gdy się staje *α*, mimo to pozostaje nadal = *a*. Krótkie rozważanie poucza, że zwyczajne wymówki, jakoby się zmieniały tylko własności „nieistotne,“ a nie istotne, tylko stany lub zjawiska, nie zaś istota sama, tylko to, co ona ma w sobie, a nie to, czem w sobie jest,—że to tylko frazesy, które zasłaniają sprzeczność, nie usuwając jej.—Tylko o dwóch poważniejszych teoryach warto wspomnieć.

2) Nasamprzód o tej, która —rozwinięta w praktyce nauk przyrodniczych—w najnowszych czasach została metafizycznie sformułowaną przez Herbarta, a która twierdzi, że powodem trudności jest to, iż otaczające nas rzeczy doświadczalne uważamy błędnie za jedności; w rzeczywistości jest każda z nich wielością połączonych ze sobą pojedyńczych istot realnych. Z tych istot jest każda całkowicie niezależną od wszystkich innych, nie potrzebuje przeto zgoła żadnego „stosunku“ do nich i może właśnie dlatego przechodzić z jednego stosunku do nich w inny, nie doznając żadnego wpływu. A zatem w tem, co prawdziwie rzeczywiste, *w* tych pojedyńczych realnych istotach nic się zgoła nie zmienia; zachodzi między niemi tylko przemiana stosunków. A w tej nie zawiera się żadna sprzeczność, gdyż stosunek *c*, gdy przechodzi w inny stosunek *γ*, zarazem sam rzeczywiście przestaje istnieć, nie pozostaje zaś przytem nadal = *c*, jakeśmy to sobie myśleli o „zmiennych rzeczach.“ Stosownie więc do tego, jak się zmieniają „stosunki“ między temi realnemi istotami, zmieniają się także ich obrazy w nas.

3) Łatwo teraz zrozumieć, że przy pomocy tego poglądu można naprawdę wyłączyć zmianę z całej zewnętrznej przyrody, zupełnie tak samo, jak się to dzieje — jak wiadomo — w naukach przy-

rodniczych. Jednakowoż pozostaje wówczas jeszcze pytanie, dlaczego się nauki przyrodnicze nie troszczą o wyjaśnienie zmiany obrazów, które pod tymi warunkami powstają w nas, obserwujących podmiotach. Jeżeli więc dusza, jak ten pogląd przyjmuje i jak się bez wątpienia musi przyjąć, jest również realną istotą, to nie może ona w jednej chwili przedstawiać sobie α, a w drugiej β, nie znajdując się w pierwszej chwili w innym stanie wewnętrznym, niż w drugiej; a nie można sobie pomyśleć, by także i ta zmiana wewnętrznych stanów w duszy nie zachodziła rzeczywiście, lecz tylko zdawała się w niej zachodzić dla drugiego widza. Natychmiast powtórzyłoby się również pytanie, jak znowu dla tego drugiego widza może w pewnej chwili powstać złudzenie, że pierwsza dusza przedstawia sobie α, a w innej chwili złudzenie, że przedstawia sobie β, jeżeli w tym drugim widzu nie zachodzi rzeczywista zmiana, której w pierwszym chciało się jeszcze uniknąć. „Znajdować się w zmienionych stosunkach wewnętrznych“ nie znaczy jednak nic innego, jak „zostawać zmienionym,“ i nie jest zgoła możliwą rzeczą przedstawić sobie akty przedstawiania sobie tego α i β jako tylko zmieniające się przyczepki do istoty duszy, zupełnie podczas tych aktów niezmienionej.

4) Wynika więc, że: Nie wszystkie istoty mogą być niezmienne, natomiast ta istota, której inne mają się zmiennemi wydawać, musi zawsze być zmienną. Skoro się to już raz przyznało, to niema już także racyi zmuszającej, by te inne istoty—rzeczy w przeciwstawieniu do dusz—uważać za koniecznie niezmienne.

§ 28.

1) Pogląd przeciwny stara się uniknąć sprzeczności przez to, że wszelkiej stałej realności, rzeczom, przeczy, a bieg świata uważa tylko za płynną falę, za „absolutne stawanie się“ jednego drugiem.

2) Że pogląd to niemożliwy, okazuje się już w trudności, jaką sprawia nadanie określonej nazwy temu „jednemu“ i „drugiemu.“ Jeżeli się powie, że „stan“ następuje jeden po drugim, to zostaje to tylko nierozumnem słowem. Gdyż stany niczem nie są, jeżeli nie są c z y j e m i ś stanami; przyjmują zatem n a p r z ó d stały podmiot. Jeżeli powiemy: „zjawisko“ następuje po „zjawisku,“ to—jeśli to ma mieć sens — musimy podać, k o m u te zjawiska się zjawiają; a podmiot ten musi być s t a ł y. Bo gdyby sam był całkiem chwiejny: w jednej chwili jakiemś *X*, a w drugiej jakiemś *Y*, to drugie zjawisko β, które następuje po α, zjawiałoby się i n n e m u p o d m i o t o w i, niż pierwsze; nie byłoby więc nikogo, dla kogo mogłoby zachodzić chociażby tylko n a s t ę p s t w o z j a w i s k. Gdyż zawiera ono konieczny warunek, by ten sam podmiot, któremu się zjawiło α, spostrzegał także β.

3) Prócz tego zachodziłoby pytanie, czy to rzekome czyste stawanie się mamy sobie pomyśleć jako nieoparte na zgoła żadnej zasadzie, czy też jako prawidłowo uporządkowane. Pierwsze przypuszczenie jest z b y t nierozumne i sprzeczne z doświadczeniem, by zasługiwało na uwzględnienie. Drugie zaś byłoby sprzeczne samo w sobie; bo jeżeli po α ma według jakiegoś prawa nastąpić β, a między α i β niema nic stałego, coby je mogło łączyć, to nie można zrozumieć, po czem wymagane teraz przez prawo β ma — by się obrazowo wyrazić — z a u w a ż y ć, że w poprzedniej chwili poprzedziło je α, że zatem β samo jest zobowiązane w t e j w ł a ś n i e chwili powstać.

4) W końcu można jeszcze dodać, że nietylko świat roztacza bieg zdarzeń odbywający się w jakiemś następstwie, lecz także, że my możemy z m i e n i a ć t e n b i e g przez praktyczne weń wdanie się,—twierdzenie, któremu przynajmniej ci nie będą mogli zaprzeczyć, którzy na korzyść odpartej tu teoryi nie zechcą gwałtem twierdzić rzeczy zgoła nieprawdopodobnych i poza tem nigdy nie pomyśla-

nych. Możność wpływania zaś przyjmuje w tem, na co wpływamy, możliwość poddania się reakcyi; na same „zjawiska“ natomiast, które nie są zdolne do żadnej zmiany, nie można też wywierać żadnego wpływu.

5) Wszystkie te racye dowodzą, że tak samo jak powyżej (§ 27) nie można było ze wszystkich rzeczy wyłączyć zmiany, tak tutaj nie można z całego świata zjawisk dysputowaniem usunąć realności.

§ 29.

1) Zanim atoli sprawę rozstrzygniemy, przypomnijmy sobie, że pojęcie zmiany w wypadkach, w których rzeczywiście zwykliśmy je stosować, wcale nie zawiera węzłowatej i rażącej sprzeczności, jaką powyżej wyraziliśmy w formule: a, gdy się staje b, zostaje przytem $= a$.

2) Nasamprzód mianowicie a wcale się nie staje b, t. zn., nie sądzimy nigdy, jakoby z jakiegoś a mogło powstawać wszystko możliwe, jego pierwotnej naturze obce i nie dające się z nią porównać; natomiast z mniej lub więcej wyraźną świadomością tego stanu rzeczy przyjmujemy właściwie zawsze w założeniu, że a może tylko przechodzić przez niezliczony szereg $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2$..., które są sobie wszystkie pokrewne, które się społem dają wyprowadzić z pierwotnego a i które nigdy nie mogą przejść w jedną z form $\beta\ \beta_1\ \beta_2$..., jakie to formy przybiera lub przebiega w tenże sam sposób inna istota b w swojej zmianie. A znowu b ze swojej strony nie przechodzi nigdy z szeregu form $\beta\ \beta_1\ \beta_2$... do szeregu $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2$,... W ten sposób przedstawiamy sobie np. zmiany pojedyńczych elementów. Ołów i rtęć mogą oba przybierać wielce różnolite formy, jednakowoż ołów nie przechodzi nigdy w jedną z form rtęci, ani też rtęć w jedną z form ołowiu. W całym szeregu tych form utrzymuje się jednak pierwotny charakter a resp. b metalu w ten

sposób jako panujące lub współdziałające określenie, albo jako charakter tak wybitny, że z każdej formy α_n resp. β_n można przez pewną ilość stopni pośrednich dotrzeć napowrót do każdej innej formy, a tym sposobem także do a resp. b. To przebieganie tam i na powrót zamkniętego szeregu form, który nigdy nie zostaje przekroczony, jest tem, na czem polega zarazem i z m i a n a elementu i to, co się nazywa jego n i e z m i e n n o ś c i ą lub s t a ł o ś c i ą.

3) Do tej myśli przynależy w końcu jako jej konieczne uzupełnienie druga myśl. Ponieważ mianowicie każda z form $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2 \ldots$ ma się w r ó w n e j m i e r z e opierać na a, przeto powód, dlaczego w danej chwili a zmienia się nie w α, lecz w α_1, nie może się zawierać w a samem, lecz musi tkwić w jakimś z e w n ę t r z n y m w a r u n k u x, tak, że zatem, po pierwsze, a z w ł a s n e g o popędu czyli b e z p o d s t a w n i e nie przechodzi ani w jedną ze swoich form pochodnych, lecz pozostaje $= a$; że następnie, jeżeli zamiast warunku x działa inny warunek y, nie przechodzi w α, lecz w α_1, że zatem każda z tych form jest każdym razem zupełnie tem samem, czem a według ogólnych praw stać się musi, gdy określony warunek p na a działa.—Tem samem wyjaśniono i sprostowano zarazem także znaczenie poprzednio użytego wyrażenia, że $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2 \ldots$ „opierają się“ na a, lub że są w niem „zawarte.“ Na a s a m e m mianowicie wcale się nie opierają, lecz tylko na związku tego a z x, y albo z. Ponieważ jednak xyz, gdyby działały na b, wytworzyłyby formy $\beta\ \beta_1\ \beta_2 \ldots$, więc istota tego a jest naturalnie także ważną i rozstrzygającą podstawą kształtu, który jego zmiany $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2 \ldots$ przybierają.

§ 30.

1) Przez to sprostowanie pojęcia zmiany nie uporaliśmy się jeszcze całkowicie z naszemi trudnościami. Właściwie wykreśliliśmy tylko, a mianowicie zwęzili, pole, w obrębie którego będą się musia-

ły trzymać wszystkie zmiany określonej istoty. „Zmiana“ zaś, a więc przejście jakiegoś a w jakieś α, które już potem nie jest $= a$, zachodzi, według naszego założenia, rzeczywiście i nie istnieje tylko pozornie. Tylko konsekwencya, z jaką się wszystkie owe formy $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2 \ldots$ ze siebie tam i napowrót rozwijają, nie wykraczając poza swój szereg, jest tem, co się nadal zachowuje w całym szeregu tych zmian. Jednakowoż konsekwencya ta istnieje właściwie tylko dla nas, obserwujących podmiotów, jedynie my porównujemy te $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2 \ldots$ w naszem myśleniu i znajdujemy potem węzeł jedności między przedstawieniami tych $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2 \ldots$ Zaś teraz zachodzi pytanie: o ile zmieniająca się w ten sposób istota sama także rzeczowo posiada taką jedność, jaką w myśleniu nawiązujemy między różnemi przedstawieniami jej form $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2 \ldots$? a mianowicie, jakim sposobem posiada tę jedność wówczas, gdy każdym razem α w tej samej chwili ustaje, w której α_1 się zaczyna i t. d.? Zdaje się, że wówczas mogłoby zachodzić właściwie tylko następstwo różnych rzeczy $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2 \ldots$, które są wprawdzie do siebie podobne, które jednakowoż mimo to nie są jedną rzeczą czy jedną istotą, póki w zmieniających się rzeczach nie przyłączy się rzeczowo jakieś zajście, obejmujące razem te różne $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2 \ldots$, zaprzeczające im ich samoistności i wykazujące, że to tylko „stany“ jednej i tej samej istoty.

2) Na czem to zajście może polegać, tego nie będziemy nigdy umieli określić naprzód i wychodząc z rozważań czysto abstrakcyjnych. Że jednakowoż istnieje takie zajście, które czyni zadość owemu wymaganiu, tego doświadczamy, obserwując siebie samych, mianowicie w zjawisku pamięci i przypomnienia. Gdyby nasza dusza przechodziła, według stałego prawa i wśród zmieniających się warunków, kolejno szereg stanów $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2 \ldots$, ale nie posiadając w każdej chwili pamięci i nie przypominając sobie stanów poprzednich, to zgoła nic by nie pomogło, gdyby jej stany $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2 \ldots$ były

szeregiem przynależnym do siebie według jakiejś zasady jedności; ona sama (dusza) byłaby mimo to rzeczą całkiem inną w chwili, gdy jest α_1, niż była w chwili, gdy była α. Jedynie to osobliwe zajście wyrażające się zatrzymywaniem w pamięci stanów poprzednich, oraz możliwość ich porównywania, umożliwiają duszy to, że czuje się sama jednością stałą wobec tych form lub stanów i że dopiero wskutek tego także jest rzeczywistą jednością.

3) Przykład ten dowodzi zatem, że zadośćuczynienie abstrakcyjnemu wymaganiu, postawionemu powyżej, wogóle jest możliwe, i że nie jest ono urojeniem. Nie znamy jednak zarazem żadnego innego przykładu, za pomocą którego możnaby mu zadość uczynić w sposób równie konkretny. Kończymy więc alternatywą: a l b o w naturze rzeczy jest zawarte jakieś zajście, którego nie umiemy wcale wyrazić, które jednak czyni zadość owemu wymaganiu, a wówczas „rzeczy“ są rzeczywistemi i s t o t a m i, w których się zachowuje w zmianie rzeczywista jedność;— a l b o w naturze rzeczy nie zawiera się nic podobnego i wówczas nie są one właściwie istotami, przynajmniej nie stałemi, a „zmiana“ staje się przemianą istnienia i nieistnienia różnych rzeczy, nad następstwem których panują tylko prawa podobieństwa lub pokrewieństwa.

ROZDZIAŁ CZWARTY.

O działaniu wzajemnem.

§ 31.

1) Drugie założenie, zawarte w pojęciu zmiany, że a przechodzi w α lub α_1 nie samo ze siebie, lecz tylko wśród określonych warunków x lub y, prowadzi nas do z w i ą z k u p r z y c z y n o w e g o, który rzeczywiście tylko w tem pytaniu posiada swoje naturalne źródło.

2) Owo częste powiedzenie, że „wszystko musi mieć swoją przyczynę,“ należy nasamprzód ograniczyć do wszystkiego, co rzeczywiste: gdyż prawdy, które nie „są,“ lecz tylko są „ważne,“ nie posiadają żadnej przyczyny. Wprawdzie jedna warunkuje drugą, ale żadna nie zdziaływa drugiej; wszystkie są ważne równocześnie.

3) Ale także nie wszystko, co rzeczywiste, musi mieć swoją przyczynę. Znany nieskończony „regressus“ ku przyczynom coraz wyższym, wypływający z takiego ujęcia kwestyi, wykazuje dostatecznie, że popełniliśmy w naszem myśleniu błąd. Uchronimy się przed nim, jeżeli się nie poddamy wyłącznie pozytywnej sile przekonywającej, jaką na nas wywiera przyswojony nam pogląd o nieograniczonej ważności prawa przyczynowego, lecz jeżeli sobie postawimy raczej pytanie, czy jego sprzeczność, mianowicie bytność bezprzyczynowa, jest tak samo nieprawdopodobną, jak prawdopodobną się nam wydaje zależność wszystkiego, co rzeczywiste, od jakiejś przyczyny. Zauważymy wówczas bardzo łatwo, że przedstawienie bytu koniecznego i bezwarunkowego, póki on pozostaje niezmiennie sobie samemu równy, nie zawiera najmniejszej niemożliwości myślowej.

4) Konieczność szukania przyczyny nastaje dopiero z chwilą przejścia owego a w α, a więc z chwilą zmiany; gdyż w naturze tego a tkwi jednakowa możliwość wszystkich form α α_1 α_2..., a nie tkwi rzeczywistość ani jednej z nich. To więc, że w określonej chwili a przechodzi w α_2, a nie w α_3, i że wogóle nie pozostaje $= a$, to wymaga przyczyny leżącej poza a.

§ 32.

1) I jeszcze pod innym względem należy sprostować zwyczajne pojęcie przyczynowości. Nie wolno mówić o jakiejś „twórczej“ przyczynie tak,

jak się to — oczywiście w naukach przyrodniczych już nie — jednakowoż w innych wypadkach jeszcze często zdarza, mianowicie tak, jak gdyby przyczyna była całkowicie panią tego, c z y coś chce i c o chce wydać ze siebie, jak gdyby następnie ona s a m a wydawała swój każdorazowy skutek, i jak gdyby te rzeczy, na których te skutki występują, służyły tylko jako bierne lub raczej tylko jako odbiorcze obojętne zbiorniki do przyjmowania skutków. Przecież takie pojmowanie powtórzyłoby tylko te same zagadki w zakresie pojęcia przyczyny, któreśmy za pomocą tego pojęcia chcieli usunąć ze wszystkich innych zmian rzeczy. Zachodziłoby mianowicie znowu pytanie, skąd przyczyna *u* przychodzi do tego, by z rozmaitych skutków *w* w_1 w_2..., któreby mieć m o g ł a, wydawała w każdej chwili j e d e n, z wykluczeniem wszystkich innych.

2) Wystarczy, gdy w miejsce tego błędnego pojęcia przyczyny twórczej wstawimy pojęcie przyczyny d z i a ł a j ą c e j. A to trafne pojęcie związku przyczynowego zawiera tylko spojone ze sobą dwie zasady, zasadę **Rationis** *sufficientis* i zasadę **Causae** *efficientis*. Pierwsza powiada, że nowe zdarzenie *q* nie może nigdy zająć miejsca zdarzenia wcześniejszego *p*, jeżeli właśnie *q* nie jest k o n i e c z n ą, a mianowicie j e d y n i e konieczną konsekwencyą wszystkich tych okoliczności *m n o*..., które wraz z *p* zachodziły w chwili przedtem. Czyli, mówiąc inaczej: jakkolwiek bądź by działała jakaś przyczyna, nie może nigdy wydać skutku d o w o l n e g o, lecz zawsze tylko skutek określony, a mianowicie ten, który i bez tego się opiera według ogólnych praw na sumie wszystkich istniejących stanów uprzednich.

3) Zaś *Causa efficiens* jest naszem pojęciem d z i a ł a l n o ś c i, przez którą n a s t ę p s t w o *q*, wśród danych okoliczności samo w sobie tylko m y ś l o w o - k o n i e c z n e, zostaje teraz także u r z e c z y w i s t n i o n e. P o d s t a w ą skutku jest każdym razem stosunek różnych członków ustosunkowa-

nych, z którego według jakiegoś ogólnego prawa wynika określony skutek w, podczas gdy według tego samego prawa musiałby z innego stosunku wyniknąć inny skutek w_1. Przyczynami natomiast są zawsze rzeczywiste przedmioty lub rzeczy, a mianowicie takie, że w ich własnościach i w ich wzajemnych stosunkach występuje właśnie stosunek, który stanowi podstawę jakiegoś w, jako urzeczywistniony, a więc nie tylko jako możliwa myśl, lecz jako suma rzeczywistych stanów rzeczywistych istot. Z tego wynika następnie, że także w, konsekwencya owej podstawy, nietylko wynika z podstawy jako ważna, ale nierzeczywista prawda, lecz że także powstaje jako rzeczywiste zdarzenie, t. zn. jako zmiana rzeczywistych stanów rzeczywistych istot.

