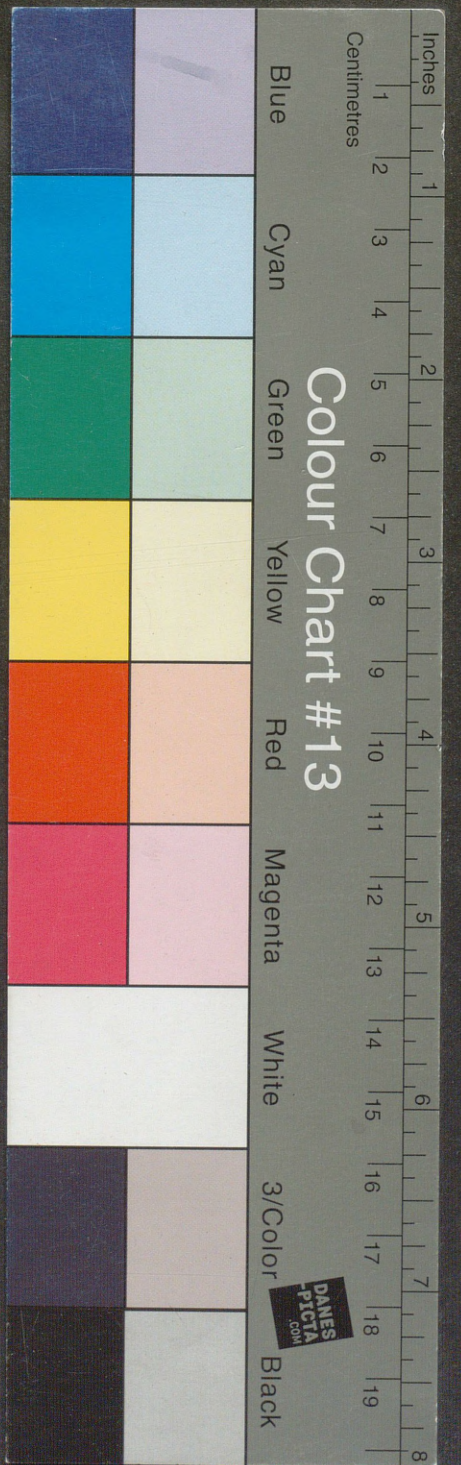
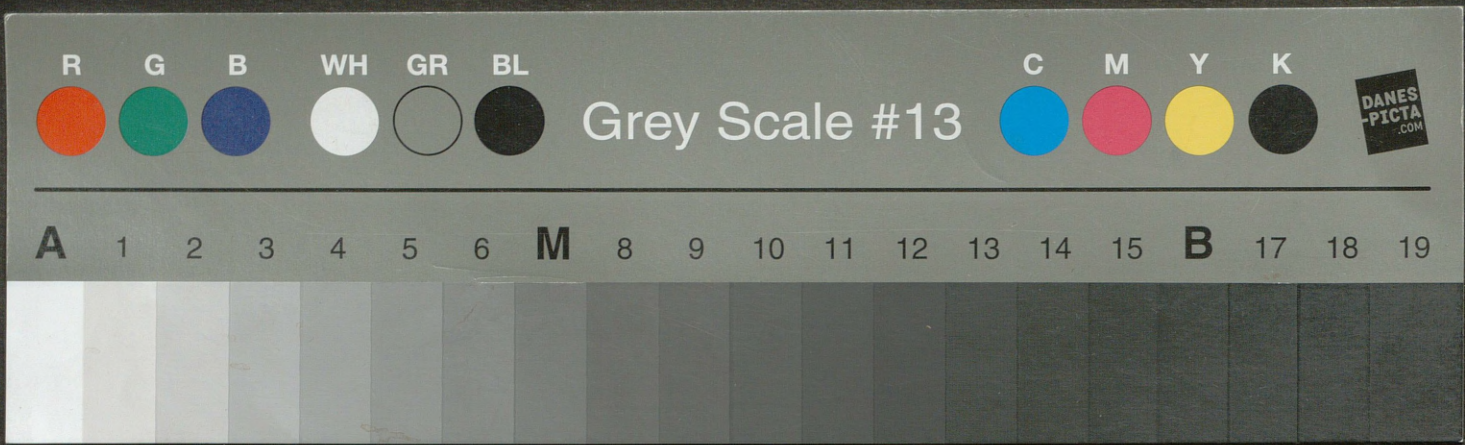






POLSKA AKADEMJA UMIEJĘTNOŚCI

ARCHIWUM KOMISJI
DO BADANIA HISTORJI FILOZOFJI
W POLSCE

TOM IV.

PODSTAWY LOGICZNE „ANALITYKI“
TRENTOWSKIEGO

NAPISAŁ

BOHDAN CHRZANOWSKI

W KRAKOWIE

NAKŁADEM POLSKIEJ AKADEMJI UMIEJĘTNOŚCI

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNIACH GEBETHNERA I WOLFFA

WARSZAWA — KRAKÓW — LUBLIN — ŁÓDŹ — POZNAŃ — WILNO — ZAKOPANE

1930.

1(09)6:16:2

POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI

ARCHIWUM KOMISJI

DO BADANIA HISTORII FILOZOFII

W POLSCE

TOM IV

PODSTAWY LOGICZNE „ANALITYKI”

2537/3

BOGDAN CHRZANOWSKI



W KRAKOWIE

AKADEMIA POLSKA UMIEJĘTNOŚCI

Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego pod zarządem J. Filipowskiego.

1931

SPIS RZECZY

Przedmowa str. 1.

ROZDZIAŁ I.

Sądy współczesnych i potomnych o Myślini, a w szczególności o Analityce Trentowskiego str. 2.

Autoreklama Trentowskiego str. 2. — Libelt str. 3. — Kozłowski str. 4. — Kraszewski str. 5. — Tyszyński str. 7. — Krupiński str. 9. — Niemirycz str. 10. — Struve str. 10. — Nawroczyński str. 13. — Zieleńczyk str. 14. — Horodyski str. 15.

ROZDZIAŁ II.

Bieg myśli w tomie pierwszym Myślini str. 18.

Przedśłowie str. 18. — Trentowski odsłania istotę swych poglądów filozoficznych, zawartych w Myślini, i uzasadnia konieczność stworzenia nowej logiki str. 18. — Wstęp str. 22. — Trudności na progu systemu logiki str. 22. — Logika częścią filozofji. Definicja logiki wyniknie z podziału filozofji str. 23. — Logika = filozofja formy ducha. Dalsze określenia logiki str. 24. — Wnioski, uzyskane z określeń logiki. Pogodzenie logiki Arystotelesa z logiką Hegla str. 25. — Podział logiki: 1) Analityka, 2) Dialektyka, 3) Systematyka str. 28. — Podział Analityki. Rozbierz Prawdy str. 30. — Podział Analityki: 1) Rozbierz Prawdy, 2) Rozbierz Wiedzy, 3) Rozbierz Poznania str. 30. — Rozbierz Prawdy str. 31. — Wywód ze słówka »jestem« pierwszych naczelných kategorii (prawdowicieli): Boga, świata i człowieka (stnienia, istnienia, istniostnienia). Wnioski filozoficzne str. 31. — Trzy siostrzany: względna różnia, bezwzględna jednia, filozoficzna różnojednia. Rola rozumu, umysłu i myśłu str. 33. — Prawdoblamy: byt, nicestwo, żywostan, bożostan. Prawdniki. Każdej kategorii odpowiada jakiś system filozoficzny. Trentowski jednoczy wszystkie systemy str. 35. — Rozbierz Wiedzy str. 37. — Przejsie z prawdy do wiedzy i ich stosunek wzajemny str. 37. — Wywód czterech wiedzoblamów: ilość, jakość, stosunek, stan. Podwiedzoblamy i wiedzniki mają służyć do wyjaśnienia głównych podwalin filozofji Myślini str. 39. — Rozbierz Poznania str. 45. — W Rozbierzy Poznania określa autor swój stosunek do logiki Arystotelesa i Hegla oraz wykazuje ich błędy. Przegląd tych błędów str. 45. — Określenie istoty poznania. Jego stosunek do prawdy i wiedzy. Poznanie boskie i ludzkie str. 47. — »Bóg-człowiek« umożliwia człowiekowi poznanie bezwarunkowe. Każdy system filozoficzny — jedną z myśli »Boga-człowieka« str. 49. — Źródła poznania: zmysł, umysł i myśl. Wypluwające z nich »władze jaźni« str. 51. — Bliższa charakterystyka trzech źródeł poznania str. 52. — Zmysł wyraża równanie między przedmiotem w nas a przedmiotem za nami. Przedmiot-przedmiotowość str. 53. — Umysł łączy podmiot w nas z podmiotem za nami. Podmiot-podmiotowość str. 55. — Myśl, jako najwyższe źródło poznania, spaja przedmiot-podmiotowość w nas z przedmiot-podmiotowością za nami, czyli »jest naszej rzeczywistości okiem, widzącem dookoła siebie rzeczywistość« str. 57. — Trentowski zarzuca spekulacji niemieckiej fałszywe zrozumu-

mienie słowa: przedmiot str. 57. — Określenie trzech źródeł poznania wynika z odkrycia jednorodności czynników w jaźni z czynnikami, leżącymi poza jaźnią. Bezpośredniość poznania str. 58. — Z bezpośredniości poznania wynika pewność poznania. Pewniki poznania str. 58. — Poznanie różnorodną jaźni poznającej i rzeczy, będącej celem poznania str. 59. — Dwie fałszywe przedmiot-podmiotowości (krytyka jednostronnego empiryzmu, oraz spekulacyj Fichtego, Schellinga i Hegla) str. 60. — Pierwiastek woli i czynu w poznaniu str. 61. — Sprawdzian poznania, t. zn. kryterjum, rozstrzygające o prawdziwości danej nauki. Według Trentowskiego prawdziwą jest taka nauka, która zawiera w sobie twierdzenie, przeczenie i kojarzenie (t. zn. pełną prawdę: zmysłową, umysłową i myślową) str. 61. — Przejście z logiki nowej do starej (tradycyjnej). Logice starej brak fundamentów, jeśli się nie opiera o logikę nową, stworzoną przez autora str. 62. — Cztery poznanioblamy: pełność, jasność, prawdziwość i pewność poznania. Krytyka kryterjum prawdziwości starej logiki i dotychczasowej filozofii. Kant. Hegel str. 63. — Krytyka trzech głównych zasad (praw myślenia). W zasadach tych mieszczą się in potentia trzy siostrzany Myślini. Wykazując to, reformuje autor starą logikę str. 65. — Nieprawdziwość poznania równa się jego niepełności. Błąd a fałsz str. 68. — Stopnie pewności poznania: wiara, myślenie, poznawanie, poznanie, znanie, umienie str. 68. — Zakończenie str. 71.

ROZDZIAŁ III.

Sprzeczności wewnętrzne w Analityce str. 72.

Warunki logiczne, tkwiące w Analityce, od których wypełnienia zależy jej uniwersalność i oryginalność str. 72. — Rozbierz Prawdy. Dogmatyczny wywód prawdziwości, tj. pierwszych naczelných kategorii str. 74. — Trzy siostrzany str. 76. — Twierdzenia rozumowe i umysłowe nie posuwają naprzód Rozbierzy Prawdy. Nie są też z sobą sprzeczne, — wbrew twierdzeniu Trentowskiego str. 77. — Stanowisko umysłowe nie jest postępowem w stosunku do stanowiska rozumowego; stanowisko myślowe nie wprowadza także żadnego wyższego i kojarzącego pierwiastku str. 79. — Iluzja postępu trzech stanowisk i jej przyczyna str. 80. — Postęp nie dialektyczno-logiczny, lecz psychologiczny str. 81. — Mieszanie władz myślowych z organami intuicji str. 82. — Brak dowodu, że myśl jest najwyższą władzą myślenia str. 82. — Wolno już teraz przesądzić o nieudaniu się uniwersalistycznych zamiarów Trentowskiego str. 83. — Prawdoblamy. Pomieszanie rzeczywistości z logiczną abstrakcją i sprzeczności, z tego wynikające str. 83. — Sztuczność i pozorność postępu dialektyczno-logicznego prawdoblamów, oraz dowolne ich ograniczenie str. 84. — Dalsze sprzeczności, wynikające z mieszania rzeczywistości z abstrakcją logiczną str. 85. — Trentowski narzuca innym systemom filozoficznym, dogmatycznie i bez żadnego uprawnienia logicznego, poszczególne części rzekomo przez się odkryte «całkowite» rzeczywistości. Psychologiczne powody takiej praktyki str. 86. — Śledzenie dalszego toku Analityki potwierdza dotychczasowe wnioski, że Trentowski nie stworzył oryginalnego systemu logicznego str. 89.

ROZDZIAŁ IV.

Trentowski a Hegel str. 90.

Charakter polemiczny Analityki str. 90. — Główny przeciwnik — Hegel str. 91. — Przygodne uznanie Trentowskiego dla Hegla str. 91. — Podstawy filozofii Hegla str. 92. — Trentowski nie rozumie istoty filozofii Hegla. Przykłady na to: a) stosunek logiki do rzeczywistości; b) forma i treść w logice; c) bezpośredniość i pośredniość poznania str. 96—99. — Z niezrozumienia podstaw filozofii Hegla wynika niezrozumienie jego metody dialektycznej str. 100. — Wpływ metody Hegla na Analitykę str. 101. — Trentowskiemu zdaje się, że stworzył własną metodę i że wzniósł się ponad Hegla. Jego dogmatyczne i sofistyczne argumenty przeciw Heglowi str. 101. — Trentowski pozostał wtyle za Heglem str. 103. —

Podobieństwo aspiracji filozoficznych i postulatów poznawczych u Hegla i Trentowskiego str. 103. — Poznanie charakteru świadomości poznawczej Trentowskiego wyjaśni przyczynę jego niższości od Hegla str. 104. — Schemat zasadniczej myśli filozoficzno-poznawczej Trentowskiego str. 104. — Trentowski nie odczuwał dość silnie przedziału między swą jaźnią a światem zewnętrznym str. 106. — Mieszanie czystych pojęć z wyobrażeniami naiwno-materjalnymi str. 107. — Naiwny materjalizm Trentowskiego str. 107. — Co odpowiada w filozofii Hegla poszczególnym fazom myśli filozoficzno-poznawczej Trentowskiego? str. 107. — Że Trentowski w bardzo powierzchowny sposób przeczuwał myśl Hegla, nie da się zaprzeczyć. Powód psychologiczny tego przeczuwania str. 109. — Różnojednia Trentowskiego, choć jest wyrazem naiwnego materjalizmu, odpowiada jednak w filozofii Hegla nieodłączności jedynej idei od różni całej rzeczywistości str. 110. — Rekapitulacja sądu o Analityce str. 111. — Analityka poucza nas, że niepodobna bez zaplątania się w same sprzeczności oddzielać w spekulacji heglowskiej metody od jej zastosowania str. 111. — Kryterjum prawdy (sprawdzian poznania) w Analityce str. 114. — Trentowski miesza władze myślowe z naiwnie pojętymi organami intuicji. Jest to powodem, że sprawdzian poznania w Analityce wisi w powietrzu str. 114. — Trentowski nadużywa sprawdzianu poznania przy stosowaniu go do innych systemów filozoficznych str. 116. — Wyższość kryterjum prawdy u Hegla str. 117. — Wyższość Hegla od Trentowskiego w ustosunkowaniu się do logiki tradycyjnej str. 118. — Trentowski, odrzucając za Heglem metodę starej logiki, nie przeciwstawiając jej metody własnej, nie wypełnił swego zadania str. 120.

Indeks str. 121.

PRZEDMOWA

Przedmiotem niniejszej pracy jest pierwsza część *Myśli* Trentowskiego, t. j. *Analityka*, która wraz *Przedśłowiem* i *Wstępem* wypełnia w całości jej tom pierwszy. Udowodnić drogą jego rozbioru, że Trentowski nie stworzył własnej, oryginalnej logiki (nie kusząc się zresztą o wykrycie wszystkich jego źródeł, toby bowiem przekraczało nasze zamiary) — oto nasze główne zadanie. Spełniamy je w trojaki sposób. Po pierwsze, na podstawie rozbioru *Analityki* pod kątem widzenia ściśle logicznym, staramy się (w rozdziale trzecim) wykazać, że Trentowski w toku swych wywodów uwikłał się w sprzeczności, które uniemożliwiły mu wykonanie swych własnych zamierzeń. Po drugie (w rozdziale czwartym) stwierdzamy zasadniczą zależność podstaw logicznych, a przede wszystkim metody logicznej Trentowskiego, od Hegla i staramy się przytem okazać, że Trentowski, nie zrozumiałwszy istoty logiki i filozofji Hegla, pozostał za nim daleko wtyle, zamiast, jak to zamierzał, posunąć myśl jego naprzód. Po trzecie (w tymże czwartym rozdziale) popieramy swoje twierdzenie wnioskami, uzyskanymi drogą analizy typu umysłowości filozoficznej Trentowskiego, jako autora *Analityki*. W świetle tej analizy, jak się spodziewamy, wyjdzie na jaw cała niższość Trentowskiego, jako logika i wogóle jako filozofa, od Hegla.

Wywody te poprzedzamy (w rozdziale drugim) obszernem streszczeniem pierwszego tomu *Myśli*, t. zn. *Przedśłowia*, *Wstępu* i całej *Analityki*. W rozdziale pierwszym streszczamy sądy współczesnych i potomnych o *Myśli*, a zwłaszcza o *Analityce*. Nie zaprzeczamy dużych zasług, jakie dotychczasowa krytyka położyła zarówno w ocenie rzeczowej logiki Trentowskiego, jako też i w zbadaniu jej źródeł; uważamy jednak, że fakt, iż Trentowski nie rozumiał istoty filozofji Hegla, albo wcale nie podkreślała i nie uzasadniała, albo czyniła to niedosyć mocno i dobitnie.

Z wywodów naszej pracy, jak sądzimy, wynika, że zależność Trentowskiego od Hegla w połączeniu z faktem, iż Trentowski istoty myśli Hegla nie rozumiał, była jedyną logicznie decydującą przyczyną, dla której Trentowski nie stworzył oryginalnej logiki. O wykrycie zaś takiej

właśnie przyczyny chodzić nam będzie, jak to wynika z zadania, któreśmy sobie postawili. I dlatego to ani nie poddajemy ocenie krytycznej dotychczasowych wyników badań nad innymi zależnościami logiki Trentowskiego, które streszczamy w rozdziale drugim, ani też nie staramy się posunąć naprzód tych bardzo cennych skądinąd badań.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

Sądy współczesnych i potomnych o »Myślini«, a w szczególności o »Analityce« Trentowskiego

W drugim zeszycie czasopisma emigracyjnego *Teraźniejszość i Przyszłość* (1844) ukazała się w rubryce »Różnych doniesień« następująca notatka: »Właśnie w tych dniach wyszła z druku Autoreklama Trentowskiego w Poznaniu u Kamieńskiego i Spółki *Myślini czyli Loika narodowa*, przez B. Trentowskiego. Wedle otrzymanych wiadomości, dzieło to składa się z dwu tomów, zawierających przeszło 60 arkuszy. Wydane nakładem autora. Cena talarów prus. 6. Już większa część egzemplarzy rozsprzedana, albowiem zakupiono je przed wyjściem dzieła. Ma to być filar najsilniejszy filozofji p. Trentowskiego, lubo nie stanowi naczelnej i kardynalnej części jego systemu. Szczególniej pisarze narodowi odniosą z dzieła tego umysłowe korzyści«¹.

Taką reklamę zrobił *Myślini* redaktor czasopisma — Bronisław Ferdynand Trentowski.

W tymże zeszycie ukazała się obszerna rozprawa p. t. *Prace naukowe Bronisława Ferdynanda Trentowskiego i jego recenzenci*²; jako autor podpisał się pod nią jakiś M. S. Kto jednak zna styl Trentowskiego, ten gotów go podejrzewać, że rozprawę napisał albo sam, albo ktoś inny pod jego dyktandem. Ze słów: »Loika Trentowskiego jeszcze nie wyszła« — widać, że, w chwili pisania rozprawy, *Myślini* jeszcze nie było na półkach księgarskich. Widoczną jednak jest rzeczą, że autor rozprawy znał już to dzieło³, że chciał mu i tutaj zrobić reklamę.

¹ *Teraźniejszość i Przyszłość*, Przegląd Polityczny, Paryż, Księgarnia słowiańska 1843—1845. Co do daty ukazania się drugiego zeszytu (r. 1844) ob. Estreicher IV, 528. Dokładny tytuł dzieła Trentowskiego brzmi: *Myślini czyli całokształt Loiki Narodowej przez Bronisława Ferdynanda Trentowskiego*, Poznań, Nakładem autora u N. Kamieńskiego i Spółki 1844. Tom pierwszy, str. XXXVIII, 484, Tom drugi str. 496.

² str. 113 - 249.

³ Por. np. ustęp na str. 205: »Uczniowie frejburgscy wyjmują, jak mówią, z pierwszej, najważniejszej części Loiki Trentowskiego, nazwanej *Analityką*...« itd.

Cały jeden ustęp tej rozprawy przedrukował Libelt w tomie pierwszym swojej *Filozofji i Krytyki*¹. O Trentowskim pisze on tam w roz-

dziale czwartym i piątym, kiedy już znał *Myślinię*². O systemie Trentowskiego wyraża się naogół bardzo pochlebnie; mniema, że Trentowski, jakkolwiek był pod wpływem filozofji niemieckiej, to jednak zdołał na polski, narodowy sposób poprowadzić samodzielnie dalej myśl filozoficzną, zamieniając np. abstrakcyjne pojęcia Hegla na wyobrażalne. ›Któż nie widzi, — powiada Libelt — że Trentowski tak dalece jest narodowy w pomysłach swoich, żebym go raczej obwinił o zbytek w kształtowaniu pojęć swoich, o przesięganie rozumu bujnością fantazji«. Główny zarzut Libelta dotyczy świata boskiego, oraz myśłu, który ten świat ogląda. Całkiem słusznie wskazuje Libelt na sprzeczność w systemie autora *Myślini*, sprzeczność, która powstaje z dogmatycznego twierdzenia, że nie istnieje oddzielnie ani świat ›realny«, ani ›idealny«, a tylko ich połączenie, — świat boski, rzeczywisty; Trentowski bowiem, niezależnie od myśłu, który jest władzą poznania tego świata boskiego, uznaje równocześnie zmysł, poznający tylko świat ›realny«, i umysł, poznający tylko świat ›idealny«. Otóż Libelt pisze: ›...jeżeli tylko jedna jest prawda, a zatem tylko świat rzeczywisty, niema więc ani świata realnego, ani świata idealnego w osobni. Jeżeli zaś to rozdwojenie świata rzeczywistego, na świat materji i świat ducha, tylko leży w myśli naszej, nie można twierdzić, aby w nas były dwie osobne władze poznania dla światów, które są tylko urojone, zmysł zatem i umysł albo same są urojone, albo nie mogą być dla światów, które nie istnieją. Stąd wnosić wypada, że wszelkie poznanie prawdy (rzeczywistości) nigdy nie mogło się odbyć inaczej, tylko przez ujęcie przedmiotu poznaniem jego formy i treści zarazem, formę zaś ujmujemy zmysłem, treść umysłem, a to obojgo daje wiedzę całości, która ma być czemś trzeciem«. Z tego jednak słusznie wnioskuje Libelt w dalszym ciągu swej krytyki, że zmysł i umysł wystarczają do poznania rzeczywistości, a w takim razie ›mysł nie będzie osobną władzą poznania, bo nie ma dla siebie przedmiotu poznania, ale będzie wiedzą prawdy, czyli stanem jaźni, prawdę wiedzącej. Jeżeli nam zaś autor na innym miejscu powiada, że myśl poznaje to, ...co jest boskiego w rzeczy jakiej,... to musimy na to odrzeknąć, iżby to było Kantowskie *numenon* (*Ding*

¹ Filozofja i Krytyka przez Karola Libelta Tom I, Poznań 1845 (Kwestja żywotna filozofji. O Samowładztwie rozumu. Część krytyczna), str. 150—160. Szczegóły o krytykach Trentowskiego ob. w rozdziale 17 niżej wymienionej monografji Horodyskiego.

² Ob. tamże str. 165.: ›Dopóki nam szanowny autor *Myślini* tej kwestji nie rozwiąże...« itd.

an sich) równie niedościgłe, transcendentalne¹ w filozofii uniwersalnej, jak w krytyce czystego rozumu«. Trentowski tymczasem twierdzi, że myśl jest bezpośrednim okiem na świat boski. Pozostaje więc, jak mówi Libelt, sięgnąć chyba do mistycyzmu, »gdzie wyobrażenia różne wizje wywołuje«. Inaczej nie widzi on podobieństwa »ujęcia tego w wyobraźnię, co, będąc transcendentalne, ... leży tem samem poza wszelką wyobraźnię«. (Trentowski jednak mistykiem nie jest i zastrzega się często przeciw temu², te zaś sprzeczności wewnętrzne jego systemu, które wykazuje Libelt, wynikają, jak się z niniejszej pracy okaże, z naiwnego typu umysłowości filozoficznej Trentowskiego). Pogląd swój na metodę logiczną Trentowskiego ujmuje Libelt w te słowa: »Dialektyczna metoda Hegla pojawia się tu w innej formie; jest bowiem teza, antyteza i synteza, czyli realność, idealność i boskość. Tylko, że ruch dialektyki Hegla jest oraz genetyczny, to jest z każdej niższej syntezy dalej się rozwijający do wyższej, przez rozpadnięcie się w nową tezę i antytezę, czego w Trentowskiego metodzie niema«. (O ile ten pogląd jest słuszny, okaże się z późniejszych rozważań w rozdziale, poświęconym stosunkowi Trentowskiego do Hegla). Pomimo jednak tych wszystkich i innych zarzutów, cenił Libelt *Myślinię* wysoko, czego najlepszym dowodem jest to, że, jak sam przyznaje, oparł on na niej swój *System Umnictwa*³.

Natomiast bardzo nieprzychylnie stanowisko zajął wobec systemu Trentowskiego Feliks Kozłowski w swoim dwutomowym dziele: *Początki filozofii chrześcijańskiej włącznie z krytyką filozofii Kozłowski Bronisława Ferdynanda Trentowskiego*⁴. Lecz krytyka ta obraca się jedynie w zakresie problemów religijno-filozoficznych i oparta jest wyłącznie na dziełach Trentowskiego, napisanych przed *Myślinią*⁵. Dlatego też streszczenie wywodów Kozłowskiego nie należy do zakresu naszej pracy.

Pierwszą monografię, poświęconą już tylko *Myślini*, napisał Kra-

¹ Libelt, jak i Trentowski, nie odróżnia, jak widać, u Kanta, sfery transcendentalnej od transcendentnej, lub też nie zna kantowskiej terminologii.

² Jak łatwo jednak z filozofii Trentowskiego przejść do mistycyzmu, patrz Rozdz. V. powyższej pracy Libelta.

³ Ob. *System Umnictwa czyli Filozofii umysłowej* Cz. I, Poznań 1849, str. 24: »Umnictwo nasze oprze się na *Myślini*, jako na węgielnym swoim kamieniu«...P or. Struve: *Historja logiki jako teorii poznania w Polsce*, str. 324.

⁴ Poznań 1845. Inne krytyki systemu filozoficznego Trentowskiego ze stanowiska nauki chrześcijańskiej ob. Horodyski 477 i nast.

⁵ Że Kozłowski, pisząc swoje dzieło, nie znał jeszcze *Myślini*, o tem świadczy Ty-szyński, *Rozbiory i Krytyki*, Tom I, str. 90 przyp.

szewski¹. Jest to, jak dotychczas, nietylko najobszerniejsze, ale i najlepsze dzieło o *Myślini*, albo raczej, ściśle mówiąc, o *Analityce*. Autor ograniczył się bowiem do tomu pierwszego, który streścił wiernie i szczegółowo²; streszczenie to wypełnia niemal całość monografii (str. 3—243); swoje sądy krytyczne wypowiada Kraszewski w toku streszczenia i dopiero przy końcu (str. 242—252) zbiera w całość najważniejsze swoje zarzuty, które wogóle w całym dziele mają ogromną przewagę nad sądami dodatnimi. Kraszewski chwali Trentowskiego raz jeden tylko, twierdząc, że pojęcie Boga jest u niego logiczniejsze, niż u Hegla³.

Co do stron ujemnych, słusznie zarzuca Trentowskiemu Kraszewski eklektyzm⁴; głównie zaś wykazuje wielki wpływ Hegla na *Myślinię*. A więc np. wypowiada pogląd, że »różnojednia« Trentowskiego jest »przerobioną syntezą Hegla, z tą różnicą, że u Hegla otrzymuje się przez negację negacji, a tu przez skojarzenie twierdzenia z negacją; ale, że system Hegla zawiera w sobie negację, chociaż zaprzeczoną i zniszczoną jako ostateczny wyraz, a pozostałe jako wyraz średni — wychodzi to zupełnie na różnojednią Trentowskiego«. Wykazuje dalej Kraszewski, że od Hegla zapożyczył Trentowski »rodowód nicości i jej jedności z bytem«, oraz pojęcie stawiania się⁵. Wyższość przyznaje Kraszewski bezwzględnie Heglowi, słusznie twierdząc, że w *Myślini* niema ścisłości, która jest cechą rozumowań Hegla, ani »jedności, która, przy całej różnorodności Hegla, wszystko spaja w jeden duch«. Wszechstronność zaś Trentowskiego jest, mówi Kraszewski, »kłopotliwa, wszędzie po materiał sięgająca, przeradza się w rozpieczętowanie — wszystko mu dobre, bo nic za absolutnie dobre nie uznał; a gdy przyjdzie jednaczyć, nie tak się już ze stanowiska nowego udaje, jak z idealizmu Heglowskiego. Konstrukcja systematyczna Hegla, przy całym pragnieniu ścisłości p. Trentowskiego, przeradza się tu w namiętny nieład...« itd.⁶. Nie uszło też uwagi Kraszewskiego, że Trentowski Hegla należycie nie rozumiał⁷; nie dał się zna-

¹ System Trentowskiego, treścią i rozbiorem Analityki logicznej okazany przez J. I. Kraszewskiego, Lipsk 1847.