§ 33.

1) Wystarczy następnie, gdy krótko wspomniemy, że zmienny warunek x lub y, który się musiał przyłączyć do a, by wydać α, nie może nigdy polegać na ogólnej prawdzie, (która przecież jako taka mogłaby być jedynie niezmiennie ważną, ale nie mogłaby nic zdziałać), lecz tylko na zmiennych stosunkach tego a do jakiejś drugiej istoty b. Z tego wynika, że aby wywołać skutek muszą się każdym razem zejść przynajmniej dwie przyczyny, które są metafizycznie całkiem współrzędne, a więc obie równie konieczne do wydania tego w. Jednostronnego działania jednej rzeczy na drugą niema zatem nigdy, a tylko działanie wzajemne, którego zupełne pojęcie brzmi tak: Jeżeli dwie rzeczy a i b wchodzą w określony stosunek c, wówczas a przechodzi w α, b w β, a c w γ.

2) Zapewne, zwykłemu poglądowi na przyrodę przydarza się często, że całokształt wydawanego skutku (np. wybuch, wegetacyę) opiera prawie wyłącznie na jednej istocie a (proch, roślina), podczas

gdy druga (iskra, światło, powietrze, woda) zdaje się, jakby prawie tylko usuwała przeszkody w urzeczywistnieniu się tego skutku przygotowanego w *a*. Wówczas zwykliśmy często odnajdywać „przyczynę“ jedynie w *a*, a *b* nazywamy tylko „okolicznościową podnietą.“ Albo też zdarza się, że zmiana, której wskutek wzajemnego działania podlegają każdym razem o b i e, *a* i *b*, jest w *a* bardzo wielka, w *b* ledwie widoczna. Wówczas zwykliśmy *a* (np. kamień rozbijany młotem) błędnie oznaczać jedynie jako bierny przedmiot, *b* (np. młot) natomiast tylko jako czynną przyczynę. Wszystkie te wyrażenia nie posiadają żadnego ogólnego metafizycznego znaczenia, lecz charakteryzują tylko bardzo różne stopnie, w jakich zachodzą w poszczególnych przykładach wspomniane powyżej konieczne cechy wszelkiego działania wzajemnego.

§ 34.

1) C a ł k o w i t a podstawa ukształtowania się następstwa *w* nie zawiera się zatem w j e d n e j istocie *a*, (gdyż wówczas *w* nie następowałoby dopiero, lecz istniałoby już od dawna), ale rozdziela się przynajmniej między dwie istoty *a* i *b*, które pozostają do siebie w jakimkolwiek zmiennym stosunku *c*.

2) Dotąd więc n a s z e m y ś l e n i e było tym jednoczącym węzłem, za pomocą którego w tej samej świadomości łączono niezależne od siebie natury istot *a* i *b*, a z porównania ich wyprowadzano przedstawienie tego *w* jako konieczną konsekwencyę. Ale cóż w r z e c z y s a m e j odpowiada tej łączącej czynności naszego myślenia? Jak się to może dziać, że natury dwóch istot *a* i *b*, które najpierw jako całkiem samoistne były od siebie oddzielone bezwzględną przepaścią, wchodzą w taki zmienny stosunek do siebie, w którym obie nie mogą już dłużej istnieć obok siebie obojętnie dalej, lecz są zmuszone obecnie także w r z e c z y w i s t o ś c i wydać ze siebie owo *w*, (którego przedstawienie w my-

śleniu konsekwentnie wynika z kombinacyi przedstawień tego *a* i *b*)?

3) Widzimy, że pytanie to może się rozpaść na takie dwa pytania: p o p i e r w s z e: jak to jest wogóle możliwe, że *a* się w jakiś sposób troszczy o *b*, a *b* o *a*? i po drugie: na czem polega stosunek *c* i jego zmiany γ γ_1 γ_2..., które tę troskę czynią raz konieczną, raz niemożliwą?

§ 35.

1) Na pierwsze pytanie stara się nasz zwykły sposób myślenia daremnie odpowiedzieć za pomocą przedstawienia w p ł y w u „p r z e c h o d z ą c e g o“ z *a* na *b* ***(Causa transiens, Influxus physicus).*** Gdyż przedstawienie to jest tylko wtedy jasne, a zatem dopuszczalne, gdy sobie rzeczywiście pomyślimy, że tem, co tu „przechodzi“ jest samoistna r z e c z albo m a t e r y a *m*, która w każdym razie jest zdolna do tego, by się wyswobodzić z poprzedniego związku z *a*, przyłączyć do innej rzeczy *b* i naturalnie zabrać przytem ze sobą swoje własności z *a* do *b*. W ten sposób np. ciało wilgotne zwilża ciało suche, albo jedno ciało zabarwia się od drugiego. Ale właśnie w tych licznych wypadkach wcale nie zachodzi takie działanie, jakie tu chcemy wyjaśnić. Właściwie nie powstaje żaden nowy stan ani w *a*, ani w *b*, lecz tylko nowy rozdział dawnej rzeczywistości.—Skoro jednak ż a d n a m a t e r y a nie jest tem, co przechodzi z *a* na *b*, to wogóle nie można wskazać, na czem ma polegać to „co przechodzi.“ Gdyż własności, stany, ruchy albo zmiany wszelakiego rodzaju dają się zawsze pomyśleć tylko w podmiocie, do którego przynależą; nie mogą się od niego odłączyć, tak żeby przez pewną chwilę były niczyimi stanami, a mimo to istniały, by się potem przyłączyć do innego podmiotu *b* ***(attributa non separantur a substantiis).*** Inne wyrażenia w końcu, których się jeszcze chwytamy, np. że z *a* na *b* przechodzi „siła“ lub „wpływ,“ wprost tylko wypowiadają zagadnienie, bynajmniej go nie wyjaśniając.

2) To wszystko więc odnosi się do jednego punktu, do niemożliwości wspomnianego „przechodzenia.“ Druga trudność tkwi w tem, że—gdyby też jakieś *x* przeszło z *a* na *b*, to—jeszcze raz wykłułoby się nierozwiązane pytanie, jak też to *x* sobie poczyna, by działać na *b*.—tak, że zatem wszystkie te przedstawienia o jakiemś „przechodzeniu“ oznaczałyby zawsze tylko pewne przygotowania, które poprzedzają działanie, podczas gdy działanie samo nie staje się przez nie w żaden sposób zrozumiałem.

§ 36.

1) Gdy niemożliwość tej causa transiens była już rzeczą pewną, próbowano nasamprzód wyprowadzić pogląd przeciwny, według którego na *b* nie działa żadne *a*, lecz tylko „przy sposobności“ przemiany *a* na α następuje także przemiana *b* na β. Ten „okazyonalizm“ może mieć wartość tylko w badaniach specyalnych jako metodyczna przestroga. Np. przy pytaniu o wzajemne działanie ciała i duszy, (z którego też i historycznie ten pogląd wypłynął) można uważać za pożyteczną regułę to, aby nie badać dopiero, jak wogóle to działanie jest możliwe, lecz aby zamiast tego jałowego pytania postawić raczej inne: według których to określonych praw wywołuje określona zmiana α w ciele *a* określoną zmianę β w duszy *b*. Ponieważ we wszystkich tych poszczególnych wypadkach ogólne uzasadnienie wzajemnego działania *a* i *b* pozostaje zawsze to samo, przeto nie wyjaśnia ono odrębności poszczególnych wypadków i można je wskutek tego wyłączyć za pomocą powiedzenia, że to już tak jest, iż „przy sposobności“ owego α powstaje jakieś β.— Teoryą jednak ten pogląd nie jest. Bo żeby α mogło służyć za „sposobność“ do powstania β, musi się przecież uczynić założenie, że istota *b*, *w* której β ma powstać, zostaje przez zjawienie się α wogóle,

a mianowicie inaczej aficyowaną, jak przez niezjawienie się α, albo przez zjawienie się α_1; t. zn. więc: *a* musiało na *b* jakoś d z i a ł a ć, ażeby *b* było tylko zdolne posługiwać się stanem α tego *a* jako „sposobnością“ do własnej zmiany. A zatem jest rzeczą niemożliwą wyłączyć pojęcie działania.

2) Poza tem przybierał okazyonalizm rozmaite formy, głównie wskutek potrzeby wyszukania właśnie tego p o ś r e d n i c z ą c e g o o g n i w a, dzięki któremu stany *a* zyskują wogóle dla *b* znaczenie. Przyjęcie „p r z e d u s t a n o w i o n e j h a r m o n i i“ np. twierdzi, że wszystkie szeregi wewnętrznych zmian wszystkich istot są przez Boga tak do siebie przystosowane, jak całkowicie odpowiadający sobie bieg dwóch zegarów, tak, że zdaje się, jak gdyby istoty na siebie działały, gdy tymczasem każda tylko swoją własną produkuje melodyę, całkiem niezależnie od innych. Pomijając trudność w przyznaniu takiemu poglądowi prawdopodobieństwa wobec doświadczenia, a zgodności z interesami praktycznego rozumu, można także teoretycznie zauważyć, że przecież nawet w obrębie jednej jedynej istoty tylko wówczas można sobie pomyśleć określone naprzód następstwo wewnętrznych stanów, jeżeli się uczyni założenie, że jeden z tych stanów w połączeniu ze stałą naturą istoty stanowi każdym razem przyczynę następnego i że wskutek tego każdy trzeci stan może nastąpić dopiero po drugim, t. zn. po całkowitem urzeczywistnieniu się całej swojej podstawy. A więc i to się nie zdało, by ominąć pojęcie działania.

§ 37.

1) W końcu można jeszcze spróbować i powołać się na to, że owe dwie istoty *a* i *b* nie mają na siebie działać *simpliciter*, lecz tylko pod tym warunkiem, iż pozostają do siebie w o k r e ś l o n y m s t o s u n k u *c*. I że to właśnie daje odpowiedź na pytanie, skąd te obie niezależne od siebie istoty przy-

chodzą do tego, by się w swoich wewnętrznych stanach do siebie stosować.

2) Atoli nie powinniśmy zwlekać z wyjaśnieniem, że to *c* nie tłumaczy możliwości wzajemnego działania. Bo do tego, aby *a* i *b* mogły się według tego *c* kierować i wytwarzać teraz stany, którychby n i e wytworzyły, gdyby *c* n i e istniało, do tego jest rzeczą koniecznie potrzebną, (zupełnie tak samo jak powyżej przy pojęciu „sposobności"), by *a* i *b* były inaczej aficyowane przez istnienie tego *c*, jak przez jego nieistnienie; t. zn. muszą one d o z n a w a ć od *c* w p ł y w u, czyli raczej: musiały już wywołać w s o b i e wzajemnie określone stany *p* i *q*, które są właściwie tem, co stanowi ich skuteczny wzajemny stosunek. „Pozostawać" w stosunku *c* znaczy więc dla *a* i *b* tyle, co „doznawać od siebie wzajem wewnętrznych stanów *p* i *q*;" a wskutek tych stanów i wskutek pierwotnych natur *a* i *b* obie te istoty *a* i *b* zostają teraz zmuszone do dalszych zmian α i β.

3) A zatem także za pomocą stosunku *c* nie jest rzeczą możliwą, ominąć pojęcie d z i a ł a n i a lub je usprawiedliwić. Pozostaje dawne pytanie: w jaki sposób między dwoma samoistnemi istotami *a* i *b* może powstać przymus, by stany jednej z nich stosowały się do stanów drugiej, t. zn. by jedna na drugą d z i a ł a ł a.

§ 38.

1) Wynik jest dotychczas taki, że pojęcie „działania" jest zgoła niezbędne i nie do ominięcia, że jednakowoż działanie jest niemożebne, dopóki dwie istoty *a* i *b* uważamy za istoty jednakowo pierwotne, zupełnie sobie obce i od siebie niezależne, z których każda by mogła być bez względu na drugą lub na wspólną im trzecią. Twierdzić, że między niemi zachodzi wzajemne działanie, byłoby sprzecznością, gdyż znaczyłoby tyle, co: dwie istoty, które o siebie wcale nie stoją, stoją o siebie.—Nie pozostaje już zatem nic, jak tylko znieść tę uciążliwą

samoistność owych *a b c*..., w którą i tak wierzono dotychczas tylko wobec zapewnienia nauk przyrodniczych, jako w najbliższe z założeń potrzebnych do wyjaśnienia biegu przyrody, której jednak wcale nie wywnioskowano jako czegoś zasadniczo koniecznego.

2) Spróbujmy zatem przyjąć następujący pogląd. Zamiast wielu istot *a b c*... uznajemy tylko jeden jedyny byt *M*, któremu przypadają w udziale orzeczenia prawdziwej realności, przypisywane dotychczas tym *a b c*... Te zaś uważamy za istnienia uwarunkowane, za „części“ albo „modyfikacye“ albo „emanacye“ tego *M* i za zależne od niego zarówno pod względem swojej jakości, jak też pod względem swojej rzeczywistości.

3) Jeżeli teraz w jednostce *a* powstanie stan α, to to α będzie natychmiast także stanem tego *M* (i nie potrzebuje się dopiero może drogą jakiegoś pośrednictwa przenosić na *M*). Ponieważ mianowicie *a* jest tylko częścią *M*, więc każdy stan *a* jest zarazem stanem *M*.

4) O *M* myślimy sobie następnie, że posiada tę samą konsekwencyę i jedność, jakie przedtem przypisywaliśmy jednostce; t. zn. że nie może w niem zajść ani jedna zmiana α, (któraby zmieniała jego naturę), by *M* natychmiast nie dotworzyło do niej nieokreślonej ilości innych wyrównywających zmian $\beta\ \gamma\ \delta$..., które się potem razem z α składają znowu na całostan zgodny z pierwotną naturą *M*, niejako na wewnętrzną równowagę tego *M*.

5) Tak więc, jak się α w naszej obserwacyi przedstawia jako stan lub orzeczenie jednostki *a*, tak samo mogą występować β i γ jako stany innych jednostek *b* i *c*: i to daje nam złudzenie, jak gdyby *a* działało bezpośrednio na niezależne od niego *b*, podczas gdy w rzeczywistości tylko *M* działa samo na siebie, t. zn. pewne stany uprzednie tego *M* wywołują w zakresie istotnej jedności *M* stany następcze, które ze względu na naturę *M* są ich konsekwentnem następstwem.

Uwaga. Pogląd ten usuwa jedynie tylko tę przeszkodę, która wzajemne działanie między *a* i *b* czyniła sprzecznem, a mianowicie ich bezwzględną samoistność. Natomiast bynajmniej nie miało być naszem zadaniem wyjaśnić, jak też w zakresie istotnej jedności tego *M* działanie przychodzi do skutku, t. zn. jak się właściwie stany uprzednie biorą do tego, by także w rzeczywistości wywołać stany następcze, których treść uzasadniają. Pytać się o to tak samo nie ma sensu, jak pytać się o to, w jaki sposób właściwie przychodzi do skutku „bytność.“ Gdybyśmy chcieli odpowiedzieć, to musielibyśmy opowiedzieć o jakimś pośredniczącym procesie, a w jego przedstawieniu znalazłoby się niechybnie to samo działanie, któreśmy chcieli wyjaśnić, jako przyjęte już niejednokrotnie w założeniu.—Co się następnie tyczy wyrażeń, że jednostki są „modyfikacyami,“ „częściami“ lub „stanami“ tego *M*, to są one wszystkie dosyć obojętne. Tymczasowo mają posiadać tylko znaczenie sądu negatywnego: jednostki nie są niezależne od siebie i od czegoś trzeciego. W jaki sposób natomiast można sobie pozytywnie przedstawić ich stosunek do *M*, to rozstrzygnięcie, o ile je podać można, zachowujemy sobie do dalszego ciągu.

§ 39.

1) Monizm, do któregośmy teraz doszli, t. zn. przekonanie o wyłącznej bezwarunkowej realności jednej jedynej istoty, przyjmowano w historyi filozofii głównie z pobudek estetyczno-etycznych, a broniono go raczej za pomocą natchnienia, niż dowodzenia. Dlatego też było tu naszym zamiarem wykazać, omijając wszelkie takie pobudki, że najsuchsze zadania teoretycznego tłumaczenia świata wcale się nie dadzą rozwiązać bez przyjęcia tej jedności w założeniu. W jednym punkcie jeszcze należy teraz ten bieg myśli uzupełnić i wyjaśnić.

2) Można się zapytać, czy też realność jako spójnia wszystkich jednostek jest konieczną, czy nie wystarczyłby raczej najwyższy układ praw, któremu by podlegały wszystkie rzeczy wbrew swojej samoistności. Jest to zwykłe przedstawienie nauk przyrodniczych: po pierwsze: istnieje nieokreślenie wiele atomów, a po drugie: do wszystkich odnoszą się te same prawa mechaniki. Atoli jeżeli to wyrażenie jest przydatnem sformułowaniem zachowania się, które tutaj musimy wszędzie przyjąć w założeniu, to nie może ono przecież oznaczać rzeczywistej natury tego zachowania się. Prawa, np. prawo ciążenia, nie posiadają żadnej rzeczywistości poza lub między rzeczami, które im są posłuszne. Nie są nigdy czem innem, jak ogólnemi formułami myślowemi, któremi my, istoty myślące, porównawszy wiele wypadków jednostkowych, możemy zastąpić sobie przedstawienia tych wypadków jednostkowych; poza nami jednak prawa nie posiadają zgoła żadnego istnienia, nawet w chwili, gdy się ich „słucha.“ Mianowicie także i w tej chwili niema naprzód „prawa“ *G*, tak aby zachodzące zdarzenie *e* mogło być temu *G* posłuszne, lecz ponieważ zachodzi *e*, a nie *f*, przeto można się także i na to zdarzenie zapatrywać tak, jak gdyby było znowu przykładem ogólnego wypadku *G*, który już znaleziono przy rozmaitych innych sposobnościach.

3) A zatem działanie rzeczy samych, — a ponieważ postać każdego skutku zależy od natury działających wzajemnie rzeczy, — więc także te natury jesteśmy zmuszeni uważać za jednorodne o tyle, że zachodzące skutki dają się w naszem myśleniu podciągnąć pod wspólne prawo, czyli innemi słowy: że może się stać właśnie to, co mamy na myśli, gdy mówimy, iż prawa ogólne są ważne dla wszystkich rzeczy. To wypowiedziane właśnie założenie czynimy powszechnie w nauce, a także w metafizyce, i właśnie dlatego, że musimy je czynić w każdem badaniu, tracimy całkiem z oczu to, że

tkwi już w niem bardzo ważny sąd o naturze rzeczy samych, a mianowicie sąd następujący: że — jeżeli uporządkowany bieg świata ma być wogóle zrozumiały — poszczególne rzeczy zgoła nie mogą być takiemi, jakiemi im się podoba, że ich natury nie mogą posiadać ustroju takiego lub owakiego zupełnie bez wzajemnego na siebie względu, lecz że wszystkie rzeczy, które mają przynależeć do jednego i tego samego świata, muszą być pod względem swoich jakości członkami jednego szeregu lub systemu szeregów, tak że z natury każdej istoty można dojść do natury każdej innej istoty drogą mniej lub więcej licznych członków pośrednich w ten sposób, iż dwa najbliżej po sobie następujące członki dają się ująć wspólną ogólnością, z której wypływa możliwość, że z ich zbiegu wogóle powstaje o k r e ś l o n e n a s t ę p s t w o.—Gdyby wszystkie rzeczy były sobie tak obce, jak np. nasze wrażenia „zielony“ i „słodki,“ które się nie dają ze sobą porównać, to nie mogłaby istnieć żadna podstawa, zgodnie z którą ze zbiegu dwóch rzeczy mogłoby wogóle wyniknąć coś określonego.