² Stwierdza to i Struve w pracy p. t. J. I. Kraszewski w stosunku do filozoficznych dążeń swego czasu (Książka jubileuszowa dla uczczenia 50-letniej działalności J. I. Kraszewskiego, Warszawa 1880, str. 298—301).

³ str. 58.

⁴ Ob. str. 161: »Chociaż broni się« (Trentowski) »zarzutem synkretyzmu, to pewna, że wynalazki własne p. Trentowskiego są w jego systemie najuboższą częścią«. Str. 248 »P. Trentowski... do swego systemu wcielił, co się tylko wcielić dało z Platona, Arystotelesa, Plotina, Kanta, Fichtego, Leibniza, Wolffa, Hegla, Schellinga« itd.

⁵ str. 82—86.

⁶ str. 80—81.

⁷ Por. str. 126: »Tu autor zapominał, że Heglowi wcale o to nie chodziło, o co chodzi p. Trentowskiemu, o wszechstronność« itp.

komity powieściopisarz zbić z tropu pozorną oryginalnością metody Trentowskiego i uznał ją za zależną od dialektycznej metody Hegla. I to jest niemałą zasługą monografii, której charakter i zakres nie pozwalał zresztą na omówienie stosunku Trentowskiego do Hegla w osobnym rozdziale.

Oprócz Hegla, szuka Kraszewski innych jeszcze źródeł pomysłów filozoficznych Trentowskiego: przypuszcza możliwość zapożyczenia się, przy tworzeniu pojęcia myślu, od Scota Eriugeny¹, wspomina o możliwym wpływie Malebranche'a i Spinozy na pojęcie jaźni, jako tchnienia Bożego.

Dalszą zasługą Kraszewskiego jest wykazywanie licznych sprzeczności, w jakie się wplątał Trentowski, kiedy np. z jednej strony powstaje przeciw przeniesieniu przez Feuerbacha Boga w człowieczeństwo, z drugiej jednak »hołduje blisko podobnemu mniemaniu, z tą tylko różnicą, że Monoteizm przerabia się tu w Ditheizm i wskazuje jednego Boga w niebie, a drugiego na świecie«². Uwydatnia też Kraszewski sprzeczność w określeniu przedmiotu logiki we *Wstępie do Myślini*: logika ma być tam bowiem nauką formy, a równocześnie rozbiierać istotę myślenia³. Twierdzenie Trentowskiego, że »Bóg jest cielesny, ale nie ma postaci«, piętnuje Kraszewski wprost (i słusznie) mianem absurdu⁴. »Darmiuteńką tautologią« nazywa (znowu słusznie!) wywód Teofuturyzmu, który jest jednym z licznych sztucznie w *Analityce* utworzonych »umiejętnych całokształtów«⁵. Z problemów filozoficznych najmocniej atakuje Kraszewski materializm systemu Trentowskiego, brak ducha chrześcijańskiego i antropomorfizm w pojęciu o Bogu. Lecz poprzestajemy tylko na wzmiance o tych problemach, jako nie wiążących się ściśle z tematem naszej pracy. Dodajmy jeszcze, że Kraszewski słusznie bardzo powstaje przeciw nieodpowiedniemu tonowi, samochwalstwu i gadatliwości autora *Myślini*.

Ogólny sąd o Trentowskim wypadł, jak się łatwo domyślić, bardzo ujemnie. Najdobitniej wyraził go Kraszewski w słowach następujących: »Syntheza Trentowskiego (albo geneza, jak ją zowie czasem) może okazać się przez samą swą wszechstronność — bezsilną. To, co chce być wszystkim wedle zasady logicznej Hegla, przyjętej przez Trentowskiego także, najprędzej też stać się może niczem. Usiłując objąć w sobie wszystko, może nie pochwycić nic. Systemata jedno-

¹ str. 8, 9, 186. Mowa tam o »visio intellectualis« Eriugeny.

² str. 14. por. *Myślini*, I, str. XII.

³ str. 28.

⁴ str. 67.

⁵ str. 77.

stronne mają organiczną całość, a choć wyłączone może, wielkie przeciwie światła rzucają w jedną stronę; system powszechny rozsiewa tylko mrok świtania po wszystkim»¹.

W r. 1854 wydał Aleksander Tyszyński tom pierwszy swoich *Rozbiorów Krytyki*². Mamy tutaj rozprawkę p. t. *Autor Loiki*³, oraz obszerną rozprawę p. t. *Rozbiór teorii w systemie loiki krajowej*

Tyszyński B. F. T.⁴. W pierwszej mamy tylko streszczenie systemu Trentowskiego na podstawie *Myślini*, w drugiej dopiero jest już jego krytyka.

Tyszyński rozpatruje najprzód władze poznania i kategorie logiczne Trentowskiego, zaczynając od rzekomo nowoodkrytego myśłu. Nie zgadza się, żeby wywód gramatyczny terminu myśl był usprawiedliwiony⁵; a co ważniejsza, przeczy, żeby myśl, jako władza poznania, miał uzasadnienie filozoficzne: stapia się bowiem, rozumuje Tyszyński, w myśle Trentowskiego tyle różnorodnych, dowolnie i samowolnie ponazywanych władz poznania (rozum, pamięć, wyobrażenia, umysł, rozsądek itd.), że wszystkie razem wzięte zaciemniają raczej pojęcie myśłu, aniżeli je rozjaśniają⁶. »...Myśl — powiada krytyk — który nie istnieje w składzie języka naszego gramatycznie,... jako zbiór wyobrażeń sprzecznych, nie może być w swojej naturze i wyposażeniu pojętym metafizycznie»⁷. Piętnuje także Tyszyński nadużywanie i tendencyjne przekręcanie w *Myślini* wyrazów, które mają ustalone znaczenie w użyciu powszechnym. Co zaś do wywodu kategorii logicznych, które się wspierają na władzach poznania, — to jest on, jak to słusznie Tyszyński twierdzi, logicznie nieistotnem odwróceniem momentów dialektyki Hegla. Bo już prawda, od której zaczyna się *Analityka*, nie jest niczem innem, jak przedmiotem Hegla, z tego prostego powodu, że jest już pojęciem logicznym⁸. Nie mniej słusznie mówi Tyszyński: »Moment wypadkowy loiczny poznanie, — z założenia miał być w loice

¹ str. 10.

² Petersburg 1854.

³ str. 88—100.

⁴ Ob. Spis rzeczy, pomieniona rozprawa obejmuje str. 162—204.

⁵ str. 163—165.

⁶ str. 166—170, por. także § 29 *Myślini*.

⁷ Słusznie przez Tyszyńskiego uwydatnione sprzeczności w wywodzie władz poznania w *Myślini* wynikają, jak się z naszej pracy okaże, znowu z naiwnego nieodróżniania myśli od doświadczenia.

⁸ str. 174. W dalszym ciągu niniejszej pracy okazujemy, że już przedmiotem »pierwszego stadium« rozumowania są u Trentowskiego pojęcia (wprawdzie pomieszane z danymi zmysłowymi). Tyszyński nie uwydatnił wyższości Hegla nad Trentowskim, i nie dziw, jego własny bowiem sąd o filozofii Hegla jest bardzo ujemny; (ob. str. 175, gdzie autor mówi o wspólnych wadach Hegla i Trentowskiego).

autora połączeniem świadectwa zmysłów i świadectwa myśli,...; dialektycznie jednak, jak to już uważaliśmy, stał się tylko złączeniem rozumu (myśli o naturze odbitej) i rozsądku (myśli w jej oderwaniu)¹. Moment ten zatem, nazwiskiem tylko i niepoczytaniem go za ducha, różnym stał się od idei bezwzględnej Hegla, w istocie zaś skład jego logiczny jest jeden i tenże².

Nie dziw, że po tem wszystkim sąd ogólny Tyszyńskiego brzmi tak: oceniając *Myślinitę* »jedynie pod względem wykładu władz i kategorii, rzecby można, iż autor w swym Systemacie loiki, nazwanej krajową, dał nam raczej system zamętu, jak loiki«³.

Przechodząc do oceny sprawdzianu poznania Trentowskiego, zwraca się Tyszyński głównie przeciw upatrywaniu tego kryterjum w samodzielności⁴. »...Powoływanie przez autora Loiki — mówi krytyk — tak w loice tej, jako i w innych pismach, do samodzielności jest i wdzięczności godne, i jest żywotne; lecz żywotne do stopnia, w którym tę samodzielność uważa jako środek i przymiot, nie jak kryterium... »Inna więc jest twierdzić: iż samodzielność to przymiot, a inna, iż jest kryterium«⁵.

Dalej krytykuje Tyszyński rozważania Trentowskiego nad problemami religijnymi, estetycznymi, społecznymi, moralnymi itd.

Mimo że ogólna ocena systemu autora *Myślini* wypadła ujemnie, podnosi krytyk jego cechy dodatnie, jak: »nieprzyznanie ostatecznej nieomyślności systematom spekulacyjnym i szukanie systemu nowego rzeczywistości«, »uznawanie i wyznawanie teoretyczne, oprócz prawdy myśli, i prawdy materji«; chwali też siłę i ozdobność stylu, jasność »rozkładu logicznego w wywodach« itd.⁶. Ale — i to konkluzja oceny logicznej systemu Trentowskiego — »co autor sam za postęp w swej filozofji uważa, jest właśnie jej brakiem. Za postęp w swej filozofji autor Loiki uważa swą dialektykę; a dialektyka ta, jakkolwiek jest górującą, jest też cechą, głównie szkodzącą jego wykładowi rzeczywistości. Dialektyka ta jest nie tylko ogniwem, filozofją jego z filozofją niemiecką wiążącym, ale też na ujemnem jej gruncie zatrzy-

¹ Według terminologii *Myślini* powinno być »umysłu« zamiast »rozsądku«.

² W dalszym ciągu niniejszej pracy okaże się, że »trzecie stadium« rozumowania Trentowskiego, stadium różnojedni, ma swój odpowiednik u Hegla.

³ str. 179.

⁴ Por. str. 182—186, oraz § 32 *Myślini*, I.

⁵ str. 185—186.

⁶ str. 198—200; str. 99: »Autor« (Trentowski) »dialektycznie zawsze logiczny...«. To ostatnie wyrażenie jest wynikiem niedostatecznego wnikięcia Tyszyńskiego w istotę metody dialektycznej wogóle; Trentowski bowiem, jak się to okaże, jest, z punktu widzenia dialektycznej metody Hegla, bardzo nielogiczny.

mującem. Dialektyka ta sprawiła, iż autor swój postępnny pomysł poznania cofnął w wykładzie; dialektyka ta stworzyła owe fałszywe władze, owo pomieszanie ich nazw i znaczeń, owo zgubne kryterium, owo wreszcie uznawanie rzeczywistości w zgodności z formułą dialektyki, zatrzymanie się we wszystkim na dialektyce, i słowem: istoty filozofji w istocie samej dialektyki oglądanie¹. Filozofja Trentowskiego nie jest według Tyszyńskiego filozofją rzeczywistości.

W lat dziewięć po *Rozbiorach* i *Krytykach* Tyszyńskiego ukazał się przekład polski *Historji filozofji w zarysie* Alberta Schweglera. Przekładu dokonał F. K., t. j. ks. Franciszek Krupiński, jeden z pierwszych krzewicieli pozytywizmu w Polsce². Przekład uzupełnił Krupiński własnym »Dodatkiem«, będącym pierwszą próbą całokształtu historji filozofji w Polsce. Trentowskiemu poświęcił cały jeden paragraf (piąty). Jest tu krótkie (na pięciu stronicach) streszczenie całej *Myślini*. O *Analityce* mówi autor, że »dotąd w polskim języku nie było nic podobnego; nie wszystko tu jednak nowe, gdyż w Kancie, Fichtem, Heglu i innych znajdujemy prawie to samo«. Co zaś do nowych pomysłów filozoficznych w *Myślini* (jak w całym systemie Trentowskiego wogóle), uważa je Krupiński za fikcyjne³. »Pomysły te nie dadzą się utrzymać ani *a priori*, ani *a posteriori*. Jażń, myśl, filozoficzna różnojednia, świat boski są więcej subiektywnej natury, i w obiektywnym świecie nikt ich widzieć nie zdoła, — więc i filozofja uniwersalna, mająca skojarzyć realizm z idealizmem, a na jażni i filozoficznej różnojedni oparta, jest subiektywnym uniwersalizmem. Trentowski chciał być naszym Kantem i popchnąć filozofją wogóle o krok dalej — trudno powiedzieć, żeby mu się to udało. Jednakże zasługi jego dla filozofji polskiej są niepospolitej wartości. On obudził więcej ku niej interesu, wypracował kilka jej działów z wielkim talentem i słusznie stanowić może epokę w jej u nas rozwinięciu. Słabe strony jak: trichotomiczna metoda, uznana za jedynie prawdziwą, neologizmy i archaizmy, tudzież kryterjum filozoficzne, na subiekcie wyłącznie oparte, mogą dalszemu rozwojowi służyć za wskazówkę, czego się strzec należy. Budzenie w człowieku samodzielności jest znów chwałą dla niego«. O *Analityce* pisze Krupiński: »*Analitykę* czytać można z prawdziwą przyjemnością, mimo to iż się nie wierzy w nowoodkryte Indje, na każdej niemal stronicy powtarzane. Myśl filozoficzna płynie dziarsko, z konsekwencją i systematycznością — tylko wycieczki w inne sfery wiedzy (teologja, polityka)

¹ str. 200—201.

² *Historja Filozofji w zarysie...* przez dra Alberta Schweglera, przełożona na język polski z czwartego (1860 r.) niemieckiego wydania i pomnożona dodatkiem »O Filozofji w Polsce«. Warszawa 1863.

³ str. 431 i 443.

gmatwają wykład i pozbawiają go precyzji i powagi¹. Logikę Trentowskiego ceni Krupiński najwyżej ze wszystkich dzieł².

W siedem lat później znowu zabrał Krupiński głos o Trentowskim w osobnej rozprawce³. »I nasz Trentowski, — czytamy tam — lubo Hegla wynicował, powtarza za nim tę niedorzeczność, że byt i nicestwo to wszystko jedno«. Logikę zaś Trentowskiego nazywa Krupiński »dawną ontologią«, którą jest zresztą (według krytyka) także obiektywna logika Hegla, »rozprawiająca o bycie, nicestwie, istnieniu, istocie itp.« Sąd swój o *Myślini* streszcza autor w tych słowach: »O *Myślini* powiemy tu nasze zdanie: nieprzygotowany nie nauczy się z niej logiki; przygotowany zna logikę. Obaj jednakże wiele się z niej nauczą, byle czytali bez uprzedzenia i zapomnieli o dziwacznych wyrazach i niepotrzebnych podziałach, słowem o tem, co było potrzeba do ułożonego naprzód systematu. Logiki uczymy się więcej z życia, niż z książek. *Myślini* pozostanie zawsze znakomitą dziełem, budzącą samodzielność myśli, tak jak wszystkie prace Trentowskiego«.

Krótko bardzo, bo na dwu stronicach zaledwie streścił *Myślinię* w swych *Badaniach filozoficznych tajemnicy życia* Juliusz Niemirycz⁴;

Niemirycz po tem zaś streszczeniu odzywa się w te słowa: »Taki jest szkic ogólny niedokładny *Myślini* Trentowskiego, dzieła znakomitego, ale najeżonego trudnościami, dostępnymi dla bardzo małej liczby wybranych, a nie dla ogółu. Kto poświęcił się filozofji, ten i tak na *Myślini* nie poprzestanie, ale to samo prawie odszpera w innych niemieckich autorach. Trentowski, pisząc, winien był naród swój mieć na uwadze i oświecać go popularyzowaniem skarbów, jakie posiada, nie zaś starać się osiąść sławę językiem odrębnym, wytlumaczalnym może dla tych, co stanęli u szczytu wiedzy. Rezultatem tego jest, że o *Logikę* Trentowskiego nikt prawie za granicą nie dba, a u nas mimo szczerých chęci nikt oprócz uczonych korzystać z niej nie może«.

W rok potem wyszedł tom pierwszy (i jedyny) dzieła Henryka Struvego p. t.: *Wykład systematyczny logiki czyli nauka dochodzenia i poznania prawdy*⁵. O logice Trentowskiego mowa w rozdziale p. t.:

Struve »Logika w Polsce«⁶. Stwierdzając, że Trentowski miał bardzo wysokie pojęcie o swej logice, jej bezwzględnej nowości i oryginal-

¹ str. 431.

² str. 433.

³ Tygodnik Ilustrowany 1870, str. 109, 128, 142.

⁴ *Badania Filozoficzne tajemnicy życia* przez Juliusza Niemirycza, Część I. Historia ducha. Warszawa 1869. Rozdział 10, § 3. Filozofja współczesna w Polsce. Streszczenie *Myślini* na str. 236—238.

⁵ Warszawa 1870.

⁶ § 21, str. 239—268.

nalności, Struve oświadcza, że »krytyka historyczna nie może dzielić wszystkich zdań Trentowskiego o sobie samym. I tak najprzód, co się tyczy samej zasady tej niby zupełnie nowej filozofji, t. j. zasady pogodzenia czyli różnojedni świata realnego, empirycznego ze światem idealnym, metafizycznym, to historia nie może przyznać w tym względzie pierwszeństwa Trentowskiemu, czego się jednak... domaga. Zasada ta wspólną jest całej najnowszej filozofji i wypowiedziana została przed wyjściem prac Trentowskiego już i przez innych«¹.

W związku z tem krytyk stwierdza wpływ panenteizmu Krausego na Trentowskiego: »panenteizm,... rozwinięty przez Krausego w całkowitym zupełnie szczegółowym systemacie filozoficznym, był najwyraźniej wzorem dla całej filozofji Trentowskiego... Różnica między Trentowskim i Krausem polega... tylko na tem, że Trentowski miesza z poglądami Krausego metodę dialektyczną Hegla, co bynajmniej nie przyczynia się do jasności tej nowej rzeczywiście filozofji«². Wpływ Krausego widoczny jest także, jak wykazuje Struve, w wywodzie kategorii ze słówka »jestem« w poglądzie Trentowskiego na jaźń i myśl³ oraz w systemie kategorii (umiejętniki)⁴. »Prócz poglądów Krausego« — pisze dalej Struve — »napotykamy (w *Myślini*) »tyle hegeljanizmu, że się nie wahałiśmy zaliczyć Trentowskiego do szkoły Hegla, szczególnie ze względu na jego logikę«. Stwierdza jeszcze Struve, opierając się na *Wstępie* do *Myślim*, że, podobnie jak u Hegla, tak i u Trentowskiego logika jest metafizyczna, t. zn., że, »rozwijając zasady i prawa ludzkiego myślenia, przedstawia tem samem zasady i prawa rozwoju całego istnienia«⁵. W toku streszczenia *Analityki* Struve wykazuje bardzo jasno, że Trentowski zupełnie dogmatycznie przejął od Hegla jego metodę, która w *Analityce* prowadzi go tylko do ciągłych sprzeczności, albowiem tę metodę doczepia Trentowski jako coś sztucznego do treści swej logiki⁶. Wyższość metody dialektycznej Hegla, stwierdza Struve, mówiąc, że »Hegel przezwyciężył przynajmniej bezmyślne pojęcie nicstwa przez zaprzeczenie

¹ str. 241.

² Ob. przypisek na str. 241—242.

³ str. 257, przypisek.

⁴ str. 242—243.

⁵ str. 242—243. W jakim jednak znaczeniu można powiedzieć, że u Hegla logika, »rozwijając zasady i prawa ludzkiego myślenia, przedstawia tem samem zasady i prawa rozwoju całego istnienia«, — okaże się w rozdziale IV. Jak się nam zdaje, nie należy nazywać z góry logiki Hegla metafizyczną, o ile się nie zrozumie swoistego stosunku logiki do rzeczywistości i innych nauk u Hegla; można tylko w bardzo specyficznem znaczeniu nazwać logikę Hegla metafizyczną. Do nieporozumień jest tutaj otwarte pole (Ob. dalszy ciąg niniejszej pracy).

⁶ str. 248—251.

tęgo przeczenia bytu i wrócił przez to znowu na stały łąd istnienia; ale Trentowskiego różnojednia gani to w Heglu¹. Wykrywa dalej autor liczne tautologie w *Analityce*, nie mogąc się np. dopatrzeć w niej różnicy między pojęciami prawdy, wiedzy i poznania. »Jeżeli wiedza jest świadomością prawdy, to ona nie różni się od rozbiory prawdy, która przecie, rozbierając prawdę, nie czyni tego bez świadomości; podobnież nie różni się od poznania, będącego jednością prawdy i wiedzy, to jest świadomym rozbiorem przedmiotowej treści«. Stwierdzając zaś następnie, że sam Trentowski »wskazuje na tę tautologię w podziale *Analityki*...«², słusznie pyta Struve: »Więc pocóż cały ten podział? czy tylko dlatego, aby z niesłychaną monotonią powtarzać wiecznie jedno i to samo, tylko innemi słowami?«. Ogromna zaś liczba mnożonych przez Trentowskiego umiejętnościów nie przyczynia się, według Struvego, »do ścisłości i jasności naszego poznania«, lecz prowadzi »do nieskończonych zawikłań«. Umiejętniki »są zupełnie drobną, bezużyteczną zabawką kombinacyjną, nie czyniącą w niczem zadość ścisłym wymaganiom nauki i logicznego rozbioru«.

Pomijamy tu ocenę drugiego tomu *Myśli*, który nie wchodzi w zakres niniejszej pracy.

Sąd o logice Trentowskiego zamyka Struve w następujących słowach: »*Myśli* Trentowskiego daje dowód nadzwyczajnego dialektycznego uzdolnienia autora; dzieła innego, przeprowadzonego tak systematycznie i drobniawczo według zasady dialektycznej trychotomji, nie znamy wcale. Ale ta zaleta jest właśnie i wadą dzieła, bo zamiast trzymać się przedmiotu i uwzględniać jego treść, *Myśli* na podstawie zupełnie dowolnie wymyślonego formalizmu zadaje gwałt najprostszym zasadom starej logiki i stawia na ich miejsce zasady nowe, nie mające żadnego logicznego uprawnienia«³.

¹ str. 251.

² *Myśli*, I, str. 185.

³ str. 268. Struve nie zmienił swych poglądów na logikę Trentowskiego w swej *Historji logiki, jako teorii poznania w Polsce* (Warszawa 1911); dzieło to jest drugim wydaniem pierwszego tomu *Wykładu Logiki*. W wydanej w r. 1871 (Stanisławów) broszurce Klemsa Hankiewiczza, p. t.: *Życie, pisma i system filozoficzny Bronisława Trentowskiego*, — nie ma uwag krytycznych o *Myśli*. — Wincenty Lutosławski w dziele p. t.: *Z dziedziny myśli, Studja filozoficzne* (Warszawa 1900) nie dotyka logiki Trentowskiego; jest tam jednak ciekawy ustęp (str. 150), gdzie autor rozpatruje pogląd Trentowskiego na kategorię czasu, dowodząc, że stał on na tem polu na przedkantowskim stanowisku: »Trentowski przypomina raczej Platona, gdy mówi o czasie (Panteon wiedzy ludzkiej, t. I. str. 218—222), że czas jest to »wardawa wieczność, która, wyszedłszy z Boga osobistego, rozlewa się w czas«... Samo bogactwo mitologiczne metafor, dowodzi, że Trentowski na przedkantowskim stoi stanowisku, jakoteż wyraźny złożył dowód, że Kanta nie znalazł albo nie pojmował, skoro mu przypisuje zdanie ...jakoby rzecz sama istnieć nie mogła bez czasu«.

W szóstym tomie wydawniactwa: *Wiek XIX, Sto lat myśli polskiej* Trentowskiego opracował Bogdan Nawroczyński. Omawiając *Myślinię*, autor daje nam ciekawe porównanie dogmatyzmu Descartes'a Nawroczyński i Trentowskiego. Wywodząc własne istnienie ze słówka »jestem«, występuje Trentowski w ślady Descartes'a; »pragnie — mówi Nawroczyński — ugruntować filozofję swoją na poznaniu bezpośredniem i uczynić ją w ten sposób »filozofją bezpośredniego wiedzenia« (str. 302). »Niestety — przytaczamy w dalszym ciągu słowa Nawroczyńskiego — z dalszego ciągu rozumowania przekonywamy się aż nazbyt prędko, że dążenie do bezpośredniości nie uchroniło Trentowskiego od dogmatyzmu. Uległ on temu samemu niebezpieczeństwu, jakie o trzysta lat wcześniej zmogło potężny rozmiar myśli Descartes'a, — z tą tylko różnicą, że wielki filozof francuski zaczął od bezpośredniości, aby następnie popaść w dogmatyzm, podczas gdy polski myśliciel wychodzi z przesłanek dogmatycznych i następnie dopiero czyni pozorny zwrot w kierunku bezpośredniości. Pewność zawarta w »słówku« »jestem«, nie stanowi jeszcze dla niego prawdy ostatecznej, czyli »prawdoświeci«, »ale jedynie drogą do niej wiodącą«. Dlaczego? Bo prawda, że jestem, leży li w poznającej istocie, li we mnie i jest li podmiotowej natury... A tymczasem prawdoświeć... powinna leżeć także za poznającą istotą, za mną, gdyż inaczej ja sam byłbym prawdoświecią«¹.

Jak Struve, tak i Nawroczyński stwierdza wpływ Krausego na Trentowskiego, zarzucając mu, że stwarza »dowolne zupełnie parafrazy filozoficzne«. Upatruje też niezmiernie podobieństwo »różnojedni« Trentowskiego do syntezy Hegla. »Różnica«, — pisze — jaka zachodzi między różnojednią Trentowskiego a syntezą Hegla, polega jedynie na tem, że różnojednia jest skojarzeniem statycznym i wiecznym, a synteza kinetycznym i momentalnym. Różnojednia oznacza wspól-

Przytoczyliśmy te słowa ze względu na zagadnienie, które łączy się z *Myślinią*. — Także i w dziele p. t. *Logika ogólna czyli teoria poznania i logika formalna 1906* na str. 301, wytyka Lutosławski Trentowskiemu błędy, które wszakże dotyczą II tomu *Myślini*. — Marjan Massonius w artykule p. t. *Bronisław Trentowski (Album biograficzne zasłużonych Polaków i Polek wieku XIX, tom I, Warszawa 1901)* taki sąd wydaje o *Myślini* (str. 496): »*Myślina* w większym jeszcze, niż *Chowanna*, stopniu cechuje się rażącą dysproporcją pomiędzy rozmiarami maszyny myślowej, które nie wiedzieć, jakie objawienie zdają się zapowiadać, a istotnym ubóstwem treści i jałowością myśli«. — Władysław Biegański w *Teorii Logiki* (Warszawa 1912) pisze na str. 23, że »Trentowski, jakkolwiek posługuje się metodą dialektyczną« (Hegla), »odbiega od swego pierwowzoru bardzo daleko«. Że ten sąd nie jest zupełnie ścisły, okaże się z niniejszej pracy. Na str. 416 tego dzieła wytyka także Biegański Trentowskiemu błąd, popełniony w II tomie *Myślini*. (O tych wszystkich pracach wspomniamy tylko w przypisku ze względu, że zawierają w sobie jedynie drobne szczegóły, dotyczące *Myślini*).

¹ str. 249—250.

ność, właściwą wszelkim różnicom, bo ugruntowaną na jedności całego bytu. Dlatego też może ona trwać współcześnie z niemi, nie zagrażając bynajmniej ich indywidualności. Inaczej rzecz się ma z syntezą Hegla. Jest ona przejawem ducha absolutnego, który do jedni ze sobą jeszcze nie doszedł. Dlatego też nie obejmuje ona tezy i antytezy, ale je, przeciwnie, zwalcza, zabija i w ten sposób z ich śmierci się rodzi. Nie zmienia to faktu, że różnojednia jest metodą spekulacyjną, wzorowaną na dialektyce Hegla.

W dalszym ciągu pisze Nawroczyński, że system Trentowskiego jest »statycznym przedstawieniem tego, co Hegel pokazał w ruchu i dążeniu«. Z wywodów naszych w rozdziale czwartym również wynika, że, według wyrażenia Nawroczyńskiego, system Trentowskiego jest »statycznym przedstawieniem tego, co Hegel pokazał w ruchu i dążeniu«. Ale nam będzie chodziło przede wszystkim nie o samo stwierdzenie tej statyczności, lecz o konsekwencje, jakie z niej płyną. Okaze się bowiem, jak się spodziewamy, że »statyczne przedstawienie« Hegla przeczy i s t o c i e jego filozofii i pociąga za sobą sprzeczność; poszczególne fazy dialektyczne u Trentowskiego mają wprawdzie, jak zobaczymy, swój odpowiednik w filozofii Hegla — ale nie tyle logiczny, ile psychologiczny¹.

Rezultatem krytyki Nawroczyńskiego jest stwierdzenie zależności Trentowskiego od spekulacji niemieckiej pomimo ostrego przeciwstawiania się jej, tudzież uwydatnienie nadmiernego formalizmu w konstrukcji *Myśli* i jej dogmatyzmu.

Praca Adama Zieleńczyka p. t. *Podstawy filozofii uniwersalnej Trentowskiego*² jest syntetycznym ujęciem całego systemu tego filozofa.

Omawiając wpływ Fichtego na Trentowskiego, autor cytuje Zieleńczyk ustęp z *Myślini*, gdzie się nasz filozof przeciwstawia Fichtemu; A potem czytamy: »Poza temi »błędami«, wytykanemi Fichtemu przez Trentowskiego ze stanowiska systematu własnego, odczuwał sam dość jasno swoją, jeżeli nie zależność bezpośrednią, to w każdym razie pokrewność, wyrażoną w trzech zasadach naczelnych działania, jaźni i wiary«³. Nawiasem mówiąc, kto się zorientował w psychologii Trentowskiego, ten wie, że jedną ze wskazówek zależności jego od obcych filozofów są... wytykane im przezeń błędy. Uwag krytycznych, któreby dotyczyły specjalnie *Myślini*, nie znajdujemy w zakrojonej na szeroką skalę rozprawie Zieleńczyka.

¹ Por. str. 142—151 nin. pracy.

² Filozofja uniwersalna Trentowskiego, Warszawa 1913. Recenzję tej pracy Zieleńczyka napisał Ignacy Halpern. (Książka XIV 1914, str. 137), oraz Władysław Horodyski (Przegląd Filozoficzny 1914, str. 347).

³ Bibl. Warsz. j. w., str. 165.

W r. 1913 nakładem Akademii Umiejętności wyszła obszerna monografia Władysława Horodyskiego p. t. *Bronisław Trentowski*. Niema w niej osobnego rozdziału, poświęconego *Myślini*; mowa o niej w ramach charakterystyki i rozbiórów poszczególnych zagadnień, dotyczących całkowitego systemu Trentowskiego; lecz sam autor przyznaje (str. 190), że potrzebna jest o *Myślini* osobna monografia.

Najwięcej uwag o logice Trentowskiego zawierają rozdziały trzeci i czwarty, poświęcone metodzie dialektycznej i »różnojedni«, oraz rozdziały ósmy i dziewiąty, w których autor omawia myśl, wstępień »jestem«, siestrzany, prawdoblamy, zagadnienia Rozbierzy Poznania oraz Bożyniec (tom II *Myślini*). W tych rozdziałach bardzo silnie przebiega pogląd, że Trentowski, jako logik i wogóle jako filozof, to myśliciel oryginalny¹. Szczególnie stara się Horodyski wykazać niezależność Trentowskiego od Hegla. Rozumowanie jest takie: dla metody dialektycznej »należy szukać odległych początków..., nie da się przypisać jej samemu Heglowi... Nic dziwnego więc, że i filozofja uniwersalna« (Trentowskiego) »mogła oprzeć się na metodzie dialektycznej niezależnie od Hegla... Zagadnienie zmienia się o tyle, że pytamy nie o to, jaką była metoda dialektyczna Hegla czy innego niemieckiego filozofa, lecz kto z filozofów XIX-go wieku zbliżył się najwięcej do tych dróg przeszłości. Hegel nie stworzył dialektycznej metody ani jej zasady« (str. 80—81). Stąd wniosek: Trentowski heglista nie był, jakkolwiek był pod wpływem formalnym Hegla². Nowoodkryta »filozoficzna różnojednia« »była kontynuacją myśli filozoficznych z końca starożytności, myśli średniowiecza i nowożytnego panteizmu³.

Usiłuje także autor dowieść, że metoda logiczna Trentowskiego jest zupełnie oryginalna i że stanowi postęp w stosunku do metody Hegla. Wyjaśniawszy główny zrąb metody dialektycznej Trentowskiego, i stwierdziwszy, że celem jego dialektyki było wyjaśnienie istoty człowieka, wypowiada Horodyski pogląd, że Trentowski postawił »zagad-

¹ str. 76: »Nie był nasz filozof naśladowcą — nie mówimy o formie, lecz o treści, — owszem oryginalność jego jest niewątpliwą...«, itp.

² str. 94: »Trentowski oddał tu słusność Heglowi« itd.

³ str. 216. por. str. 216—223. Co do wpływów dawnej filozofji na Trentowskiego, polemizuje Horodyski z Kraszewskim na str. 223—225; str. 225: »Bożyniec Trentowskiego można jeszcze poglądowo zestawzić z »naturami« Eriugeny. Bliskim był Kraszewski ujrzenia i tego podobieństwa, bo sięgnął do Eriugeny, był jednak i dalekim, bo uważał metodę genetyczną Trentowskiego za metodę dialektyczną Hegla, a tę znów przypisywał tylko Heglowi«. Por. nast. stronicę, poświęconę porównaniu Eriugeny z Trentowskim. Na str. 435 przeciwstawia się Horodyski krytyce filozoficznej w Polsce, która »uważała... Trentowskiego za heglistę, a Struve zaliczył nawet Trentowskiego do »prawicy« Hegla«.

nienie samodzielnie i niezwykle konkretnie, chociaż obracał się wciąż w ramach metody (»uczy«) genetycznej. Nie znajdziemy u Trentow-procesu dialektycznego w heglowskiej postaci; uzasadnienie i samo postawienie jego było samodzielne« (str. 95)¹. »Różnojednia... jest skojarzeniem prawdziwym, stałem. Pojedynczość (człowiek), zyskawszy filozoficzną różnojednię, czyli wszedłszy w t. zw. żywostan, nie może jej uronić, a przeciwnie zamienia ją na bożostan. Synteza Hegla zaś jest zjednoczeniem chwilowem... Różnojednia staje nad jednią i różnią, ale ich nie znosi. Synteza Hegla zaś rodzi się z pokonaniem i niejako z uśmierceniem tezy i antytezy« (str. 113). Wprawdzie przyznaje autor, że »i u Hegla pojawia się myśl jakby różnojedni; ale różnojednia dopiero przez to zyskała formę i wyraz, godzący sprzeczności nie tylko formalnie i nie na jednym tylko terenie, że pierwszy Trentowski wywodzi ją z empirji« (str. 203)². Wogóle twierdzi Horodyski, że »Trentowskiego dzielą od Hegla zasadniczo odmienne poglądy« (str. 465).

Cały ten jednak pogląd na stosunek Trentowskiego do Hegla nie ma wartości naukowej wobec tego, że, jak się zaraz okaże, Horodyski nie zgłębił należycie filozofji, a zwłaszcza *Logiki* Hegla. Z takiej już np. wypowiedzi (str. 87), jak ta, że »filozofja Hegla staje się zrozumiałą dopiero na gruncie etyki i religji«, wolno przypuszczać, że autor nie zdaje sobie sprawy z istoty logiki Hegla, jako podstawy jego systemu. A przecie na innem miejscu (str. 81) odsyła czytelnika do książki Adama Żółtowskiego³, z której się okazuje, że właśnie bez logiki, jako teorii pojęć, poprostu niepodobna zrozumieć istoty systemu Hegla.

Dalej mówi Horodyski (str. 89): »Trentowski nie powtórzył w *Myślini*, że byt i nicość to jedno (jednia bytu i niebytu jest prawdą, ale jednostronną), a niektóre logiczno-metafizyczne schematy Hegla były dla niego tylko formalnym wzorem«. Gdzieindziej (str. 197) czytamy, że »według nauki Hegla jest byt i nicość jednym i tem samem. Trentowski powtarzał to, ale nie kończył na tem«; ...byt i nicość są nie

¹ Na str. 104 mówi autor o różnojedni Trentowskiego: »Mojem zdaniem, jest filozoficzna różnojednia Trentowskiego... doskonałym typem dialektycznej metody. Nie jeden... może nie uznać teorii jaźni lub myślu, a zwłaszcza idei bożo-człowieczeństwa..., ale zasadniczy pomysł różnojedni filozoficznej musi uznać za należycie zrozumiały, bo za schemat dialektyczny, nie oparty na pustych przeczeniach, a nadto za prawdziwie historyczny i wszechstronny, oraz wszystkoogarniający środek, prowadzący do transcendentalnego poznania prawdy... Właśnie filozoficzna różnojednia może mieć najszersze, nawet empiryczne zastosowanie... Filozoficzna różnojednia uprawnia filozofję, która opiera się na niej, do nazwy: filozofji uniwersalnej«.

² Ten pogląd Horodyskiego wypływa zdaniem naszym z niedostatecznego zrozumienia poglądu Hegla na stosunek doświadczenia do myśli, o czym mowa będzie później.

³ Metoda Hegla i zasady filozofji spekulatywnej. Kraków 1910.

tylko bezwzględną jednią, ale i względną różnią zarazem«. »Nicstwo nie jest jednak tem samem, co byt, lecz jest zarazem i względnie od bytu różne. Gdyby było inaczej, to tak, jak u Hegla, nie mógłby żywostan, następny prawdobłam, być różnojednią dwóch poprzedzających prawdobłamów«.

Otóż wystarczy odczytać pierwsze ustępy *Logiki* Hegla, aby się przekonać, że i dla niego byt i nicość stanowią nie tylko jedność, ale i różność, i że właśnie ze stwierdzenia tej sprzeczności wypływa synteza-pojęcie stawania się. Zresztą, jak już widzieliśmy, sam Horodyski przyznaje, że i u Hegla pojawia się myśl jakby różnojedni (str. 203)¹. Wobec takich dowodów niezrozumienia filozofji Hegla, nie dziwi nas taki np. pozbawiony wszelkiej wartości frazes (str. 199), jak ten, że »Hegel zamknął się w idei, oraz w procesie zaprzeczenia, i to mu wystarczyło. Trentowski wznosił się wyżej, t. j. do myślu, przez współdziałanie prawdy rozumowej z prawdą umysłową«.

Niepodobna też się zgodzić z Horodyskim, żeby Trentowski »celował przede wszystkim w konsekwencji« (str. 115). Autor twierdzi, że »sumienni krytycy podkreślali zawsze tę konsekwencję, przyznawali, że jedno twierdzenie wypływa w systemie filozofji uniwersalnej z drugiego, a krytykowali pojęcie naczelne tej filozofji, ideę Boga-człowieka« (tamże). Otóż właśnie ujemną stroną dotychczasowej krytyki było to, że albo wcale, albo niedostatecznie zwracano uwagę na brak konsekwencji u Trentowskiego.

Tem więcej poczytywać musimy za całkiem chybione twierdzenie, jakoby Trentowski »rozwił jak najściślej całą logikę z jednego wyrazu: jestem« (str. 194). Jak się bowiem okaże, wywód kategorii ze słówka »jestem« ma, wbrew pozorom, charakter ściśle dogmatyczny²; to słówko nie jest przytem w *Myślini* ani jedynem, ani logicznie podstawowem, jak tego chciał Trentowski, źródłem kategorii, których postępem rządzi przejęta od Hegla metoda dialektyczna³. Jakkolwiek Horodyski zarzuca Trentowskiemu na niejednem miejscu dogmatyzm⁴, to jednak nie zdaje sobie sprawy, że właśnie ten dogmatyzm był często

¹ Horodyski, jeżeli się nie mylimy, bez należytego zgłębienia logiki Hegla opiera się na zdaniu... samego Trentowskiego (który ma być przecie przedmiotem krytyki!) w pierwszym tomie *Myślini* na str. 144: »...przekonywamy się, jak blisko był Hegel naszej różnojedni, a przecież nie przyszedł do niej, bo spekulacja li umysłowa nie zdołała nigdy przekroczyć bezwzględnej jedności«. (Por. ten ustęp z *Myślini* i przytoczony tam ustęp Hegla z uwagami autora na str. 203 jego monografji).

² Nie będziemy dlatego zatrzymywali się nad polemiką Horodyskiego z Krupińskim na tle słówka »jestem« (str. 193).

³ Metoda ta jest u Trentowskiego także czemś sztucznem i dogmatycznym (ob. niżej).

⁴ Por. np. str. 215 i 458.

powodem wielu sprzeczności, nawet czysto logicznych w systemie Trentowskiego (zwłaszcza w *Myślini*). Horodyski zapomina, że Trentowski zamierzył stworzyć nową metodę, dialektyczno-logiczną, że więc założenia dogmatyczne, jeśli mogły od biedy nie wykluczać oryginalnych sądów ogólno-filozoficznych w oderwaniu od tej metody, to musiały wręcz uniemożliwiać oryginalność jej samej (t. j. metody dialektyczno-logicznej), co mamy zamiar okazać w rozdziale IV. Nie rozumie tem samem że, jeśli chodzi o *Myślinię*, to właśnie ściśle dialektyczno-logiczna zależność od Hegla (na którą Horodyski się zgadza) wyklucza oryginalność Trentowskiego¹.

Takby się w ogólnych zarysach przedstawiały główne dotychczasowe sądy o *Myślini*, albo raczej, mówiąc dokładnie, o *Analityce* Trentowskiego.

ROZDZIAŁ DRUGI

Bieg myśli w tomie pierwszym »Myślini«

Przedśłowie

Jeżeli Polak — tak zaczyna Trentowski swoje dzieło — rozejrzy się głębiej w dotychczasowej filozofii okiem krytycznem, nie oglądającym się na żaden autorytet zagraniczny, to zauważy, że przedmiotem myśli naukowej były dotychczas wyłącznie dwa światy wprost sobie przeciwne: z jednej strony — materjalizm, realizm, empirja, fizyka, czyli wogóle zewnętrżność stworzona, z drugiej strony, spirytualizm, idealizm, spekulacja, metafizyka, czyli wogóle wewnętrżność stworzona. Nieznano dotychczas trzeciego świata, który ogarnia i zespala dwa poprzednie, a którym jest świat boski czyli stwórczy. Francuzi widzieli prawdy tylko w świecie realnym, Niemcy — w idealnym. Nie mieli oka polskiego, nie pojęli, że Bóg stworzył szczepek indosłowiański nie bez ważnej przyczyny, że przeznaczył mu spojrzenie w świat nowy, dotąd nieznan, ku oświeceniu samego siebie i pomnożeniu europejskiej mądrości świeżą, rozległą, trzecią dzielnicą.

Autor-Polak pierwszy spostrzegł, że »Empirja jest jedną, a Meta-

¹ Krytyka fachowa oceniła dzieło Horodyskiego naogół nieprzychylnie. Ob. A. Skórski: Nowe głosy o filozofii Trentowskiego, Przegląd Filozoficzny 1914. str. 324—347. — B. Nawroczyński: Nowe dane o życiu i twórczości Br. Trentowskiego, Tygodnik Polski, 1913, nr 29—30. Nawroczyński słusznie twierdzi, że Trentowski w metodzie dialektycznej był bezpośrednio zależny od Hegla, a nie od filozofów dawniejszych (Eriugena). — Kazimierz Jaworski: Dookoła Trentowskiego, Pamiętnik Literacki, Rocznik XII (1913), str. 282—299.

fizyka czyli Spekulacja drugą, równie konieczną i od Prawdy przedwiecznej uprzywilejowaną, umiejętnością biegunową ostoją; że obie, przeniknąwszy się na wylot, jak ciało i dusza, stanowią umiejętność całkowitą, organiczną, żywą, równikową, czyli filozofję«. W systemie autora »realność stopiła się z idealnością i rozbłysła jako Rzeczywistość«. »Wszechświat nie był już ani li wszystkością empiryczną, ani też li jednością spekulacyjną, jak dawniej, ale filozoficzną obojgu (*sic*) całością«.

Ten świat trzeci, rzeczywisty, opisywał autor w swych dziełach niemieckich¹; teraz, w *Przedśłowiu do Myślini*, wyluszcza swe poglądy na Boga, nieśmiertelność duszy i źródła poznania.

Ów nowoodkryty »świat trzeci« czyli »Całość rzeczywistości« jest, jak się autor obecnie przekonał, nie »Stwórcą«, lecz »Stworzeniem«. Czem więc jest Stwórca? Autor, jak sam twierdzi, wykazał, że Bóg jest »Całością« (czyli »individuum«), która »stworzyła Całość Rzeczywistości, a na samym końcu podobną do siebie, lecz Zawarowaną Całością« — człowieka. Bóg i człowiek, jako świadome siebie całości, stanowią ognisko całości czyli wszechświata. Jedynie Bóg i człowiek posiadają »świadome siebie bóstwo czyli Jaźń«, wszechświat zaś, na który składają się natura i duch, jest martwem Słowem Bożem, które, »dopiero stawszy się słowem człowieczem czyli zabrzmiawszy w czasie, przychodzi do niebiańskiego swego pojęcia« i staje się filozofją.

Mamy więc trzy sfery: Bóg, Świat, Człowiek (Bóg w niebie, Słowo Boże na ziemi i jaźń w człowieku). Z punktu widzenia transcendentalnego czyli boskiego w każdym z tych trzech światów zachodzi tożsamość między realnością a idealnością; inaczej mówiąc: realność i idealność przenikają się nawzajem i rozbłyskują wciąż jako rzeczywistość; »li w głowie człowieczej istnieje między nimi różnica, wiodąca do krain natury i krain ducha«. Realnością w jaźni czyli w rzeczywistości człowieka jest ciało, idealnością — dusza. »Jaźń ludzka nie jest ciałem, ni duszą, lecz inną zupełnie, od obojgu różną istotą; a znowu jest ciałem i duszą, biorąc rzecz transcendentalnie«. Jak jaźń ludzka różni się od ciała i duszy, tak Bóg różni się od natury i ducha czyli wszechświata. Jako indywiduum, i człowiek od wszechświata jest różny. Wreszcie różnym jest człowiek-całostka zawarowana od Boga-całostki bezwarunkowej.

Z tych wywodów wynika, że »Realizm i Spirytualizm, Empirja i Spekulacja... trudniły się li zewnętrzną lub wewnętrzną cza-

¹ Grundlagen der universellen Philosophie, Karlsruhe und Freiburg, 1837. Vorstudien zur Wissenschaft der Natur oder Uebergang von Gott zur Schöpfung nach den Grundsätzen der universellen Philosophie. Leipzig 1839—1840 (dwa tomy).

sowością, a filozofja przekonała się, że przedmiotem jej właściwym jest... wiekuiste źródło wszelkiej czasowości czyli świat... boski. Świat transcendentalny, boski »Bóg zachował..., jak się zdaje, dla poczynającego dziś pracować na polach umiętnych słowiańskiego szczepu. Ów świat boski »wiedzie Chrzescijaństwo do uznania w duchu Świątym, którego ono troskliwie od ducha światowego odróżnia, boskości czyli jaźniowości«. W historii pojęcie Boga przechodziło różne koleje. Scholastyka umieszczała Go poza światem, panteizm (Spinoza) »przewiodł Boga z zaświata w świat, zrobiwszy Go Rozłogą« (materją) »powszechną, będącą materji i myślenia jedną«. »Rozłoga ta odżyła w Absolucie Schellinga i w Idei Hegla«; Feuerbach wreszcie »przeniósł Boga ze świata w człowieczeństwo«.

I oto »filozofja narodowa« autora kojarzy trzy dawniejsze jednostronności, uzyskuje wszechstronność. Dzieje się to dlatego, że Boga, Świat i Człowieka przenika — według tej filozofji — jeden wspólny pierwiastek: transcendentalny czyli boski, i że równocześnie, jak to wyżej wykazano, te trzy sfery różnią się od siebie. Z tego wypływa zapastrywanie na Boga, odpowiadające najbardziej wymaganiom serca. Boskość wyczuwa człowiek i w sobie samym, i w świecie, a równocześnie czuje wyższość Boga-Stwórcy. Takie stanowisko jest według autora prawdziwie chrześcijańskie.

Hegel, jak nas Trentowski dalej poucza, »nie znał Boga jednostkowego«; był czystym spirytualistą, a więc bujał tylko w idealności i duchu; świat transcendentalny był mu nieznanym; jego »wsobistość, dla-sobistość oraz wso- i dla-sobistość« jest tylko czasowością (a więc, wnioskuje autor, nie transcendentalnością): o tem nie wątpi Trentowski. Ze spekulacji Hegla wypłynąć musiał późniejszy sceptycyzm, skoro filozofja utraciła świat boski. I oto niektórzy zaczęli powracać do scholastyki, inni rzucili się w objęcia mistyki (którą autor zwalcza); wpadli tym sposobem na nowo w jednostronność, i dopiero autorowi udało się powiązać te dwie »polarne« sfery w syntezę świata boskiego.

Z prawdziwego pojęcia owego świata wynika także jedynie słuszny pogląd na nieśmiertelność człowieka. Z ustalonego wyżej pojęcia człowieka staje się jasnym, że każdy człowiek może się poczuć wprost i sam przez się bóstwem, tj. istotą wieczną i nieśmiertelną. Nie potrzeba więc uciekać się do takich dowodów nieśmiertelności, jak »obcowanie z nieboszczykami«, albo też »roztworzenie w sobie cudownego oka proroczego« (poglądy Kerninga). »Jaźń człowieka jest wiekuistym bóstwem, które żyje w przedświecie, tj. nim się tu, na ziemi, urodził, i w pozaświecie, tj. po ziemskiej śmierci, równemże zupełnie życiem, co i w tym świecie«; »przyszłość, teraźniejszość i przeszłość są li względniemi rozstępami jednego i tegoż samego bez-

względ nego życia«. Oczywiście, naszą nieśmiertelność należy pojąć tak, jak przedwieczność Boga, transcendentalnie, tj. jako jednostkową, osobistą i świadomą, a więc błędnem jest rozpowszechnione mniemanie, że duch ludzkości, jako duch rodzaju, jest istotą człowieka.

Autor twierdzi, że nieśmiertelność zdobywa każdy człowiek, a nie, jak twierdzi Hoene-Wroński, tylko ten, kto własną siłą wyrobi w sobie wieczny żywot. »Każdy spodziewać się ma nieśmiertelności, ale żyć będzie wiecznie tylko wedle swej dobrowolnej zasługi, tj. w niebie, lub w piekle«. Moralności nie można wiązać z nieśmiertelnością (jak to czyni Hoene-Wroński). »Moralność jest gościńcem do wiecznego Zbawienia, a niemoralność do wiecznego Potępienia. Na czym polega moralność? Na tem, ażeby jaźń ludzka żyła i działała godnie samej siebie, tj. jak bóstwo z niebios«.

»Trzecią... główną w filozofji rzeczą, jest odkrycie źródła poznania dla... transcendentności czyli okazania, iż człowiek ma dla niej bezpośrednie oko. Jeżeli filozofja tego nie dokaże, lada mędrak ogłosi wszelką transcendentność za płonny głów upiór«.

Istnienia tego bezpośredniego oka dowodzi autor zapomocą krytyki dotychczasowych kierunków filozoficznych.

Czasy starożytne nie zdobyły bezpośredniego oka dla rzeczywistości. W wiekach średnich Kościół chrześcijański orzekł, że transcendentność jest tylko przedmiotem wiary; stąd rodził się w średniowieczu sceptycyzm; pytano się: »Jak zdoła człowiek rozumny wierzyć w rzeczy, przechodzące niby ludzkości rozum?« W czasach nowożytnych rozum (głównie we Francji) podeptał wiarę; w Niemczech umysł stworzył spekulację. Te dwie władze poznania (rozum i umysł) okazały się jednostronnemi; ludzie nie mogli poznać świata boskiego, ponieważ brakowało im bezpośredniego na ten świat oka; mieli je tylko albo na samą realność (rozum), albo na samą idealność (umysł). Hegel, przedstawiciel spekulacji, zajmował się tylko »czasowością«, i to »niewidzialną, będącą dla człowieka doświadczenia nicestwem«; jego nauka to »nihilizm«. Rozum — to tylko »wysoko wykształcony... zmysł«, a umysł to »poetycki... um, tj. fantazja«; rozum — to »oko ciała«, umysł — to »oko duszy«. Brakuje oka dla jaźni.

Dlatego to poczęto wołać o reformę chrześcijaństwa. Kościół bowiem nie mógł obdarować człowieka ową upragnioną, trzecią władzą poznania. Ukazało się na świecie wielu fałszywych proroków, a wśród nich Towiański ze swoją »mądrością nadziemską«, która ową władzę poznania utożsamia z jasnowidzeniem.

Autor postanowił zaradzić »tym błazeństwom«, temu »Złemu«:

¹ Demonomanja.

znalazł on na drodze czysto naturalnej, filozoficznej, bezpośrednio oko dla rzeczywistości. Jest niem »staro-polski, choć dziś dopiero do świadomości, pojęcia i imienia przychodzący, nie mający nazwy w żadnym obcym języku, myśl, ... święty pierwiastek tak zmysłu, jak umysłu«. Myśl »widzi bezpośrednio boskość świata, tj. słowo i tchnienie Boże, widzi boskości tej przedwieczne źródło, tj. samego Boga«.

Myśl jest odkryciem czysto polskim, i dlatego to autor rokuje filozofii polskiej wielkie nadzieje.

Oczywiście i logika dotychczasowa musi w myśl tej nowej »narodowej filozofii« ulec reformie. »Stara logika była, licząc rzecz wogóle, myśleniem realnego i idealnego myślenia«. »Narodowa logika«, jak swą logikę nazywa autor, »opiera te dwa myślenia na myśleniu transcendentального myślenia«. Dichotomja przeradza się w trichotomję. Logika ta nie jest też logiką Hegla, bo ta jest tylko ontologją czyli spekulacją, a więc jednostronnością.

Logika stara »była li rzeczą daną, li empirycznym faktem, który należało się ugruntować filozoficznie i naszego czasu oraz narodowości polskiej i słowiańskiej godnie«.

Temu właśnie zadaniu stara się sprostać *Analityka*, stanowiąca pierwszy tom *Myślini*. Doniosłość swej *Analityki* porównywa Trentowski z doniosłością *Krytyki czystego rozumu* Kanta, *Nauki umiejętności* Fichtego i *Fenomenologii ducha* Hegla. *Analityka* — to teoria i umiejętnie ugruntowanie samodzielnego poznania, a więc kamień węgielny wszelkiej filozofji.

Autor zapowiada, że »nie niesie, jak np. prorok Towiański, nowego Koranu, budzącego ciemny fanatyzm i wymagającego ślepej wiary«, że »nie utworzenie Szkoły filozoficznej, ... lecz samodzielność i wolność ogólnej myśli narodowej ciąży mu na sercu«.

WSTĘP

We wstępie stwierdza najpierw autor, że początek *Myślini* musi być trudny, każdy bowiem początek jest ciemny. »Ciemne są wierzeje, Trudności na progu przez które świat wysunął się z powiatów wieczności; systemu logiki ciemny jest ogólnej matki naszej, ziemi, zaczątek«. Nie-równie trudniejszy jeszcze jest początek jakiegokolwiek umiejętności (nauki) i »pierwsze jej oznaczenie«, któreby zadowalało w zupełności czytelnika, nie znającego całej książki. Powodem tego jest fakt, że umiejętność jest samodzielnym tworem człowieka: jak Bóg stworzył świat z niczego, tak człowiek z niczego stworzył umiejętność. Należy rozumieć to w tym

sensie, że przy początku umiejętności nie mamy nic gotowego, nic danego, że wszystko trzeba zrobić samemu.

Nadto trzeba zważyć, że »początek jest wszędzie końcem; (*z nasienia wydobywa się roślina i kończy swe przeznaczenie nasieniem*). »Nim poznasz... wstępnie« logiki, »trzeba ci znać jej zaworniki«. Wtedy dopiero czytelnik zrozumie dobrze, czym jest logika autora, kiedy przeczyta całe dzieło. Trzeba więc początkowe oznaczenie logiki przyjąć na razie jako prawdę, oparłszy się na »dobrej wierze, którą czytelnik ma w autorze«, a wyrzec się narazie jej pełnego zrozumienia.

Ponieważ »logika jest pewną umiejętnością«, więc rodzi się pytanie, co to jest umiejętność. Jest to całokształt poznania Boga oraz dzieł Jego. Autor podkreśla z naciskiem, że umiejętność jest jedna, jak jeden jest Bóg. Każda z poszczególnych t. zw. umiejętności — to tylko odzwierciedlenie owej jednej prau umiejętności, t. zn. filozofji.

Logika jest tylko »jednym filozofji rozczłoniem«, trzeba więc filozofję przedstawić w jej podziale, aby zrozumieć istotę logiki, poznać, jakie miejsce zajmuje w stosunku do swego praźródła — filozofji oraz do innych nauk.

Logika częścią filozofji. Definicja logiki wynika z podziału filozofji.