4) Te rozważania mogą nasamprzód doprowadzić do w y r z e c z e n i a s i ę „pluralizmu,“ o którym poprzednio wspominaliśmy. Jednakże n i e mogą udowodnić, że rzeczy różne posiadają w i ę c e j wspólności, niż to faktyczne ustopniowane pokrewieństwo ich natur, które przecież logicznie, — n i e przyjmując wspólnego źródła, ani dalej trwającej wspólnej istoty rzeczy — możnaby uważać za nagi pierwotny fakt. Drugie rozważanie natomiast, że rzeczy są nietylko p o k r e w n e s o b i e i że z ich natur wynika nietylko n a s t ę p s t w o m y ś l o w o k o n i e c z n e, lecz że zostają z nich zdziałane zmienne r z e c z y w i s t e s k u t k i, zmusza w sposób podany powyżej do takiego zakończenia ontologii, według którego tylko j e d e n prawdziwy byt, w sposób jeszcze bliżej niewyjaśniony, jest substancyą stanowiącą podstawę wszystkich jednostek, substancyą czynną i bierną.

Druga część główna.

KOSMOLOGIA.

Uwaga wstępna.

§ 40.

Trudno wynik ontologii przedstawić jasno bez wmieszania milczkiem, dotychczas atoli jeszcze nieuprawnionego, przedstawień, które dopiero teraz mają się stać przedmiotem badania. Rozkładanie się Jednej realnej istoty na rozmaite „modyfikacye“ posiadające względną samoistność trudno sobie przedstawić inaczej, jak pomyślawszy sobie te „modyfikacye“ jako porozdzielane w różnych p u n k t a c h p r z e s t r z e n i. Zmiennych wzajemnych działań między niemi nie można sobie wyobrazić bez podłoża p r z e b i e g u c z a s o w e g o i r u c h u. Trudno w końcu nawet pojedyńcze istoty, które na siebie działają, uchronić przed porównaniem z m a t e r y a l n y m i a t o m a m i. Wszelako należy się osobno zapytać o to, czy te wszystkie formy przestrzennego, czasowego i materyalnego zjawiania się należy wogóle zaliczyć do prawdziwego składu rzeczywistości, oraz jakie znaczenie posiadają one dla natury bytu i dla jego wzajemnych działań, które jużci tylko dzięki im stają się dla nas wyobrażalnemi.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

O przestrzeni.

§ 41.

1) Metafizycznie nie pytamy się, a przynajmniej nie nasamprzód, jak przedstawienie przestrzeni w nas powstaje, lecz tylko jakie znaczenie przybiera samo, gdy już jest gotowe, i jakie stanowisko wobec rzeczywistości zajmuje wskutek tego znaczenia.

2) Forma, za pomocą której ujmujemy myślowo przestrzeń, różni się logicznie w istocie swojej od każdego pojęcia ogólnego i w przeciwstawieniu do niego należy ją wraz z Kantem nazwać wyobrażeniem. Każde pojęcie ogólne, np. koń, zawiera regułę połączenia rozmaitych cech, która musi znaleźć posłuch w każdym poszczególnym egzemplarzu, mającym należeć do zakresu tego pojęcia. Te poszczególne egzemplarze są zatem podporządkowane pojęciu. To podporządkowanie nie wytwarza jednak zgoła żadnego określonego stosunku wzajemnie między nimi samymi, a więc między poszczególnymi końmi: a jeżeli się je mimo to nazywa w logice „współrzędnymi," to znaczy to tylko, że wszystkie są w zupełnie ten sam sposób podporządkowane pojęciu ogólnemu.

3) Otóż istnieje niewątpliwie także pewna reguła, do której się musi stosować wszystko, co ma posiadać charakter przestrzenności. Ale reguła ta nie określa wewnętrznego zachowania się poszczególnego elementu, lecz stosunek przynajmniej dwóch elementów. Jest ona tem, co się zazwyczaj nazywa krótko położeniem „obok siebie" punktów przestrzennych, a co można geometrycznie zdefiniować w rozmaity sposób,—w jaki, o to tutaj nie idzie,—np. także za pomocą twierdzenia, że z każdego punktu przestrzeni

można do każdego innego doprowadzić linię prostą; t. zn. że dwa punkty przestrzenne znajdują się zawsze w tej samej rzeczywistości, a nie jak dwa punkty czasowe, z których jeden jest wówczas, gdy drugi nie jest; że przejście od jednego do drugiego pozostaje zawsze w tej samej rzeczywistości i przebiega przez punkty, które są jednorodne z punktami końcowymi, co w odniesieniu do dwóch punktów czasowych również jest inaczej.

4) Ten pierwotny charakter przestrzenności umożliwia teraz to, że każda para punktów znowu się wiąże z każdą inną parą w ten sam sposób, jak poszczególny punkt z drugim punktem. Zachodzi przeto koordynacya czyli określony stosunek między poszczególnymi przykładami przestrzennego zachowania się, jak się to w przykładach pojęć ogólnych zresztą nigdy nie zdarza. Poszczególne konie nie składają się na całkowitego konia, lecz pozostają oddzielnymi przykładami ogólnego konia. Poszczególne przykłady przestrzenności natomiast składają się na całkowitą przestrzeń, która jest tylko jedna i która nietylko jako ogólność ogarnia logicznie poszczególne przestrzenie, lecz poza tem jako całość zawiera je w sobie jako części.

5) To pojęcie całości i jej części, w istocie swej trafne, wymaga jeszcze tylko tej modyfikacyi, że przestrzeni nie można sobie przedstawić jako zamkniętej w sobie całości. Ponieważ bowiem wszystkie jej części są jednorodne, przeto żadna z nich nie może wobec drugiej posiadać specyficznej wartości części ostatniej czyli granicy.

6) Przestrzeń jest zatem całością nieskończoną, niedającą się w przedstawieniu dokończyć, która powstaje dla naszego wyobrażenia wówczas, gdy sobie pomyślimy, że ogólny charakter przestrzenności zastosowano do tak wielu przykładów par punktów, ile tylko może istnieć, mianowicie do nieskończenie wielu, i że oprócz tego te za-

stosowania zesumowano jeszcze w całość w ten sam specyficzny sposób, jaki towarzyszy owemu charakterowi przestrzenności.

§ 42.

1) Po tej analizie tego, co sobie właściwie przedstawiamy jako przestrzeń, nie jest rzeczą łatwą umieścić ją w jednej z ogólnych kategoryi, pomiędzy które rozdzielamy zazwyczaj treści naszych przedstawień. Że przestrzeń nie jest rzeczą, ani też własnością jakiejś rzeczy lub rzeczy wogóle, o tem nie trzeba dopiero wspominać. Ale nazywać ją porządkiem, stosunkiem lub formą rzeczy jest tak samo błędne. Gdyż ona sama jest całkiem oczywiście zupełnie bezkształtną i tylko, w sposób niedający się wyrazić, jest czemś, co oto sprawia, że między rzeczami zachodzą nieprzeliczone stosunki lub porządki i że rzeczom samym mogą przysługiwać niezliczone formy.

2) To ostatnie opisanie, „że przestrzeń jest formą ogarniającą wszystkie rzeczy,“ jest przeto także błędne o tyle, że przestrzeń jest przecie bez własnego kształtu, że zatem nie może, jakby naczynie, ujmować rzeczy we formę swych zarysów. Poza tem jest rzeczą jasną, że to często używane porównanie jest tylko *Idem per idem*. Gdyż właśnie tę pojemność zawdzięczają próżne naczynia tylko charakterowi przestrzeni, w której części składowe ich ścian dają się powiązać w określonych położeniach. Zarazem zawdzięczamy jednak najbardziej właśnie temu porównaniu wiarę w to, że — pomijając rzeczy — próżna przestrzeń może posiadać tę samą niezależną rzeczywistość, którą posiada próżne naczynie gdy pominiemy jego napełnienie. Przyczem się całkiem przeocza, że naczynie jest sumą realnych elementów w przestrzeni.

3) Jeżeli się teraz będziemy starali po prostu wyrazić, czem właściwie może być przestrzeń w ten

sposób przedstawiona, to—wobec wszystkich dotychczasowych wywodów — będziemy ją mogli nazwać tym właśnie obrazem albo wyobrażeniem, które się wyobraźni istoty przedstawiającej nasuwa wówczas, gdy ta istota przechodzi od przedstawienia *a* do innego przedstawienia *b*, gdy sobie uświadamia zmianę, jakiej przy tem przejściu doznaje stan czynności przedstawiania, i gdy w końcu zespala w jednem całkowitem uporządkowaniu niezliczone takie stosunki między dwoma przedstawieniami *a* i *b*, albo *b* i *c*, jakie tutaj albo mogą zachodzić albo zachodziły, gdy ostatecznie abstrahuje przytem od treści przedstawień, a zatrzymuje samą możliwość ich uporządkowanego współistnienia.

4) W następstwie tego określenia oświadczamy się za kantowską teoryą o „idealności przestrzeni,“ t. zn. za twierdzeniem, że przestrzenna rozciągłość nie istnieje, jak się nam wydaje, poza nami i że rzeczy nie są w niej zawarte, raczej wogóle istnieje tylko zjawisko przestrzennej rozciągłości, a mianowicie, że istnieje ono, jak każde zjawisko, tylko w świadomości tych istot, które przez swoją naturę są zmuszone ustopniowaną różnolitość swoich własnych wewnętrznych stanów czynić w tej formie przestrzennych wielkości, położeń, oddaleń, kształtów i kierunków przedmiotami swoich nowych przedstawień i t. d.

§ 43.

1) Późniejsza szkoła kantowska wyrażała tę teoryę w sposób nieodpowiedni tak: przedstawiająca istota lub specyalnie człowiek już wnosi ze sobą do doświadczenia raz na zawsze wyobrażenie pustej, nieskończonej, w trzech kierunkach rozciągłej przestrzeni jako formę przedstawiania jego duchowi pierwotnie właściwą, „wrodzoną,“ i wyciąga tę formę, jakby rodzaj sieci, ku wrażeniom rzeczy w sobie nieprzestrzennych, tak że te rzeczy, jeżeli się wogóle mają stać

dla nas przedmiotami spostrzeżenia, muszą się nam koniecznie zjawiać w postaci przestrzennej, którą to postać przybierają przy nieuniknionem przechodzeniu przez tę naszą „formę przedstawiania.“

2) Temu tłumaczeniu musi się zarzucić: „Wrodzone wyobrażenie pustej przestrzeni“ zachowywałoby się wobec najrozmaitszych zewnętrznych wpływów zawsze w sposób zupełnie jednaki i nie zawierałoby żadnej racyi, dlaczego różne części składowe spostrzeżenia *a b c d* muszą w przestrzeni przez nas wyobrażanej zajmować miejsce właśnie w tym porządku, a nie w innym *a b d c*. Z drugiej strony: jeżeli sądzimy, że nie można dość silnie podkreślić zupełnej bezprzestrzenności rzeczy samych w sobie, to w takim razie jest rzeczą niestosowną, by się one mimo to pozwalały chwytać we formy ujmujące przestrzennie, które nasz duch przed niemi rozpościera. Gdyż nic się nie da uchwycić we formę, do której w jakiś sposób nie przystaje. Należy zatem przyjąć, że się w rzeczywistej bezprzestrzennej naturze rzeczy *a b c d* zawierają powody, dlaczego, w tem przez nas wytwarzanem wyobrażeniu przestrzeni, rzeczy te, w razie gdy na nas działają a nasza dusza jest wogóle zmuszona przestrzennie wyobrażać, dlaczego mogą wówczas zajmować tylko określone miejsca *a b c d*, a nie te inne *a d c b*.

3) Powiedzmy tymczasowo, aby to objaśnić: poszczególne rzeczy *a b c d* nie posiadają same ani przestrzennej wielkości, ani kształtu, lecz są określone tylko przez swoje natury jakościowe i tylko przez nie dają się odróżnić. Nie zachodzą między niemi także zgoła żadne przestrzenne stosunki położenia i oddalenia: ale zato zachodzą między niemi—wskutek właściwości ich natur jakościowych—wszelakiego rodzaju stosunki „intelektualne,“ „nadzmysłowe,“ czyli—mówiąc prościej—bezprzestrzenne stosunki ustopniowanego pokrewieństwa, podobieństwa, różności, przeciwstawno-

ści i t. d., mniej więcej tak, jak różne twierdzenia systemu naukowego lub tony muzycznego akordu pozostają do siebie w takich stosunkach stałych, wszelako nie przestrzennych. Otóż rzeczy działają na nas rozmaicie, odpowiednio do tej rozmaitości swoich „intelektualnych stosunków.“ Zaś w organizacyi naszej natury zawiera się podstawa tego, że ujmujemy te stosunki nie jako takie, lecz że je symbolizujemy w wyobrażeniu przestrzennych linii, kierunków i oddaleń. Tak więc zjawia się nam każdy stosunek *m* między *a* i *b* jako jakiś przestrzenny element, np. jako określone oddalenie, a stosunek *n* między *b* i *c* przyłącza się pod określonym kątem, jako druga linia przestrzenna, do tej pierwszej.

4) Te poszczególne wyobrażenia przestrzennych stosunków powstawałyby zatem w naszej duszy najpierw, zaś całkowite wyobrażenie nieskończonej pustej przestrzeni (które miało nam być wrodzone) dopiero później, mianowicie wówczas, gdy rozmyślamy nad wielką ilością takich zaszłych w nas wyobrażeń poszczególnych i gdy dostrzegamy, że w zasadzie „obok siebie,“ (patrz § 41), według której postępowaliśmy tutaj, nie zawiera się żadna pobudka do zamknięcia kiedykolwiek ich szeregu, lecz możliwość dalszego ich wyprowadzania w nieskończoność.

§ 44.

1) Ten ugodowy pogląd o „intelektualnych stosunkach między rzeczami“ postawiliśmy jednak wyraźnie tylko dlatego, by wykazać, że należy go napowrót obalić i że właśnie dlatego, iż nie może być ważny, także jakakolwiek realność pustej przestrzeni jest przedstawieniem zgoła niemożliwem.

2) Gdy mamy stwierdzić, że jakiś przedmiot *S* posiada rzeczywistość, to z pośród rozmaitych znaczeń tej wieloznacznej nazwy musimy tro-

skliwie wybrać takie, które się wogóle da pogodzić z naturą tego wątpliwego *S*. Rzecz jest wtedy rzeczywistą, gdy działa i działania doznaje; rzeczywistość zdarzenia nie polega nigdy na tem, że ono jest, lecz na tem, że następuje; rzeczywistość stosunku jużciż nie na tem, że stosunek—jak niewątpliwie zwykliśmy się wyrażać—najpierw zachodzi dla siebie, a rzeczy potem weń „wchodzą.“ Stosunek zachodzi raczej jedynie w chwili, gdy są rzeczy, które — jak się to mówi — „w nim pozostają:“ stosunek dla siebie i bez rzeczy można sobie tylko pomyśleć, wstawiając w miejsce rzeczy samą myśl o jakichkolwiek punktach ustosunkowanych. Lecz nawet i wówczas stosunek ten nie jest własnością ani jednej, ani drugiej rzeczy, które w nim pozostają, a również sam nie jest żadną realnością, którąby się znajdowała między temi oboma rzeczami.

3) Jeżeli się teraz zapytamy, na czem też właściwie polega rzeczywistość takiego stosunku, to tylko jedna alternatywa okaże się możliwą. Mianowicie, albo: rzeczy *a* i *b* doznają od siebie wpływu wskutek owego bezpośredniego wzajemnego działania, o którem mówiliśmy przedtem, a te ich wewnętrzne stany α i β, jakich od siebie doświadczają, są tem, co określa ich dalsze wzajemne zachowanie się; czyli, mówiąc inaczej: jedynie na tem „doznawaniu od siebie wpływu“ polega „stosunek,“ który zazwyczaj uważamy za coś, co się znajduje między temi obu rzeczami i co dopiero powoduje te wewnętrzne stany. Albo, po drugie: to, co nazywamy „stosunkiem,“ istnieje tylko w świadomości przedstawiającej i stosunkującej, która przechodzi od przedstawienia *a* do przedstawienia *b* lub *c* i sobie przytem uświadamia większe lub mniejsze, takie lub owakie zmiany swojego wewnętrznego stanu, jakich doświadcza właśnie przy tem przechodzeniu. Natomiast próba zatrzymania pojęcia stosunku realnego, któryby zachodził między rzeczami sa-

memi, jest pełna sprzeczności i nie da się myślowo przeprowadzić. W tym względzie łudzi nas właśnie tylko nasze przyzwyczajenie do przestrzennego wyobrażania, przez to, że sprawia, iż się nam te stosunki zjawiają jako przestrzennie biegnące, między rzeczami *a* i *b* rozciągnięte nici, które oczywiście składają się z niczego, ale mimo to mają posiadać władzę łączenia. Rzecz widoczna, że te nici nie mogą być niczem innem, tylko krótszemi lub dłuższemi drogami, które naszemu przedstawianiu samemu się zdaje, że przebiega w chwili, gdy przechodzi od przedstawienia *a* do przedstawienia *b*.

4) W tych rozważaniach zawiera się ogólny powód, dla którego oświadczamy się za „idealnością przestrzeni.“ „Stosunki,“ jeżeli mają oznaczać tego rodzaju połączenia elementów różnych, mogą zachodzić w każdym razie tylko w świadomości stosunkującego ducha. Poza świadomością nie odpowiada im znowu stosunek między rzeczami, lecz tylko wewnętrzne stany w rzeczach.

5) Musimy zatem zatrzymać ogólny pogląd, który przygotowała ontologia. Owe liczne rzeczy *a b c d*..., na które się „rozpada“ lub „rozczłonkowuje“ jedna nieskończona istota *M*, różnią się tylko jakościowo (tem, czem są), a nie różnemi miejscami, jakie zajmują w przestrzeni istniejącej dla siebie. Należy je sobie pomyśleć mniej więcej w ten sposób obok siebie, w jaki różne tony akordu są razem nieprzestrzennie, a mimo to pozostają między sobą różne. Każdą istotę łączy z każdą inną bezustanne wewnętrzne wzajemne działanie. Wewnętrzne stany $\alpha\ \beta\ \gamma$..., których każda z nich w każdej chwili wskutek tego doświadcza, zawierają powody, dlaczego w następnej chwili muszą powstać dalsze wewnętrzne stany $\alpha_1, \beta_1, \gamma_1$...: oraz zajmują miejsce „między“-stosunków, z których powszedni pogląd wysnuwa powodowanie wzajemnego działania. Jeżeli w końcu z pomiędzy tych istot *a b c*... jedna, np. *c*, posiada naturę przed-

stawiającego ducha, to liczne wewnętrzne stany $\gamma_1, \gamma_2, \gamma_3 \ldots$, których doznaje wskutek wpływu wszystkich innych istot, przedstawiają się w jej świadomości w formach przestrzennych, a nakoniec, jeżeli c refleksyjnie uchwyci ten swój własny sposób postępowania, to — jak już przedtem powiedziano — zarysuje się przed nią całkowity obraz nieskończonej przestrzeni jako ogarniające tło, na którem można uszeregować wszystkie jej poszczególne spostrzeżenia.—Mówiąc krótko: rzeczy nie są w przestrzeni, lecz przestrzeń jest w rzeczach.

§ 45.