Zasadniczą prawdą według świadectwa myśłu (por. *Przedślowie*) całej ludzkości, »prawdą, inne prawdy tworzącą«, jest Bóg. Jako jedyny »pierwiastek wszechistnienia«, Bóg jest jeden (por. tamże); — w jedności tej, »w świętej jaźni, w twórczej całości« (str. 31) »jest trójcą, tj. realnością (nieskończona wszystkość), idealnością (wieczna jedność) i rzeczywistością (wszechobecna całość). »Trójca pierwiastku staje się troistą filozofją, a każda z tych filozofji ma odpowiedni sobie pierwiastek w trójcy rzeczoney«. Jednakże na czele wszystkich umiejętności musi stać:

α) Filozofja Boga. (»Jak Stwórca idzie przed stworzeniem i różni się od niego, tak filozofja Boga idzie przed wszelką inną filozofja i różni się od każdej«).

Następuje podział dalszy, wywołany przez trójcę, w Bogu leżącą:

β) Filozofja natury. Wszechmocna całość stni (Boga), leżąca w pierwszym swym wykładniku, tj. w nieskończonej wszystkości, czyli Bóg Ojciec.

γ) Filozofja ducha. Wszechmocna całość stni (Boga), leżąca w drugim swym wykładniku, tj. w wiecznej jedności, czyli Bóg Duch, Duch Święty.

δ) Filozofja świata. Wszechobecna całość stni (Boga), leżąca w trzecim swym wykładniku, tj. we wszechobecnej całości, czyli Syn Boży.

Natura, duch i świat nie stanowią całkowitego istnienia, które Bóg stworzył, ale raczej jego treść troistą. Otóż niema treści bez

formy. Treść i forma — to jedna w gruncie rzeczy istota; lecz autor powiada, że »rozdział ich przecież na łonie umiejętności jest konieczny, albowiem niepodobna jest mówić o wszystkim odrazu«; a tak filozofja, chociaż jest jedna, przecie, »przez wzgląd na konieczne warunki ludzkiego poznania..., bywa podzielana« (str. 53).

Filozofja natury, ducha i świata — to filozofja treści. Za filozofją treści musi iść więc filozofja formy. »Bóg jest istotą, tworzącą równie treść, jak formę; żadne więc rozczłonie filozofji treści i formy nie odpowiada filozofji Boga«. A zatem filozofja ta będzie stała na czele zarówno filozofji treści, jak filozofji formy. Filozofja formy w swym podziale przedstawia się więc, jak następuje:

α) Filozofja Boga.

β) Filozofja formy natury. Forma natury — to przestrzeń, czas i postać materji. Umiejętność więc tych form — to Geometria, Arytmetyka i Mechanika, czyli wogóle filozofja matematyki.

γ) Filozofja formy ducha. Forma ducha — to myślenie, a umiejętność myślenia — to właśnie Logika.

δ) Filozofja formy świata — to umiejętność apoteozowania życia i rzeczywistości, czyli Estetyka.

»Stop« filozofji treści i filozofji formy — to filozofja istoty, którą autor nie zajmuje się, twierdząc, że mu to do logiki jest zbyt ciężkie.

Logika = filozofja formy ducha. Dalsze określenia logiki

Dowiadujemy się więc, że logika jest umiejętnością formy ducha czyli umiejętnością myślenia.

W dalszych, dokładniejszych oznaczeniach, z których czytelnik ma sobie coraz jaśniej zdać sprawę z istoty logiki, okazuje się, że ta istota wpływa przedewszystkiem z naczelných fundamentów filozofji, której skrót poznaliśmy w *Przedstówiu*, a mianowicie: 1) z pojęcia jednego, wszystko ogarniającego Boga, o twórczej, niestworzonej jaźni, 2) z pojęcia człowieka o jaźni, która jest tchnieniem bożem, a więc jest warunkową, ale która jest równocześnie pierwiastkiem samodzielności w człowieku, oraz 3) ze stosunku tych dwu pojęć do siebie.

A tak jasną teraz będzie rzeczą, że logika jest nauką zarówno boskiego, jak ludzkiego myślenia. »Co Bóg... pomyślił i stworzył, to człowiek musi rozmyślać, zgłębiać i poznawać«. Inaczej mówiąc, logika jest »przedmiot-podmiotowem zjawiskiem« Bóg stworzył naturę z jej wiecznymi prawami, ale to prawodawstwo natury przychodzi dopiero w człowieku — koronie twórczości boskiej — do swego przeświadczenia. »Atoli człowiek poznaje to prawodawstwo li wtedy, skoro je przedmiotem badania swego uczynił«.

Podobnie ma się rzecz w dziedzinie ducha, gdzie panują także

wieczne od Boga nadane prawa. »Człowiek, jako duch«, myśli wedle tych »praw niezmiennych«; ale dopóty nic o tem nie wie, aż się nad myśleniem swem i ogólnemi, wiecznemi jego prawami zastanowi; trzeba poprostu myśl swą zwrócić na nią samą; jest to — myślenie myślenia czyli logika. Jako myślenie myślenia, wie dzie ona »nieprzeświadczone o sobie myślenie do własnego przeświadczenia«, jest zatem »jaźnią myślenia czyli środkowem świadomości jego ogniskiem« (str. 16).

Logika jest to »niewidzialna ochmistrzyni, co, zstąpiwszy z niebios na ziemię, daje nam... lekcje języka bożego, którym mówiąc, mylić się niepodobna«; jest więc nauką kającego¹ (apodyktycznego) myślenia.

Ponieważ »umysł jest... czystem myśleniem albo, bliżej, formą, w której duch działa i sam sobie odpowiada«, więc logika wie dzie nas do umysłowości prawdziwej.

Umysł czysty ma swą autonomję, a ponieważ »znajduje się nie-tylko w człowieku, ale, i to szczególnie, w Bogu«, więc autonomja człowieka w logice, o ile polega na umyśle, zawsze zgodzić się musi z prawodawstwem Boga, dla ducha ludzkiego przepisaniem. Ludzka logika ma zatem ten sam pierwiastek, co boża (str. 32). Pierwiastkiem tym — świadomość boskoludzka w wiecznej, albo raczej w niezmiennej jedności myślenia, czyli: jedność świadomości w myśleniu (*Einheit des Selbstbewusstseins*). Tę jedność Trentowski nazywa konsekwencją czyli, po polsku, »awożnością«².

Dalsze uwagi autora, wynikające z dotychczasowych oznaczeń logiki, można ująć tak:

1) Ponieważ (str. 12) dopiero »po poznaniu filozofji Boga, natury, ducha, świata i matematyki, można logikę pojąć należycie«, więc ta ostatnia nie jest tylko »ogólną umiejętną Propedeutyką«, z jaką ją cały świat od niepamiętnych czasów uznawał, lecz jest umiejętnością w najściślejszym tego słowa znaczeniu, stanowiącą jeden wielki powiat w całokształcie filozofji. »Od czasów Kanta, a szczególnie Hegla, którzy usprawiedliwili filozoficzne stanowisko logiki w umiejętności ogólnym łańcuchu, od czasu wyjścia *Myślini* polskiej, grzeszy ten, co logikę uważa za propedeutykę«.

2) Pomimo to, ponieważ (str. 51) »bez logiki niepodobna jest żadnej umiejętności prawdziwej... zrozumieć«, bo przecie, jak wyżej powiedziano, logika (str. 17) wie dzie myślenie do umysłowości prawdziwej, jest ona (str. 52) »w pewnem znaczeniu całej naukowości przy-sionkiem, albo raczej klucznicą do jej niebios«, a to »jako filozofja my-

¹ »Kającość« logiki, znaczy, że przed logiką kaja się duch każdy.

² Awoż — ergo, also.

ślenia, które... we wszystkich umiejętnościach panuje... i do wszystkich prowadzi».

3) Stąd wynika, że logiki trzeba się uczyć, ale tylko w tem znaczeniu, że, jak się rzekło, sami własnem myśleniem dochodzimy do własnego przeświadczenia, czyli autonomicznie (por. str. 17). »Logiki (str. 14) uczyć się trzeba, jak astronomji, anatomji i fizjologii. Jak trawimy długo, nie wiedząc, czem jest trawienie, tak myślimy nieraz całe życie, nie wiedząc, czem jest myślenie».

4) Wszelako (str. 17) wtedy tylko nauka logiki czyli anatomja myślenia będzie zgodna z prawodawstwem Bożem, o ile będzie polegała na myśle. Inaczej mówiąc (str. 18), umiejętność ta »nie przerobi ziarna grochu w szacowną perłę«, ale myślącego już człowieka zamieni w »porządnie Myślącego«. »Człowiek myślący musi się z myśleniem urodzić, a to jak poeta lub mówca ze swym talentem».

5) Logika (str. 10) »nie dotyczy się naukowej treści, lecz naukowej ogólnej formy, czyli jest li formalną umiejętnością«. Logika zatrudnia się nie treścią ducha, tylko jego formą, tj. kształtami porządnego myślenia. »Szkół Hegłowska, robiąca logikę... wsobistością (*das Ansichsein*) wszelkiej filozofji, a myślenie bytem twierdzącym, zamieniająca więc logikę w spekulacyjną Ontologję, uważająca zatem logikę nie za umiejętność samej formy, ale za umiejętność treści..., znajduje się w osobliwym i sobie właściwym błędzie».

6) Logika jest czczewem prawdy, wiedzy oraz poznania (§ 4). »Czczewo... jest prawem świętem, prawem, nie zaś istotą. Jest to *conditio sine qua non, at non res ipsa*«, »wszechmocne, lubo niewidzialne słowo boże w stworzeniu, wszystkiem rządzące, lecz nie Bóg sam, ani stworzenie«. A więc umiejętność nasza nie jest ani prawdą samą, ani wiedzą, ani nawet rzeczywistym poznaniem, lecz jedynie nieodzownym ich warunkiem.

Z drugiej strony, logika »już jako ta *conditio*, jest czemściś, tj. pewnym bytem, który, do prawdy, wiedzy i poznania należąc, stanowi istnienie, rozczłonie umiętne czyli członiec».

Logika jest zatem równie treścią, jak formą, jest równie członcem, jak czczewem. Jest to, jak sam autor podkreśla, sprzeczność. »Ale (str. 30) to właśnie charakteryzuje logikę najprzewyborniej, jest ona albowiem ustawicznie rodzącą się sprzecznością, z której wkońcu zawsze zgodność wychodzi. Logika szuka umyślnie przeciwności i chwyta za nie z największą ochotą, bo chce pokazać, że są jednostronnościami i że tylko w ich filozoficznym stopie spoczywa wszechstronna prawdziwość. Z tego względu jest ona czyscem umiejętności czyli z grecka katartykonem (*καθαρὸς, purus, mundus*). Czyściec jest tu jednością czczewa

i członka; zowie się tak dlatego, że, właśnie wywołując przeciwieństwa do walki z sobą, czyści pojęcia«.

7) Już z tego widać, że system logiki Trentowskiego dąży do jak-największej wszechstronności. Autor, jak pisze, godzi logikę Arystotelesa z logiką Hegla. Logika (str. 37) »do dziś dnia jest jeszcze taką, jaką z rąk Arystotelesa wyszła. Po czasach Kanta, Schellinga, Fichtego, a nawet Hegla, mimo usilności tego ostatniego filozofa, chodzi logika w greckim swym płaszczu,... i żaden czas, żadna moda, żaden genjusz nie zdołał jej przerobić«.

Innemi słowy, autor przyznaje, że logika Arystotelesa jako Organon stałych, bo formalnych (por. str. 38) praw myślenia — musi się ostać i dzisiaj. Niezmiennność (str. 38) panuje jednak tylko »w pojedynczych kształtach pojęć, zdań i wyników, nie zaś pod względem całości«; to znaczy, że stara logika daje nam wprowadzić formy niezmiennie, ale całość i system tych form nie odpowiada temu, »co (str. 40) się dzieje i co się staje, tj. czynności, czynowi«, który »dzisiaj na przedmiotowym polu tak wiele, a nawet wszystkie umiejętności ożywia«. Tem ostatniem rozumowaniem przejął się, zdaniem Trentowskiego, Hegel tak dalece, że aż zapomniał o tem, iż przeciw Arystotelesa logika — to jednak zbiór niezmiennych form myślenia; Hegel (str. 40) »nie ulepszył starej logiki, ale dał nam zupełnie nową«, ponieważ idea, która jest przedmiotem jego logiki, »jest mu myśleniem, przecież nie formalnem, ale takim, co jest rozwijającą się całością właściwych swych praw i oznaczeń, które samo sobie nadaje, nie zaś skądinąd otrzymuje lub w sobie natrafia«. Logika Hegla to tylko autonomia idei.

Jakąż więc rolę winna spełnić *Myślini*? »Jak postąpić sobie (str. 42) między temi dwiema ostatecznościami?« Odpowiedź brzmi: »Potrzeba je zjednoczyć, jak wszelkie przeciwieństwa«. »Odziejemy kościotrupa starej logiki ciałem dzisiejszej umiejętności, wlejemy w niego krew polską i tchniemy świeżem życiem, czyli, innemi słowy: ...przerobimy jej treść wedle postępow dzisiejszej filozofji«... »Tym sposobem znajduje i nie znajduje stara logika u nas reformy. Reformujemy ją, bo ją wyprawiamy w innej zupełnie postaci i osadzamy na twardszym calcu; nie reformujemy jej, gdyż o tem wszystkim mówić będziemy, co ona naucza, tj. treści jej właściwej nie zmieniamy«. *Myślini* jest tedy starą i nową logiką w jedni.

8) Z tego wszystkiego wynika, że logika wiedzie nieprzeświadczone o sobie myślenie — do swego przeświadczenia. Przeświadczenie to jest odkryciem we wnętrzu własnej jaźni świętego prawodawstwa, które Bóg tchnął w dziedzinę Ducha. Prawodawstwo Boże w dziedzinie Ducha nazywa Trentowski prawnością, która jest (str. 15) »wewnętrzną

koniecznością, obowiązującą świat duchowy, prawem bożem, dla niego przepisaniem, musiem moralnym, leżącym w myśli następstwie».

Stąd jasną jest rzeczą, że logika odgrywa w systemie Trentowskiego rolę potężnego czynnika w postępie moralnym ludzkości. Prowadzi człowieka do prawdziwej wolności (por. autonomję myślenia, która wiedzie do umysłowości prawdziwej, str. 17) i zmusza, aby (str. 18) za logicznem myśleniem poszło koniecznie logiczne działanie. Logika (str. 18) »doskonali naszą umysłowość, naszą pełnoletność ducha, nasze podobieństwo do Boga; jest niebiańską drabiną do świątyni górnej naszego udoskonalenia«.

Na innem miejscu mówi autor (str. 51), że »logika jest lampą Epikteta w ciemnym lesie pism bezbożnych i nieobyczajnych, lub też zamierzających pozbawić nas, pod czadzą świętości, zdrowego rozumu, który nam Bóg dał nienadaremnie; jest pochodnią w labiryntach ateizmu, mistycyzmu, pietyzmu i zawsze na mylnikach¹ opartej, odradzającej się wciąż Scholastyki«.

Twierdzi Trentowski (str. 53), że, »jak całokształt, będący naszą istotą, naszym Organizmem, tak całokształt filozofji jest nieroz-

Podział logiki: dzielną w sobie i żadnym nożem nietykalną świę-
1) Analityka, 2) Dia- tością«. Ale, jakeśmy wspomnieli, autor dodaje ró-
lektyka, 3) Systema- wnocześnie, że »przez wzgląd na konieczne warunki
tyka. ludzkiego poznania, czyli przez wzgląd, że o wszyst-

kiem odrazu mówić niepodobna i że jednopodrugość jest naszego pojmowania charakterem«, filozofję trzeba dzielić. Kto jednak to czyni, a katem nie jest, nie ćwiartuje jej bynajmniej, ale, chwytając zawsze jej całość, przedstawia ją coraz to z innej strony. »Każda część filozofji jest całkowitą filozofją na innem stanowisku poznania«. Tak i logika »jest całkowitą filozofją, uważaną ze strony formy i praw myślenia; jest żywym całokształtem w sobie, który bez obrazu i bez grzechu dzielić się nie daje. Dzieli ją atoli, jak i filozofję wogóle, przez wzgląd na konieczne warunki ludzkiego poznania; lecz przy tej czynności zachowuje się całość jej, jako rzecz nietykalną i świętą, czyli dopełnia się tego, co wyżej o podziale filozofji rzekliśmy. Każda część logiki jest więc całkowitą logiką, ale w coraz to innej ostoi na długim gościńcu jej rozwicia; każda jest logicznego całokształtu pełnym wyrazem. Tu nie ma kawalców, jak w jatkach rzeźniczych. Podział logiki jest koniecznym ludzkiego poznania wymagalnikiem (*postulatum*), który przy końcu umiejętności znika. Kto zna już logikę, ten nie myśli o jej podziale, bo widzi ją wszędzie w ca-

¹ Mylnik — fałszywy dowód.

łości i pełni, widzi jak żywą Minerwę, przed sobą stojącą; kto zaś jej nie zna, wymaga słusznie, aby mu pokazano części większe i mniejsze logicznego całokształtu, aby mu rzeczo: Oto głowa, oto prawa, lewa ręka Bogini! Jest-to wymagalnik, którego przeznaczeniem przestać byc wymagalnikiem, który ma naturę wszystkich wymagalników. Pragnienie np. li tak długo jest pragnieniem, dopóki go nie zaspokoisz.

Teraz dopiero przystępuje autor do uzasadnienia filozoficznego podziału logiki.

Ponieważ w systemie całokształtu filozofji Trentowskiego logika, jakeśmy to widzieli, zajmuje szóste miejsce, więc, rozumuje autor, aby zrozumieć logikę, należy wpierw podać zasady wszystkich poprzedzających umiejętności. Te zasady będą równocześnie stanowiły pierwszy rozdział *Myślini*, a równocześnie będą »granitowemi dla gmachu« logiki »posadami«, »umiejętnem ugruntowaniem« jej przedmiotu. »Pierwsza część logiki zajmuje się przeto prawdą, wiedzą i poznaniem, to jest wszechistnieniem, Bogiem i światem wszelakoż li formalnie, li logicznie uważanym«. »Jej celem jest sprawdzian poznania i rozliczne przekonania kształty«. To *Analityka*. Ma ona zaradzić temu właśnie wyżej wspomnianemu brakowi starej logiki, a to w tym celu, aby logika (str. 40) odpowiadała temu, »co się dzieje i co się staje«, to jest, aby stała na poziomie współczesnej filozofji, aby się zgadzała z duchem czasu.

Druza część logiki, *Dialektyka*, »opiera się na pierwszej, jak gmach na swym calcu«. »Ostatecznym celem« w logice, jako filozofji myślenia, jest nie tylko (str. 55) »okazanie form i praw myślenia, ale także ich prawdziwość lub nieprawdziwość, oraz walka z sobą tych dwu przeciwnic; przeto dialektyczność gra rolę w niniejszym logiki powiecie«. Jest to księga logiki (str. 56) właściwej. »Bez pierwszej części byłaby logika i u nas — jak dotąd — tylko upierzonym wolantem i zabawką dla szkolnych żaków. Jest to stara logika, która od czasów Arystotelesa zawsze jest jednaką, która przecież otrzymuje u nas nowe filary swej niezawodności, tudzież dzisiejszy umiejętności charakter«.

Trzecia część *Myślini*, *Systematyka*, jest (str. 55) »księgą zastosowania całej teorji logicznej do praktyki, czyli nauką użycia myślenia umiejętnie«; jest taką, »za co Bolzano uważa całą logikę, tj. nauką umiejętności, czyli nauką porządkowania i budowania umiejętnych całokształtów«.

W tej trzeciej części, w której dwie pierwsze stapiają się w całość, będą rzeczy nowe i stare *Systematyka* ma przekonać już ostatecznie czytelnika, że »*Myślini* (str. 42) jest starą i nową logiką w jedni«, że »w niej uściśną się starożytność i nowożytność, Arystoteles i Hegel«.

Kończy się *Wstęp* do *Myślini* następującymi słowy:

»Z podziałem logiki następuje koniec jej wstępu, którego było zamiarem — jak to na tem miejscu pokazuje się oczywiście — danie czytelnikowi należytego i, ile podobna, wszechstronnego wyobrażenia o umiejętności naszej. Podział jest wszędzie wstępu zawornikiem, bo rozłożywszy umiejętność na części, potrzeba nam, jeżeli chcemy iść dalej, do pierwszej części przystąpić i zrobić ją badaniem swego osobnym przedmiotem. To właśnie jest teraz i naszym celem«.

Podział Analityki. Rozbierz Prawdy.

»Pierwsza część logiki ma być logiki ugruntowaniem«. Logika, jak wynikałoby z wywodów Trentowskiego, musi sama siebie ugruntować, Podział Analityki: czyli, inaczej mówiąc, »logika zaczyna... od żywiołów

1) Rozbierz Prawdy, własnej treści«.

2) Rozbierz Wiedzy, Już we *Wstępie* spotkaliśmy się z poglądem, że

3) Rozbierz Poznania. tem ugruntowaniem logiki musi być zbadanie przedmiotu całej filozofji, do której logika należy (por. podział filozofji na str. 6 i 7). Ten przedmiot będzie więc przedmiotem *Analityki*, lecz »uchwycony« tylko formalnie, bo logika jest umiejętnością formalną; zgodnie z tem przedmiot filozoficzny nazywać się tu będzie prawdą, która jest »logiczną nazwą Boga, natury, ducha świata« (str. 59). Otóż *Analityka* jest »umiejętnem ze wszystkich stron przedstawieniem prawdy«.

Najpierwszą prawdą jest Bóg. Lecz »Bóg-Prawda«, pojęty tylko zewnątrz, byłby »martwą obecnością«. Bóg, jako »największy filozof«, jako »Autor świata«, posiada świadomość (str. 60). »Świadomość tedy jest wewnętrznością, duszą prawdy. Jeżeli natura, także prawdą będąca, nie ma świadomości, to stąd nie wynika, aby prawda wogóle była nieświadomą, bo świadomość natury kojarzy się w dwu ogniskach: w prawdzie najpierwszej i ostatniej, tj. w Bogu i człowieczeństwie. Świadomość prawdy, uchwycona na logiki łonie, formalnie, zowie się wiedzą. Wiedza jest zatem drugim analityki logicznej przedmiotem«.

Prawda i wiedza jest w Bogu (str. 6) bezwarunkową i wiekuiastą jednią, którą Trentowski nazywa »znaniem«; (»Bóg zna prawdę, którą sam jest i którą (*sic*) stworzył«, i »zna wiedzę, stanowiącą Jego myśl«).

Prawda i wiedza należą do Boga, — człowiek zaś jest prawdą i wiedzą, ale tylko jako Słowo Boże (por. różnicę między Bogiem a człowiekiem w *Przedstówiu*).

W człowieku jest tedy prawda, »rozłączona... od wiedzy«, inaczej, niż w Bogu. Lecz przeznaczeniem człowieka jest poznać Słowo Boże w sobie, poznać swe bóstwo; dokonać tego człowiek może, ponieważ

Bóg ›tchnął weń ›swem знaniem, tj. dał mu zdolność poznania‹, które jest ›obrazem znania, jednością prawdy i wiedzy w czasie‹.

Człowiek poznaje najpierw prawdę i wiedzę w sobie, a temsamem zobaczywszy, że jest jednorodny z istotą Boga i świata, potem poznaje prawdę i wiedzę poza sobą, tj. w Bogu i świecie. Tak więc ›poznanie jest węzłem, jednoczącym prawdę i wiedzę w człowieku z prawdą i wiedzą za człowiekiem‹. Z tego wynika, że w poznaniu ›przegląda się (str. 63) Bóg w człowieku, a człowiek w Bogu‹.

Analityka dzieli się na trzy części, któremi są:

A) Rozbierz prawdy; B) Rozbierz wiedzy; C) Rozbierz poznania.

A więc nasamprzód — rozbierz prawdy.

Rozbierz Prawdy.

Filozof, według Trentowskiego, musi zacząć od takiej prawdy oczywiście, o której sam mógłby ›się przeświadczyć‹, a nie od prawdy, Wywód ze słówka przyjętej dogmatycznie. Musi ta prawda być ›bezpośrednio pewna‹, to jest taka, któraby dowodu nie potrzebowała. Otóż taka ›prawda najpierwsza leży w słówku ›jestem‹, słówku, które jest ›wstępniem (*introitor*)‹ do filozofii i logiki (str. 65). ›Przeświadczenie me własne idzie przed wszystkim na świecie, bo gdybym sam przeświadczenia nie miał, nie zdołałbym się o niczem przeświadczyć‹. ›Że jestem, wiem o tem bezpośrednio wprost i sam przez siebie‹. Nie wątpi Trentowski, że na tę prawdę zgodzi się z nim każdy człowiek, który jest dlatego właśnie, że mówi o sobie: jestem. Dowiadujemy się dalej, że owo słówko ›jestem‹ tylko prowadzi do ›prawdoświeci‹ (to jest do prawdy, która jest jasna sama przez się), ale samo ›prawdoświeci‹ nie jest, ponieważ prawda, że jestem, to prawda podmiotowa. Pozatem wiadomo nam, że (str. 68) ›pierwej jest Bóg, człowiek, lub inna jaka istota rozumna, niż istoty tej świadomość o sobie‹, a więc musi być ktoś, kto istniał, zanim to słówko ›jestem‹ wymówił. Narzuca się tedy wniosek, że ja sam, t. zn. ›ten ktoś‹ jest prawdą najpierwszą. Lecz przecie ja sam, człowiek, jestem istnieniem, stworzonym na samym końcu przez Boga (jak to z naczelných założeń filozofii Trentowskiego wynika). Więc ta prawda, że ja jestem, tylko dlatego pokazuje się nam najpierwszą, że ›koniec miał być podobny do początku, czyli człowiek do Boga‹. Od świadomości więc własnej (która jest początkiem procesu uświadamiania sobie bóstwa, czyli powrotu do Boga) trzeba zaczynać. Aby jednak znaleźć ›prawdoświeci‹, trzeba te prawdy odwrócić. Do tego zaś zadania pomaga samo słówko ›jestem‹. Bo jeżeli weźmiemy pod uwagę przed-

miotowość, zawartą w tem słówku, to będzie ono znaczyło, że »jest »Istnienie i że ja także jestem tem istnieniem«. Ale »co jest rdzeniem, pierwiastkiem, wiecznością istnienia?« »Istnienie znaczy tyle, co: jest stnienie«. »Jeżeli istnienie jest prawdą, przestrzenią i czasem zawarowaną«, to »stnienie jest istnienia tego bezwarunkowym początkiem czyli pierwotwórcą, Bogiem«. Mamy więc dwie pierwsze prawdości: stnienie-Bóg i istnienie-świat. Oczywiście, człowiek, który (str. 72) »służył do odkrycia dwu pierwszych prawdości, który niósł przed nami pochodnię owego słówka: Jestem«, jest »trzecią prawdością«. Człowiek jest istnieniem, bo jest znikomy, jako »zawarowany...mie jscem i czasem«. Lecz z drugiej strony, człowiek nie jest istnieniem, bo czuje w sobie nieśmiertelne bóstwo; jest więc także stnieniem. Trzeba więc człowieka określić, jako »istnienie i stnienie w jedni«, czyli »istniostnienie«.

Trzy są tedy prawdości (str. 74):

- a) stnienie, *existentia creatrix*;
- b) istnienie, *existentia creata*;
- c) istniostnienie, *existentia creatrix in existentia creata*.

Zastrzega się Trentowski dobitnie i niejednokrotnie, że te trzy prawdy nie są »oderwaniami metafizycznymi«, ale »wielkimi rzeczywistościami«, które ludzkość cała, wszelka rozumna istota i Bóg sam uznaje«.

Poczem dowodzi, że te trzy prawdy »są zarówno skrajnemi, jak średniemi, czyli każda z nich jest, wedle stanowiska badającego myślu, zarówno początkiem, środkiem i końcem«, co jest właśnie »znaniem każdej prawdy« (str. 75—76).

Z tych wywodów, a raczej z »małego« słówka »jestem«, wynika w dalszym ciągu, według autora, co następuje.

Mówiąc: jestem, twierdzi człowiek, że »jaźń« jest. Jaźń (Słowo Boże we mnie) jest tłumaczem w istniostnieniu (w człowieku) stnienia (Boga). Ale (str. 82) »Bóg jest, jako czyste stnienie, czystą jaźnią; ja zaś, jako nieczyste stnienie,... jestem jaźnią, obcem istnieniem obrosłą (światową materją — ciałem, i światowym duchem — »duszą«), »zaczem ograniczoną«. »Jaźń boża jest twórczą bez warunku; »jaźń moja jest twórczą, ale li w pewnych granicach«.

Dalej. Materja i Duch są czynnikami wszelkiej rzeczywistości« (str. 84). Ani w stnieniu, ani w istnieniu, ani w istniostnieniu niema zewnętrżności (materji) bez wewnętrżności (ducha) i odwrotnie. Ponieważ (str. 84) (a to jest jedną z podstaw filozofji Trentowskiego) »niema przejścia z materji do ducha, ani z ducha do materji«, czyli, ponieważ nie można stworzyć z ducha materji i odwrotnie, więc jaźń Boga, który jest Bogiem rzeczywistym i Wszechstwórcą, musi być jedną

materji i ducha (ciała i duszy). Na dalszych stronicach *Myślni* (str. 221) podkreśla autor, że pierwiastek materji musi być w Bogu, że »materja czasowa ma wieczną materją swym pierwowzorem«, że »Bóg nie może być czystym i spekulacyjnym duchem«.