1) Zarzuty przeciw idealności przestrzeni uskarżają się przedewszystkiem na kłopotliwość i zawiłość tego sposobu pojmowania. Jednakowoż założenie przyjmujące rzeczywistą rozciągłość wcaleby nie skróciło odpowiedzi na pytanie, skąd my przychodzimy do tego, by ją sobie także wyobrażać. Gdyż, po pierwsze: wskutek tego, że pusta przestrzeń by istniała, nie byłaby dla nas jeszcze wcale wyobrażeniem. By się niem stać, musiałaby na nas działać. Ale, po drugie: nikt nie będzie mniemał, że „pusta przestrzeń" może na nas działać, lecz tylko, że rzeczy w niej mogą na nas działać. Ażeby zatem, po trzecie: rzeczy się nam zjawiały w tym samym porządku przestrzennym, w jakim się rzeczywiście znajdują, musiałyby ich każdoczesne działania być pod względem swojej jakości określone także przez każdoczesne miejsce, z którego rzeczy na nas działają. Ponieważ zaś, po czwarte: albo dusza, albo w każdym razie przynajmniej przedstawianie tej duszy nie jest żadną pojemnością przestrzenną, lecz czynnością zgoła intensywną, przeto wrażenia rzeczy nie mogłyby przechodzić do naszej świadomości z zatrzymaniem przestrzennych położeń,

które rzeczy posiadają poza nami, lecz wszystkie te wrażenia musiałyby przecież być ostatecznie w ten sposób razem, jak tony akordu, a więc całkiem nieprzestrzennie. Ale mimo to, popiąte, tak, żeby je można według ich jakościowych odrębności tak samo odróżniać, jak tony akordu. A w końcu—poszóste—przecież tylko w naturze duszy mogłaby być zawarta podstawa tego, że dusza przekłada tę różnolitość wrażeń na język przestrzennego wyobrażania i że symbolizuje sobie ich wzajemne stosunki za pomocą oddaleń, położeń i t. d.

2) Innemi słowy: Przedewszystkiem tylko dzięki temu wiemy wszyscy coś o przestrzeni, że ją wyobrażamy. A ten fakt tłumaczy się, wskutek naszego przyjęcia idealności przestrzeni, za pomocą łańcucha procesów o kilka ogniw krótszego, niż to jest koniecznem wówczas, gdy się przyjmuje w założeniu jeszcze realność przestrzeni.

Uwaga. 1) Rozliczne próby, by specyalny geometryczny charakter przestrzeni, oraz konieczność jej wyobrażania „wydedukować," spełzły dotychczas wszystkie na niczem.

2) Po pierwsze nie można, jak tego chce Herbart, naprawdę udowodnić, że każda dusza, — która wogóle pod wpływem zewnętrznych bodźców wytwarza poszczególne przedstawienia działające na siebie tak, że sobie wzajem przeszkadzają i zawadzają, — że każda, wskutek pewnego rodzaju przeciwdziałania sobie tych wielu przedstawień, musi oczywiście dojść do tego, że myśli o tych przedstawieniach, jako o uporządkowanych w stosunkach przestrzennych Jesteśmy raczej zmuszeni jeszcze zawsze przypuszczać, że w duszy ludzkiej tkwi osobliwa i pod względem swojego pochodzenia zgoła dla nas niepojęta zdolność oraz przymus tworzenia wogóle wyobrażeń przestrzennych; i z jak największem prawdopodobieństwem przyjmujemy w założeniu, że to samo zachodzi we wszystkich duszach zwierzęcych, nie znamy jednak

zgoła żadnej racyi rozstrzygającej, czy wogóle wszystkie istoty przedstawiające (np. wyższe duchy, jeżeli jakie istnieją) muszą być związane tą samą formą wyobrażania.

3) Po drugie: odnośnie do wewnętrznego ustroju przestrzeni, który się zazwyczaj obejmuje przedstawieniem jej trzech wymiarów, jest większość filozoficznych dedukcyi ich konieczności czystą zabawką, która zazwyczaj w sposób jak najmniej ścisły (nie zważając wiele na warunek prostokątności) łączy w kruchym związku troistość tych kierunków z byle jaką inną troistością, która, słusznie czy niesłusznie, zdawała się dla planowej budowy świata posiadać jakieś znaczenie. Zajmującemi i zasługującemi na uznanie są zato matematyczne badania nad tem, czy też mogą istnieć systemy stosunków następstwa wielorakich punktów ustosunkowanych, któreby nas znowu zmuszały do przyjęcia w założeniu nie trzech tylko, ale czterech i więcej skali (wymiarów) od siebie niezależnych. Jednakowoż, jeżeli się taki system, którego myślowa możliwość nie ulega najmniejszej logicznej wątpliwości, nazywa potem „przestrzenią,“ to jest to pomieszanie pojęć. Gdyż o wszelkich takich systemach więcej niż trójwymiarowych nie posiadamy właśnie żadnego wyobrażenia; ich obraz nie stoi przed naszemi oczami tak, jak obraz prawdziwej, trójwymiarowej przestrzeni, wszystkim znany i swojski, i nie jest dla nas ogarniającem tłem, na którem się wszystkie poszczególne przedmioty spostrzeżenia same od siebie szeregują. Każdy taki system np. o czterech wymiarach pozostaje raczej tylko myślowym wynikiem naszej rachunkowej kombinacyi: jego możliwości musi się sztucznie dowodzić; a ponieważ, nawet wówczas, gdyby się dało wykazać, że posiada gdzieś rzeczywiste znaczenie, nie byłby mimo to taką właśnie ogólną formą, w którejby się nam zjawiał świat zewnętrzny, przeto dalsze prowadzenie tego badania dla kosmologii wartości ogólnej nie posiada.

ROZDZIAŁ DRUGI.

O czasie.

§ 46.

Łącznie z przestrzenią roztrząsamy zazwyczaj, jako drugą pierwotną formę wyobrażania, czas, którego przedstawienia już przedtem, gdy była mowa o działaniu, nie mogliśmy w naszych rozumowaniach ominąć. Przedstawienie jednakowoż, że posiada on tylko jeden wymiar i że tworzy linię prostą, powstało samo oczywiście tylko wskutek przestrzennego usymbolizowania jego własnej istoty; a zresztą i tak jest niestosowne. Właściwością „linii“ jest to, że wszystkie jej punkty są równocześnie; w pojęciu czasowości natomiast jest zawarte to, że dwa punkty czasowe nigdy nie są równocześnie, lecz że jeden jest, gdy drugi nie jest. To „nie-jest“ posiada mianowicie dwojakie znaczenie; gdyż to, co przyszłe, w innem znaczeniu nie jest, niż to, co przeszłe. Rzeczywisty obraz czasu powstałby zatem jedynie wówczas, gdybyśmy z jednym jedynym realnym punktem związali dwie urojone, przeciwne sobie nieskończone rozciągłości, uważając równocześnie ów realny punkt za zmienny. Ale rzeczywistem „wyobrażeniem“ stawałby się ten sposób przedstawienia mimo to znowu tylko przy pomocy obrazów przestrzennego ruchu.

§ 47.

1) Jeżeli się teraz zapytamy o stosunek tak scharakteryzowanego „czasu“ do rzeczy i zdarzeń albo o rodzaj rzeczywistości, jaki mu przysługuje, to spotkamy się z dwoma bardzo rozpowszechnionemi określeniami, które w równym stopniu nie dają się myślowo przeprowadzić. Nasam-

przód mówi się, że „czas“ upływa, a rzeczy w nim. Przyjęto tu ruch czasu, którego oczywiście nie można sobie pomyśleć tak, jak gdyby on, podobnie do innych ruchów, zachodził w jakimś drugim czasie w ten sposób, że wielkość określonego odcinka tego ruchu mierzonoby odległością dwóch punktów tego drugiego czasu, z którymi się pokrywa początek i koniec owego odcinka. Gdyż w takim razie należałoby przypuścić, że gdyby ten drugi czas sam „ubiegał,“ to potrzebowalibyśmy trzeciego i t. d. czasu, by według tej samej modły uczynić ten drugi zrozumiałym.—A jednak drugi czas tak samo zatrzymać się nie może; gdyż byłoby to tylko nadużyciem słownem, gdybyśmy go jeszcze i wówczas nazywali „czasem;“ byłby on przestrzennem tłem, na którem dawalibyśmy ubiegać rzeczom i zdarzeniom.

2) Następnie powinniśmy się zapytać, co to ma znaczyć, że rzeczy upływają *z* tym czasem, albo *w* tym czasie. Trzebaby albo zgodzić się na to, że czas ze sobą unosi rzeczy, że zatem wywiera na rzeczy skuteczny wpływ, czego nie może w żaden sposób dokazać jako czas pusty, t. zn. jako coś, co niewątpliwie nie jest rzeczą; albo trzebaby przyjąć, że zdarzenia same ze siebie, bez takiego wpływu, płyną z „czasem,“ a wówczas całe mieszanie się w to czasu jest oczywiście zbyteczne, gdyż cała zmiana stanów, którą nam miał uczynić zrozumiałą, zawierałaby się wówczas i bez tego jeszcze raz w tym ruchu rzeczy.

3) W końcu należy się jeszcze zapytać, czy się przedstawienie „upływania“ pustego czasu wogóle da rzeczywiście urobić. Ponieważ ani jeden punkt pustego czasu nie różni się czemkolwiek od innych, przeto nie można powiedzieć, na czemby właściwie polegał efekt, który powstaje wskutek tego, że punkt jeszcze nie-istniejący bezustannie to wbiega w teraźniejszość, to znowu się gubi w przeszłości. Gdyż z pewnością nie polega na tem, że wskutek tego powstałby czas sam jako wytwór stały i cią-

gle wzbierający. W tym względzie należy zatrzymać definicyę czasu, według której jeden z jego punktów zawsze wtedy n i e j e s t, gdy drugi jest.

4) To jedno zatem zdaje się nasamprzód rzeczą jasną, że przedstawienie czasu, któryby upływał dla siebie, całkiem niezależnie od wypełniających go zdarzeń, jest nietylko samo w sobie niejasne i niedające się myślowo przeprowadzić, lecz także, że nie dopuszcza do zgoła żadnego w sobie zgodnego poglądu na zachowanie się tego czasu wobec r e a l n o ś c i.

§ 48.

1) Ta okoliczność, że z pustym, za rzeczywisty uważanym czasem niemożliwe dojść do końca, skłania nas do próby, by także i tu obrać drogę przeciwną, przyjąć i d e a l n o ś ć czasu: jeżeli ogólne prawo „następstwa po sobie“ [prawo, że — po pierwsze—*a* jest warunkiem bytności *b*, lecz *b* n i e jest warunkiem bytności *a*; że — po drugie—*a* n i e jest, gdy jest *b*, a *b* n i e jest, gdy jest *a*; że w końcu—po trzecie — *a* właśnie wskutek tego usuwa się w niebytność, iż pośredniczy w bytności *b*] zastosujemy po kolei do tylu przykładów, na ile pozwala natura tego prawa, a mianowicie do nieprzeliczenie wielu, i jeżeli potem wszystkie te przykłady zesumujemy w ten sam sposób, w jaki członki poszczególnej pary (*a*, *b*) są ze sobą połączone, to ten nieskończony pusty czas zjawi się p r z e d n a s z ą ś w i a d o m o ś c i ą jako obraz lub „wyobrażenie,“ które posiada rzeczywistość t y l k o w n a s z e j ś w i a d o m o ś c i i w chwili, gdy je przedstawiamy, ale p o z a naszą świadomością ani jest, ani upływa.

2) Twierdzenie to sprawia naszej wyobraźni trudności o wiele większe, niż analogiczne twierdzenie o przestrzeni. W porządku p r z e s t r z e n n y m musimy przedstawić tylko obce naszemu przedstawianiu r z e c z y, ale nie także n a s z ą w ł a s n ą

czynność duchową. Czas natomiast jest, według wyrażenia Kanta, „formą także zmysłu wewnętrznego,“ t. zn. że nasze własne przedstawianie możemy sobie przedstawiać tylko jako upływające w czasie. I dlatego myślą trudną, która się może nigdy nie da całkowicie wyjaśnić, jest myśl o tem, że przedstawienia czasowe mają powstawać dopiero w obrębie naszego przedstawiania jako pozór ważny tylko dla tego przedstawiania: bo przecież przedstawianie, aby wogóle tylko rozwinąć swoją czynność, przyjmuje zawsze już w założeniu upływający czas, w obrębie którego może przechodzić od jednego przedstawienia do drugiego.

3) By więc zmniejszyć tę trudność, zwracamy nie zwlekając uwagę na to, że wprawdzie przedstawianie samo sobie musi się zjawiać niechybnie jako czynność upływająca w czasie, że jednakowoż nie może nią koniecznie być. Bo właśnie gdy przedstawiamy lub wypowiadamy jakiebądź określenie czasowe, np. że *a* jest wcześniej od *b*, to nietylko mogło tu *b* nastąpić, lecz także — aby mogło było powstać porównanie obu oraz wynik, że *a* jest wcześniej od *b* — był zgoła niezbędny moment, w którym nasze przedstawianie zjednoczyło w jednym, zgoła niepodzielnym akcie, bezczasowo i naraz obraz *a*, jako też obraz *b*, a zarazem myśl o stosunku między nimi, tak, że poszczególne części tej zjednoczonej treści dopiero dla tego ku nim skierowanego przedstawiania przyjęły właśnie formę elementów wcześniejszych i późniejszych, a więc wogóle formę czasową; ale nie tak, żeby przedstawianie samo wchodziło wraz w to czasowe następstwo.

§ 49.

1) Ogólniej można to pytanie wyrazić tak: czy jakiekolwiek działanie lub zajście potrzebuje, by przyjść do skutku, istniejącego już, puste-

g o c z a s u, w którymby zachodziło, czy też przedstawienie b e z czasowego działania i zachodzenia posiada dopuszczalny sens?

2) Przypuśćmy teraz, że jest dana zupełnie wystarczająca podstawa *g* zdarzenia *z*, a nie zdołamy pojąć, dlaczego *z* nie ma być n a t y c h m i a s t rzeczywistem, lecz potrzebuje jeszcze miary czasu, by nastąpić d o p i e r o po j e j u p ł y w i e; a z drugiej strony tak samo nie do pojęcia jest to, w jaki sposób czas zgoła p u s t y mógłby się przyczyniać do nastąpienia tego *z*, gdyby się ono miało jeszcze wahać. Tak samo nie do pojęcia jest następnie to, jak tu może być potrzebną o k r e ś l o n a m i a r a pustego czasu, skoro większa miara pustego czasu nie może sobie rościć żadnego prawa do większego skutku, niż mniejsza. W końcu nie możnaby także wcale zrozumieć, w jaki sposób można zdarzenie *z* p o w i a d o m i ć o tem, że k o n i e c pustego czasu *t*, a więc chwila n a s t ą p i e n i a dla *z* już nadeszła; gdyż żaden punkt pustego czasu nie może się różnić od jakiegokolwiek innego jego punktu.— Jest przeto rzeczą zgoła niemożebną uważać u p ł y w c z a s u za warunek spełnienia się skutku *z*.

3) Jeżeli między *g* a dowolnem *z* w naszej obserwacyi rzeczywiście upływa czas *t*, to przy bliższem rozpatrzeniu przekonamy się zawsze, że *g* nie było z u p e ł n ą podstawą *z*, lecz tylko podstawą innego skutku *m*, z którego to *m* potem (może także jeszcze nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem innych członków *n o p*...) wypływa *z* jako konieczna konsekwencya. A zatem to, co l e ż y m i ę d z y *g* a *z* nie jest p u s t y m c z a s e m, lecz sumą wszystkich innych różnych od siebie z d a r z e ń, które dopiero dopełniają *g* tak, że staje się z u p e ł n ą podstawą *z*.—Gdy się jednak ten cały szereg w sobie b e z c z a s o w y c h stosunków zależności stanie dla podmiotu *S* p r z e d m i o t e m s p o s t r z e ż e n i a, to znaczy, gdy rozmaite zespoły faktów *g*... *m n*... *z* działają na *S* odpowiednio do tych swoich wzajemnych stosunków, to w w y o b r a ż e n i u, któ-

re sobie *S* o nich u r a b i a, rozbiegają się w taką linię czasową: każdy członek zjawia się wcześniej niż członek późniejszy, którego jest warunkiem.

§ 50.

1) Ażeby, o ile to możliwe, cały pogląd uzmysłowić, twierdzimy więc: całkowitość rzeczywistości da się przyrównać do systemu sądów lub prawd, które między sobą pozostają w nader rozlicznych stosunkach współrzędności i podrzędności, tak że np. jedne, jak *a* i *b*, są zasadami wszystkich innych, drugie (*c d e*, podporządkowane tym pierwszym, ale wobec siebie współrzędne czyli równowartościowe) warunkami pozostałych potem jeszcze *l m n*... R ó ż n i c ę stanowi to, że w systemie prawd jedna drugą wprawdzie w a r u n k u j e, ale jej nie z d z i a ł y w a; zaś p o d o b i e ń s t w o, które chcieliśmy tutaj podnieść, polega na tem, że z d z i a ł a n i e jednego członka przez inne, które zachodzi w systemie rzeczywistości, jest s a m o w s o b i e zdarzeniem tak samo b e z c z a s o w e m, jak warunkowanie jednej prawdy przez drugą.

2) W obrębie tego systemu rzeczywistości zajmuje także każdy poszczególny skończony duch *S* swoje określone, systematyczne miejsce: zależy on od członków *A B*... *R* i nie mógłby istnieć bez ich rzeczywistości; od niego samego zaś zależą inne członki *T U*... *Z* i nie mogłyby istnieć b e z niego, chociaż nie istnieją wyłącznie d z i ę k i jemu. Każde poszczególne *S* uważa przeto jeden własny, dla niego ważny szereg członków za s w o j ą przeszłość, drugi za s w o j ą przyszłość; a teraz już pojmiemy, w jaki sposób bardzo różnolite spostrzeżenia, które mu przypadają w udziale, układają się mu dlatego we wielość zjawisk, w części r ó w n o c z e s n y c h, w części p o s o b i e n a s t ę p u j ą c y c h, że przyczyny tych spostrzeżeń pozostają pośrednio wszystkie ze sobą w związku.—P u s t y c z a s s a m w s o b i e n i g d y nie jest przedmiotem takiego wyobra-

żenia; ani również przedmiotem miary. Wielkość każdego czasu mierzymy tylko stosunkowo wielkością pewnego zajścia, np. ilością powtórzeń zajścia równomiernie obiegającego koło (obieg gwiazd, zegar i t. p.), które wsuwają się między początek *a*, a koniec *e* dowolnego zdarzenia *Z*.

ROZDZIAŁ TRZECI.

O ruchu.

§ 51.

1) Tylko wówczas zdefiniowalibyśmy ruch *primo loco* jako „przebieganie przestrzeni,“ gdyby przestrzeń była sama czemś, co przebiedz lub pokonać stanowiłoby wogóle rzeczywisty wysiłek. A ponieważ ten wypadek nie zachodzi, przeto musimy pojąć ruch przedewszystkiem jako zmianę miejsca. Mianowicie całkowita suma *S* chwilowych stosunków każdej istoty *m* do całej reszty świata wyznacza jej. nasamprzód w intelektualnym porządku wszystkich rzeczy, określone miejsce, które się w naszem przestrzennem wyobrażeniu zjawia jako określone miejsce *o* w przestrzeni. W innej chwili suma Σ owych stosunków, która się tymczasem zmieniła, wyznacza jej nowe miejsce ω. A więc tem, co się pierwotnie stać musi jest przemiana miejsca *o* na nowe miejsce ω. I dopiero z niej musiałoby się pochodnie dać wyprowadzić, że *m* musiało przejść przez wszystkie punkty przestrzennej linii *o* ω.

2) Ale nieszczęśliwym zbiegiem okoliczności następstwo to z naszych założeń nie wypływa. Gdyż możnaby się jeszcze zapytać o to, dlaczego *m* całkiem po prostu nie znika w miejscu *o*, które mu się już nie należy, a nie zjawia się znowu w miejscu ω, które mu się odtąd należy. Rzecz miałaby się wówczas jak w bajce, gdzie coś jest naprzód tu, potem

tam, ale między obu miejscami nie było nigdy. To, że w przyrodzie podobne rzeczy nigdy się nie zdarzają, nie wymaga żadnego dowodu. Z drugiej strony nie posiadamy jednak żadnego środka, by dowieść konieczności *a priori*, że każda zmiana miejsca musi się dokonywać drogą przebiegania całej linii między punktami.