Z tego wynika jednak, że materja Boga tak się różni od materji świata, jak duch niestworzony od ducha stworzonego. W stnieniu wszystko jest inne, niż w istnieniu. Bóg naszego filozofa jest rzeczywistością, osobą — a więc Bogiem chrześcijańskim. Taki pogląd na istotę jaźni Boga jest warunkiem i koniecznym, i dostatecznym, według autora, do przyjęcia osobowości Boga. Dlatego też uważa się Trentowski za filozofa chrześcijańskiego.

Jaźń człowieka i jaźń Boga — to przedmiot myśłu. Myśl nasz widzi Boga, »jak zmysł materją, a umysł ducha«.

Autor przeciwstawia się dalej mocno panteistycznej teorii i emanacji, twierdząc, że Bóg — jako »Samośćcie«, Stwórca (str. 86) »związał się dobrowolnie ze światem«. I »to właśnie jest przyczyną, iż, pomimo całej Swej różnicy od świata, rządzi nim i jest sprawcą wszystkiego, co się staje«.

Wywody o prawdoświeciach kończy autor wzorem $A = A$, jako rozjaśnienie »wstępnia« »jestem«.

A pierwsze jest jaźnią Boga, A drugie — jaźnią człowieka, znak zaś równania — sferą, jednoczącą A pierwsze z A drugim, czyli istnieniem, światem.

»Na łonie prawdoświeci« rodzą się »siostrzany« (*principia tignaria sive omnium principiorum tigna*), »a to przez wzgląd na stosunek ich do siebie wzajemny« (str. 91). »Stosunek ten uważają i stanowią trzy naczelne myślenia potęgi, różniące się od siebie, tj. rozum, umysł i myśl«. Rozum wie-dzie do siostrzanu względnej różni, umysł — do siostrzanu bezwzględnej jedni, a myśl do siostrzanu filozoficznej różnojedni. Jak prawdoświeci są najgłówniejszemi pier-wiastkami, tak siostrzany najgłówniejszemi zasadami logicznemi.

Siostrzan względnej różni musi być pierwszym, ponieważ rozum musi iść przed umysłem. Rozum tedy jest to siostrzan »najpowszech-niejszy (str. 94) i doznaje ogólnego niemal uznania«, — jest wszyst-kich ludzi wspólną dziedziną; jest »królem (91) Empirji i środkiem ogni-skowym wszystkich zmysłów«, jest »władzą rozróżniania«, »ugłada-jącą li materjalną, tj. podzielną, zaczem i rozróżnialną bez końca ze-wnętrzną«.

Rodzi się na łonie prawdoświeci, ukazując nam różnicę między stnieniem, istnieniem a istniostnieniem, więc np. znaną nam róż-nicę między Bogiem a człowiekiem.

Do siostrzanu bezwzględnej jedni wiedzie nas umysł (str. 94),

»odwieczny przeciwnik rozumu«, »a wyroki jego są równie ważne, jak rozumowe«. »On jest rodzicielem Spekulacji i widzi we wszelkich przeciwieństwach wewnętrzną jedność«; a więc (wnioskując zwyczajem autora), jeżeli »jest ideą«, to »znajduje wszędzie ideę i przemienia wszystko w ideę«. Umysł (str. 97), »jako potęga czystego myślenia i oko, roztworzone w świat idealny, jest wyższy od rozumu«. »Wszakże każdy duch więcej wart, niż materja«. Dlatego to »umysłowa jednia przeciwieństw« — to przekonanie tylko »gwiazd naszego rodzaju«, t. z. metafizyków.

Umysł rodzi się na łonie prawdoświeci i spostrzega, że jakkolwiek są trzy prawdoświeci, jest to jednak (str. 95) »jedna i tażsama myśl wieczna na różnych stopniach swego rozwikłania, czyli jedna i tażsama idea w trzech ostojach swego urzeczywistnienia«.

Wreszcie do siostrzanu filozoficznej różnojedni prowadzi myśl, (98), który »godzi wszędzie empiryczność ze spekulacją i staje się ojcem wszechstronnej filozofji«. Odkrycie myśłu przypisuje Trentowski wyłącznie sobie i wierzy, że dzięki temu odkryciu jego filozofja prowadzi do rzeczywistości i chroni od ateizmu, do którego prowadzi rozum, i od panteizmu (np. Hegla), do którego prowadzi umysł.

Myśl rodzi się na łonie prawdoświeci i mówi tak (str. 98): »Stnienie, istnienie i istniostnienie są rzeczami, zewnątrznie czyli empirycznie różnemi, wewnątrznie czyli spekulacyjnie jednemi, a całkowicie czyli filozoficznie różnojednemi«.

Trzy te siostrzany panować będą w całej *Myślini*, co zapowiada sam autor (na str. 101): »Prawdoświeci są najpierwszemi prawdami, a różnice, między niemi zachodzące, są najpierwszemi różnicami. Co, leży w źródle samem, wylewa się później we wszystkie wypływające zeń wody. Prawa dla różnic pierwiastkowych są przeto prawami dla wszelkich różnic, a że różnice odsłaniają się zwykle w przeciwieństwach, — dla wszelkich przeciwieństw«.

Prawdoświeci, jakeśmy to widzieli, nie są oderwaniami, tylko rzeczywistościami, tak więc przez nikogo się zaprzeczyć nie dadzą, podobnie jak siostrzany, które »są prawdoświeci koniecznym wypadkiem«. Dalej jednak, poznając prawdę »w szczegółach i pojedynczościach, trzeba rozkładać rozumu brzytwą prawdoświeci nasze. Stąd urodzą się same logiczne oderwania«, które, właśnie jako oderwania, zaprzeczyć się dają. Powstaje więc sceptycyzm, »przeczący wszystko, nawet samego Boga«. Jednakże owe kształty prawdy, które autor nazywa prawdobłamami i prawdnikami — tylko »osobno uważane« są jednostronnościami (a więc prowadzą do sceptycyzmu). »Razem wzięte, przedstawiają prawdę żywą w pięknym Organizmie«, czyli, inaczej mówiąc, przyczyniają się do lepszego poznania prawdoświeci, jak to wynika z wywodów naszego dzieła.

Prawdoblamy: byt, nicestwo, żywostan, bożostan. Prawdni-ki. Każdej kategorii odpowiada jakiś system filozoficzny. Trentowski jedno-czy wszystkie systemy.

Prawdoblamy »rozciągają się« »przez całkowitą prawdę«. Cztery prawdoblamy rozróżnia autor: Byt, Nicestwo, Żywostan i Bożostan.

Twierdzenie musi iść, według autora, przed przeczeniem. Że zaś byt, jak się dowiadujemy, jest twierdzeniem, więc byt będzie pierwszym naszym prawdoblamem. Lecz »twierdzenie (str. 124) wiedzie koniecznie do przeczenia, bo na tem jedynie polega dalszy postęp«.

Prawdościwieci, jako rzeczywistości, zaprzeczyć nie można (por. tamże), ale byt, jako oderwanie, podlega zaprzeczeniu, czego rezultatem jest drugi prawdobłam: nicestwo. Nicestwo »jest (str. 128) równie, jak byt, w prawdy istocie«. Że (str. 145) »byt jest prawdą«, więc i »nicestwo jest prawdą« — to prawdy, »równie głęboko w naturze rzeczy i w duchu człowieka ugruntowane«. Lecz »pomimo umysłowej jedni zachodzi między nimi wciąż rozumowa różnica«. Byt do nicestwa ma się tak, jak ciało do duszy. Trzeba znaleźć tu jaźń tych dwóch prawdoblamów czyli filozoficzną różnojednię. Nie uzyskamy jej (str. 145) »przez przeczenie przeczenia, tę ucz« (tj. metodę) »heglowską, bo zaprzeczywszy nicestwa, wróciłibyśmy do bytu, poszlibyśmy zatem wtył, nie naprzód«. Przeczenie przeczenia na nic się tutaj nie przyda. »Mając twierdzenie i przeczenie,... potrzeba szukać między nimi kojarzni. Będzie to różnojednia«. Kojarznią tą — to żywostan (*das Werden*) — »przechód bytu w nicestwo i znowu nicestwa w byt«, bo jest bytem i nicestwem w jedni. »Żywostanu zaprzeczyć niepodobna, bo w nim leży nie tylko byt czyli twierdzenie, ale także nicestwo czyli przeczenie«... Robimy więc tu postęp niesłychanie wielki (str. 147). »Nie jest to jeszcze różnojednia prawdziwa i stała, ale już zapowiadająca ją przesłanka«.

»Żywostan jest już (str. 159) wprawdzie rzeczywistością, ale dopiero czasową. Rzeczywistość czasowa nie jest jeszcze prawdą samą, ale chwilowym jej jawem. Prawdą być może rzeczywistość wiekuista. Jak czasowości calcem jest wieczność, zmienności niezmiennosc, stawania się trwanie, nieboskości boskość, tak żywostan musi mieć coś stałego i niewzruszonego swą podstawą. Tą podstawą jest Bożostan (*das Bestehen*). Jeżeli żywostan jest obrazem istnienia, to bożostan przedstawia stnienie. Jak istnienie na stnieniu polega, tak żywostan na bożostanie«.

»Bożostan (160) jest apoteozą i beatyfikacją żywostanu«, inaczej mówiąc, wiekuistą (już nie czasową) różnojednią bytu i nicestwa, a równocześnie »powrotem prawdoblamów w prawdoblam najpierwszy, tj. przejściem żywostanu w byt, przelaniem się końca w początek«, »jest rzeczywistością zupełną i prawdą

samą; jest zwycięstwem bytu nad nicestwem, triumfującym bytem, żywostanem spokojnym, w zgodzie z sobą będącym, żywostanowym bytem«. »Byt (161) jest, że tak powiem, miedzią, nicestwo cyną, żywostan ich topieniem, a bożostan mosiądzem«.

Byt, jak dalej wywodzi autor (str. 176), wogóle jest materją, a nicestwo duchem. Tylko materja jest rzeczywistym bytem, tylko duch jest rzeczywistym niczem. Żywostan jest »światowością, życiem, zmiennością, czynem, a bożostan boskością, trwaniem czyli życiem wiecznym, niezmiennością, czynności koroną, pokojem, obadwa zaś materją i duchem w różnojedni«.

Byt, jako podstawa filozofji, rodzi materializm, nicestwo — spirytualizm, żywostan — biozofję, bożostan wreszcie — teozofję. »Stąd (176) wypada, że równie Bio- jak Teozofja są Materjalizmem i Spirytualizmem w różnojedni żywej«. Filozofja Trentowskiego stapia więc w sobie wszystkie tę umiejętnie postaci.

Z dedukcji prawdopodobstw Trentowskiego wynika, że, jak byt — twierdzenie idzie przed nicestwem-przeczeniem, tak materja idzie przed duchem — oczywiście »na względności smugach« (str. 177), bo na polach bezwzględności wszystkie rozczłonia prawdy są równoczesne. Żywostan — to słowo boże, jednoczące materję i ducha w czasie, bożostan — to słowo boże, jednoczące materję i ducha w wieczności. Materja więc na polu względności, w czasie, a więc filozoficznym systemie, musi być *primum existens*, duch *secundum existens*, a słowo boże *tertium existens*.

Niezależnie od powyższych wywodów autor twierdzi, że każdy z prawdopodobstw da się wywieść ze »słówka jestem«. Posłuchajmy dla przykładu, co autor pisze z tego punktu widzenia o nicestwie (str. 124—125): »Nicość leży także w słówku jestem. Wszakże urodziłem się i umrzeć muszę; żyję chwil kilka, jak jętka; noszę w mych kościach pierwiastek śmierci. I to ma być rzeczywistym bytem? Czem jest byt taki, którego rdzeń i szpik jest niczem? Słówko jestem znaczy tyle, co jestem marą znikomą czyli nicestwem«.

Każdy z prawdopodobstw dzieli się na dziewięć prawdników (są to »kształty prawdopodobstw, zaczem jeszcze drobniejsze łańdki prawdoświeci«). Rozum widzi w każdym z prawdopodobstw cielesność, niecielesność i zasadniczość; umysł — przedświatowość, światowość i pozaświatowość, myśl zaś — boskość, nieboskość i nieboskoboskość. Prawdniki mają się przyczynić do jeszcze jaśniejszego przedstawienia całej Prawdy. Wszystkie dotychczasowe teorie filozoficzne błędziły przez to, że nie wychodziły z rzeczywistości, tj. z prawdoświeci, lecz z oderwań, tj. albo z jednego z prawdopodobstw, albo nawet z poszczególnych prawdników, i przez to wpadały w jednostronność. Autor, rozpatrując prawdniki, umieszcza w ich ramach wszystkie prawie dotychczasowe, jedno-

stronne według niego filozofje; Hegel np., zaczynając od bytu, i to bytu niecielesnego (str. 123), wpadł w największą w świecie jednostronność. Tymczasem swoją własną rozbierz prawdy nazywa Trentowski »wielkiem filozoficznym drzewem, które, rozrastając się w mnóstwo konarów, gałęzi i gałązek, stanowi jedną majestatyczną całość«. Rzeczywistą jest dlatego, że wychodzi ze świata boskiego, tej prareczywistości, i dlatego może być wszechstronną czyli obejmować wszystkie dotychczasowe filozofje.

»Ponieważ bożostan (189), jako prawdopodobiam, nadający wszechistnieniu boskość, jest pewnego rodzaju stnieniem i wiedzie do teozofji; ponieważ stnienie jest wszelkiej prawdy pierwiastkiem i stoi na czele badania naszego; przeto bożostan przelewa się w stnienie, czyli ostatni prawdopodobiam w najpierwszą prawdoświeć, tj. koniec w początek... Tu tedy kończy się nasza rozbierz prawdy, która, występując jako wielkie twierdzenie, wywołuje odpowiednie sobie przeczenie czyli prowadzi nas do rozbierzy wiedzy«. Temi słowy kończy się »najkardynalniejszy« rozdział *Myslini*.

Rozbierz Wiedzy

Ażeby uwydatnić konieczność dalszego postępu w swoich rozważaniach, a mianowicie konieczność przejścia z rozbierzy Prawdy do rozbierzy Wiedzy, Trentowski ucieka się do przykładu. Wyobraźmy sobie, Przejście z prawdy że poznaliśmy jaźń wogóle, jaźń ludzką. »Jaźń (181) ta do wiedzy i ich stosunek wzajemny jest mężczyzną, kobietą i dziecięciem, zaczem znowu twierdzeniem, przeczeniem i kojarzeniem, które stanowią nowy system i zowią się rodziną. Rodzina jeszcze nie kończy poznania człowieka, lecz staje się twierdzeniem w systemie państwa; państwo twierdzeniem w systemie związku narodów; ten twierdzeniem wśród systemu ludzkości, i tak dalej toczy się rzecz, aż przyjdzie do samego końca. Wszelka całość pełna stanowi pierwsze ogniwo w nowej większej całości i jest tylko twierdzącem jej rozczłonem. Taką drogą postępuje umiejętność. Cóż stąd wynika? Oto rozbierz prawdy, mimo całkowitej swej pełni, jest tylko pierwszą czynnicą w Analityce logicznej; występuje w niej jako twierdzenie i wymaga odpowiedniego sobie przeczenia«. Z tego wynika, że wszelka »drugosc«, wszelkie przeczenie, które miało swe znaczenie w łonie prawdy (np. nicestwo, nieboskość, niecielesność) »znika (182) natychmiast, skoro prawda występuje w całej swej organicznej pełni... jako wielkie twierdzenie«.

Ponieważ »Nicestwo zniesione raz na zawsze zostało w żywo- i bożostanie, wystąpić przeto na logicznym teatrze nigdy już nie może«. Przeczenie prawdy nie będzie więc jej nicestwem czyli nie-prawdą, ale

prawdą innego rodzaju, a mianowicie »świadomością, w prawdzie leżącą, myśleniem, w niej zawartem... czyli wiedzą wogóle«.

Autor zastrzega się, że wiedza właściwa jest tylko w Bogu (tak, jak Bóg jest właściwą Prawdą), człowiek zaś (str. 187) »poznać może, jeżeli pragnie, nie tylko całą naturę, ale i samego Boga. Wszelakoż nie będzie to wiedza boża, ale zaledwie słaba jej zwierciadlana postać«.

Wiedza — to prawda, »rozwiązująca się we własną wewnętrzność, tj. we własne myślenie«, prawda, w »sublimacie własnego myślenia roztopiona«, czyli »prawda niemieckiej spekulacji«.

Ponieważ wiedza odsłania przeświadczenie prawdy, jest więc »właściwszym przedmiotem« logiki, niż prawda. Podkreślić też należy, że wiedza, jako wchodząca w istotę Boga, tej jedynej rzeczywistości, — jest »względem nas przedmiotowej natury i leży od wieków przed nami, równie jak prawda«.

Z tego bezpośrednio wynika, że Prawda i Wiedza, jako przeciwieństwa, stanowią »względną różnię i bezwzględną jednię«. »Powtarza się tu przeto ten sam stosunek, co między bytem a nicstwem, ale na nierównie rozleglejszą skalę«. »Rozczłonia (185) prawdy są przeto rozczłonkami wiedzy, i pierwsze tak się mają do drugich, jak prawda do wiedzy wogóle«.

Wiedza więc np. (188) jest także »przez wszystkie prawdoblamy cielesnością... Czyli nawet duch najczystszy nie mieszka w ciałości i nie staje się chimera, skoro oddzieli od niej swe korzenia (*sic*)? Gdzie duch, tam wiedza. Jeżeli duch gnieździ się w materji, więc również i wiedza«.

»Wiedza (189) jest prawdą, rozplywającą się we własne swe przeświadczenie. Stąd rozbierz prawdy jest rozbierzą wiedzy. Co tedy w dotychczasowej *Analityce* naszej wyłożyliśmy, staje się tu jedną myślą, jednym tonem czyli ogólną wiedzoświecią«. Cała rozbierz prawdy jest w ten sposób podstawą dla rozbierzy wiedzy czyli wiedzoświecią.

A teraz — szczegóły. Wiedza, w szczegółach poznana, rodzi wiedzoblamy, a w pojedynnościach wiedzniki. Ponieważ wiedza — to dusza prawdy, więc można powiedzieć, że prawdoblamy i prawdniki »spirytualizują się« w wiedzoblamach i wiedznikach, czyli przeistaczają się »w logiczne i scyntyficzne kategorie«. »Prawda, jako stnienie, nie potrzebuje szukać swego przeświadczenia, bo Bóg ma je (190) od wieków. Prawda, jako istnienie« (świat czyli natura i duch) »nie zdoła szukać przeświadczenia i wymawiać go w filozoficznym słowniu, bo istnienie jest właśnie krainą, której przeświadczenia braknie«. Człowiek więc jest »usposobiony (193) od samego Boga, albowiem tchnienie boże stanowi

w nim możność poznania prawdy«, ma przemienić jej »ontologiczność w logiczność« czyli »przeistoczyć prawdoblamy w wiedzoblamy«.

Następuje wywód czterech wiedzoblamów ze słówka »jestem«. Jako byt (ciało, materja) jestem ilością, jako nicestwo (dusza) — jakością, jako żywostan (jaźń doczesna) — stosunkiem, jako bożostan (jaźń wiekuista, bóstwo we mnie) — stanem czyli stosunkiem ilości i jakości w ubóstwieniu. Ilość, jakość, stosunek i stan — oto otrzymane podwiedzoblamy, które są wyrazem, »przeświadczeniem« i prawdoblamów.

Wywód czterech
wiedzoblamów:
ilość, jakość, sto-
sunek, stan. Pod-
wiedzoblamy
i wiedzniki mają
służyć do rozjaśnie-
nia głównych pod-
walin filozofji My-
ślini.

Wyrazem zaś i przeświadczeniem prawdników są podwiedzoblamy. Podwiedzoblamy ilości — to rozpiętość, napiętość i spiętość; jakości — zewnętrzność, wewnętrzność i jądrowość; stosunku — jednoprzydrugość, jednopodrugłość i jednowdrugość; wreszcie podwiedzoblamy stanu — możność, rzeczywistość i konieczność.

Wejźdmy za autorem jeszcze dalej w szczegóły rozbierzy wiedzy. Odkrywamy nowe »fałdy« wiedzy — wiedzniki. Czytamy na str. 214 i nast.: »Śród odkrywania wiedzników postępuje się zupełnie przeciwnie, niż przy zdobywaniu podwiedzoblamów. Podwiedzoblamy, które rozwijają nam wiedzoblamy, zaczem i prawdoblamy, otrzymaliśmy przez wzgląd na prawdniki«, bo to była droga do dalszego postępu konieczna. »Wiedzniki zaś otrzymujemy przez wzgląd na prawdoblamy, bo tylko tym sposobem można wrócić w początek, tj. do prawdy samej, i rzecz dalej rozwinąć... Tu po raz pierwszy występuje na widownią podciąganie przedmiotu pod wiedzoblamy czyli pod logiczne kategorie, w celu dalszego badania. Środek ten leży w naturze logiczności, i używać go będziemy nieraz w naszej *Myślini*«.

Autor podciąga więc prawdoblamy pod każdy z otrzymanych wiedzoblamów oraz pod ich podwiedzoblamowe trójki. Otrzymujemy następującą tabelę:

a) Wiedzniki ilości:

Wszystkość, jedność, całość.
Nieskończoność, wieczność, wszechobecność.
Ogólność, szczególność, pojedynczość.

b) Wiedzniki jakości:

Konieczność, prawność, wolność.
Realność, idealność, rzeczywistość.
Twierdzenie, przeczenie i kojarzenie.

c) Wiedzniki stosunku:

Rozłoga, przyczynowość, rozświat.

Treść, forma, istota.

Przedmiotowość, podmiotowość i miotowość.

d) Wiedzniki stanu:

Sobistość, osobistość, mość.

Przysobistość, wosobistość, dlasobistość.

Przeświadczenie, świadomość, własne uczucie.

•Te (293) trzydzieści i sześć wiedzników dają się ściągnąć w trzy następne arcywiedzniki:

a) Bierność, *passivitas*, *receptivitas*,

b) Czynność, *activitas*, *virtuositas*,

c) Dzielność, *energja*, *spontaneitas*.

•Bierność jest rzeczą materji;... jest to byt w swej pełni wiedzników. Jest więc biernością wszystkość, nieskończoność, ogólność itd. i wogóle wszystkie twierdzenia na łonie wiedzników. Czynność jest »rzeczą ducha«; »jest to nicstwo w swej wiedznikowej pełni«; czynność — to jedność, wieczność, szczególność — wszystkie przeczenia na łonie wiedzników. •Dzielność wreszcie jest rzeczą jaźni«; »jest to żywo i bożo-stan w swej wiedznikowej pełni«. Dzielność — to całość, wszechobecność, pojedynczość — wszystkie kojarzenia na łonie wiedzników. •Dzielnym jest filozof, skoro łączy bierność z czynnością, tj. zna wszystkie całokształty umiejętnie dawniejsze i jest twórczy. Dzielność, jako jako spontałość — dotyczy się szczególnie woli«.

W »Rozbierzy wiedzy« uzyskał autor zapomocą wiedzników *maximum* świadomości o Prawdzie (wiedza, przypominamy, jest prawdy świadomością), *maximum*, ponieważ ostatnia wiedznikowa trójka, a raczej ostatni wiedznik, przechodzi już z »rozbierzy prawdy« w »rozbierz poznania«. »Ponieważ (str. 292) własne uczucie jest na ziemi przymiotem li boga-człowieka, więc stanowi zwrot stworzenia do stwórcy. Tu człowiek jednoczy się z Bogiem, a koniec dotychczasowej rozbierzy naszej wylewa się w początek i zaokrągla dotychczasowej *Myślini* całokształt«.

Oto »rozbierz wiedzy« Trentowskiego, przedstawiona ze strony formalnej.

Naczelne zasady i idee całej filozofji, w *Myślini* zawartej, podał autor, jak wiemy, w *Przedśłowiu*. Otóż cała *Analityka*, jeżeli wogóle nie cała *Myślini*, ma być »rozświeceniem«, wyrażając się językiem Trentow-

skiego, owych zasad, coraz bardziej jasnem, coraz bardziej oczywistem dla umysłu czytelnika ich przedstawieniem. W wiedznikach muszą oczywiście przeglądać się te zasady najjaśniej. »Wiedzniki (str. 296 i nast.) są omówcami wszelkiej prawdy i wiedzy. Bez nich niepodobna ani piórem ruszyć, ani się odezwać w krainie umiejętności. Jeżeli pragniesz coś oznaczyć, od czego innego odróżnić lub podzielić, musisz wziąć (*sic*) którąkolwiek (*sic*) wiedznikową trójkę na pomoc i rzec np.: to jest ilością, to jakością, a to stosunkiem, to znowu ogółem, to szczegółem, to zaś pojedyńczością itp. Wszakże i my, pisząc *Myslinię*, musieliśmy od samego początku wywodzić na scenę wiedzniki, chociaż ich jeszcze nie wyłożyliśmy, i spuszczać się pod tym względem na zdrowy myśl czytelnika. Ileż to razy już we wstępie trzeba nam było wspomnieć np. realność, idealność i rzeczywistość, twierdzenie, przeczenie, kojarzenie itp.«. Wiedzniki »są wyrazami porozumienia się wzajemnego w obrębie wszech nauk i są słowami z ust samej prawdy i wiedzy, logicznem abecadłem«. Nie dosyć na tem. »Wiedzniki są nietylko wszelkiej prawdy i wiedzy, nietylko wszystkich umiejętnych przedmiotów, ale i własnemi, tj. samych siebie, omówcami. I tak np. konieczność ma omówcami swemi realność, twierdzenie« (por. tabelę). »Jeden wiedznik objaśnia się drugim; objaśnia się wszystkimi sobie odpowiedniami. Z tych powodów dają się wiedzniki porządkować najrozmaitszym sposobem. My sami przedstawiliśmy je już trzy razy. Raz w naszej niemieckiej *Grundlage*, drugi raz w przedśłowiu do *Chowanny*, trzeci raz na tem miejscu, a za każdym razem uporządkowaliśmy je inaczej. Uporządkowanie to przecież nie jest rzeczą obojętną, bo ma być zastosowane ściśle do nauki, którą (*sic*) wykładasz. Tylko w logice można wiedzniki uporządkować najlepiej, bo do niej właściwie należą. Żadne ich uporządkowanie obejść się nie potrafi bez pewnych powtórzeń i niejakiego formalizmu, albowiem ilość ich jest wielka; zaczęciem całość, którą (*sic*) tworzą, jest rozległa i przenikająca się sama sobą co chwila. Wszystkiego tego należy się więc choć dotknąć«.

Na łonie wiedzników (por. tabelę), jak zresztą w całej *Myslini* panują znane nam też trzy siostrzany, z których siostrzan trzeci, filozoficzna różnorodność, ma być nowością, wprowadzoną przez autora do jego filozofji, która, przez to samo obejmując wszystkie dotychczasowe filozofje i nie znosząc ich, lecz chłonąc je w siebie, ma być prawdziwie rzeczywistą i uniwersalną. Wszystkie filozofje dotychczasowe dlatego grzeszyły jednostronnością i nie były rzeczywiste, że brały nietylko prawdobłam, prawdnik lub wiedzobłam, ale nawet poszczególny wiedznik za całkowitą prawdę. Pomimo to, właśnie ze stanowiska ustanowio-

nej przez siebie »uniwersalnej« zasady, autor przyznaje na niejednym miejscu dzieła, że wszyscy myśliciele przedstawiają w swych systemach część prawdy rzeczywistej. »Wszyscy filozofowie (str. 295), od Talesa aż do Hegla, wykładają światu jedną naukę, ale w coraz innej i doskonalszej postaci. Jak różnią się dziejopisarze, co jedno i tożsamo opowiadają nam wielkie historyczne zdarzenie, którego naoczniymi byli świadkami, tak różnią się między sobą filozofowie. Zmienia się tu jedynie sposób widzenia i język techniczny, ale rzecz zostaje tażsama. Prawda jest, jak w naturze, tak i w filozofii jedna. Jeżeli umysł swój rozwinął, ujrzyś jedność tę, jak dukata na dłoni«.

Powiedzieliśmy wyżej, że ogólne idee filozoficzne autora, które poznaliśmy na początku dzieła, będą się najjaśniej przeglądały w wiedznikach. Powiedzmy teraz ściślej, w wiedzników tych różnojedniach, w owych odkryciach filozoficznych Trentowskiego.

Weźmy dla przykładu znane nam już z *Przedstówia* zagadnienie jaźni w Bogu i człowieku i »rozświećmy« je wiedznikiem własnego uczucia, to jest różnojedni przeświadczenia i świadomości. »Własne uczucie« (str. 291) jest wiedznikiem bóstwa, jaźni. »Bóg ma najwyższe uczucie własne«. »Jaźń ludzka przychodzi wtedy do własnego uczucia, skoro pozna się żywo i wyraźnie bóstwem, skoro ujrzy Boga w sobie. Tylko Bóg-człowiek może mieć własne uczucie na ziemi. Przeświadczenie mają wszyscy, świadomość niewielu, a własne uczucie rzadko kto«. »Przeświadcza się (289) o sobie, wchodząc w pewne starcie się z rzeczami, nienależącemi do naszej istoty« (jaźni), »a więc przez świadectwo empiryczne, czyli — *a posteriori*«. Od zwierząt (289) zaś różnimy się »nie przeświadczeniem, ale świadomością«. »Duch nasz wie sam przez się, czym jest, i ta jego wrodzona mu świadomość samego siebie zowie się świadomością«. »Do świadomości przychodzisz *a priori*«. Nareszcie »własne (291) uczucie rodzi samodzielność i zamienia bóstwo nasze *in potentia* w bóstwo *in actu*«. »Jeżeli różnimy się od zwierza świadomością, to różnimy się od ducha i jego koryfejów własnem uczuciem«.

To samo zagadnienie rozświećmy wiedznikiem »pojedynczości« — różnojedni ogólności i szczególności. »Ogólność (225) jest li materji wyrazem«. »Filozofja niemiecka uczy, że tylko duch, tylko myślenie jest ogólnością; błąd to wielki: czyliż jakakolwiek spekulacyjna nauka stała się ogólnością, tj. wszystkich ludzi przekonaniem?«. A więc (str. 227), wnioskuje autor: »Ogólność = Empiryczność«.

Szczegółność (227) znajduje się w krainach ducha, jest ducha wyrazem i samymże duchem. »Tylko duch jest w stanie, na łonie ogólności, wystąpić z czemściś szczególnem. I tak ludy myślą zawsze, jako ludy, tj. ogólnie. Prawdą ich jest nauka kościelna, lub przysłowia,

oparte na codziennem i pospolitem doświadczeniu...« Tymczasem »każdy sławniejszy spekulacyjny całokształt zdobywa pewną część wykształconej publiczności dla siebie i stanowi udzielną szkołę. Nie sąż to szczególności na ogólności piersiach?« »Niemiecka filozofja, nie pojawiając ogólności, szczególności także nie pojęła należyte. Ogłosiwszy ducha za ogólność, widzi w materji, która, wedle niej, ogranicza ducha i odbiera mu ogólność, pierwiastek szczególności czyli szczególność«. »Wedle Hegla duch czyli idea czysta, wstępując w swój innobyty, tj. stając się naturą, materją, utracając swą ogólność, okazuje się szczególnością; ogólność przeto jest ducha, a szczególność materji własnością. Jedna prosta uwaga zbija ten sposób rzeczy widzenia. Czyli ogólność, pozwalająca się komu innemu ograniczać, jest czynnością? Nie, lecz biernością, zaczem nie duchem czynnym, ale bierną materją. Czyli znowu szczególność, ograniczająca ogólność, ta mniemana materja, może być biernością? Nie, jest to czynność oczywista, zaczem duch!«

Pojedyńczość wreszcie jest (str. 229) »żywo- i bożostanu umiejętnym wyrazem«. — A więc »wszystko, co żyje, jest pojedyńczością«, inaczej mówiąc: »Wszystko jest pojedyńczością, co ma słowo boże swem jądrem«. »Bóg jest najpierwszą bezwarunkową, twórczą pojedyńczością, bo jest rzeczywistością wszech rzeczywistości...« »Ze słowem Boga rozlewała się ogólność i szczególność; stawała się wszechnica świata, tworzyły się pojedyńczości bez początku i końca. Wszelka pojedyńczość, nosząc w sobie ogólność i szczególność, podobna jest do wszystkich pojedyńczości, do wszechistnienia i do samego Boga. Stąd pochodzi, że w objęciach stworzoneści wszystko jest wszystkiego zwierciadłem. Człowiek nareszcie stworzonym został i, otrzymawszy jaźń swą bezpośrednio z rąk Boga, stał się najdoskonalszą w krajach czasowości pojedyńczością, wiernym pojedyńczości samego Boga obrazem. W nim przejrzała się cała natura. On powiódł ją przed tron Boga i złożył przy stopach swego ojca i pana, tj. poznał, a przynajmniej poznaje to mocą swej świadomej pojedyńczości, co pojedyńczość przedwieczna stworzyła«.

Autor twierdzi (str. 233), że »jego filozofja dociekła wielkiego znaczenia pojedyńczości; postawiła ją na czele i na końcu stworzenia, widzi w niej Alfę i Omegę wszelkiej mądrości. Tym sposobem ocala ona indywidualność Boga i człowieka, nie pozwala roztapiać Boga w świecie, ani człowieka w narodzie, i ukręca łeb ogółowi, który dotąd był słońcem i opoką mądrości ludzkiej. Jest to triumf wielki, który prawda dziś odprawia. Nie sama różnojednia, ale także poje-

¹ Prawdopodobnie aluzja do „wszelkich“ Towiańskich.

dyńczość ma być tedy gwiazdą dla przyszłej filozofji polskiej polarną i odróżniać ją przez to tak od niemieckiej, jak greckiej».

Jak pojedynczość, tak i mość, wiedznik stanu, jest przeznaczeniem jaźni. Mość jest różnojednią sobistości, której pragnie nawet kamyk, każde ziarnko piasku, »oddzielając się od ogólnej masy«, oraz osobistości, którą uznają już zwierzęta, wśród nich bowiem spostrzegamy pewne ślady przyjaźni, miłości rodzicielskiej, towarzyskości itd. Bóg jest najwyższą mością, a człowiek może w sobie mość własną pracą wyrobić i dojść w ten sposób do samodzielności.

Pogląd Trentowskiego, że każdy człowiek jest sam dla siebie osobnym rodzajem (co się łączy jeszcze z problemem nieśmiertelności człowieka, a o czym także dowiedzieliśmy się już w *Przedśłowiu*), »rozświeca się« wiedznikiem całości, różnojedni wszystkości i jedności.

Dzięki wiedznikowi całości dochodzimy do pojęcia całości. »Całośćka (str. 218) jest wszystkości i jednostki organicznym stopem i najdoskonalszą indywiduu (*sic*) nazwą. Wszelka całośćka przedstawia w sobie całość, zaczem wszystkość i jedność«. Całościakami są Bóg i człowiek (por. *Przedślowie*). »Zwier pojedynczy nie jest całościaką, ale sztuką jedną, tj. ułamkiem całości, czyli kawalcem, fragmentem. Całościak zwierza jest jego rodzaj, bo tu nie w pojedynczych egzemplarzach, ale w całym rodzaju żyje całkowite słowo Boże... »Kto pragnie, żeby była jedna tylko religja lub jedna filozofja, sam nie wiedząc o tem, co czyni, usiłuje zamienić człowieczeństwo w jeden rodzaj zwierzęcy, jedną myślą Bożą ożywiony. Ale Bóg wznioślejsze dał przeznaczenie ludzkości. Każdy z nas jest sam w sobie inną i udzielną całościaką, tj. innym wyrazem powszechnej wszystkości, jedności i całości, tudzież innym zwierciadłem świętej całości Bożej; każdy z nas jest w sobie i dla siebie udzielnym rodzajem«.

Na zakończenie przykładów, przytoczonych dla pokazania, w jaki sposób naczelné idee filozoficzne autora »rozświecają się« przez wiedzniki, zwróćmy na jedno jeszcze uwagę. We *Wstępie* dowiedzieliśmy się, że nauka logiki zmusza nas, »aby za logicznem myśleniem poszło koniecznie logiczne działanie«. W *Rozbierzy* zdolność do działania czegoś jest gdzieśgdzie traktowana jako sprawdzian rzeczywistej wiedzy. Tak np. wiedznik stosunku miot — filozoficzna różnojednia przedmiotu (materia) i podmiotu (duch) — (nad tem obszerniej jeszcze zastanowimy się, streszczając następną część *Analityki*) — miot, który jest związany ściśle z jaźnią ludzką, a raczej, jeżeli kto woli, jest jednym z jej określeń, pochodzi, jak nas poucza autor (str. 272), od słowa miotać, więc »oznacza istotę, mającą władzę miotania, tj. działania. Miot jest tem co zowie się *primum movens*, jest autarchją, samodzielnością.

Miotem jest to, co miota, co jest twórczem źródłem ruchu i czynu. »Przedmiot jest biernością, podmiot czynnością, a miot dzielnością«. Przedmiotem w nas jest nasze ciało, podmiotem — dusza, a miotem jaźń. Stąd wynika, że człowiek, jako jaźń, zdolny jest do »miotania« swem ciałem i duszą czyli do rządzenia niemi według swej woli.

Charakterystycznym jest wreszcie, że właśnie dzielność, jako różniednia bierności i czynności, jest arcywiedznikiem, który w sobie stapia wszystkie wiedzniki.

Rozbierz Poznania

W pierwszym rozdziale ostatniej części *Analityki*, w *Rozbierzy* Poznania, mówi autor (str. 308), że »prawda i wiedza, któremi *Analityka* nasza dotąd się trudniła, są właściwie boskiej natury; poznanie zaś jest rzeczą ludzką. Tu tedy spuszcza się z wolna z niebieskich eterów w krainy ziemskie i przechodzimy od rzeczy boskich do rzeczy ludzkich, i tu nowa logika przepływać będzie nieznacznie w starą«. Zresztą już we *Wstępie* zapowiadał to autor, mówiąc, że (str. 56) »rzeczy stare wystąpią tu« (w tomie I) »przy końcu, tj. w chwilach wolnego przechodu *Analityki* w *Dialektykę*«.

W *Rozbierzy* Poznania znajdziemy więc, zdaniem autora, ostateczne wskazanie błędów, które w dziedzinie logiki popełniono przed *Myślinią*, oraz wywód logiki nowej, która ma zjednoczyć logikę Hegla z logiką starą, arystotelowską. Błędy logiki zarówno starej, jak i heglowskiej, polegać będą, według Trentowskiego, jak się to zaraz okaże, na fałszywym postawieniu problemów, które musielibyśmy dziś zaliczyć nie do problemów logicznych, lecz do zagadnień z dziedziny teorii i krytyki poznania. Zresztą autor jasno zdaje sobie sprawę (zaznaczając to już we *Wstępie*), że każdy system logiczny, aby był trwałym, musi być ugruntowany na zasadach filozofii całkowitej (54). Tego dowodem jest cała *Analityka*.

Na czymże polegają owe błędy, któremi grzeszyli logicy przed pojawieniem się *Myślini*, poczynawszy od Arystotelesa poprzez Kanta do Hegla? Na str. 355 czytamy co następuje:

»Od wieków brano jaźń poznającą i poznanie samo za jedno. Są to rzeczy nader różne. Moja jaźń poznająca zostaje zawsze jedna i tażsama; poznanie jej zaś może się zmieniać co chwila, co chwila w nowej występować postaci... Rzecz osobliwa, iż od Arystotelesa do Hegla żaden z filozofów nie spostrzegł tej prostej i niemal dożykalnej różnicy. Poznanie, zrobione jaźnią poznającą, nabrało fałszywego znaczenia i nie było uważane za środek związkowy

między jaźnią a rzeczą« (czyli, jak twierdzi autor, nie zjednoczyło, jak Bóg zapragnął, prawdy i wiedzy w nas z prawdą i wiedzą za nami), przeciwnie było uważane »za przeciwieństwo rzeczy«. Na innym zaś miejscu czytamy (str. 411), że »stara logika uważa poznanie... nie jako węzeł między rzeczą a jaźnią, nie jako istotę trzecią, równie w rzeczy, jak w jaźni, korzenie swe zapuszczającą, ale jako przeciwieństwo rzeczy«. Te dwa fałszywe, według naszego filozofa, mniemania zrodziły problem, który się streszczał w pytaniu: jakim sposobem poznanie zgadza się z rzeczą? Pytanie to musiało zostać bez rozwiązania, bo jak mogą się zgodzić dwa bezwzględne przeciwieństwa, które żadnego węzła wspólnego nie posiadają?

Nie dosyć na tem. »Do tych błędów (str. 355) przybył błąd nowy, tj. nieznanie podmiotu istotnego, albowiem jaźń poznającą uważano za podmiot«. Ponieważ zaś podmiot jest przeciwieństwem przedmiotu, więc dwa przeciwieństwa nie mogą się zejść i zgodzić w akcie poznania. Jaźń poznająca, będąca tylko podmiotem, niezdolna jest do rzeczywistego poznania. Hegel stwierdził wprawdzie jednorodność przedmiotu poznania z jaźnią poznającą czyli zrozumiał nieodzowny warunek prawdziwego poznania, nie wniósł się jednak, zdaniem Trentowskiego, do pojęcia podmiotu poznania »istotnego«. Czytamy bowiem na str. 414, że według Hegla »umysł jest jedynym źródłem poznania i jedynie prawdziwym poznaniem«. »Umysł — pisze dalej Trentowski — ma tylko umysł swym przedmiotem. Poznanie zatem i rzecz zgadzają się z sobą, lecz to mało — tworzą bezwzględną jedność. Zadanie nasze rozwiązane więc zostało... po mistrzowsku. Ale umysł w nas i umysł za nami, wchodząc z sobą w styczność, nie dają prawdziwego poznania, nie dają przedmiot-podmiotowości« (miotowości) »Ich bezwzględna jedność jest li metafizycznym, tj. jednostronnem, wewnętrznym poznaniem, ...złudzeniem. Hegel cisnął sobie i innym piaskiem w oczy i dlatego, jak rzekliśmy, celu nie dopiął. Wszelakoż zasługa jego jest względem naszego zadania niesłychanie wielka. On, wykazawszy między umysłem w nas i umysłem za nami, zaczęł między jaźnią wewnętrzną i rzeczą wewnętrzną, bezwzględną jedność, wskazał do załatwienia rzeczy tej drogę«.

Błędem starej logiki było także to, że wzięła prawdziwość za jedno i to samo, co prawdę. Twierdziła, że »prawda polega na zgodności naszego poznania z poznawaną rzeczą«. Tymczasem, (str. 412) »ponieważ rzecz jest za mną, a poznanie we mnie, więc nie zdołam niczego innego, prócz wydania sądu, czyli moje poznanie rzeczy zgadza się z mojem poznaniem rzeczy, tj. czyli ja zgadzam się sam z sobą; rzecz zaś sama zostaje nietkniętą, od jaźni mej daleką, za granicami mego poznania leżącą. Między pozna-

niem a rzeczą niema związkowego łańcucha; to przepaść, na której nie widzimy mostu«.

Także i Kant, zdaniem Trentowskiego, twierdzi, że rozwiązanie w mowie będącego zadania jest niepodobieństwem. »Z jakich powodów? Zadanie samo albowiem jest niedorzecznością. Nerozumem jest pytać się, czym jest prawda. Pytanie to, skoro je weźmiesz na rozum, znaczy tyle: czyli znajduje się niezawodny, ogólny, i dający się do wszystkiego zastosować sprawdzian poznania?¹«. Kant wywikłał się tu z trudności tak zupełnie, jak na polu filozofji swemi postulatami, tj. przypustnikami czystego umysłu. Rzecz została nierozstrzygnięta; węzeł gordyjski nierozwiązany, lecz Aleksandra Wielkiego mieczem rozcięty. To gwałt, nie zaś logiczna odpowiedź. I naczóż nam się przyda choćby i jak najdoskonalszy sprawdzian poznania, skoro nie wiemy, czym jest prawda, tj. skoro nam zgoła zapytać się o to nie wolno? Jakże podobna przyjść do sprawdzianu poznania, jeżeli nie wiemy, czym jest prawda, tj. jeżeli prawdy nie poznaliśmy pierwiej należyćie? Tak więc Kant w oczach Trentowskiego zbłądził, co nie przeszkadza, że zrobił przecież bardzo wiele, bo wskazał światu, że prawdziwość opierać się musi na sprawdzianie poznania. Jest to postęp rzeczywisty, wielki.

Zreasumujmy teraz w kilku słowach błędy, które wytyka nasz filozof systemom logicznym, istniejącym przed *Myslinią*. Po pierwsze, nie uznawano poznania, jako łącznika między jaźnią poznającą a rzeczą, ponieważ bądźto brano jaźń poznającą za poznanie, bądźto między poznaniem a przedmiotem poznania nie widziano nic wspólnego. Po drugie, jaźń poznającą uważano wyłącznie za podmiot. Po trzecie wreszcie, prawdziwość poznania utożsamiono z prawdą. W jaki sposób autor błędy te naprawia w części, poświęconej *Rozbierzy Poznania*? Wyjaśnia to nam on sam w pierwszym rozdziale.

Jak wiemy z poprzednich »rozbierzy«, prawda i wiedza w Bogu stanowią bezwzględną jedność. Lecz »Bóg (str. 305), pragnąc ujrzeć prawdę za sobą, stworzył naturę bez granic; a pragnąc ujrzeć wiedzę za sobą, tchnął w naturę swym duchem... I mądrość boża rozwiła się przy stopach Boga, tj. za Nim zupełnie. On ją uznał za swoją, ale nikt więcej oprócz Niego, bo natura nie miała swego przeświadczenia. Jej przeświadczenie było w Bogu... Prawda i wiedza,

Określenie istoty poznania. Jego stosunek do prawdy i wiedzy. Poznanie boskie i ludzkie

¹ Sprawdzian poznania — definjuje autor jako *criterium cognitionis*, *Kriterium der Erkenntnis*: »jest pewnem prawidłem, wynikającym z rozległej krytyki poznania i służącym za skalę umiejętną, wedle której rozstrzygamy o prawdziwości danej nam nauki, zaczem także o jej wartości; ani filozofja, ani religja nie czyni tu wyjątku, i mierzyć ją potrzeba wedle logicznego sprawdzianu poznania« (str. 365 i nast.).

które stanowiły w Bogu jedność świętą, zostały tu rozdzielone, przedstawiały dwóję. Prawda objawiona lub też stworzona była w naturze, ale świadomość tej prawdy czyli wiedza w Bogu, zaczęła się w naturze, w innej istocie. Dzieło boże nie było skończone i miało podobieństwo do *Myślini* naszej na niniejszej rozwikłania ostoji, w której prawda i wiedza, jako dwie różne istoty, stoją obok siebie i szukają zjednoczenia we wspólnym ognisku. Bóg tedy zapragnął znanie swe ujrzeć za sobą i dlatego też stworzył człowieka i tchnął w niego swym znanie. Tchnienie to jest w nas możliwością czyli zdolnością znania, tj. poznaniem *in potentia*. Człowiek, poczuwszy swą zdolność, zaczął rozwijać swe znanie, którego mu Bóg udzielił, i tym sposobem powstało poznanie *in actu* czyli poznanie w ogóle. Prawda i wiedza, stanowiące naturę, przyszły do własnego przeświadczenia za Bogiem; mądrość boża, będąca natury prawem, przestała być ślepą i otrzymała świadomość na łonie przyrodzenia. Dwóję, która panowała w stworzeniu między prawdą a wiedzą, znikła. Trójca, w istocie bożej leżąca, znalazła tu swój obraz. Dzieło boże skończonym zostało. Czem przeto jest poznanie? Jest znanie bożem, wymawiającem się przez człowieka w stworzeniu, jest wyrazem wiernym bożego znania.

Z tego powodu wynika jednak stanowcza różnica między znanie a poznaniem. Znanie w Bogu jest wiekuiłą różnojednią prawdy i wiedzy, a poznanie jest ich różnojednią czasową. Prawda i wiedza są zawsze boskiej natury, są wieczne (str. 308) »Czemuż więc ludzkie poznanie nie jest równie wieczne, jak połowice, stanowiące jego istotę, jak prawda i wiedza? Snadza tu odpowiedź. Wieczny byt i wieczne nicestwo, jednocząc się z sobą po raz pierwszy, tworzą wszędzie, a więc i tutaj, czasowy żywostan«. »Jak człowiek nie jest Bogiem, ale podobieństwem Boga, nie jest prawdą samą, ale podobieństwem prawdy, czyli prawdopodobieństwem, tak i ludzkie poznanie, ta zidealizowana i wylewająca się w pojęciach ludzkich prawda, nie jest prawdą samą, ale prawdopodobieństwem«. »Gdyby poznanie nasze dawało nam coś więcej, niż daje« (tj. gdyby nie było tylko prawdopodobieństwem), »gdyby dawało nam rzeczywistość, tj. prawdę i wiedzę samą, natenczas człowiek nie różniłby się niczem od Boga i, poznając, tworzyłby nie nauki, ale świat sam«. Lecz (str. 313) »prawdopodobieństwo, będące zarazem wiedzą i znaniopodobieństwem, nie ma tu pospolitego znaczenia; nie jest li możebnością. Jest to rzeczywistość i konieczność, występująca na widowni czasowości, jako najdoskonalszy okaz prawdy«. Poznanie jest wprowadzie minjaturą bożego znania, ale ta minjatura jest wierna i rzeczywiście odbija boże znanie«. »Tylko przez jednostkowe bóstwo ziemskie, tylko przez usta człowiecze zdoła Bóg odezwać się w czasie, tj. za sobą i tylko

przez poznającego śmiertelnika zawołać może do uśpionego i stopniowo przebudzającego się stworzenia: Słuchaj, jam twym Stwórcą, Panem i Ojcem!«

Jednakże »człowiek pojedynczy (str. 312), bez pomocy ludzkości całej, przedstawiającej Boga pełniej, lub też, innemi słowy, bez pomocy wiecznie żyjącego i ustawicznie badającego Boga-człowieka, tj. bez poznania całkowitej, objawionej przez człowieczeństwo filozofji dotychczasowej«, nie zdoła wznieść się do poznania »bezw warunkowego«.

Czem jest ów »Bóg-człowiek«?

»Człowiek jednostka, lub w ogóle pojedyncza istota poznająca, nie żyje samotnie... Obok niego żyją miliony społecznych ludzi, co, równie jak on, poznają, lecz, musząc myśleć i widzieć co innego, co innego poznają«. Lecz według Trentowskiego nie tylko na ziemi żyją istoty poznające. »Skościacie i nieme słowo boże w martwej rzeczywistości, nie tylko na ziemi, ale wszędzie, musi w poznającej istocie roztajać i przyjść do głosu, ażeby koniec stworzenia stał się podobnym do swego początku... Czego

»Bóg-człowiek« umożliwia człowiekowi poznanie bezw warunkowe. Każdy system filozoficzny — jedną z myśli »Boga-człowieka«

nie poznano na jednej planecie, to znane jest od wieków na innych. Choć na każdym z nich mądrość panuje w pewnych granicach, w całości tej niesłychanej jest ona przecież bez granic. Tu poznanie, stając się bezwarunkowością, otrzymuje charakter boski i jest wiernym bożego znanja wyrazem«. »Ale niedość na tem, — ciągnie dalej autor — numerycznie nieskończona i w nieskończoności światów rozsiada, poznająca istota żyje nie dziś dopiero, ale na ziemi naszej od lat kilku tysięcy, a w całokształcie świata bez początku, tj. od wieczności«... »Poznająca istota... nie tylko dzisiaj, ale wszędzie od wieków, ma prawdę i wiedzę badania swego przedmiotem i przywodzi ją do świadomości w czasie. Jej poznanie przelewa się w księgi i tworzy wieczną umiejętność, która, z przeszłości przepływając na teraźniejszość, bogaci się co chwila w nowe skarby i faluje nieskończoności oceanem. Tak tedy poznanie jest równie co do przestrzeni, jak co do czasu, bez początku i końca, przedstawiając nieskończoność, wieczność i wszechobecność mądrości bożej, jest doskonałym bożego znanja zwierciadłem. Tu traci poznanie znikomy charakter prawdopodobieństwa i występuje jako prawda sama; tu poznanie człowiecze zamienia się w człowiecze znanie. Prawda i wiedza wymawiają się tutaj... przez usta istoty poznającej wszechświatów;... wymawiają się przez Boga-człowieka... w największej i nieprzebranej pełni znaczenia tego wyrazu. Teraz prawda i wiedza przychodzą do swej różnojedni wiekuistej, prawdopo-

bieństwo staje się prawdą samą, przez usta człowiecze wymówioną, a żywostan poznania występuje jako poznania bożostan.

»Bóg-człowiek« Trentowskiego — to »świat wszechstot poznających«, jaki był, jaki jest i jaki będzie, t. zn., wyrażając się językiem *Myślini*, świat wszechstot poznających w praświecie, świecie i pozaświecie.

»Czyliż więc — czytamy dalej — zdoła ludzka jednostka wylewać z siebie poznanie bezwarunkowe? Zdoła, odpowiadamy. Jakim sposobem? Ludzkość ziemską przedstawia całe morze istot poznających, we wszechświecie falujące, a każdy nasz jenjusz umiętny jest ogniskiem poznającej ludzkości ziemskiej swojego czasu, a ludzkość ta jest owocem całej ludzkości przeszłej i nasieniem całej ludzkości przyszłej. Każdy przeto jenjusz umiętny, występując z pracą swą świetnie i zwracając na siebie powszechną uwagę, dosięga poznania całej ludzkości ziemskiej i całej ludzkości wszechświata«. System filozoficzny takiego »jenjusza umiętnego« staje się jedną z myśli Boga-człowieka; albowiem »Bóg-człowiek nie myśli pojedynczymi pojęciami, jak każdy człowiek zwyczajny, ale rozległymi filozoficznymi systemami«. Filozof jednak, którego system ma być rzeczywiście jedną z myśli Boga-człowieka, musi dobrze znać i zgłębić całą dotychczasową drogę, po której siedł, poznając, Bóg-człowiek wszystkich czasów, — inaczej mówiąc, musi się zaznajomić z dorobkiem filozoficznym swoich poprzedników. »Oto filozoficzne pojęcie (str. 318) pośrednictwa i jego konieczności, pośrednictwa, o którym prawi nam teologja... Poznanie rzeczywiste i czasu swego godne jest takie jedynie, co przeistacza cały dotychczasowy naukowy bożostan w oryginalny i krok dalszy do swego zupełnego objawu czyniący żywostan bożego znania, którego przeznaczeniem stać się wkrótce znowu bożostanem i pomnożyć skarbce powszechnego bożostanu«.

»Ponieważ (str. 318) wszelkie czynniki, jako realność i idealność, idące przed powstającą z nich rzeczywistością, należą do tej rzeczywistości i są nią samą, są jej treścią, więc prawda i wiedza, te czynniki poznania, idące przed poznaniem samem, są już poznaniem. Poznawaliśmy zatem w *Myślini* naszej od samego *Analityki* logicznej początku i pierwszej, niż wkroczyliśmy w krainy samego poznania«. Dlatego (str. 321) »rozbierz prawdy i rozbierz wiedzy, będąc kardynalnem, wstępnem... poznaniem, jest słońcem wszelkiego poznania, czyli poznanoświecią, *cognitio lucifera, manifesta et patens*«.

»Bóg — uczy nas autor (str. 323) — jest ogniskiem wszechistnienia pierwszem, czyli jest jego przeświadczeniem, świadomością i własnem uczuciem na łonie wieczności, dlatego jedynie, że jest znanem, że w Nim prawda i wiedza stapiają się z sobą i stanowią jaźń,

jądrowość«. Człowiek zaś »jest ogniskiem wszechistnienia drugim, czyli jest jego przeświadczeniem, świadomością i własnym uczuciem, dlatego jedynie, że ma w sobie boże tchnienie, tj. znanie, że w nim prawda i wiedza stapiają się z sobą i stanowią jaźń, jądrowość, czyli, że jest obrazem Boga«. — Na czymże — pyta autor — polega w człowieku »to przeświadczenie, świadomość i własne uczucie?«

»Od odpowiedzi na to pytanie zawisło odkrycie źródeł poznania«. Przejdźmy do tych źródeł.

»Przeświadczenie, świadomość i własne uczucie, będąc tchnieniem bożem, czyli znaniem w człowieku, stanowi jego istotę. Czem jest ta

Źródła poznania: istota? Jest bóstwem stworzonym, czyli jaźnią. Przemysł, umysł i myśl. świadczenie, świadomość i własne uczucie są przeto na-
Wypływające z nich szej jaźni przyrodą. Stąd wynika, że tylko jaźń jest
»władze jaźni« w człowieku poznającą istotą«. »Przeświadczenie jest,

jak już okazaliśmy, empirycznej, świadomość spekulacyjnej, a własne uczucie filozoficznej natury. Jaźń nasza jest także trojaka: empiryczna, spekulacyjna i filozoficzna. Przeświadczenie tedy jest własnością empirycznej, świadomość spekulacyjnej, a własne uczucie filozoficznej jaźni«. — »Co jest jaźnią empiryczną? Ciało. Ale ciało jest li oderwaniem, trupa realnością. Więc ciało żywe, czyli ciało, uważane jako całkowita jaźń ze strony swej zewnętrznej. Tylko w takim ciele znajduje się zdolność przeświadczenia. Na czym polega zdolność? Na bierności ciała, na jego drażliwości i czuciu, na tem, że może być zewnętrznego świata zwierciadłem, czyli na zmyśle. Zmysł tedy jest podścieliskiem, dźwigniem i segieciem przeświadczenia, a przez to źródłem poznania najpierwszem. Jest to oko jaźni, widzące zewnętrzność wszelkiej prawdy i wiedzy«.

Analogicznie rozumując, dochodzi autor do dwóch dalszych źródeł poznania, a mianowicie do umysłu i myśłu. Umysł — to oko jaźni, widzące wewnętrzność, myśl zaś — to oko jaźni, widzące zasadniczość wszelkiej prawdy i wiedzy. »Zmysł i umysł mają myśl swym pierwiastkiem i organicznym stopem. Myśl przeto jest tchnieniem bożem w nas, jest znaniem, czyli zdolnością poznania, daną nam od Boga. On robi nas czasowem wszechistnienia ogniskiem i Boga obrazem«. »Trzy te źródła poznania stanowią względną różnię, bezwzględną jednią i filozoficzną różnojednią«. Autor wyraźnie zaznacza, że »jest to właściwie jedno i tożsamo źródło poznania, lecz uważane raz ze strony swej zewnętrznej, drugi raz z wewnętrznej, a trzeci raz z zasadniczej«¹.