§ 52.

1) Jeżeli się w tym celu powołujemy na „prawo ciągłości," to wyrażamy niem właściwie tylko fakt, nie uzasadniając go. Gdyż to rzekome „prawo" powiada właściwie tylko tyle: pomiędzy każde dwie ilościowe wartości *a* i *b* da się zawsze włączyć nieskończenie wiele wartości pośrednich, przechodzących w sposób ciągły jedna w drugą. Atoli nie powiada, jakoby w myśleniu te pośrednie wartości musiały zostać włączone; tak np. szereg liczb głównych *1 2 3*... można sobie przecież niewątpliwie bez trudności pomyśleć, nie dodając w myśli między dwoma członkami nieskończonego szeregu liczb ułamkowych. A jeżeli je nawet włączymy, nadając im, przypuśćmy, mianownik *n*, to będziemy przecież zmuszeni oznaczyć je znowu jako $\frac{1}{n}$ $\frac{2}{n}$ $\frac{3}{n}$... Tem mniej może to prawo wyrażać, jakoby realne zajście mogło od jednej wartości *a* do drugiej wartości *b* dochodzić tylko za pomocą kolejnego przybierania wartości pośrednich, które między a i b można włączyć.—Jeżeli zatem mimo to w ten sposób wyrażamy to „prawo," to jest ono tylko stwierdzeniem faktu, wziętego z doświadczenia, ale myślowo-konieczne nie jest.

2) Naturalnie, gdybyśmy chcieli szukać sedna sprawy, to musielibyśmy go szukać nasamprzód w tem, że właśnie przejście wewnętrznych stanów rzeczy z *S* do Σ już samo nie może nigdy nastąpić inaczej, jak przez kolejne przybieranie wszystkich

wartości pośrednich między S a Σ, poczem istota m musi się naturalnie także w naszem wyobrażeniu przestrzennem zjawiać po kolei we wszystkich punktach leżących między o a ω. Jednakowoż wówczas znowu nie można wskazać, co jest właśnie podstawą konieczności wyłącznie ciągłej zmiany S na Σ.

3) Kto go jeszcze dalej chce szukać, nie zawiedzie się może bacząc na to, że każdy rzeczywisty stan rzeczywistej istoty stawia pewien opór warunkom, które mu nakazują zmianę, gdy tymczasem—jeśli się znajdujemy tylko w świecie naszych myśli—następstwa, które uzasadnia kombinacya naszych myśli, zachodzą każdym razem bezpośrednio. Np. w samem liczeniu daje $1+7$ bezpośrednio 8, i nie potrzeba powoli, część po części dodawać 7 do 1. Tak samo $7—4$ jest natychmiast $= 3$, i nie trzeba się wcale wysilać, by od 7 odjąć zwolna ilość 4. W rzeczywistości natomiast każdy rzeczywisty stan chce, by go nakładem pewnej pracy, której się opiera, sprowadzić siłą z intensywności 7-u do niższej wartości 3-ch.—Na tem może (chociaż brak tu jeszcze pośrednich ogniw myśli) polega to, że zmiana S na Σ może przyjść do skutku tylko drogą prowadzącą przez wszystkie członki środkowe.

§ 53.

1) Z naszych przesłanek wynikałoby następnie, że ruch elementu m musiałby się zatrzymać, skoro tylko element dobiegł do miejsca ω wyznaczonego mu przez nowe zespoły jego stosunków. Wniosek ten sprzeciwia się prawu bezwładności niewątpliwie prawdziwemu, wyprowadzonemu indukcyjnie z doświadczenia, prawu, według którego każdy zaczęty ruch biegnie dalej prostolinijnie w nieskończoność ze stałą chyżością, póki żadne zmieniające przyczyny na niego nie wpływają.

2) Mylilibyśmy się mówiąc, że to prawo jest pustą abstrakcyą, zajmującą się wypadkiem dlatego

nigdy nie zachodzącym, bo przecież żaden element m się nie porusza w bezwzględnie pustej wszechprzestrzeni, a zatem każdy podlega takim przyczynom zmieniającym jego ruch. Bo chociaż to prawda, to mimo to wiemy, że żaden ruch takiego m nie da się bezbłędnie obliczyć, jeżeli dla każdej różniczki czasowej nie złączymy z innemi wpływającemi siłami także różniczki przestrzennej tego stałego prostolinijnie dalej biegnącego ruchu, jako rzeczywistej składowej.

3) Otóż sprzeczność między naszym wnioskiem, a prawem bezwładności tak samo się nie da usunąć w sposób zupełnie zadowalający, jak się dotychczas nie udało wyprowadzić metafizycznie prawa samego. Można uczynić następującą próbę. Jeżeli G jest sumą stosunków, która jakiemuś m nakazuje wyszukać sobie nowe miejsce, i jeżeliby działająca siła tego G każdym razem zanikała, skoro tylko G przestaje być $= G$, skoro więc G przechodzi w $G + dG$, to wogóle nie możnaby nawet myśleć o przyjściu do skutku jakiejkolwiek zmiany lub ruchu. A G, t. zn. suma stosunków tego m do wszystkich innych elementów świata, przybiera niechybnie każdym razem inną wartość $G + dG$, skoro się tylko w G objawi chociażby jak najdrobniejszy rzeczywisty wpływ; gdyż wskutek najmniejszej rzeczywistej zmiany miejsca zostaje zmienioną owa suma stosunków tego m. Znaczyłoby to więc: podstawa G, która powoduje zmianę miejsca traci całą swoją skuteczność w chwili, w której wydaje najmniejszy rzeczywisty skutek; albo — co stąd wynika: — nie da się osiągnąć najmniejszy rzeczywisty skutek, jeżeli skuteczność tego G nie t r w a d a l e j, chociaż już G przeszło na $G + dG$.

4) Na podstawie tego pośredniego biegu myśli możnaby więc pojąć, że t r w a n i e d a l e j skutku, wydanego przez podstawę w ciągu jej chwilowego tylko trwania, jest jedynym warunkiem, pod którym wogóle jest możliwe p r z e j ś c i e j e d n e g o s t a n u w d r u g i, a więc także ruch z o do ω.

„Prawo bezwładności“ zatem byłoby wówczas tylko rozszerzeniem definicyi ruchu. My zaś zmodyfikowalibyśmy nasz poprzedni pogląd w ten sposób, że podstawę G pojmowalibyśmy nie tyle jako podstawę, która wyznacza nowe miejsce ω, ile raczej jako taką podstawę, która neguje obecne miejsce o, i która zmusza do opuszczenia go z pewną intensywnością (chyżością).—Oto —jak się zdaje—wszystko, co się o tym przedmiocie da powiedzieć.

§ 54.

1) Obliczenie skutku ruchów, działających spólnie, polega, jak wiadomo, na prawie, że element poruszony poddaje się każdemu nowemu popędowi ruchowemu w ten sam sposób, jak gdyby się był znajdował w spoczynku. Jeżeli więc element e podlega równocześnie pewnej ilości n rozmaitych popędów ruchowych, to przy końcu jednostki czasowej t znajdzie się dokładnie w tem samem miejscu, w któremby się znalazł po upływie n jednostek czasowych, gdyby był każdemu z tych n popędów ulegał po jednemu i kolejno. Ponieważ zaś według tej samej zasady można obliczyć miejsca tego e we wszystkich po sobie następujących, nieskończenie małych cząstkach jednostki czasowej t, przeto da się także wykreślić linia biegu tego e, za pomocą połączenia tych miejsc w jedną linię ciągłą (równoległobok czyli polygon ruchów).

2) Metafizycznej podstawy tego zachowania się nie umiemy podać. A tylko, gdy je już raz znaleziono, pojmujemy, że to jest najprostsze ze wszystkich dających się pomyśleć praw i że, gdyby nie było ważne, to obliczanie złożonych ruchów sprawiałoby niezwykłe trudności.

ROZDZIAŁ CZWARTY.

Materya i siła.

§ 55.

1) Jeżeli ogólnie mówimy o „materyi,“ to powinniśmy ściśle przestrzegać, że nie jest ona właściwie przedmiotem doświadczenia, lecz hypotezą. Rzeczywiście obserwować możemy tylko poszczególne ciała, t. zn. pewne kompleksy zmysłowych własności, które się ukazują w określonej pojemności przestrzennej i które zmieniają swoje miejsce w przestrzeni.

2) Pomiędzy rozmaitemi własnościami tych ciał zauważamy niektóre, jak przestrzenną rozciągłość i nieprzenikliwość (niemożność wyparcia z przestrzeni), które przysługują wszystkim ciałom, a których całkowitość możemy oznaczyć jako „materyalność.“ To, co ma udział w tej sumie orzeczeń, nazywa się dlatego „materyą.“

3) A teraz jest pytaniem: na czem polega to, że ciała tak rozmaite mają udział w tym ogólnym charakterze, że zatem są materyalne. I oto odpowiedź na nie, odpowiedź w każdym razie myślowo-możliwa, ale wcale nie wyłącznie uprawniona, ba, nawet nie wystarczająca: że istnieje jedna jedyna ogólna substancya, która właśnie posiada raz na zawsze te ogólne własności,—ogólna materya; a poszczególnym ciałom udziela się owa suma własności właśnie wskutek tego, że ciała te są tylko modyfikacyami tego Jednego pra-tworzywa.

§ 56.

1) Ale zrozumiałą byłaby ta hypoteza Jednej materyi wogóle tylko w tem znaczeniu, że pojmo-

wałoby się materyę nie jako to, co wyłącznie rozciągłe i nieprzenikliwe, lecz jako reał, scharakteryzowany sam w sobie innemi (chociaż nieznanemi nam) własnościami, któremu owe własności przysługują właśnie wskutek tej jego konkretnej natury. Gdyż „rozciągłości“ nie można sobie pomyśleć jako natury rzeczy, lecz tylko jako sposób zachowania się tej natury. Znaczy ona tylko to, że rzecz, czemkolwiek bądź jest, jest niem równocześnie w różnych punktach. Tak samo „nieprzenikliwość“ znaczy tylko to: z natury rzeczy, na czemkolwiek bądź by polegała, wynika, że rzecz się wogóle broni przed wyparciem z przestrzeni.

2) Mogłoby się bardzo łatwo zdarzyć, że natury rzeczy, którym te własności przysługują, byłyby poza tem zgoła różne. Lecz mogłoby się także zdarzyć, (a właśnie to przyjmujemy tutaj jako zachodzący fakt), że reał, któremu te własności przysługują, jest faktycznie we wszystkich rzeczach ten sam: a reał ten byłby wówczas tą „ogólną materyą,“ o której nam wolno mówić.

§ 57.

Próby „konstrukcyi materyi“ (pominąwszy bardzo wiele takich, które same nie wiedzą, czego chcą) dzielą się na dwie klasy: najpierw na takie mechaniczne konstrukcye, które chcą wykazać, pod jakimi warunkami istoty realne, co same w sobie nie są jeszcze materyą, zamieniają się w materyę lub na nią się składają; po drugie na takie idealne interpretacye, które nie chcą wiedzieć, jak materya powstaje, lecz tylko, co znaczy, gdy już istnieje, czyli, dla jakiej idei, którą wydaje w zjawisku, materya musi koniecznie istnieć, jeżeli świat ma wogóle stanowić równoważny wyraz całkowitej idei, którą, jako zadanie nałożone mu przez absolut, świat jest zobowiązany zrealizować w zjawisku. Te „interpretacye,“ roz-

winięte ostatnio głównie przez Schellinga i Hegla, pomijamy, gdyż są one zawsze tylko mniej lub więcej pięknemi fantazyami poetyckiemi, ale nie dostarczają żadnych definicyi, którychby można naukowo dowieść, odeprzeć je lub skorzystać z nich w celu odpowiedzi na inne pytania.—Jako przykłady pierwszej klasy służą Kant i Herbart.

§ 58.

1) Konstrukcya Kanta (w „Naczelnych metafizycznych zasadach wiedzy przyrodniczej") nie uwzględnia wcale twierdzenia o idealności przestrzeni, postawionego przez „Krytykę czystego rozumu," lecz zajmuje wobec materyi stanowisko zwyczajnego wyobrażenia, dla którego materya posiada rzeczywistą rozciągłość w rzeczywistej przestrzeni. Kantowi zdawało się jednak, że sama rozciągłość nie może stanowić całej natury ciał, przeto zaprzeczył oczywistości prawa, że wypełnianie przez ciało pewnej pojemności przestrzennej już logicznie wyklucza równoczesne wypełnianie przez inne ciało tej samej pojemności.

2) Jeżeli ta „nieprzenikliwość" faktycznie zachodzi (a faktycznie zachodzi ona tak, że rozciągłość ciała *a* nie jest niezmienną, że jednakowoż jest zmienną nie bez pracy i nie bez oporu), to fakt ten musi zależeć od szczególnego, z ciała wypływającego nakładu pracy, który może być większy lub mniejszy, a więc od „siły," którą ciało wywiera. Tak powstało przyjęcie siły repulzywnej, za pomocą której materya broni swojej rozciągłości przeciw ściśnieniu, a wskutek której rozprószyłaby się w nieskończoność, gdyby tylko ta siła sama działała.

3) Aby wypełnić określoną pojemność i aby wyjaśnić drugą pracę i drugi opór, który ciała wówczas stawiają, gdy próbujemy je rozciągnąć, musi się do tamtego przyłączyć jeszcze inny

nakład pracy, siła atrakcyjna, która — gdyby tylko sama działała—ściągnęłaby materyę w jeden punkt, która jednakowoż zjednoczona z siłą repulzywną doprowadza do tego, że materya zajmuje ograniczoną pojemność przestrzenną, że ją wypełnia i jej broni.

4) Istotnym brakiem tej konstrukcyi jest stała niejasność odnośnie do tego, kto lub co jest właściwie podmiotem, któremu przypisujemy obie te siły: czy jest on już przestrzennie rozciągłą materyą i czy jako taka wywiera te siły? czy też jest sam w sobie czem innem i czy tylko przez wywieranie tych sił zyskuje rozciągłość i nieprzenikliwość?—Druga wątpliwość odnosi się do możliwości łączenia w taki sposób, jak się to tutaj dzieje, w jednym i tym samym podmiocie dwóch sił o dążnościach sobie przeciwnych.

§ 59.

1) Konstrukcya Herbarta owego braku nie wykazuje: podaje dokładnie podmioty, z których wzajemnego działania ma powstawać materya.

2) Są nimi pojedyńcze realne istoty, które — same w sobie wcale nierozciągłe i dające się przyrównać do geometrycznych jedynie punktów — są scharakteryzowane tylko swoją pojedyńczą jakością i swoją niepodzielnością. Jakości istot mogą być różne, częściowo nawet przeciwne sobie, przyczem stąd wyłącznie nie powstaje żadne działanie wzajemne. Gdyż każda istota jest zupełnie samoistną i nie potrzebuje się troszczyć o drugą. Ale mimo to może istnieć pewien stosunek *c* między dwoma istotami *a* i *b*, który—skoro tylko zajdzie — nie pozwala im już pozostać obojętnemi sobie, lecz je zmusza przeszkadzać sobie wzajemnie przez przeciwne sobie jakości swoje i samozachowawczo bronić się przed tem naruszaniem.

3) To *c* nazywa Herbart: istoty są „razem.“[1]) Oznacza ono właściwie tylko taki stosunek, jeszcze całkiem nieznany, który zmusza *a* i *b* do wzajemnego na się działania. Skoro jednak już raz obrano dla niego przestrzenną nazwę „razem,“ przeto pojmuje się *c* bez dalszego dowodu jako przestrzenne „razem,“ stosując się i nadal do zasady, że wzajemne na się działanie zachodzi tylko w zetknięciu, ale nie z oddalenia.

4) Jeżeli więc dwie rozciągłe istoty są w ten sposób „razem,“ to obie znajdują się w tym samym punkcie i nie tworzą żadnej rozciągłości; jeżeli zaś nie są „razem,“ to nie dbają o siebie i w żadnym razie nie tworzą nic takiego, co nazywamy spoistą, oporną dzieleniu materyą. Ażeby przeto ta materya przyszła do skutku, musi istnieć coś pośredniego między „razem“ a „nie-razem,“ tak zwane „niezupełne razem;“ zmierza to do zgoła dziwacznego przedstawienia, którego dopuszczalności nigdy nie wykazano, że te liczne nierozciągłe, punkcikowe, realne istoty są w części *w* sobie, a w części poza sobą — przedstawienie, które możemy tylko uważać za świadectwo, że konstrukcya ta zupełnie zawiodła.

§ 60.

1) Wszystkie dotychczasowe wywody rozstrzygnęły już o tem, przy którym poglądzie się zatrzymamy. Idzie nam jedynie o to, jak istoty realne, które same w sobie nie pozostają w żadnych przestrzennych stosunkach, muszą się w naszem wyobrażeniu zjawiać jako połączone w ten sposób, że muszą nam dawać widowisko materyi spoistej, rozciągłej i opornej.

---

[1]) W oryginale jest: das „Zusammen“ der Wesen, co w niemieckiem brzmi dość sztucznie, a w polskiem już wcale oddać się nie da. Por. „Przedmowę,“ 24).—P. T.

2) Otóż według naszych założeń nie są to istoty odosobnione, lecz pozostające bez wyjątku w nieustannem wzajemnem działaniu. A od sumy stanów, których każda z nich doznaje od wszystkich innych w każdej chwili, czyli od sumy jej intelektualnych stosunków do wszystkich innych, zależy w każdej chwili miejsce, które zajmuje w naszem wyobrażeniu przestrzennem między wszystkiemi innemi. Nie możemy przeto uznać, jakoby przestrzenna odległość *d* między dwoma istotami *a* i *b* stanowiła przeszkodę, która czyni niemożliwem wzajemne działanie między *a* i *b*: natomiast *d* jest tylko obrazowym wyrazem albo następstwem wzajemnego działania między *a* i *b*, zachodzącego już z określoną intensywnością, nadzmysłowego lub bezprzestrzennego.

3) Nic też nie stoi na przeszkodzie przypuszczeniu, że nieokreślenie wiele jedno- i różnorodnych istot *a b c d*... wyznacza sobie nawzajem określone stanowiska w przestrzeni, za pomocą takich wewnętrznych stosunków. A ta suma *S* owych stosunków będzie się w każdej chwili opierała, w postaci siły przyciągającej istoty ku sobie, tej sile, która się stara je od siebie oddalić, każdemu zaś wpływowi, który się stara istoty jeszcze bardziej zbliżyć, będzie się opierała w postaci siły odpychającej. Stąd powstaje więc system istot, z których każdą poszczególną dzieli od drugich pewne oddalenie, które jednak tak są zespolone, że przedstawiają zarówno zjawisko spójności, jak nieprzenikliwości.

4) Potem można sobie jeszcze pomyśleć, że oddalenia poszczególnych istot od siebie są bardzo małe w porównaniu do tego oddalenia, w granicach którego siły tych poszczególnych elementów, działające w dal, mogą jeszcze wywierać dostrzegalny skutek. W takim wypadku ten system oderwanych elementów dostarczy przez to, że ich skutki się łączą, zarówno naszemu oku, jak i naszemu dotykowi, dzięki którym to obu narządom

przychodzi zazwyczaj do skutku zmysłowe wyobrażenie materyi, dostarczy im przekonywającego złudzenia materyi rozciągłej w sposób ciągły, wypełniającej bez przerwy całą pojemność przestrzenną między istotami.

§ 61.

1) Co się tyczy niejednokrotnie tu użytego wyrazu „siła,“ to oczywista nie ma on oznaczać czegoś, coby było zdolne do samodzielnego istnienia (niejako jakby subtelniejsze, duchowe lub niemateryalne tworzywo) i coby jeszcze w jakiś szczególny sposób pozostawało w związku z realnemi istotami tak, że samo mogłoby przechodzić z jednej istoty na drugą, albo że istoty mogłyby się niem posługiwać jako środkiem do swoich skutków. „Istota *a* posiada siłę *f*“ znaczy tylko to samo, co: natura istoty *a* jest taką, że—jeżeli na nią wpływa określony warunek *x*, albo (co na jedno wychodzi) jeżeli *a* wchodzi w określony stosunek *x* do drugiej istoty *b*, — że wówczas musi każdym razem powstawać w *b* skutek *f* (a w *a* skutek *f'*).

2) „Siła“ nie oznacza przeto nic ponad zdolność i przymus do przyszłego uskutecznienia, określonego co do rodzaju i wielkości, które będzie następowało każdym razem, skoro tylko określony warunek zostanie zrealizowany, a które póty nie następuje, póki ten warunek nie jest zrealizowany.—Stąd dadzą się wyprowadzić następujące poszczególne twierdzenia:

3) I. Żadnej „siły“ nie można uważać za własność mającą swoje podłoże raz na zawsze w ciałach, którym ją przypisujemy. Każda siła powstaje właściwie dopiero w chwili, gdy jedno ciało wchodzi w określony stosunek do drugiego. Jeden jedyny element np., któryby samotny istniał na świecie, nie mógłby póty posiadać „siły przyciągającej,“ pókiby się nie przyłączył drugi element, do którego ta siła by się mogła odnosić. Je-

żeli mimo to poszczególnemu elementowi *a* przypisujemy taką siłę i uważamy ją za „u w i ę z i o n ą“ aż do tej chwili, w której ją można wywrzeć, to jest to tylko frazes, który wyraża pewność, że natura tego *a* jest tego ustroju, iż — gdy wejdzie w stosunek *c* do drugiego elementu *b* — wówczas możemy liczyć na określony skutek *f*.

4) II. Następnie siła właściwie nigdy nie ma swojego podłoża w j e d n y m elemencie, lecz zawsze w łączeniu się jednego elementu z drugim. Wyraża ona zawsze tylko konieczność p o d w ó j n e g o skutku, który *a* wywołuje w *b*, i odwrotnie *b* w *a*. Przedstawienie, jakoby *a* s a m o wywierało siłę, jest sposobem mówienia w sobie błędnym, który we fizyce prostuje się przez to, że w znanem p r a w i e r ó w n o ś c i d z i a ł a n i a i p r z e c i w d z i a ł a n i a wyraźnie wypowiadamy w z a j e m n o ś ć działania. Stąd wynika,

5) III. że nie musi się ciałom przypisywać sił ani n i e z m i e n n y c h, ani takich, które są, w y r a ź n i e *ad hoc*, przeznaczone do wydawania swojego określonego skutku. To ostatnie znaczy: ciała np. nie posiadają j a k o t a k i e wiecznej dążności do przyciągania się lub odpychania, lecz to, co w każdej chwili czynić muszą, zależy od szczególnego chwilowego stosunku między niemi i od stosunku ich natur do siebie. Pod j e d n y m warunkiem mogą się zatem przyciągać, pod innym odpychać, nie posiadając przytem mimo to od urodzenia dwóch sił sobie przeciwnych. Tem samem powiedziano, że ich siły są z m i e n n e. A we fizyce uwzględnia się to o tyle, że każdą siłę, pomyślaną pod względem jej f o r m y d z i a ł a n i a jako stałą, np. siłę przyciągającą, uważa się pod względem jej i n t e n s y w n o ś c i mimo to za zmienną i zależną od oddalenia, t. zn. od wewnętrznych stosunków elementów *a* i *b*, których [1]) zjawisko jest dla nas w każdym momencie chwilowem oddaleniem elementów.

[1]) „których“ odnosi się do „stosunków.“ P. T.

§ 62.

1) Przypuszczenie, jakoby każda pojedyńcza realna istota mogła w przestrzeni posiadać tylko miejsce w formie punktu, właściwie nie jest myślowo-konieczne. Gdyż każda istota posiada swoje miejsce wszędzie tam, skąd wychodzą jej bezpośrednie działania wywierane na inne istoty, lub tam, gdzie przynajmniej posiadają swoje *maximum*, i dokąd wszystkie oddziaływania z zewnątrz muszą dochodzić, ażeby zyskać wpływ na istotę. Otóż można sobie bardzo łatwo pomyśleć, że istota *a*, ze względu na określoną grupę stosunków *m*, musi w miejscu *o* bezpośrednio działać na pewne istoty: że zaś ze względu na inne stosunki *n* musi w miejscu ω równie bezpośrednio działać na inne istoty; t. zn. dałoby się pomyśleć, że *a* działa bezpośrednio równocześnie w wielu miejscach, rozprószonych lub złączonych w przestrzeni, a więc że w tych miejscach istnieje, że zatem w takim wypadku wypełnia, w sposób ciągły, określoną pojemność przestrzenną.

2) By tę kwestyę rozstrzygnąć, należy się najpierw poradzić doświadczenia. Poucza ono, że wszystkie ciała widzialne (pomijamy na teraz ciała żywe) dzielą się na części, które po podziale posiadają zupełnie te same własności, jakie przedtem posiadała całość, tylko w mniejszym stopniu; i stąd wnioskujemy, że ciała te były od samego początku tylko skupieniami wielu części samoistnych. Bo gdybyśmy chcieli twierdzić, że były czemś więcej, niż skupieniami, a mianowicie prawdziwemi jednościami, to nie moglibyśmy wcale wskazać, czem się samo tylko skupienie części, jako coś pośledniejszego, różni od rzekomej prawdziwej jedności. Ta jedność mogłaby polegać jedynie na tem, że dające się odróżnić części jakiegoś *a* nie posiadałyby własności, które przysługują całemu *a*.—

Skoro więc jest rzeczą pewną, że ciała widzialne składają się z samoistnych części, a następnie także rzeczą mikroskopowo stwierdzoną, że te ostatnie składają się z jeszcze mniejszych samoistnych części, przeto idzie jeszcze tylko o to, czy w końcu, prowadząc podział dalej, natknęlibyśmy się na atomy, z których każdy byłby jednolitą, realną istotą, ale zarazem wypełniałby, w sposób ciągły, określoną, chociaż nieskończenie małą pojemność przestrzenną.

3) Przyjmijmy teraz, że ten wypadek zachodzi, a w tej małej pojemności, jaką zajmuje realna istota, będziemy mogli geometrycznie odróżnić naturalnie wiele punktów, np. punkty krańcowe *a* i *b* dowolnego promienia. Jeżeli twierdzenie, że ta rozciągła pojemność jest jedną istotą, ma potem jeszcze wogóle coś określonego oznaczać, to musimy przyjąć, że te, dające się odróżnić, punkty *a b*... nie są aż tak różne, aby jeden z nich, np. *a*, mógł sam dla siebie doznawać jakiegokolwiek stanu, któregoby *b* nie doznawał, albo któryby się wogóle dopiero musiał przenosić z *a* na *b*. To, co się przytrafia *a*, przytrafia się raczej *eo ipso* całej istocie, a zatem także punktowi *b*; i nie wolno sądzić, jakoby między nimi zachodził jakikolwiek proces fizyczny, za pomocą któregoby *a*, jedna z niepodzielnych (chociaż dających się wyróżnić) części prawdziwie Jednej istoty, przenosiła swoje stany na drugą niepodzielną część *b* tej samej istoty. Skoro tylko pomyślimy sobie jakiekolwiek takie zajście, to w myśli tej będą zawarte natychmiast *a* i *b*, jako dwie samoistne istoty, które pozostają we wzajemnem między sobą działaniu. I chociażbyśmy potem nie wiedzieć jak stanowczo twierdzili, że nie chcemy ich uważać za takie istoty, lecz za niepodzielne części jednej jedynej istoty, to mimo to nie umielibyśmy wcale wskazać, o ileby wówczas nagie połączenie dwóch części zdziałyvało jeszcze mniej, niż ta rzekoma jedność; t. zn. nie moglibyśmy podać, jaką praktyczną wartość by ta jedność posiadała.

albo—jeżeliby się w niej jednoczyło te *a* i *b*—coby się właściwie stwierdzało z jej pomocą nowego, takiego, coby już nie było wraz zawarte w owem nagiem połączeniu *a* i *b*.

4) Empirycznie nie można oczywista rozstrzygnąć, czy to następstwo wypływające z pojęcia jedności sprawdza się w zakresie najmniejszych atomów, a więc, czy jakiś ruch, np. uderzenie, które trafia w punkt *a* atomu, zjawia się natychmiast także jako ruch punktu *b*, a mianowicie w taki sposób, żeby ruch od *a* do *b*, a zatem po całej linii *ab*, nie musiał się przenosić, a więc żeby także przebieżenie tej linii nie wymagało żadnego czasu. Jednakowoż przypuszczenie to w żaden sposób nie przystaje do całego związku naszych podstawowych przedstawień dynamicznych. Przyjmując w założeniu nieskończenie wielką chyżość na przestrzeni *ab* i na wszystkich podobnych promieniach atomu, pozostawałoby ono w sprzeczności z naczelnemi zasadniczemi pojęciami o ruchu, które czynimy wogóle podstawą całej naszej wiedzy przyrodniczej.

5) Przeto pozostaje nam tylko ten jeden pogląd, który pojedyńcze istoty czyli atomy fizyki uważa za nierozciągłe ośrodki sił, t. zn. działań rozbiegających się i zbiegających, każdą zaś rozciągłą materyę za zjawisko jedynie, które się składa z wielości wzajemnie działających oderwanych atomów.

ROZDZIAŁ PIĄTY.

O związku w przyrodzie.

§ 63.

1) Jeżeli wogóle ma istnieć związek między zdarzeniami, tego rodzaju, że z określonych danych okoliczności *u* może wypływać tylko określone na-

stępstwo *f*, z innych zaś okoliczności *u'* tylko inne określone następstwo *f'*, to—jak widzieliśmy w ontologii — nie wolno, by natury poszczególnych realnych istot *a b c d*... były bez miary odrębne czyli obce sobie; natomiast muszą one stanowić dające się porównać członki szeregu, albo systemu szeregów.

2) Odnośnie do świata materyalnego żąda zwyczajny pogląd przyrodniczy w tym względzie więcej, a mianowicie, by wogóle wszelka realność, która stanowi podstawę materyi, posiadała jednakowy rodzaj i istotę, i żeby wszystkie jakościowe odrębności, które spostrzegamy w rzeczach (nawet w pojedyńczych chemicznych elementach), polegały jedynie na ilościowych modyfikacyach zachowania się ogólnej materyi, jakościowo całkiem jednorodnej.

3) Twierdzenie to jest bez wątpienia bardzo wygodne dla obliczania zjawisk przyrody; jest też myślowo-możliwe; ale nie jest konieczne. Raczej można sobie łatwo pomyśleć, że różne realne istoty posiadają naturę pierwotnie i stale różną. Gdyż póki ich natury są wogóle — jak to przyjęto w założeniu — dającymi się porównać członkami szeregów, można zawsze istotę *a* uważać za „równoważną“ określonej ilości innych istot rodzaju *b*; a to pojęcie równoważności elementów różnych umożliwia te same korzyści rachunkowe; przyczem jednak nie potrzeba, aby się rzeczywiście wszystkie istoty różne składały z tego samego tworzywa.

§ 64.

1) Następnie przyjmuje się, że każda realna istota *a*, a więc każdy element, i każdy atom każdego elementu jest niezmienny, czyli że „masa jest stałą,“ t. zn. że każdy atom, którego wielkości nie przedstawiamy sobie ani zwiększonej, ani zmniejszonej, będzie wiecznie, wśród tych samych warunków

c, wywierał tę samą zawsze wielkość γ określonego skutku.

2) Zarazem należy wskazać na to, że pojęcie „stałości masy“ właściwie n i e twierdzi, jakoby *a* było w o g ó l e n i e z m i e n n e i jakoby się w chwili, w której warunek *c* na nie wpływa, znajdowało w stanie c a ł k i e m t y m s a m y m, jak wówczas, gdy wpływa na nie warunek *d*. Raczej może także fizyka przyznać, że *a* będzie się w pierwszym wypadku znajdowało w wewnętrznym stanie γ, a w drugim wypadku w stanie δ. A metafizycznie m u s i się uczynić takie założenie. Aby pozostać w zgodzie z fizyką potrzeba tylko dodać w założeniu: każde *a* posiada taką siłę samozachowawczą, czyli metafizyczną elastyczność, że każdym razem, gdy warunek *c* lub *d* przestaje wpływać, powraca dokładnie do swojego poprzedniego stanu *a*, tak że *a* — gdy różne warunki *c d e*... wpływały nań po tysiąc razy — zachowuje się potem, przy tysiącznem i pierwszem powtórzeniu się warunku *c*, znowu zupełnie tak samo, jak wówczas, gdy *c* wpływało po raz pierwszy.

3) W t e m znaczeniu jest „stałość masy“ myślowo-możliwa, ale n i e jest myślowo-konieczna. Dostatecznie ją stwierdzają doświadczenia, a przynajmniej t e stwierdzają ją z pewnością, któreśmy uczynili odnośnie do świata n i e o r g a n i c z n e g o; jej prawdziwość to n a j d o g o d n i e j s z e dla wiedzy przyrodniczej p r z y p u s z c z e n i e. Atoli nie całkiem prawdopodobne. Raczej wolny domysł, że natura wszelkiej realności wskutek wpływów, których kolejno doznaje, i wskutek wewnętrznych stanów, w które przez to popada, doświadcza w samej rzeczy powolnej przemiany, chociaż zapewne zbyt drobnej, by się w okresie trwania całej naszej obserwacyi przyrodniczej stała dostrzegalną.

§ 65.

1) Otóż z takich wychodząc założeń, stara się tak zwany m e c h a n i c z n y lub m e c h a n i s t y-

czny pogląd przyrodniczy zyskać przy pomocy zmiennych stosunków całkowite wyjaśnienie biegu przyrody, przedstawiając sobie, że owe stałe elementy wraz ze swojemi siłami, działającemi według stałych praw, są w te stosunki ujęte. Każde poszczególne zdarzenie jest koniecznem następstwem dopieroco minionej kombinacyi elementów i okoliczności, każde poszczególne stworzenie nieuniknionym wytworem, wydanym z koniecznością, pod wpływem przyłączających się warunków, przez rozwój poprzednio danego kompleksu elementów. Wogóle wszystko jest tem, czem je z koniecznością czynią jego poprzedzające je przyczynowe warunki; czyli: wszystko jest nieuniknionym wynikiem okoliczności.

2) Natomiast pojęcie gatunkowe nie jest nigdy właściwą siłą, która wytwarza wszystkie szczegóły zdarzenia lub stworzenia. Raczej: to, że w naszem myśleniu możemy sobie wogóle tworzyć pojęcia gatunkowe, którym podporządkowujemy wielką ilość zjawisk, t. zn. przez które możemy zbiorowo wyrazić pewną grupę podobnych lub równych własności tych wielu zjawisk,— to jest samo tylko następstwem tego, że istnieje bardzo wiele elementów równych, że pewne rodzaje ich złączeń przychodzą do skutku w biegu świata często i łatwo, i że każdym razem równe połączenia elementów sprowadzają także równe następstwa i rozwoje.

§ 66.

1) Odnośnie do przyrody nieżywej nie wywołał ten sposób zapatrywania żadnego sprzeciwu. Ale niedostatecznym być się zdawał zarówno dla wyjaśnienia faktów, jak dla trafnego ustalenia wartości stworzeń żywych. Głównie ta wartość zdawała się całkiem wątpliwą, skoro także ciało żywe było tylko nieuniknionym wytworem nieprzeliczonych, pierwotnie obcych sobie i tylko

przypadkowo zbłąkanych razem elementów, a nie obmyślonym płodem jednolicie działającej mocy. Głównie z takiej estetycznej potrzeby wyrosła żywa opozycya tak zwanego dynamicznego poglądu przyrodniczego przeciw poprzedniemu (mechanistycznemu).

2) Pojęcie, którego w nim nasamprzód użyto, to pojęcie popędu: rozumie się przez nie—w przeciwstawieniu do „siły“ niezmiennej, albo zmiennej tylko wskutek zależności od określonych warunków—taką czynność, która jest przysposobiona tylko do wytkniętego celu, która może swoje wysiłki zmniejszać, wstrzymywać lub potęgować, a która jest zdolna zmieniać w każdej chwili także ich formę w ten sposób, że wynik jej wysiłków jest każdej chwili odpowiednim środkiem do celu.

3) Jeżeli to pojęcie rozważymy, to przekonamy się, że przecież to przystosowanie się działania do celu jest tylko wtedy możliwe, gdy istniejące położenie okoliczności u wpływa w każdej chwili na popęd sam i użycza mu przez to podstawy do rozwinięcia w tej chwili skutku w, podczas gdy w innej chwili wpływające okoliczności u' użyczają mu podstawy do skutku w'. I wypadałoby tylko dodać, że popęd jest tego rodzaju, iż skutki w i w', które następują po u i u', są zawsze przystosowane zarazem do celu Z.

4) Pierwsza część tego twierdzenia wykazuje więc, że popęd T jest wogóle zmienny i że da się określić warunkami, ba, że wobec tych warunków zajmuje zgoła to samo stanowisko, co „siła“ fizyczna, która przecież także była nakładem pracy, do jakiego określone warunki istotę zmuszają. Natomiast zachodzi pytanie, w jaki sposób zrozumiałą jest druga część twierdzenia, a mianowicie przystosowanie się w i w' do Z. Z pewnością zrozumiałą nie jest, póki także i Z nie jest wraz zawarte wśród warunków, które w podmiocie popędu T określają formę koniecznego w każdej chwili skutku w, wzgl. w'. Otóż Z, jako niespełniony cel,

nie jest niczem realnem, czemuby mógł przysługiwać jakiś skutek.

5) Pozostaje zatem tylko podwójna możliwość. A l b o zamiast nierzeczywistego *Z* musi w podmiocie *T* istnieć r z e c z y w i s t e p r z e d s t a w i e n i e tego *Z*, które jest prawdziwym wewnętrznym stanem istoty *T* i jako takie może modyfikować także inne wewnętrzne stany *T*, od których zależą *w* i *w'* — i to jest zwyczajny, znany wypadek „celowego działania“ i s t o t y ś w i a d o m e j, czyli d u s z y. Natomiast, p o d r u g i e, jeżeli ma się mówić — jak się to zazwyczaj najchętniej czyni — o „n i e ś w i a d o m i e“ c e l o w e m d z i a ł a n i u popędu, w takim razie podstawa, która czyni *w* i *w'* celowymi środkami dla *Z*, musi się dać znaleźć w innych wewnętrznych stanach jednej lub kilku połączonych istot o takim ustroju, że właśnie wpływ owych *u* i *u'* wydaje zawsze *w* i *w'*, przystosowane do *Z*. Albo prościej: działanie n i e ś w i a d o m e jest c e l o w e, dopóki z natury i z danych stosunków podmiotów działających wypływa s a m z e s i e b i e ze ślepą koniecznością wynik przystosowany do *Z*; a celowość ma każdym razem s w o j e g r a n i c e i ustaje tam, gdzie w działaniu tych *u* i *u'* na owe podmioty zostają zniweczone te stosunki podmiotów, na których polegała możliwość reakcyi przystosowanych do *Z*.

6) Gdyby „p o p ę d“ był naprawdę potęgą, któraby s a m a z e s i e b i e działała celowo, to, na podstawie swojego pojęcia, granicby takich ona posiadać n i e mogła. Jeżeli zaś wszelkie jego działanie jest tylko koniecznym wynikiem wszystkich w każdej chwili danych warunków, to granice takie są konieczne.

§ 67.

1) Patrząc na sprawę z innej strony, możemy powiedzieć: dajmy na to, że taki popęd *T* rzeczy-

wiście istnieje; w takim razie musiałby on swój cel Z osiągnąć albo przez siebie samego i bez posługiwania się jakimikolwiek środkami, albo przez to, żeby korzystał z określonych, i poza tem już danych i istniejących środków $m\ m_1\ m_2$...