¹ Na str. 339 czytamy: »Właściwie niema ani zmysłu, ani umysłu, ale myśl tylko, a to raz zewnętrzny, drugi raz wewnętrzny, trzeci raz jądrowy czyli właściwy«. Na str. zaś

Pomimo to, jak się wyraża autor przy innej sposobności (str. 349), »mysłowa pewność poznania jest najbezpośredniejszą i najmniej zawodniejszą. Czemu? Albowiem w zmysłowej poznania pewności występuje jaźń nasza li jako zmysłowość, w umysłowej li jako umysłowość, w myślowej zaś jako jedna i druga razem, czyli jako myśl cały i pełny«.

Z tych trzech źródeł poznania (str. 325) »wypływają pewne strumienie, które są ich potęgami i zowią się władzami jaźni. Jak trzy są źródła poznania, tak i trzy władz tych rodzaje. Każdy z tych rodzajów jest systemem w sobie, a wszystkie trzy razem stanowią jeden organiczny całokształt. Do zmysłu liczy się wyobraźnia, pamięć i rozum, jako jego wyższe potęgi; do umysłu rozsądek i um, a do myśłu rozważa i uwaga, jako niższe ich potęgi, czyli jako ich poprzedniki i jutrzniane gońce«.

Oto tablica źródeł i władz poznania:

(+)	Ciało Przeświadczenie	(-)	Dusza Świadomość
(±)	Jaźń Własne uczucie		
a)	Zmysł, źródło poznania, i wewnętrzne jego ogni- sko wyobraźnia	b)	Um, pierwiastek wszelkiej umysłowości
c) Uwaga, pierwiastek myślowości			
a ²)	Pamięć	b ²)	Rozsądek
c ²) Rozważa			
a ³)	Rozum	b ³)	Umysł, źródło poznania
c ³) Myśl (źródło poznania).			

Uwaga, jak widzimy z tablicy Trentowskiego, jest to różnojednia z jednej strony zmysłu i wyobraźni, a z drugiej umu. Podobnie rozważa jest różnojednią pamięci i rozsądku, myśl zaś rozumu i umysłu.

»Zmysł« — (*Sinn, Sinnlichkeit*) »jest całkowitą jaźnią naszą, występującą w swej empirycznej zewnętrżności...; jest bliższą charakterystyką trzech źródeł poznania prawdą i wiedzą naszej istoty cielesną, wchodzącą z powszechną prawdą i wiedzą cielesną w dotknięcie«. Dowiadujemy się dalej (str. 327), że »między empiryczną jaźnią naszą

341: ...»czysty zmysł, czysty umysł..., a nawet czysty myśl, są niepodobieństwem i niedorzecznością. Jak w jaźni, tak i w poznaniu, żyje w każdym punkcie całość, zaczem w zmyśle, umyśle, myśle całkowity człowiek. Co o źródłach poznania, to i o wpływających z nich strumieniach. Czystej Empirji i czystej Spekulacji niema przeto, ale w obu razach filozofja, w której albo realność, albo idealność przeważa«.

a empiryczną prawdą i wiedzą powszechną stoi zmysł w środku, bez którego ›nie zdołałaby prawda i wiedza zewnętrzna w nas wejść w styczność z prawdą i wiedzą zewnętrzną za nami‹.

Zmysł jest własnością, jak naszej jaźni, tak i natury, znajdujące się poza nami. ›Tu następuje... równanie między jaźnią empiryczną

Zmysł wyraża równanie między przedmiotem w nas a przedmiotem za nami. Przedmiot-przedmiotowość

a materją, czyli między przedmiotem w nas, a przedmiotem za nami, zaczęciem przedmiot-przedmiotowość. Empiryczne poznanie wyraża tyle, co przedmiot = przedmiot‹. Efektem poznania zmysłowego są wrażenia. ›Wszelkie wrażenie, jakimkolwiek zmysłem

otrzymane, jest zwierciadlanym obrazem przedmiotu, a biorąc rzecz ściśle, samymże przedmiotem, roztopionym we własnym przeświadczeniu, stającym się słowem‹.

Ogniskiem wewnętrznym wszystkich zmysłów jest wyobraźnia, (*perceptio, die Vorstellungskraft*), która tworzy wyobrażenia. ›Jeżeli — mówi Trentowski — mamy zmysły zdrowe i wyobraźnię należycie wprawną, przyjmujemy w siebie prawdę i wiedzę zewnętrzną, jak Komunię świętą, godnie, tj. bez błędu i fałszu. Ani zmysł, ani wyobraźnia mylić się nie mogą, bo są od Boga samego doskonale urządzone zewnętrznego świata zwierciadłem. Złudzenia tu zachodzą li przez to, że myśl ciemna i nieumiejętna fałszywie tłumaczy prawdziwe natury zjawiska. Słońce wschodzi i zachodzi zaiste dla zmysłów. Jest to prawda empiryczna. Ale pojęcie tej prawdy, tj. przyczyna tego zjawiska, wychodzi już za zmysłów przeznaczenie‹.

Wyobraźnia jest ›doczesną zmysłowością‹, bo wyobrażenia są chwilowe, pamięć zaś jest ›wiekuiłą zmysłowością‹ przez to, że jej twory-przypomnienia nie są niczem innym, tylko uwiecznionymi w naszej jaźni wyobrażeniami.

Królem zmysłowości jest rozum. ›Zmysł i wyobraźnia mówi: jest tak; pamięć znowu mówi: tak było; rozum wreszcie woła: tak było, i tak jest, a więc i tak będzie, czyli tak jest zawsze. Rozum przychodzi przeto do pewnych prawideł i robi zgola wynikniki¹. Wszelakoż jest to li empirja myśląca, w której to i owo występuje jako ogólność i konieczność. Za granice ogólności i konieczności, tj. gminnego poznania, nie wychodzi rozum nigdy. On panuje w kuchni, stajni, stodole, na wszystkich obszarach samej realności‹. Rozum tworzy pojęcia, które, jak nas poucza autor, odpowiadają w spekulacji Hegła oglądowi (*die Anschauung*). ›Pojęcie‹ — (str. 332) jest najwyższem... zespirytualizowaniem materialnej rzeczy w empirycznej jaźni, atoli nie

¹ ›Rozum — mówi autor — rozwija się u zwierząt także, lecz tutaj, — ponieważ nie oświeca go słońce umysłu bynajmniej, — nosi nazwisko instynktu.

jest idea. Tak powoli wędruje kraj natury w kraj ducha. I to naturalna. Materja goni za duchem, za myślą, jak jeden biegun magnetyczny za drugim. Zmysł, uszlachetniając się w wyobraźni, pamięci i rozumie, robi pielgrzymkę do ziemi świętej, tj. do umysłu, bo między zmysłowością a umysłowością także polarne przeciwieństwo.

»Teraz — ciągnie dalej autor — wступujemy w kraje ducha i poznać mamy spekulacyjnej jaźni naszej potęgi.

Um (*imaginatio, die Phantasie, oder die Einbildungskraft*) jest na polach ducha odpowiednikiem zmysłu i wyobraźni. »Wyobraźnia tak się ma do umu, jak ciało do duszy; tamta jest biernością, ten już czynnością. Um tworzy ideały (*imago, das Ideal*), które są myślami apriorycznymi, przybranymi w pewne ciało fantastyczne. Um bowiem nie oswobodził się jeszcze całkowicie ze zmysłowości, widzi więc, »zamiast czystego ducha, jakieś tam jenusze natury, jakieś Sylfy, Gnomy i Koboldy« itd. »Własnością umu jest twórczość, oryginalność, czynność. Słowem jest to mieszkający w jaźni naszej wewnętrznej poeta, a w języku ludu łgarz. Łgarz ten przecie godny jest kochania, skoro nie miesza się w umiejętność. Um Mickiewicza np. jest boski, rozkoszny w *Dziadach* i *Sonetach krymskich*, ale obrzydliwy w ustach profesora literatury« (!).

Rozsądek (*vis iudicandi, Urteilskraft*) »jest umem drugiej potęgi, umem, oczyszczającym się od zmysłowości i marzydeł, zaczem władzą jaźni wewnętrznej drugą, nierównie doskonalszą od pierwszej. Jeżeli um jest poetą, to rozsądek poety tego krytykiem. Wzrok rozsądku »w kraje niewidzialności« jest już pewniejszy, ale nie zupełnie oczyszczony ze zmysłowości, bo rozsądek »zajmuje się nie samymi przedmiotami umysłowego, ale także zmysłowego świata. On np. sądzi, która niewiasta piękniejsza, który koń lub chart jest lepszy. Tworem rozsądku są sądy czyli zdania (*iudicia, Urteile*). Toteż rozsądek jest czynnością wyższej potęgi, bo »łatwiej tworzyć umiędła rozkoszne, niż zdania prawdziwe«. Lecz rozsądek jest tylko pewną władzą wewnętrznej jaźni, a nie źródłem poznania, bo, jak się Trentowski wyraża, »oko jego zwraca się chętnie ku zewnętrżności.

Umysł (*ratio, die Vernunft*) jest »najwyższą jaźnią wewnętrznej mocą. »Umysł jest całkowitą jaźnią naszą, występującą w swej metafizycznej wewnętrzności i roztwierającą się dla wszechistnienia wewnętrzznego,... jest prawdą i wiedzą naszej istoty spirytualną, wchodzącą z prawdą i wiedzą spirytualną powszechną w dotknięcie. Umysł »w swych spekulacjach sadowi właściwie sam siebie i tylko to, co sam usadowił, uznaje za prawdę. Umysł ma umysł swym przedmiotem, i li umysłowość, tj. li idea, myśl czysta, zowie się mu bytem. On pogardza by-

tem cielesnym, jako zmysłową ułudą, i stawia w jego miejsce byt niecielesny, czyli ducha, a więc nicestwo«.

Umysł łączy duszę naszą z duszą wszechświata i Boga. Bez niego »nie zdołałaby prawda i wiedza wewnętrzna w nas wejść w styczność

Umysł łączy pod- z prawdą i wiedzą wewnętrzną za nami«. »Jaźń we-
miot w nas z pod- wnętrzna, a więc i umysł stoi pod jaźnią właściwą,
miotem za nami. jako pod swym miotem. Stąd umysł jest podmio-
Podmiot-podmioto- tem. Że zaś umysł widzi li umysł, więc jego poznanie
wość jest podmiotowości za nami leżącej wyrazem. Umysł

nie zna przedmiotu istotnego. Jego przedmiotem jest podmiot, a jego poznania różnojednią bezwzględna jednia, tj. podmiot = podmiot. Tu jaźń poznająca i rzecz poznana jest jedną istotą, tj. ideą, duchem. umysłowością«. Umysł jest »polarnym« przeciwnikiem zmysłu. »Dwa przeciwne bieguny gonią wszędzie za sobą. Dlatego, jak zmysł szuka zwolna podmiotowości, czyli umysłu, tak umysł szuka znowu przedmiotowości, czyli zmysłu. Ale usiłowania ich daremne, bo lubo materja i duch, lubo zmysł i umysł stanowią bezwzględną jednią, wszelakoż także względna różnia ma tu swe prawa«.

Umysł jest rozsądkiem drugiej i umem trzeciej potęgi. »On jest podstarzałym i ideały swe w idee zamieniającym umem, oraz dojrzalym i zdania swe w ideach wyrażającym rozsądkiem; zaczem umem i rozsądkiem w jednym zlewie«. Jako przeciwieństwo zmysłu, jest umysł drugim źródłem poznania.

Wreszcie przechodzi autor do krain jaźniowości, aby znaleźć trzecie źródło ludzkiego poznania.

Uwaga (*attentio, die Aufmerksamkeit*) jest różnojednią zmysłu i umu. Uwaga jest równie empirycznej, jak metafizycznej, czyli filozoficznej natury, jest więc »nie naszego ciała, ani naszej duszy, ale jaźni samej... władzą«. Możemy bowiem zwracać uwagę tak na świat zmysłowy, jak i umysłowy (*observationes, die Beobachtungen*).

Rozwaga (*reflexio, deliberatio, animadversio, intuitus, combinatio — Anschauen, Schauen, Ueberlegen*) »jest to podrosła i bardziej wykształcona uwaga, lub też myśl młodzieńczy«. »Rozwaga zdobywa już prawdę pełną, ale dopiero pod względem formy, i dlatego stanowi źródło matematyki. Jej naturą jest, że rozważa między treścią a formą; że formę chwyta, a treść porzuca. Atoli formą, którą nam daje, jest równie empirycznej, jak metafizycznej natury. I tak np. geometria wywodzi swe twierdzenia *a priori*, ale, kreśląc figury swe na tablicy, umie przedstawić myśli swe *a posteriori*. Arytmetyka także jest rzeczą ducha, ale, pisząc liczby, umie przedmiot swój uzmysłowić. Jest to dowodem, że rozwaga jednoczy zmysłowość z umysłowością, że jest tedy myślowej, czyli filozoficznej natury«. »Rozwaga, jako władza, formę zdej-

mująca, daje nam zdjęcia, *axiomata*. Zdjęciami temi są np. figury geometryczne. Przymiotem ich jest materjalna i intelektualna widoczność.

Tak rozważa, jak i uwaga nie są źródłami filozoficznego poznania, albowiem »pierwsza maca przedmiot swój po wierzchu, druga zaś uchwyca go li ze strony formalnej. Obiedwie więc nie wdzierają się do samej istoty«.

Dopiero *Mysł*, ten wynalazek polskiej filozofji, jak twierdzi autor, (po niemiecku »w zbliżeniu« oddać się dający przez *wahrnehmendes Gemüt*) jest trzecią i ostatnią poznającej jaźni samej potęgą i źródłem poznania filozoficznego. »Właściwie niema ani zmysłu, ani umysłu, ale myśł tylko, a to raz zewnętrzny, drugi raz wewnętrzny, trzeci raz jądrowy, czyli właściwy. Można powiedzieć, że on jest jedyną jaźnią naszej potęgą, ale coraz w innej postaci występującą, gdyż zmysł, wyobraźnia, pamięć itd. — wszystko to jest w gruncie swym myśłu wyrazem«. Ta natura myśłu robi go głównem źródłem poznania, które ma dwa pierwsze źródła, tj. zmysł i umysł, swemi czynnikami. Myśł jest tedy całkowitą jaźnią naszą, występującą w swej filozoficznej pełni i rozciągającą się dla pełni wszechistnienia,... jest naszej rzeczywistości okiem, widzącem dookoła siebie rzeczywistość. Myśł, jako zmysł i umysł, a więc jako bierność i czynność nasza w jednym zlewie, jest dzielnością, a jeżeli rozwikłał się należycie, jak to boskości jego przystoi, samodzielnością... »Że zaś samodzielnością i własnem uczuciem w stworzeniu jest tylko Bóg, więc myśł jest zwierciadłem, w którym Bóg się przegląda i do słowa swego przychodzi w czasie. Jaźń nasza pełna jest z jednej, Bóg z drugiej strony. Myśł stanowi węzeł różnojedni między temi dwoma polarnemi biegunami«. Bez myśłu »nie wiedzielibyśmy nic o Bogu...; bez niego sumienie byłoby niepodobieństwem, a boskość nasza chimerą«. »Jak zmysł ma zmysłowe, a umysł umysłowe, tak myśł myśłowe rzeczy swym przedmiotem. Myśł widzi wprawdzie materją i ducha; boskość przecież jest wszędzie spojrzenia jego celem. Jako wyraz miotowej jaźni, zdobywa on miotowość. Poznanie jego leży w następnej różnojedni: Miot = Miot. Ponieważ miot jest wszędzie przedmiotem i podmiotem w jednym stopie, więc różnojednia myśłowego poznania daje się wyrazić: Przedmiot-podmiotowość w nas = przedmiot-podmiotowość za nami. Jest to prawdziwa przedmiot-podmiotowość, podstawą filozofji polskiej będąca«. »Niemcy szukali jej długo i daremnie« — woła triumfalnie Trentowski na zakończenie tych wywodów.

Myśł jest dwojaki: docześny i wiekuisty. »Myśł docześny ma swym przedmiotem boskość docześną i panuje na polach politycznego życia, a myśł wiekuisty obrabia prawdę wieczną i występuje w filozofji«.

Dziełem myśłu są objęcia, *acroamata*, *Inbegriffe*. »Za przykłady objęć służyć mogą wszystkie wszechstronne rzeczywistości, które

Mysł, jako najwyższe źródło poznania, spaja przedmiot-podmiotowość w nas z przedmiot-podmiotowością za nami, czyli »jest naszej rzeczywistości okiem, widzącem dookoła siebie rzeczywistość«.

Myślini nasza wywiodła na scenę, jako to: stnienie, istnienie, istniostnienie...» itd.

Mysł jest ostatnią i najwyższą potęgą jaźni naszej, to też na nim kończy autor swój wywód poznania ludzkiego.

Przez poznanie zmysłowe jednoczy się przedmiot za nami z przedmiotem w nas, przez poznanie umysłowe podmiot za nami z podmiotem w nas, wreszcie przez poznanie myśłowe jednoczy się miot w nas z miotem za nami.

Już w *Rozbierzy Wiedzy* zdaje sobie Trentowski sprawę, że jego przedmiot i podmiot odbiega od pospolitego tych pojęć znaczenia. »Przedmiot — mówi (str. 268) — ma dwa znaczenia: pospolite i filozoficzne. W pospolitem znaczeniu wszystko a wszystko jest przedmiotem, co jest poznania naszego celem. Nawet duch, nawet idea i myśl czysta jest tu przedmiotem. Tu stoi z jednej strony jaźń poznająca, a z drugiej rzecz, która jest jej poznania celem, czyli przedmiot.

Trentowski zarzuca spekulacji niemieckiej fałszywe zrozumienie słowa: przedmiot.

Spekulacja niemiecka uchwyciła przedmiot w pospolitem znaczeniu, a zrobiwszy ducha, leżącego za poznającą jaźnią, swym przedmiotem, utraciła przedmiotowość prawdziwą i roztopiła się w czystego myślenia eterach. Już tu daje się spostrzegać błąd logiczny, który popełniła. Wszakże jaźń poznająca może sama siebie uczynić poznania celem, a zaczem stać się także przedmiotem. Przedmiot leży, już z tego powodu, nie za poznającą jaźnią jedynie, ale w niej także. Wprawdzie język pospolity ma słuszność, zowiąc wszystko, nawet ducha, poznania przedmiotem, ale kto myśli, powinien wiedzieć, że przedmiot poznania a przedmiot sam to wielka różnica; że tam, gdzie jest mowa o podmiocie i miocie, przedmiot nabierać musi ciśniejszego i bardziej określonego, czyli filozoficznego znaczenia«.

Dlatego to u Trentowskiego przedmiot jest twierdzeniem, materjalnością, podmiot — przeczeniem, duchowością, a miot — ich skojarzeniem, czyli jaźniowością. Zrozumiały więc teraz będzie rzeczą, że się przedmiot nietylko znajduje poza jaźnią poznającą (jako materjalność w świecie, czyli natura), ale i w niej samej, jako materjalność w człowieku, czyli ciało, i naodwrot: że podmiot nietylko znajduje się w jaźni poznającej (jako duchowość w człowieku, czyli dusza), ale i poza nią, jako duchowość, »rozłana w świecie«, jakby się zapewne autor wyraził. Tym sposobem w poznaniu stykać się będą zawsze czynniki jednorodne,

a nie sprzeczne: ta sama materja i duch (przedmiot i podmiot) poza nami styka się w akcie poznawczym z tą samą materją i duchem (przedmiotem i podmiotem) w nas.

Dzięki odkryciu, że w jaźni poznającej znajdują się czynniki jednorodne z tem, co się znajduje poza jaźnią poznającą, czyli poza nami, Określenie trzech dochodzi autor do przekonania, że każde poznanie, źródeł poznania wynika z odkrycia jednorodności czynników w jaźni z czynnikami, leżącymi poza jaźnią. Bezpośredniość poznania rzecz wszelką, poznajemy... także samych siebie. Weźmy jako przykład poznanie zmysłowe. »W niemieckich naszych *Vorstudien* — powiada autor — okazaliśmy, że w materji powszechnej leży już zmysłowość, rozwija się stopniowo i rozkwituje wreszcie w zwierzęcem, szczególnie zaś w człowieczem ciele. Dotykając się przeto rzeczy zewnętrznego świata, jest to tyle, jak gdybyśmy do tykali się własnego ciała. Zmysł jest nie tylko naszym, ale i rzeczy dotkniętej zmysłem. Gdyby on w rzeczy tej nie leżał, nie moglibyśmy jej dotykać. Gdyby w źrenicy naszej nie było słońca, nie widzielibyśmy słońca. Gdyby słońce nie było za nami, nie byłoby i w nas. W takich okolicznościach zmysł nie byłby wstęgą różnorodności między empiryczną jaźnią a rzeczą. Prawem jest bożem i czczewem świętem to zdanie: Co w nas, to i za nami, jakoteż odwrotnie!«. Ta sama rzecz dałaby się wywieść z poznania umysłowego i myślowego, jest więc prawem, stosującym się do poznania wogóle.

Według autora »poznanie jest istotą, jaźnią samą, rozwiązującą się w własne słowo, wymawiającą swe przeświadczenie, swą świadomość i własne swe uczucie. Jest to... wyjęzyczająca się znanie naszego bezpośredniości«. Wnioskuje dalej Trentowski, że, jeżeli poznanie jest bezpośrednio, to bezpośredniemi muszą być także źródła poznania.

Z bezpośredniości poznania rodzi się także niezawodność, czyli pewność poznania. »Dziedzictwem naszym (str. 345) są trzy źródła poznania, z których każde ma bezpośrednią pewność za sobą, i opiera się na jakim głównym i niepodobnym do zaprzeczenia zdaniu. Stąd trzy poznania pewniki, *unmittelbare Erkenntnisgewissheiten*«. Przy poznaniu zmysłowym nasza jaźń empiryczna, która, jako ciało, ma wyłącznie ciałowość (materjalność) swym przedmiotem, »mówi przeto« (owa jaźń), »zsumowawszy tu wszystkie pojedyncze doświadczenia w jedno ogólne prawidło: *sentio, ergo res est, atque res sum*«. Jest to pewnik poznania empirycznego, na którym opiera

Z bezpośredniości
poznania wynika
pewność poznania.
Pewniki poznania

znanie, z których każde ma bezpośrednią pewność za sobą, i opiera się na jakim głównym i niepodobnym do zaprzeczenia zdaniu. Stąd trzy poznania pewniki, *unmittelbare Erkenntnisgewissheiten*«. Przy poznaniu zmysłowym nasza jaźń empiry-

się, jak się o tem dowiadujemy od autora, »niezmierzone poznanie ogólne«, »*vox populi, consensus gentium*«.

Podobnie wywodzi Trentowski pewnik poznania wewnętrznego, spekulacyjnego: »*Cogito, ergo mens sum, atque mens est*«; to »równie silny filar, jak empiryczny, lubo niewidzialny«, oraz najbezpośredniejszy i najniezawodniejszy pewnik poznania filozoficznego: »*Sum numen, ergo Deus est*«. Ostatni ten pewnik jest stwierdzeniem jednorodności naszej jaźni z jaźnią Boga, o czem dowiedzieliśmy się już z *Przedślowia*.

Autor jednak uznaje także pośrednie poznanie w wypadkach, kiedy trzeba się nauczyć tego, »co ludzie już znają, co jenjusze odkryli i opisali...«. Przypominamy sobie bowiem, że z pojęcia »Boga człowieka«, któreśmy już poznali, wynika konieczność, aby każdy uczony, który pragnie uczynić istotny postęp w rozwoju nauki, zaznajomił się ze zdobyczami naukowymi swych poprzedników. Oczywiście jasną jest rzeczą, że do samodzielności i oryginalności dochodzimy tylko przez poznanie bezpośrednie, posługując się pośrednim poznaniem, jako środkiem do celu.

Na podstawie rezultatu dotychczasowych wywodów ujmuje Trentowski poznanie jako odrębną istotę, która stanowi różnojednię dwu przeciwieństw (str. 354), a mianowicie jaźni poznającej oraz rzeczy, będącej celem poznania. Pomimo to, jako poznanie, właśnie ta różnojednia tych dwóch elementów jest istotą, »równie w rzeczy, jak w jaźni, korzenie swe zapuszczającą«, i dzięki temu staje się między nimi »węzłem jedności«. Ponieważ dalej zarówno jaźń poznająca, jak rzecz, będąca celem poznania, są »w pełnej ich rzeczywistości« miotem (czyli przedmiot-podmiotem), więc i poznanie musi być miotem. Według Trentowskiego filozofowie od Arystotelesa aż do Hegla włącznie nie mogli dojść do prawdziwego, miotowego poznania, ponieważ utożsamiali jaźń poznającą z poznaniem (str. 355), a w ten sposób uczynili poznanie przeciwieństwem rzeczy, będącej celem poznania. Pytano się: »Jakim sposobem poznanie zgadza się z rzeczą?« — i oczywiście nie rozwiązano pytania, bo poznanie nie uczyniono węzłem między jaźnią a rzeczą. Poza tem spekulacja niemiecka nie знаła, jak już wiemy, podmiotu istotnego i uważała jaźń za podmiot, inaczej mówiąc, nie widziała przedmiotowości, czyli materjalności w naszej jaźni. ani podmiotowości, czyli ducha poza naszą jaźnią.

»A więc — konkluduje Trentowski — jaźń poznająca, poznanie i podmiot stały się... polskiego ducha chorobą, na mieszananiu pojęć polegającą, tj. stały się jednym pojęciem i występowały jako przeciwieństwo rzeczy, czyli przedmiotu. Stąd urodziły się dwie fałszywe przedmiot-podmiotowości w naukach«.

Wiemy, że pewnikiem zmysłowego lub empirycznego poznania to ciałość = ciałość, czyli przedmiot (w nas) = przedmiot (za nami).

Dwie fałszywe przedmiot- podmiotowości (krytyka jednostronnego empiryzmu oraz spekulacji Fichtego, Schellinga i Hegla).

Otóż wtenczas, gdy jaźń, »przyjawszy w siebie przeświadczenie rzeczy, uważa się dawnym zwyczajem za podmiot, a rzecz za przedmiot«, rodzi się »absolut empiryczny«: przedmiot-podmiotowość. »Przedmiot jest tu *primum*, a podmiot *secundum*, bo jaźń empiryczna, będąc li biernością, otrzymuje od rzeczy wrażenia. Przedmiot jest tu więc przyczyną, a wrażenie w podmiocie skutkiem« (str. 356). Jaźń nie uświadamia sobie, że podczas aktu empirycznego poznania jest także nie tylko przedmiotem, jednoczącym się z przedmiotem poza nią. Absolut ten więc jest »błędnikiem«, czyli pozornym absolutem. Prawdziwy absolut zaś jest nie przedmiot-podmiotem, tylko przedmiot-przedmiotem.

Podobnie na polach spekulacyjnego, czysto umysłowego poznania rodzi się fałszywy absolut, kiedy »na jednej szali znajduje się myśl badająca, umysł, idea nasza, a na drugiej myśl, będąca celem badania, umysłowość wogóle, idea za nami«. »Jest to spekulacyjny podmiot w styczni swej z przedmiotem; podmiot = przedmiot; spirytualna Podmiot-przedmiotowość; Absolut filozofii niemieckiej... Jaźń jest tu przyczyną, a rzecz skutkiem. Wszystko to widzieć można w Fichtego Jaźń = Jaźń; w Schellinga Absolucie, czyli Realność = Idealność; i w Hegłowskiej idei, którą jest Podmiot = Przedmiot«.

Dlaczego podmiot-przedmiotowość jest absolutem fałszywym? »Jaźń metafizyczna — odpowiada Trentowski (str. 359) — jest niezawodnie, jako duch nasz, jako myśl, w nas leżąca, podmiotem; ale przedmiot jej nie jest przedmiotem. Wszakże ona sama woła przez Hegla: Umysł może mieć li umysł swym przedmiotem«. A umysł w nas i umysł za nami to ta sama podmiotowość, ten sam podmiot. Właściwy więc spekulacyjny absolut jest podmiot-podmiotem. »Jak w Empirji przedmiot, tak w Spekulacji podmiot jest wszystkim; jak w pierwszej przedmiot w nas wzięty jest za podmiot, tak w drugiej podmiot za nami — za przedmiot; jak pierwsza nie zna podmiotu, tak druga przedmiotu«.

Sprostować dwa fałszywe absoluty empirycznego i spekulacyjnego poznania można było tylko wtedy, według autora, jeśli się doszło do prawdziwego, filozoficznego pojęcia przedmiotu i podmiotu, dzięki wprowadzeniu pojęcia miotu, i tego właśnie autor dokonał. To też miotowe poznanie, którego absolutem jest miot (w nas) = miot (za nami), jest pogodzeniem empirycznego i spekulacyjnego poznania, czyli jest poznaniem istotnem, filozoficznem. »W tem poznaniu (str. 361) — prawda i wiedza w nas, zlawszy się z prawdą i wiedzą za nami w je-

dność, staje się ich wyrazem... Nie jest tu ani miot w nas, ani miot za nami *primum* lub *secundum* poznania. Jażń nasza pełna jest bowiem samodzielnością, zaczem biernością i czynnością w jednym zlewie; jej poznanie jest przeto wolnością prawdy i wiedzy tak w nas, jak za nami, przez nas się wymawiającą. Ani jażń, ani rzecz nie jest tu przyczyną, lub skutkiem, ale obojgiem w jednej chwili. Tu Bóg, natura staje się człowiekiem, a człowiek Bogiem, naturą, lub odwrotnie«.