2) W przyrodzie zachodzi zawsze to drugie. N. p. każda przyjęta „siła życiowa“ wytwarza ciało i jego życie posługując się masami, które już przedtem istniały, także poza obrębem żywego ciała. Można więc uwierzyć, że popęd T ma dobre chęci, by gospodarować temi $m\ m_1\ m_2$... zupełnie samowładnie; jednakowoż te środki $m\ m_1\ m_2$... nie są wcale obowiązane słuchać rozkazów T, lecz mogą żądać, by je do każdej pracy $l\ l_1\ l_2$..., której spełnienia sobie życzą, zmuszano za pomocą określonego rodzaju i określonej wielkości siły $k\ k_1\ k_2$..., która także poza obrębem życia, w nieorganicznej przyrodzie wystarcza, by ten skutek wydać. A więc T, aby osiągnąć swój cel Z, musiałoby się w każdej chwili przemieniać dokładnie w te wielorakie siły $k\ k_1\ k_2$..., któreby każdym razem były potrzebne, aby środki $m\ m_1\ m_2$... doprowadzić do wykonania prac $l\ l_1\ l_2$... Gdyby się zatem kiedykolwiek w doświadczeniu zdarzał przykład tak wszechwładnego T, to jeszcze tę zgoła niepojętą zdolność przemiany musielibyśmy spróbować uczynić zrozumiałą. Atoli wszystkie przykłady wykazują raczej, że siła tego T jest ograniczona; i to nas nawraca do naturalnego poglądu, według którego w systemie mas $m\ m_1\ m_2$... takim, że z ich danych połączeń wypływa określony wynik Z, różne zewnętrzne wpływy $u\ u'$...,—póki nie burzą owych danych stosunków między $m\ m_1\ m_2$..., albo ich nie zmieniają poza pewne granice, — wytwarzają reakcye $w\ w'$...; te utrzymują wynik Z, albo go tylko przeobrażają w formy $Z_1\ Z_2$..., a te formy tworzą razem szereg, który można uważać za celowy rozwój tego Z. Natomiast gdy $u\ u'$... zmieniają stosunki między $m\ m_1\ m_2$... poza owe granice, natenczas występują

też takie reakcye **w w'**..., które albo nie dają już wyniku *Z*, albo przeobrażają go w nowe formy, takie, że mogą one uchodzić jedynie za burzenie lub zburzenie tego *Z*. Jednak w takim wypadku nie wychodzi nigdy z *T* reakcya kompensująca, którąby wyrównywała tę nieprzychylność okoliczności.

3) Krótko i ogólnie: Każda „celowa“ reakcya rzekomego „popędu“ jest nieuniknionem następstwem chwilowego całokształtu stosunków między wielością poszczególnych elementów, które w pewnych granicach mogą zamieniać swoje wzajemne stanowiska.

§ 68.

1) Wypowiadane często twierdzenie, że w organizmie „całość poprzedza części“ i że sprawia ich określone połączenie, tylko w tem znaczeniu przyjąć wolno, że idea całości jużci może posiadać ten sprawczy wpływ na ukształtowanie całości, o ile jakaś duchowa istota ją sobie rzeczywiście pomyśli i o ile się z myślami tej istoty, jako z rzeczywistymi stanami, łączy zmiana stanów innych istot, zgodnie z prawami przyrody.

2) Natomiast gdy współudział świadomości wykluczymy, to, w nasieniu roślinnem n. p., nie zawrze się w żaden sposób przyszła całość jako rzeczywistość, którąby sama mogła coś zdziałać. Rzeczywistością są tylko składniki, które już istnieją: z ich stosunków, również już istniejących, będzie musiała w przyszłości powstać owa całość jako konieczny wynik, pod warunkiem, że się przyłączyły warunki.—Do tego stanu rzeczy należy sprowadzić ulubione przeciwstawienie bytu całości potencyalnego i aktualnego.

3) Odnośnie do przychodzenia do skutku zdarzeń, niema zatem według tych rozważań żadnej zasadniczej różnicy między mechani-

zmem, chemizmem i organizmem, natomiast różnica między temi trzema głównemi grupami procesów przyrodniczych polega na układzie okoliczności, wśród których się odbywa stosowanie najogólniejszych praw mechaniki, wszędy równych i identycznych, prowadzących potem oczywiście do bardzo różnych wyników.

Trzecia część główna.

FENOMENOLOGIA.

Uwaga wstępna.

§ 69.

Ostatnie dociekania naprowadziły nas na współudział duchowego życia w przyrodzie. Dalsze w tym względzie dociekanie tego życia należy po części do filozofii przyrody, po części do psychologii. Teraz zaś musimy sobie przypomnieć, cośmy we wstępie powiedzieli o krytyce prawdziwości albo nieważności tych wszystkich metafizycznych myśli, które przecież są przedewszystkiem tylko zdarzeniami w naszem wewnętrznem życiu duchowem. Twierdziliśmy, że o zakresie ich ważności odnośnie do rzeczywistości samej, nie można dopóty orzec nic określonego, dopóki się nie poznało, co właściwie nasz rozsądek musi sobie niechybnie myśleć o wszelakiej rzeczywistości i jej związku. Gdyż tym myślom, jako zasadom wszelkiej oceny, dusza musi następnie podporządkować także swój własny stosunek do tego, co nazywa „rzeczami.“ I wskutek tych rozważań rozsądek musi sobie sam zakreślić granice swojej kompetencyi czyli swojej zdolności poznawczej.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

O subjektywności poznania.

§ 70.

Jedno czynimy tu założenie, któregoby wprawdzie można dowieść metafizycznie, jednakowoż nie bez rozwlekłości, a którego obronę przeciw wątpliwościom należałoby w każdym razie przekazać psychologii, a mianowicie założenie, że całość wrażeń, przedstawień, uczuć i pożądań, którą właśnie zwykliśmy nazywać naszem wewnętrznem życiem, powinno się uważać za sumę stanów jednej jedynej, niepodzielnej, realnej istoty, zupełnie w ten sam sposób, jak sobie takie stany przedstawiała ontologia. Na czemby u innych istot polegały „wewnętrzne stany," które im mamy przypisywać, tego tymczasowo nie wiemy, gdyż się nie potrafimy w nie przenieść, przeto ogólna ontologia była zmuszona mówić o nich tylko pod abstrakcyjną nazwą wewnętrznych stanów wogóle. Natomiast w wypadku życia duchowego widzi się nam, że wiemy więcej i że drogą możliwej tutaj auto-obserwacyi poznajemy bezpośrednio, iż wewnętrzne stany duszy polegają właśnie na przedstawieniach, uczuciach i pożądaniach, t. zn. na takich stanach, których nie można sobie pomyśleć bez wspólnego im charakteru, mianowicie, że są dla podmiotu, w którym zachodzą, przedmiotami wiedzy, albo wogóle jakiejkolwiek formy uświadomienia.

§ 71.

1) Jeżeli to założenie zastosujemy nasamprzód do pytania o prawdziwość naszego poznania, to przedewszystkiem wyjdzie na jaw „subjektywność wszystkich składników tego poznania."

2) O zmysłowych wrażeniach: niebieskie, ciepłe, słodkie i t. d. uczy fizyologia, że one nie mogą być niczem innem, tylko wewnętrznemi stanami naszego Ja, afekcyami odbierającego wrażenia podmiotu, które mogą wprawdzie być następstwami, ale nigdy podobnemi odbitkami rzeczywistego ustroju przedmiotów zewnętrznych.

3) Twierdzeniu temu nie można zarzucić, że, oczywista, nasze wrażenie barwy niebieskiej jest tylko naszą podmiotową afekcyą, jednakowoż że, pomijając nasze wrażenie, niebieskość istnieje także w rzeczach jako własność, która wprawdzie jako taka nie przeprowadza się do naszej świadomości, ale która mimo to może w ten sposób na nas działać, że w naszem wrażeniu zostaje właśnie odtworzona ta sama „niebieskość," z której wyszło owo działanie. Zarzut ten jest dlatego niemożliwy, bo nie da się powiedzieć, co wogóle można rozumieć przez istnienie zmysłowej jakości tego rodzaju, póki się nie odbiera jej wrażenia. Nie można np. powiedzieć, o ile ton, którego zgoła nikt nie słyszy, jest jeszcze wogóle „tonem," t. zn. o ile może brzmieć; albo, jak światło lub barwa, których zgoła nikt nie widzi, mogą jeszcze jaśnieć i być czerwone lub zielone.

4) Krótko: gwoli temu, czem są, mogą te wszystkie jakości posiadać rzeczywistość zgoła tylko jako wrażenia istoty odbierającej wrażenia. Poza tą istotą tak samo wcale nie istnieją, jak ból zębów, którego nikt nie czuje.

§ 72.

1) Jeżeli to uwzględnimy, to nasz zwyczajny pogląd na świat przyjmie tę (drugą) formę, która jest właściwa naukom przyrodniczym. Zewnętrzny przedmiotowy świat składać się wówczas będzie jeszcze tylko z wielości rozprószonych w prze-

strzeni, ruchomych, realnych istot; każda z nich może być scharakteryzowaną jedynie przez siły, które wywiera na inne istoty, oraz przez życie wewnętrzne, które się usuwa z pod wszelkiej obserwacyi. Wszystkie zmysłowe własności, jasność i ciemność, barwa, dźwięk i cisza i t. d., w świecie tym nie istnieją, lecz przynależą do tych zjawisk, które powstają jedynie we wnętrzu dusz wskutek zmiennych wzajemnych działań między temi ruchomemi istotami, oraz między niemi, a temi duszami.

2) Przyrodoznawstwu pogląd ten wystarcza; metafizyka zaprzecza także i jemu. Wykazała, że przestrzeń, czas i ruch również nie mogą posiadać tej przedmiotowej rzeczywistości, jaką się im tutaj przypisuje jako pojemnym formom, w których zajmuje miejsce to, co rzeczywiste. I one są także tylko formami przedstawiania, w których ujmujemy intelektualne jedynie stosunki między rozmaitemi wrażeniami, otrzymywanemi od innych istot.

3) Świat przedmiotowy, który teraz jeszcze pozostaje, opiera się tylko na wielości istot odróżniających się nie przestrzennie, lecz jedynie przez swoje natury; istot, które pozostają między sobą i z nami w ciągłem wzajemnem działaniu, t. zn. które sprawiają sobie bardzo rozmaite stany bierności. Otóż odrębności tych wrażeń są tem, co każda przedstawiająca istota, stosownie do swojej własnej natury, na nowo rozsnuwa przed swoją świadomością, tworząc obraz przestrzennie rozciągłego świata.—To był pogląd, który nam pozostawiła kosmologia.

§ 73.

1) Ale teraz powstaje dalsze pytanie: co zmusza nas i uprawnia do tego, byśmy zatrzymywali chociażby tylko tę ostatnią drobną resztę „przedmiotowego“ świata. O rzeczach, które jeszcze

w tej reszcie przyjmujemy, wcale nie posiadamy bezpośredniego wyobrażenia. Także ich istnienie jest dla nas tylko o tyle pewne, o ile nas organizacya naszego poznającego rozsądku, — gdy nie chcemy z nią stanąć w sprzeczności,—zmusza do tego, byśmy do rozmaitości wrażeń, które w naszej świadomości istnieją i się zmieniają, dodawali w myśli właśnie owe rzeczy, jako wyjaśniające ośrodki, punkty wyjścia lub podstawy. A zatem, że wogóle istnieją rzeczy—przypuszczenie to polega na tej samej „subjektywności naszego poznania," na której polegają pierwsze trzy światopoglądy, przez nas oto odrzucone.

2) W ten sposób więc dochodzimy do zapatrywania „subjektywnego idealizmu," które wogóle oświadcza, że istnienie przedmiotowego świata to wprawdzie przedstawienie konieczne dla naszego ducha, ale takie, któremu mimo to w rzeczywistości nic nie odpowiada; tak, że przyjęty przez nas „świat zewnętrzny" jest tylko snem, rozsnuwającym się we wnętrzu przedstawiającej istoty, lub tworem jej wyobraźni twórczej.

3) Temu idealizmowi należy nasamprzód wypomnieć, że przecież zbyt pochopnie wysnuwa z „powszechnej subjektywności wszystkich naszych elementów poznawczych" wniosek o nieistnieniu świata przedmiotowego. Gdyż owa „subjektywność" zachodziłaby zupełnie tak samo, jak ją teraz widzimy, także i wówczas, gdyby rzeczy naprawdę poza nami istniały. Rzeczy te, że tak powiemy, we własnej osobie, albo ze skórą i kośćmi, nie mogłyby przecież nigdy w nas przechodzić. Tem, czegobyśmy od nich doświadczali, byłyby zawsze tylko wrażenia, któreby one na nas wywierały. A wrażenia te, jak wszystkie wewnętrzne stany istoty, mogłyby być zawsze tylko takiemi wrażeniami, jakie ta istota jest zdolna znosić albo rozwijać; t. zn. więc: byłyby one podmiotowemi afekcyami poznającej istoty i byłyby zależne od jej natury. Ponieważ zatem ta

subjektywność zachodziłaby w obu wypadkach, zarówno gdy rzeczy są, jako też, gdy nie są, przeto nie może ona dowodzić jednego z nich, np. niebytności, z wykluczeniem drugiego. Pozostaje nam zatem tylko to wyjście, aby tym z pośród rzeczy przez nas przedstawianych, których treść naszemu własnemu przedstawianiu okazuje się zdolną do własnego istnienia, przyznać także i to istnienie jako możliwe i wówczas rzeczywiste, gdy nas związek naszego doświadczenia naprowadza na konieczne jego przyjęcie.

4) Zarzut zaś ostatni, że może temu, co się nam zdaje myślowo-konieczne, w rzeczywistości przecież nic nie odpowiada, wolno nam pominąć. Gdyż ta zgoła nieumotywowana wątpliwość da się powtórzyć przeciw każdej teoryi, a jej uwzględnienie nie doprowadziłoby do poznania lepszego, ale do niemożliwości wszelkiego poznania.

§ 74.

1) Rozumny naukowy smak popchnął też natychmiast do takiego przypuszczenia: że, chociażby nawet martwa przyroda mogła być „tylko zjawiskami dla nas," to przecież w żadnym razie nie mogą być niemi żywe duchy, wobec których poczuwamy się do moralnych zobowiązań; i tak powstała ta forma poglądu (w nowszej niemieckiej filozofii J. G. Fichte), według której te liczne duchowe istoty nie są rozprószone *w* rzeczywistej przestrzennej „przyrodzie," natomiast ta „przyroda" tym wszystkim duchom tylko istnieć się zdaje. Dalsze porównanie różnych, nie identycznych, jednak do siebie wzajem przystosowanych obrazów świata, które się licznym poszczególnym zarysowują duchom, doprowadziło potem do bliższego określenia: że podstawa wytworzenia tych obrazów musi być zawarta nie w istocie poszczegól-

nego „Ja,“ ale w ogólnym duchu, przenikającym wszystkie duchy poszczególne, którego jednolita, przez nie wszystkie przechodząca czynność warunkuje to przystosowanie się ich podmiotowych światów zjawisk.

2) Otóż należy przyznać, że pogląd taki jest możliwy, i że się—może nieco żmudniej, ale mimo to—zupełnie do tego samego dochodzi przedstawienia o przyrodzie i do tego samego wyjaśnienia jej przebiegu, jeżeli się w miejsce rzeczywistych atomów, które się uważa tylko za ośrodki działań rozbiegających się i zbiegających, podstawi same czynności nieskończonej, duchowej mocy, podtrzymywane nieustannie i splecione ze sobą według stałych, ogólnych praw. Owa moc — zamiast dopiero stwarzać rzeczywisty świat zewnętrzny, któryby następnie przez swoje wpływania na duchy wytwarzał w nich odpowiedni obraz świata — wywoływałaby wówczas w duchach to zjawisko samo bezpośrednio i z tą samą prawidłowością.—Zachodzi jednak pytanie, czy ten możliwy pogląd jest konieczny.

§ 75.

1) Niechęć idealizmu do uznania realności tego, co nieduchowe, opierała się głównie na tej myśli, że wszystko, co istnieje tylko dla innych, samo zaś nie posiada ani świadomości swojej bytności, ani dla siebie użytku z niej jakiegokolwiek, a zatem, że wszystko, czemu nie dostaje „bytności dla siebie,“ wolno nam też konsekwentnie uważać tylko za będące dla innych, t. zn. za zjawisko dla innych. Przypisywać jeszcze prawdziwą bytność treści, która służy tylko do tego, „by wypychać przestrzeń“ (Fichte), wydawało się zupełną niedorzecznością. Prawdziwa bytność może przysługiwać tylko duchowi.

2) To przekonanie, raczej estetyczne, niż logicznie uzasadnione, można jeszcze następującem poprzeć rozważaniem. W ontologii połączyliśmy z pojęciem istoty przedstawienie jej jedności w zmiennym biegu jej stanów. Wtedy postępowaliśmy sobie tak, jak gdyby mogła istnieć wielka mnogość różnych przykładów takich istot, które wszystkie wykazują to formalne zachowanie się. Przy bliższem rozpatrzeniu okazuje się to niemożliwem. A mianowicie musielibyśmy się zapytać: w jaki sposób to się dziać może, że różne formy α α_1, α_2..., które istota *a* przybiera jedną po drugiej, można i musi się uważać już nie za tyleż po sobie następujących r ó ż n y c h i s t o t, jeno właśnie za „stany“ j e d n e j i t e j s a m e j istoty *a?* I chociażbyśmy się teraz nie wiedzieć jak wykręcali, to przyznać musimy, że, odnośnie do każdej n i e duchowej istoty, zarówno pojęcie takich „stanów,“ jak też i pojęcie owej „jedności“ pozostają zupełnie puste i myślowo niewykonalne. Wprawdzie możemy ciągle na nowo stawiać żądanie, że się p o w i n n o myśleć o istocie jako o j e d n e j, a o owych różnych formach tylko jako o „stanach“ tej jednej istoty. Jednakowoż zgoła nie umiemy powiedzieć, jakim sposobem możnaby ten p o s t u l a t spełnić, czyli jak sobie owo *a* może lub musi poczynać lub czego dokonać, by dowieść, że jest j e d n ą istotą, a nie szeregiem w i e l u istot.

3) Jak to już przedtem zaznaczyliśmy, posiadamy tylko j e d e n j e d y n y przykład (mianowicie d u c h o w ą istotę), w którym się nam z i s z c z a j ą te wymagalniki. Istota, która jest świadoma siebie samej, i która s a m a uważa swoje różne stany za same tylko „stany“ swojego j e d n e g o „Ja,“ która następnie w przypominaniu i oczekiwaniu przedstawia sobie także swoje p r z e s z ł e i p r z y s z ł e formy jako same tylko formy swojego zawsze tożsamościowego „Ja“— istota taka pokazuje nam, przez te szczególne wytwory ś w i a d o m o ś c i i p a m i ę c i, nietylko j a k można zadowolić owe ogólne wy-

magania, które postawiliśmy pojęciu istoty, lecz także, że je wogóle zadowolić można, że nie są pustą chimerą. Atoli innego przykładu ich spełnienia zgoła nie znamy.

4) W tym punkcie rozchodzą się zapatrywania. Jedno twierdzi: dlatego, że nie wiemy, w jaki sposób istota nieduchowa może się wykazać, iż jest Jedynym podmiotem swoich stanów, nie wynika jeszcze koniecznie, że zgoła żaden taki sposób nie istnieje. Dla tego zapatrywania istnieje więc nadal poza nami rzeczywisty świat zupełnie bezświadomych „rzeczy.“ Zapatrywanie to może się nie da całkowicie odeprzeć. Ale też samo nie zdoła wyjaśnić, co ma na myśli, t. zn. nie będzie umiało powiedzieć, co właściwie chce orzec o czemś w ten sposób rzeczywistem, gdy twierdzi, że ono jest. Gdyż bytność jego będzie wówczas polegała właśnie tylko na tem, że będzie ono zależało od innego podobnego bytu i że, z drugiej strony, będzie warunkowało inne elementy podobne. Ale jedno i drugie może tak samo zachodzić między samemi zjawiskami, jak między temi rzekomemi rzeczywistościami.

5) Drugie zapatrywanie jest przeświadczone o tem, że pojęcie, które tylko w jeden sposób możemy zrealizować, także tylko w tym sposobie zrealizowania jest ważne, że zatem pojęcie istoty, która nie jest duchową, ale mimo to jest jednością w zmiennym biegu swoich stanów, pozostaje całkiem nieważną abstrakcyą. Stąd wnosi następnie, że nieduchowej realności niema, że jedynie świat duchów jest prawdziwą realnością i że to, co nazywamy nieduchowem, albo tworzywem, istnieje albo wogóle tylko jako zjawisko dla nas, albo że, jeżeli istnieje rzeczywiście, jest wówczas tylko pozornie nieduchowe, faktycznie zaś przepojone tchnieniem duchowego życia, t. zn. że w jakiejkolwiek formie samowiedzy lub czerpania ze siebie samego jest dla siebie, a nie tylko dla innych.

ROZDZIAŁ DRUGI.

O znaczeniu poznania.

§ 76.

1) Że nasze przedstawienia rzeczy zewnętrznych są do rzeczy samych całkiem podobne rozumie się dla zwyczajnego zapatrywania samo przez się. „Prawda“ zatem znaczy tutaj: zgodność przedstawienia z przedstawionym przedmiotem.

2) Skoro zaś pojęto, że tak się ta rzecz mieć nie może i że wszystkie poznawcze elementy są tylko naszemi afekcyami, które jednak zostają w nas przecież wytwarzane wpływem świata zewnętrznego, jeszcze za rzeczywisty uznawanego, to poznanie nasze nie może już być dłużej podobną odbitką, lecz jeszcze tylko prawidłowem następstwem tego, co poza nami jest i się dzieje. Gdyby więc dwie istoty *a* i *b* pozostawały poza nami w stosunku *c*, to poznanie nasze nie odtwarzałoby żadnego z tych trzech punktów ustosunkowania takim, jakim jest, lecz przedstawiałoby zamiast nich przypuśćmy α i β w stosunku γ. Gdyby zaś *a b c* zmieniły się na *a' b' c'*, to nasze przedstawienia zmieniłyby się także według określonej miary na α' β' γ', t. zn. między zmianami przedmiotowego zachowania się rzeczy, a zmianami naszych przedstawień o nich zachodziłaby nieustanna proporcyonalność, jak w przekładzie na obcy język, który nie oddaje żadnego poszczególnego słowa oryginału, ani rodzaju składni, ale zato za pomocą środków nowego języka oddaje związek myśli.—„Prawda“ polega wówczas tylko na zgodności jakiegoś przedstawienia z tem przedstawieniem, które w odniesieniu do tego samego przedmiotu musi powstać we wszystkich innych duchach o tej samej organizacyi.

3) Jeżeli zaś się wkońcu zniesie całe istnienie zewnętrznej rzeczywistości, to odpadnie też zupełnie punkt ustosunkowania, odnośnie do którego możnaby mówić o „prawdzie“ lub „nieprawdzie“ poznania, a wraz z nim utracimy właściwie pojęcie poznania samego, które bez takiego przedmiotu pomyśleć się nie da.

§ 77.

1) Nasze dalsze rozważania nawiązujemy do drugiego wypadku.—Cóż wtedy ma znaczyć poznanie, które zamiast istot a i b przedstawia niepodobne do nich obrazy α i β, zamiast stosunku c między niemi, stosunek inny γ między α i β, które zatem nigdy nie przedstawia rzeczywistości takiej, jaką ona jest?

2) Zainteresowanie, z jakiem się to pytanie stawia i z jakiem się dla poznania szuka jakiejś „prawdy,“ jest zrozumiałe w obrębie życia naukowego. Gdyż wysiłki tego życia są właśnie wszystkie skierowane ku temu szczególnemu celowi odtwarzania rzeczywistości takiej, jaką ona jest; przeto rzecz to tutaj naturalna, że całą różnolitość przebiegu przedstawień i myśli, która zachodzi w nas, duchach, badamy odnośnie do granic, w jakich się ona da użyć za środek do tego celu „odtworzenia rzeczywistości.“ Atoli sam w sobie ten punkt patrzenia nie jest przecież wyłącznie miarodajny. Przesąd to, jeżeli przyjmujemy, że świat zewnętrzny właściwie już sam dla siebie stanowi świat cały, że poznanie się przyłącza tu tylko ubocznie, by ten zamknięty w sobie świat odtworzyć raz jeszcze, ale że przez to odtworzenie nie przydaje się nic nowego do poprzedniego składu świata, że ten skład byłby całkiem gotowy i zupełny nawet wówczas, gdyby to odtworzenie wcale było nie nastąpiło. Przeciwnie: ten fakt, że wskutek wpływu owej zewnętrznej rze-

czywistości powstaje *w* duchach świat jak najrozmaitszych zjawisk, musi się również wliczyć w treść biegu świata, a mianowicie między jego najważniejsze składniki, tak, że świat bez tego procesu nie byłby wcale gotowy, i że nie polegałby na bytności, którąby ubocznie można poznawać, lecz właśnie tylko na nieustannem przechodzeniu samem tej bytności w jej zjawisko dla ducha.

3) Znaczy to krócej: nie należy spoglądać na życie przedstawień tak, jak gdyby ducha przeznaczeniem i świętym obowiązkiem było odtwarzać „rzeczy," które nie są duchem, takiemi, jakiemi są; przeciwnie, życie przedstawień ducha posiada swoje własne cele, którym odpowiada. A jeżeli nie odtwarza „rzeczy" takiemi, jakiemi są, to raczej należy rzeczy same uważać tylko za środki, przeznaczone do tego, by *w* duchu i za pomocą jego natury wydawały zjawiska, które niesłusznie uważamy za nieudałe odbitki rzeczywistości, a które raczej są czemś wyższem, niż to, czegoby rzeczy same, bez ducha, dokazać zdołały.

§ 78.

1) Gdy się zwrócimy do pierwszego przykładu, do zmysłowych wrażeń, to spotkamy się tu ze skargą zgoła niesłuszną, że nasze barwy, tony, wonie i t. d. nic zgoła nam nie odsłaniają z rzeczywistych zdarzeń zewnątrz, które stanowią ich podstawę, z drgnień i innych ruchów atomów i t. d., i że na ich miejsce stawiają jakieś zjawisko „niebieski," „słodki," „ciepły," które z niemi zgoła porównać się nie da. Jest to właśnie przesąd, jakoby zmysły były przeznaczone do tego, by odtwarzać zewnętrzność taką, jaką jest. W blasku światła i barw, w dźwięczeniu tonu, w słodyczy smaku można raczej widzieć zjawiska, które istnieć powinny gwoli

swojej własnej piękności i wartości, które jednak tylko pod tym warunkiem istnieć mogły, że były duchy i że w tych duchach jedynie mogły powstawać zjawiska jako ich podmiotowe wzruszenia. One więc są celem, fizyczne ruchy zewnątrz są środkami, których wpływem na duchy miał ów cel zostać osiągnięty.

2) To samo odnosi się do wszystkich uczuć przyjemnych i przykrych, zarówno estetycznych, jak i osobistych. Nie odtwarzają one zgoła nic z faktycznego stanu, któryby mógł istnieć poza duchem; jednak odpadkami, któreby wpływ tego stanu przypadkowo po sobie zostawiał, nie są; są tem, co przez cały ów faktyczny stan miało się stać rzeczywistem.

3) Tą drogą można iść dalej, można w końcu także idee, które w duchu rozbudza wpływ rzeczy i zdarzeń, można także i je uważać za prawdziwą istotę tych rzeczy i zdarzeń samych, tak że — mówiąc krótko — rzeczy nie są same w sobie tem, czem być powinny, lecz że dopiero w duchu się niemi stają.

§ 79.

1) Pogląd ten wyrażono w nowszych czasach (Schelling, Hegel) krótkiem zdaniem: „myślenie i bytność są identyczne," ale wyrażono go nie w tem znaczeniu, w jakiem my go tutaj rozumiemy. Jeżeli słowo „myślenie" ma posiadać znaczenie określone, jeżeli zatem „myślenie" ma się różnić od innych funkcyi ducha, to nie można temu twierdzeniu przyznać słuszności. Bo właśnie to, co stanowi właściwość wszelkiej „bytności" i „działania," nie da się wcale myśleniem do dna przeniknąć, lecz pozostaje dlań całkiem niedostępne.

2) Mianowicie należy wskazać na to, że wówczas, gdyśmy jakiejkolwiek treści przez nas do-

świadczonej nadali za pomocą myślenia pewną logiczną formę, dzięki której ta treść daje się teraz wyrazić za pomocą słowa lub zdania, — że wówczas całkiem niesłusznie mniemamy, iżeśmy za pomocą myślenia znaleźli treść samą. Mówimy np. o „pojęciu barwy.“ Lecz wszystko, co tutaj myślenie zdziałało, polega na tem, że tym ogólnym wyrazem nakazało nam, byśmy sobie to, co w różnych barwach jednorodne, przedstawili jako oddzielone od tego, co w nich niejednorodne. Ale czem to jednorodne jest, możemy zawsze tylko we wrażeniu uchwycić czyli doświadczyć, ale zgoła żadną pracą myślową nie możemy tego oddzielić od tego, co niejednorodne. Także wyrazy oznaczające wrażenia jednostkowe, np. „niebieski,“ nie otrzymały od myślenia nic ponad przymiotnikową formę. Treść ich, którą się „niebieski“ różni od „czerwony“ lub „ciepły,“ da się tylko we wrażeniu uchwycić czyli doświadczyć. To samo odnosi się do pojęć abstrakcyjnych, n. p. „być,“ „działać,“ „warunkować.“ Myślenie dało im tylko (czasownikową) formę. Ale co znaczy „być“ i czem się różni od „nie być,“ i czem jest to, co nazywamy „działać“ albo „warunkować,“ to wszystko możemy tylko we wrażeniu uchwycić czyli doświadczyć, dzięki temu, że my sami „jesteśmy,“ „działamy“ i przez nasze działanie „coś warunkujemy.“

3) Myślenie samo i jego czynności zdążają w kierunku łączenia naszych przedstawień, które nam daje możność wyjścia z określonego doświadczonego faktu i dojścia pewnym szeregiem takich czynności do takiego połączenia przedstawień, że jego treść zbiega się potem ponownie z drugim doświadczalnym faktem. Jednak ruch, który myślenie między tymi obu punktami wykonało, a więc całe nasze rozumujące rozważanie, wnioskowanie i dowodzenie, wcale koniecznie nie odpowiada, ba, może nawet wogóle nie odpowiada rzeczywistemu połączeniu, za pomocą któ-

rego owe oba fakty się wiążą. Raczej jest on tylko naszym podmiotowym, przez organizacyę naszego ducha nam narzuconym sposobem przechodzenia od jednego faktu *a* do innego faktu *b*.

4) Dlatego też, gdy nadamy myśleniu to określone znaczenie, nie można mówić o „tożsamości myślenia z bytnością;“ zburzylibyśmy sobie cały pogląd na świat, gdybyśmy sobie wszystko, co jest i co się dzieje, przedstawiali tylko jako analogon do ruchów myślenia, i gdybyśmy, dajmy na to, przyrodę i historyę wraz z jej istniejącemi urządzeniami albo przebiegiem przyrównywali do różnych członków wniosku albo do różnych stopni jakiegoś innego sposobu logicznego rozwijania. Rzeczywistość jest wszędy czemś wiele więcej, niż taki logiczny kościotrup, a tego „więcej“ nie wolno uważać „za zmącenie tylko lub zanieczyszczenie czystej logicznej idei, do wyrażenia której rzeczy skończone jakoby może nie były zdatne.“ (Hegel). Przeciwnie, samo myślenie musimy uważać za niezdolne do uchwycenia prawdziwej treści rzeczywistości, gdy tymczasem poza niem (za pomocą wrażeń i uczuć, i przeczuć, co z nich płyną lub im towarzyszą) treści tej rzeczywiście w jej wartości doświadczamy.

§ 80.

1) W innym kierunku kroczył dawniejszy idealizm (J. G. Fichte). Poznanie nie ma dawać odtworzenia bytu; a że poza duchem wogóle żaden już nie istniał byt, przeto wszechprzestrzeń, która się za natchnieniem ogólnego rozsądku rozwija we wszystkich poszczególnych duchach, należało oceniać jeszcze tylko według celu, jaki ona ma spełnić tym duchom.

2) Otóż ten filozoficzny kierunek wziął sobie do serca szczególnie moralne zadanie ducha,

i mniemał, że cała rzeczywistość, która się zjawia duchowi, pozostaje w stosunku jedynie do tego zadania. Ta rzeczywistość była uzmysłowionym, w wyobrażeniu unaocznionym materyałem obowiązku, a całe możliwe tłumaczenie rzeczywistości powinno zmierzać do wykazania, jak każda poszczególna jej część stanowi niezbędny środek albo jakiegobądź rodzaju warunek poprzedzający dokonanie moralnego postępowania. Natomiast wyjaśnienie, jak ten pozorny świat przychodzi do skutku, to rzecz tak samo niemożliwa, jak wskazanie jednej jedynej formalnej zasady, którąby temu światu samemu była imanentna, a z którejby się rozwijały wszystkie jego szczegóły. Przyroda takiej jedności celu nie posiada, lecz jest zbiorem środków do różnych celów.

3) I ten pogląd jest także jednostronny. Wartość jedynie cenną upatruje tylko w czynach indywidualnego ducha, a mimo to nie umie wykazać, dlaczego absolutna wolność i samoistność tego „Ja," do których się tutaj dąży, mają być dobrem aż tak wyłącznem i wielkiem, iżby wszelka rzeczywistość musiała służyć i być przysposobiona jedynie do ich przywrócenia. Możemy ten pogląd uzupełnić tem, że wszelkie dobro i wszelkie piękno, nietylko moralną wolność osoby, lecz także wszelkie treści pełne szczęście, którego duchy mogą używać, postawimy jako ostateczną metę świata albo jako „ideę," a z treści tej idei, jako konieczne przesłanki, musiałyby się dać powrotnie wyprowadzić ogólne prawa, które wykrywamy w świecie, i określone konkretne urządzenia, na których polega przebieg zjawisk idei.

4) Lecz na tym ogólnym rzucie oka w dal musi też metafizyka zakończyć. Ludzkie poznanie, które zna tylko bardzo małą część całej rzeczywistości, nie może dać przedstawienia tego „planu świata" istotnie naukowego, do

niezłomnych prowadzącego wyników; a ta wiara w najwyższe dobro, które tworzy podstawę istnienia wszelkiej określonej rzeczywistości, pozostaje temu przedstawieniu dla jego badań tylko jako zasada regulatywna dla całości jego poglądu na świat, chociaż w badaniach specyalnych nie dopuszcza do stosowania naprawdę przekonywającego.

Do nabycia we wszystkich księgarniach następujęce dzieła,

WYDANE Z ZAPOMOGI KASY POMOCY

dla osób, pracujących na polu naukowem,

imienia dr. med. JÓZEFA MIANOWSKIEGO,

lub ofiarowane na rzecz Kasy.

DZIEŁA FILOZOFICZNE i FILOLOGICZNE.

Biblioteka filozoficzna, wydawana pod redakcyą prof. *Henryka Struvego*, a od r. 1906 przez prof. *Henryka Goldberga*.

Gołuchowski J. **Filozofia i życie**. Przełożył z niemieckiego Piotr Chmielowski. Warszawa, 1903, str. XXV, 128. Cena kop. 50.

Kant Im. **Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić, jako nauka.** Przełożył *Romuald Piątkowski*. Warszawa, 1901, str. XV, 166. Cena kop. 50.

Kondyllak. **Traktat o wrażeniach zmysłowych** Przełożył z francuskiego *Antoni Lange*. Warszawa, 1887, w 8-ce, str. XXXVII, 220. Cena kop. 60.

Ksenofont. **Wspomnienia o Sokratesie**. Przełożył z greckiego *Emiljan Konopczyński*. Warszawa, 1896, str. 221. Cena kop. 50.

Lotze Herman. **Zarys Metafizyki.** Przełożył dr. Adam Stögbauer. Warszawa, 1910, w 8-ce, str. 141. Cena kop. 50.

Platon. **Obrona Sokratesa**. Przełożył z greckiego *A. Maszewski*. 2-ie wyd. Warszawa, 1898, 8-ce. str. XII, 68. Cena kop. 30.

Platon. **Fedon. Djalog o nieśmiertelności duszy.** Przełożył z greckiego *Stefan Okołów*. Warszawa, 1907, w 8-ce, str. 104. Cena kop. 50.

Platon. **Biesiada (Symposion) Djalog o miłości.** Przełożył z greckiego *Stefan Okołów*. Warszawa, 1909 w 8-ce str. XXXII, 86. Cena kop. 50.

Schopenhauer A. **O wolności ludzkiej woli**. Przełożył z oryginału oraz wstępem, objaśnieniami i słowniczkiem filozoficznym zaopatrzył dr. Adam Stögbauer. Warszawa, 1908, w 8-ce, str. VIII, 296. Cena rb. 1.

Abramowski E. **Pierwiastki indywidualne w socyologii.** Warszawa, 1899 str. 136. Cena kop. 50.

Biegański Wł. **Zasady logiki ogólnej.** Warszawa, 1903, str. 406, VII. Cena rb. 1 kop. 50,

Gaupp Otton. **Herbert Spencer.** Przełożył z niemieckisgo dr. *A. Grosglick.* Warszawa. 1898, w 8-ce, str. 113. Cena k. 50.

Gomperz H. **Uzasadnienie filozofii neosokratycznej.** Przełożył z upoważnienia autora *Antoni Krasnowolski.* Warszawa, 1900, str. 147, V. Cena kop. 75.

Heinrich W. **Teorya i wyniki badań psychologicznych.** Część pierwsza. Badania wrażeń zmysłowych. Warszawa, 1902, str. VI. 307. Cena kop. 50.

Kozłowski Wł. M. **Zasady przyrodoznawstwa w świetle teoryi poznania.** Warszawa. 1903. str. 311. Cena rb. 1.

Lutosławski W. **O logice Platona.** Część II-ga. Dotychczasowe poglądy na logikę Platona i zadania dalszych badań nad tym przedmiotem. Warszawa, 1892 w 8-ce wielkiej, str. 64. Cena kop. 30.

Lutosławski W. **Platon jako twórca idealizmu.** Warszawa, 1899, w 8-ce, str. 95. Cena kop. 50.

Mazurkiewicz Jan. **Andrzej Towiański.** Studyum psychologiczne. Warszawa, 1901, str. 132. Cena kop. 45.

Potocki J. K. **O energii społecznej** Rzecz z powodu „Logiki Ekonomii“ Herynga. Warszawa, 1900, str. 138. Cena kop. 50.

Przegląd filozoficzny, kwartalnik, pod redakcyą *Władysława Werycho.* Cena roczna w Warszawie rb. 4, z przesyłką rb. 5.—

Ribot Th. **Współczesna psychologia niemiecka.** Przekład *Kozłowskiego* i *Bartoszewicza.* Warszawa, 1901, str. 318. Cena rb. 1.

Kirszrot-Prawnicki Józef. **O oszczędności, kasach i stowarzyszeniach oszczędnościowych i pożyczkowo-oszczędnościowych.** Warszawa, 1898, w 8-ce, str. 308. Cena rb. 1.



25359/1
2