Doskonałość naszego poznania łączy się ściśle u autora (i to jest znamienym rysem jego poglądów) ze zdolnością naszą do czynu. Pierwiastek woli znaczeniem zarówno filozofji, jak i religji, jest objawiać i czynu w poznaniu się w czynie, »bo tylko czynem jażń świat swój tworzy i istotę swą odsłania«; filozofja zaś i religja, poznanie i modlitwa są w gruncie rzeczy jedną istotą. »Poznanie jest modlitwą głowy, a modlitwa poznaniem serca; obie najmiłszą Bogu ludzką ofiarą. Czem jest poznanie w filozofji, tem modlitwa w religji, tj. węzłem jednoczenia się naszego z Bogiem«. »Miotowość, którą jest prawdziwe poznanie, jest matką czynu... Poznanie roznieca się w głowie, przepływa w serce, a tu rozpala się wolą, przedsięwzięciem i czynem«.

Doszedłszy do ostatecznego ujęcia jedynie prawdziwego, miotowego poznania, ustanawia Trentowski sprawdzian poznania (*critérium cognitionis*, *Kriterium der Erkenntnis*), tj. prawdziwość, wynikające »z rozległej krytyki poznania« i służące (str. 365) »za skalę umiejętną, wedle której rozstrzygamy o prawdziwości danej nam nauki, zaczem także o jej wartości«.

Ponieważ mamy, jak już wiemy, trzy źródła poznania, więc »każdy przedmiot¹ ma być zmysłowym, umysłowym i myślowym przedmiotem, jeżeli mu przyznać chcemy prawdziwość«. »Mysł widzi doczesność i wiekuistość; przedmiot ten zatem ma być nie tylko teraz, ale zawsze. To najgłówniejszy zarys sprawdzianu poznania. Ponieważ w poznaniu leży prawda i wiedza, więc sprawdzian nasz daje się objaśniać przez prawdziwość i wiedzę, przez prawdziwość i wiedzę. Krótko mówiąc, prawdziwym jest taki przedmiot naukowy, który zawiera w sobie twierdzenie, przeczenie i kojarzenie. Każdy więc prawdziwy przedmiot naukowy »ma podobieństwo do wzoru: $\vdash A - A \pm A$ «. Jest to« — powiada autor — Empirja, Spekulacja i Filozofja w jednym zlewie,

¹ Przez przedmiot umiejętny rozumie autor zapewne każde twierdzenie, każdy dowód naukowy, lub nawet całe dzieło.

trójca boska objawiona, którą się każdy przedmiot umiętny oznaczać powinien. Według tego wzorca możemy więc ocenić zawsze, czy dany system filozoficzny jest prawdziwie filozoficzny, czyli rzeczywiście prawdziwy. Weźmy np. filozofję Hegla. »Jego pierwiastkiem jest umysłowość = umysłowość, a więc idealność = idealność. Niema w niej tedy ani realności, ani rzeczywistości. To nie filozofja, lecz pomyślany głęboko i rozwinięty Idealizm«, wyrokuje Trentowski. Za sąd prawdziwy przy każdej podobnej ocenie ręczy nam »bezpośrednia pewność zmysłu, umysłu i myśłu« naszego. »Są to święte filary nietylko poznania prawdziwego, ale i jego sprawdzianu«.

Ponieważ zmysł, umysł i myśl posiada każdy człowiek, więc podstawą poznania ludzkiego, a także i jego sprawdzianu, jest samodzielność. »Mamy sprawdzian poznania we własnej jaźni«, woła autor, odrzucając obcą powagę, *consensus gentium* i t. d. Poznanie zaś, oparte na samodzielności, może być równocześnie niezawodne dzięki temu, że wszyscy ludzie otrzymali zmysł, umysł i myśl wprost od Boga.

»Sprawdzian poznania (str. 376) uwieńczył nasze dotychczasowe poszukiwanie, zaokrąglił je i zamienił w piękny całokształt. Nasz przedmiot został wyczerpany«.

Lecz to dopiero koniec nowej logiki, która, jak wiemy ze *Wstępu*, jest ugruntowaniem logiki starej.

To wszystko, co dotąd powiedziano o istocie poznania — to dopiero »poznaniowiec« (odpowiadająca »prawdoświeci« i »wiedzoświeci«), z której Przejście z logiki mamy teraz wyprowadzić poznaniobłamy (odpowiadające prawdo- i wiedzobłomom). »Stara logika zaczyna od poznaniobłamów, zaczem tam, gdzie kończy się nowa. Nowa logika przepływa tu przeto i tworzy z nią jedną całość«.

Stara logika była więc, jak się autor wyraża, drzewem bez korzeni, gmachem murowanym bez fundamentów, ponieważ troszczyła się tylko o empiryczne objawy poznania, tj. poznaniobłamy, a nie o istotę poznania. W *Myślini* zaś rzucił pod nią Trentowski fundamenty przez rozbierz Prawdy, Wiedzy i Poznania, tak że stara logika zyskała »nową pewność i świetność«.

»Jak prawda i wiedza zlewają się w poznaniu w jedność, tak prawdo- i wiedzobłamy muszą być czynnikami poznaniobłamów«. Wyprowadza więc autor cztery poznaniobłamy: 1) pełność poznania (byt i ilości w jedni na łonie poznania); 2) jasność poznania (jedność nicestwa i jakości na łonie poznania); 3) prawdziwość poznania (jedność żywostanu i stosunku na łonie poznania) i wreszcie 4) pewność poznania (jedność bożostanu i stanu na łonie poznania).

»Pełność poznania (str. 410), wyczerpująca swój przedmiot, jest

prawdą i wiedzą, przed nami leżącą, czyli przedmiotem naukowym. Jasność, jako filozoficzne przeczenie pełności (tak, jak nicstwo jest przeczeniem bytu), musi być podmiotem naukowym, czyli jasność poznania »leży właściwie w jaźni«. Cztery poznaniobla- my: pełność, jasność, prawdziwość i pewność poznania. »Pełność poznania tak się ma tedy do jasności poznania, jak przedmiot do jaźni«.

Krytyka kryterjum prawdziwości starej logiki i dotychczasowej filozofji. Kant. Hegel

Wiemy, że prawdziwość poznania jest żywostanem i stosunkiem w jedni, objawiającej się w Rozbierzy Poznania. Otóż, »jak żywostan jest czasową różnojednią bytu i nicstwa, tak prawdziwość poznania jest czasowym jego jasności i pełności wyrazem. Jak stosunek polega na pewnym, od Boga samego urządzonym zlewie ilości z jakością, czyli na pewnem świętem czczewie, tak prawdziwość poznania opierać się musi na pewnem logicznem prawie, kojarzającym pełność z jasnością. Prawem tem jest Sprawdzian poznania, który (§ 33) zakończył nową logikę«.

Prawdziwem więc będzie poznanie, skoro, po pierwsze, odsłoni nam swą pełność, po drugie, skoro tej pełności nada odpowiednią jasność, i wreszcie, skoro »między prawdą i wiedzą, tą pełnością, tym przedmiotem, a jaźnią człowieczą, tym jasności organem, uchwyci należyty stosunek..., krótko mówiąc, skoro oprze się na niezawodnym, ze zgłębienia prawdy i wiedzy wynikającym sprawdzianie«. »Sprawdzian przeto jest kamieniem węgielnym prawdziwości poznania«.

»Logika stara, — ciągnie dalej autor — szukając tego sprawdzianu, wyprowadziła na umiejętną widownię Zasady logiczne«. Ponieważ te zasady były niejako »przesłankami«, czyli poprzedniczkami sprawdzianu *Myślini*, więc autor postanawia się nimi zająć oraz okazać, że w tych zasadach mieszczą się, jakgdyby *in potentia*, siostrzany, któreśmy poznali w *Rozbierzy Prawdy*. Ponieważ jednak stara logika nie doszła do jasnego uświadomienia sobie tych siostrzanów, więc w zasadach swych logicznych popełniła, według Trentowskiego, szereg błędów, które dopiero *Myślini* ma usunąć, znalazłszy sprawdzian prawdziwy.

»Stara logika — powiada autor — uważa poznanie, jak nam już wiadomo, nie jako węzeł między rzeczą a jaźnią, nie jako istotę trzecią, równie w rzeczy, jak w jaźni, korzenie swe zapuszczającą, ale jako przeciwieństwo rzeczy. Oprócz tego wzięła ona prawdziwość poznania za jedno i tożsamo, co prawda. Dwa te niesłychanie wielkie błędy pograżyły ją w mnóstwo niepotrzebnych poszukiwań i zaplątały w niepodobne do pokonania trudności«.

»Pytano się ze wszystkich stron starej logiki, co było nader słusznie: czem jest prawda? Pytanie to, które my w pierwszej *Rozbierzy* naszej rozwiązaliśmy dostatecznie, było twardą pestką brzoskwi-

niową. Wielcy filozofowie przez lat trzy tysiące pestkę tę rozgryźć pragnęli, a zawsze bezskutecznie. Już w najdawniejszych czasach wyrzeczono: »Prawda polega na zgodności naszego poznawania z poznawaną rzeczą«. Lecz zawsze byli i tacy, którzy to rozwiązanie kwestjonowali i mieli słusność, według autora, bo jakże moje pojęcie o jakiejś rzeczy ma się zgadzać z rzeczą samą? Można poznanie chyba tylko porównywać z przedmiotem poznania, ale jak się ma poznanie zgodzić z przedmiotem, skoro niema między temi dwoma pierwiastkami żadnego łączącego węzła? »Ponieważ rzecz (str. 412) jest za mną, a poznanie we mnie, więc nie zdołam niczego innego, prócz wydania sądu, czyli moje poznanie rzeczy zgadza się z mojem poznaniem rzeczy, tj. czyli ja zgadzam się sam z sobą; rzecz zaś sama zostaje nietkniętą, od jaźni mej daleką, za granicami mego poznania leżącą«. »Tu pokazuje się (str. 413) zasługa *Myślini* naszej, uważającej poznanie nie za przeciwieństwo rzeczy, nie za jaźń naszą, ale za węzeł jedności między jaźnią a rzeczą«.

Także i Kant twierdzi — poucza nas autor — (tamże), że »rozwiązanie w mowie będącego zadania jest niepodobieństwem. Z jakich powodów? Zadanie samo jest albowiem niedorzecznością. Nerozumem jest pytać się, czym jest prawda! Pytanie to, skoro je weźmiesz na rozum, znaczy tyle: czyli znajduje się niezawodny, ogólny i dający się do wszystkiego zastosować sprawdzian poznania?«. Otóż, według autora, »Kant wywikłał się tu z trudności tak zupełnie, jak na polu filozofji swemi postulatami, tj. przypustnikami czystego umysłu. Rzecz została nierozstrzygnięta; węzeł gordyjski nierozwiązany, lecz Aleksandra W. mieczem rozcięty. To gwałt, nie zaś logiczna odpowiedź. I na cóż nam się przyda choćby i jaknajdoskonalszy sprawdzian poznania, skoro nie wiemy, czym jest prawda, skoro nam zgoła pytać się o to nie wolno? Jakże podobna przyjąć do sprawdzianu poznania, jeżeli nie wiemy, czym jest prawda, tj. jeżeli prawdy nie poznaliśmy pierwaj należyćie?«. Kant — czytamy dalej — »tu zbłądził, zrobił przecież bardzo wiele, bo wskazał światu, że prawdziwość opierać się musi na sprawdzianie poznania. Jest to postęp rzeczywiście, wielki!«.

Hegel, według autora, »rozwiązał niniejsze zadanie po mistrzowsku, a mimo tego celu swego nie dopiął... Wedle niego umysł jest jedynem źródłem poznania i jedynie prawdziwem poznaniem. Umysł ma tylko umysł swym przedmiotem. Poznanie zatem i rzecz zgadzają się z sobą, — lecz to mało, — tworzą bezwzględna jedną. Zadanie nasze rozwiązane więc zostało... po mistrzowsku. Ale umysł w nas i umysł za nami, wchodząc z sobą w styczność, nie dają prawdziwego poznania, nie dają przedmiot-podmiotowości« (miotowości). »Ich bezwzględna jedność jest li

metafizycznym, tj. jednostronnem wewnętrznem poznaniem, czyli podmiot-podmiotowością, złudzeniem. Hegel cisnął sobie i innym piaskiem w oczy i dlatego, jak rzekliśmy, celu nie dopiął. Wszelakoż zasługa jego jest względem naszego zadania niesłuchanie wielka. On, wykazawszy między umysłem w nas i umysłem za nami, zaczęł między jaźnią wewnętrzną i rzeczą wewnętrzną, bezwzględną jedność, wskazał do załatwienia rzeczy tej drogę. Potrzeba teraz było jaźń i przedmiot uchwycić całkowicie, tj. jako przedmiot-podmiotowość, jako miotowość, i poznanie zrobić tej różnojedni łącznikiem, a zagadnienie odwieczne rozwiązaniem być musiało. To też filozofja nasza uczyniła.

Stosownie do swego założenia przystępuje teraz autor do wykazania, że w dawnych zasadach logicznych mieszczą się już trzy siestrzany Krytyka trzech głównych zasad (praw myślenia). W zasadach tych mieszczą się *in potentia* trzy siestrzany Myślini. Wykazując to, reformuje autor starą logikę.

Myślini, jakkolwiek owe zasady były źle formułowane, ponieważ ich twórcy nie doszli do poznania trzech siestrzanów z myślową różnojednią przeciwieństw na czele.

I tak — twierdzi autor — zasadę sprzeczności, która, jak się dowiadujemy, była w starej logice »pierwszym i kardynalnym sprawdzianem poznania«, niesłusznie formułowano we wzorcach: (str. 415) *A nie jest non-A*; *A nie = non A*; *A + non A = 0*, i t. d. »*Myślini* nasza — powiada Trentowski — dowodzi w jednym paragrafie, że wszystko jest bytem, w drugim, że wszystko jest niczem. Ona mówi o względnej różni i bezwzględnej jedni, zapewnia, że jaźń jest ciałem i duszą razem, a rzeczywistość realnością i idealnością. To niesłuchane sprzeczności! Sam jej najgłówniejszy pierwiastek, tj. różnojednia, jest sprzecznością w przymiotku. Wszelakoż panuje w niej logiczna i ścisła awożność«. Tym sposobem dochodzi autor do wniosku, że »umiejętność jest wieczną logiczną zasadą sprzeczności ironją«.

Jeżeli kto utożsamia zasadę sprzeczności z czystą logiczną konsekwencją, czyli, jak ją autor nazywa (§ 5), z awożnością, to myli się według niego zasadniczo, ponieważ (str. 418) »sprzeczności umiejętne są także awożności córkami«. »Kto myśli rzeczywiście, ten, mimo tego, iż tacza się w samych sprzecznościach, myśli awożnie, i niepodobna jest odkryć w nim logicznego krzyża«. Oczywiście za dowód może nam zawsze służyć cała *Rozbierz Prawdy i Wiedzy*, gdzie na każdym kroku znajdujemy sprzeczność — a jednak, według zdania autora, panuje tam konsekwencja, która na tle trzech siestrzanów doskonale zrozumieć się daje.

Zasada sprzeczności nie jest więc — konkluduje autor (str. 418) — »sprawdzianem umiętnego poznania i być nim nie może, wyjąwszy chyba, gdyby miała inne znaczenie«.

To inne i prawdziwe znaczenie zasady sprzeczności — to myśl

względnej różni dwóch przeciwieństw. Inaczej mówiąc, w zasadzie tej leży *in potentia* pierwszy siostrzan Trentowskiego. »Dobrze pojęta, tj. jako względna różnica dwóch przeciwieństw uważana, zasada sprzeczności ma swem hasłem: »W każdej jedni leży różnica; w każdej monadzie znajduje się diad, dwójca; w każdej spółtwierdzy żyje twierdź i przeciwtwierdź;... w tem znaczeniu zasada sprzeczności jest głównym charakterem sprawdzianu prawdziwości poznania«. »W tej myśli — powiada autor — uznajemy zasadę sprzeczności za jeden ze sprawdzianów poznania i hołdujemy jej chętnie«.

• Z tych powodów — czytamy przy końcu tych rozumowań — wyrazem zasady sprzeczności nie jest: *A non est Non-A*, ani też: *B non est non-B*; ale: *Quoniam A est B et B est A, tamen A non est B et B non est A*«.

Podobnie dowodzi autor, że zasada zgodności (*principium identitatis*) jest niedorzecznością, o ile ją przyjmiemy w formie, nadanej jej przez starą logikę. Jeżeli mianowicie (str. 421) »zgodność ma znaczyć tyle, co zupełna jedność podmiotu z omówcą¹, co matematyczna równość, co $A=A$, natenczas zasada ta nie jest sprawdzianem poznania, ale nędzną tożsamością, *inepta tautologia*«. Zapewne, że panuje w tej zasadzie awożność, ale autor podkreśla, i to bardzo dla niego znamienne, że »awożność sama, lubo jest pierwiastkiem i duszą wszelkiego myślenia, nie jest i być nie może prawdziwości poznania sprawdzianem«.

Lecz w zasadzie zgodności leży — poucza nas autor — »prawda głęboka, którą (s.) stara logika przeczuwała, lecz bliżej ujrzeć nie mogła; prawda, którą odkrył przedkantowski materjalizm, chcąc pogodzić walkę między materjalistami i niematerjalistami, między Fatalistami i Libertynistami, między obrońcami złożoności materji i zwolennikami monad, a którą heglowski spirytualizm okazał w największej pełni, tj. prawda bezwzględnej jedni dwu przeciwieństw... Uznajemy przeto także zasadę zgodności za jeden odcień w sprawdzianie prawdziwości poznania, czyli za jeden poznajnik niniejszego rozdziału, ale tylko we właśnie namienionem znaczeniu«. Wyrazem zasady tej mogą być słowa następne: »Wszelkie przeciwieństwa, jak np. byt i nicstwo, realność i idealność, Empirja i Spekulacja, prawda i wiedza, sprzeczność i zgodność, stanowią bezwzględną jednią, $A=A$. Zasadzie tej hołdujem od początku *Myślini* i poznaliśmy ją, jako Siostrzan drugi«.

Zasada dostatecznego powodu (*principium sufficientis ra-*

¹ Omówca — orzeczenie.

tionis) — to zasada, która, według Trentowskiego, stapia dwie pierwsze w organiczną całość. Znowu jednak trzeba ją po nowoczesemu rozumieć. Logika stara głosiła bowiem tylko, jak nas uczy autor, »że wszystko, co jest i co się staje, ma swój powód dostateczny; prawda to niezawodna, albowiem uznaje ją myśl nasz, Boga i Jego mądrość w świecie widzący«. »Lecz niedość jest wiedzieć, — woła nasz filozof — »że, wszystko ma swój powód dostateczny; trzeba się jeszcze zapytać, czym jest dostateczny ten powód sam... Prosta wiadomość, że wszędzie znajduje się powód pewien, nie jest i być nie może ani poznania sprawdzianem, ani jego prawdziwości poznajnikiem«. »Leibnitz ma niepospolitą zasługę, iż zwrócił uwagę świata na powód dostateczny, chociaż nie odsłonił jego istoty«. Zadaniem filozofji autora było dokonać dzieła Leibnitza i przedstawić istotę powodu. Powodem dostatecznym u Trentowskiego — to »Bóg w ogóle, a słowo boże, lub jaźń ludzka w szczegółach, tj. prawda zasadnicza w swej pełni«. Powód dostateczny — to dobrze zrozumiany miot.

»W krainach poznania (str. 428), żądania, uczucia i działania¹ jest jedynie myśl pełny, tj. boski, cnotliwy, wszechstronny powodem dostatecznym; zmysł zaś i umysł, jako też inne władze podrzędne, przewodnikami naszymi zrobione, szczególnie zaś um« (§ 29), »ten kłamca w duszy, są niedostatecznymi powodami. Z tego wszystkiego wynika, że powodem dostatecznym jest nasza, w całej swej miotowości boskiej i wszechstronnej pełni uchwycona filozoficzna różnojednia, czyli nasz siostrzan trzeci. W powodzie dostatecznym kojarzą się zatem dwie pierwsze zasady... W tej myśli hołdujemy zasadzie dostatecznego powodu i wystawiliśmy ją pod nazwą Sprawdzianu poznania (§ 32), a na początku *Myśli* (§ 14.4) jako Siostrzan trzeci. Tym sposobem otrzymują u nas stare rzeczy nową postać i zgodne z postępem dzisiejszej filozofji znaczenie. Mumje odwieczne przeistaczają się tu w żywe umiejętności Boginie, a dawna logika obchodzi święto swego odrodzenia. Gdyby się nas zapytano, na jakiej logicznej zasadzie zbudowaliśmy *Myślinię*, odpowiedzielibyśmy: na Zasadzie dostatecznego powodu, głębiej pojętej, zasadę sprzeczności i zasadę zgodności w sobie kojarzącej, filozoficzną różnojednią przedstawiającej«.

Oto na czym polega w oczach Trentowskiego jego reforma w dziedzinie starej logiki.

A teraz, jakie poznanie uważa nasz filozof za nieprawdziwe? Nieprawdziwem będzie poznanie niepełne, t. zn. nie oparte na filozoficznej różnojedni jaźniowości w nas z jaźniowością poza nami, czyli,

¹ W druku mylnie: działanie.

inaczej, poznanie, nie oparte na myśle, a tylko na rozumie, uwadze, zmyśle i t. d. — jednym słowem każde poznanie jednostronne. Jednostronność w nauce — to to samo, co nieprawdziwość. Twierdzenie Nieprawdziwość poznania równa się jednak autor (str. 440), że »nieprawdziwość poznania jego niepełności. nie jest prawdziwości poznania przeczeniem, ale Błąd a fałsz ujemnią, czyli z łacińska prywacją... Ponieważ w naturze rzeczy całkowita, czyli bezwarunkowa ujemnia jest niepodobieństwem, gdyż byłaby czczością zupełną, rzeczywistem nicestwem, więc także niepodobieństwem jest całkowita, czyli bezwarunkowa nieprawdziwość poznania. Fałsz istotny jest niedorzecznością. Takiego fałszu niema wcale. Fałszywe znaczy się tyle, co półprawdziwe, co np. li empiryczne lub spekulacyjne, li panteistyczne, supernaturalistyczne, mistyczne i t. p.. W każdym zgoda przesądzie znaleźć można pewną naukę, bo w nim także znajduje się promień prawdy. Nieprawdziwość poznania jest grzechem pierworodnym w umiejętności świecie, utratą całkowitej prawdziwości, jej ujemnią; nie zasługuje ona na piekło, ale najwięcej na czyściec.

»Kto uważa (str. 441) nieprawdziwe poznanie, — wywodzi dalej autor — jak to dzieje się w Empirji, Spekulacji i każdym innym jednostronnym kierunku, za poznanie prawdziwe, ten znajduje się w błędzie, *in errore, im Irrtum*. Błąd nie jest fałszem istotnym, ale półprawdą, ćwiercią, ósmą, setną cząstką prawdy... Przed niedawnymi czasy jeszcze pisano rozległe dzieła, pragnąc źródła błędu wykazać, i szukano ich po niesłychanych myślenia głębinach, a źródła te leżą nam, iż tak rzekę, pod nosem. Źródłami błędu są: albo zmysł, albo umysł odosobniony, albo rozum, albo rozważa, występująca pojedynczo, szczególnie zaś um poetyczny, pragnący grać rolę filozoficznego myśłu. Źródła i władze poznania... stają się źródłami błędu, jeżeli je od pełnego myśłu oderwiesz i w osobnictwie wystawisz. Tak dobroczynne słońce źródłem jest nie tylko złotego światła, ale także brązowego cienia.

Pierwszy tom *Myślini* zamyka czwarty i ostatni poznaniobłam: pewność, która, jako bożostan na łonie rozbieży poznania, jest »wiekuistą pełnością i jasnością poznania różnorodnią, a że bożostan jest żywostanu boską posadą, prawdziwości poznania uwiecznieniem... Pewność poznania jest, jako bożostan, ubóstwionem poznaniem, zaczem powrotem ludzkiego poznania w boże znanie, czyli poznaniem, rozwijającym kwiecie swe wieczne bożego znania. Jest to niezmiennność, stałość i niezawodność poznania, do którego człowiek badający w wieku dojrzałym, ile mu siły i kierunek ducha pozwalają, dochodzi; słowem jest to charakter pewien naszego poznania, czyli nasze przekonanie.

Różne stopnie pewności poznania zbiera autor w następujące »poznajniki« (odpowiadające prawnikom i podwiedzobłomom), zaczynając od najniższego stopnia:

- a) Wiara, *fides, Gläuben*;
- b) Myślenie, *mens, Denken*;
- c) Poznawanie, *scrutatio, Erkennen*;
- c²) Poznanie, *cognitio, Erkenntniss*;
- c³) Znanie, *notitia, Kenntniss*;
- c⁴) Umienie, *scientia, Können*.

Podkreśla autor z naciskiem, że wiara a religja — to zupełnie co innego. »Religja nie jest li wiara; być może myśleniem, poznawaniem, poznaniem, знaniem i umieniem; zdolna jest wszystkich stopni pewności poznania i wolną jest boginią, a to równie, jak filozofja. Wiara tymczasem jest li pewnym jednostronnym przekonania naszego stanem«.

Wiara — to pewność poznania empiryczna, zmysłowa. Jazń »ulega przedmiotowi« poznania, — t. zn. łodzi się, że przedmiot jest wyższy od niej samej. Do wiary więc należy także ufanie ślepe różnym osobom, jak to się dzieje w poszczególnych wyznaniach religijnych. Nauka historii polega na wierze w kronikę i obce świadectwo, a wiara religijna polega na przyjęciu bezkrytycznem treści, zawartej w księgach świętych.

»Jeżeli rozum przewodniczy wierze, jest ona zaiste najpierwszą i najkardynalniejszą poznania pewnością, kamieniem węgielnym ludzkiego przekonania. Ileż wynalazków i nauk pożytecznych winniśmy doświadczeniu, tj. wierze, na zmysłach naszych opartej i rozumem oświeconej«. Pomimo to wiara jest jednostronnością i nie prowadzi do absolutnej pewności poznania, często zaś jest powodem błędu.

Myślenie, a ściślej się wyrażając czyste (aprioryczne, właściwe) myślenie — to druga pewność naszego poznania. Myślenie — to znana nam podmiot-podmiotowość, Absolut wszystkich metafizyków, którzy do zrozumienia prawdziwej filozofji nie doszli jeszcze. »Jazń metafizyczna (str. 458), miasto filozoficznej różnojedni, chwyta bezwzględna jednią, tj. czynna jej natura tworzy swój przedmiot i jest bezwarunkową jego panią«.

Jasną jest rzeczą, że »myślenie jest przeciwnikiem logicznym i naturalnym wrogiem wiary. Wiara i myślenie nienawidzą się wzajem, a przecież gonią wciąż tak za sobą, jak jeden biegun za drugim, jak każde twierdzenie za swem przeczeniem, i odwrotnie. Człowiek wiary samej czyta chętnie spekulacyjne utwory, lecz dlatego, aby je prześladował; człowiek czystego myślenia czyta znowu empiryczne dzieła, pragnąc z nimi walczyć i niedorzeczność ich wykazy-

wać. »Człowiek, spekulacyjnie myślący, chłłoszcze swą różgą awożności bez miłosierdzia dogmatyka; ten zaś kopie pod nim dołki i usiłuje go zapomocą wpływu hierarchji przywieść do zguby. Wszelki kościół, zgoła chrześcijański, nie cierpi czystego myślenia. Dziś jeszcze dają się spostrzec jego nieprzyjazne przeciw spekulacji, którą on zwykle miesza z filozofją, gniewu wybuchy i ciosy. Ale to natura wiary! Ślepa noc nienawidzi widzącego dnia. Jest to wieczna walka Tyfona z Ozyrysem«.

Czyste myślenie, wspierające się na zdaniu: *cogito, ergo mens sum, atque mens est*, jest równie pewne, jak wiara. Jednakże myślenie ma słusność tylko w swojej krainie, że się wyrazimy językiem autora. Ale metafizyk, posługujący się myśleniem, gubi się często »w eterach czystej swej idei« (str. 461) i popełnia jednostronność. Na innem miejscu mówi autor, że »wszelki całokształt metafizycznej wiedzy jest koniecznie fałszywy, gdyż stanowi twierdzenie, które jest twierdzenia przeczeniem. Jest to przeczenie, zowiące się twierdzeniem, zaczem nie znające siebie, sprzeczne z sobą. Jest to twierdzenie, będące przeczeniem, a więc zabijające samo siebie«.

Tak więc ani wiara, ani myślenie, zwalczając się wzajemnie, nie stanowią absolutnej pewności poznania.

»Poznawanie (str. 462) jest pewnością poznania trzecią, równie silną i ważną, jak obie poprzedzające, lecz już rzeczywistą i prawdziwą, bo stanowiącą przekonanie, jakie w nas tchnie filozoficzna moc kojarzenia... Tu jaźń miotowa, czyli dzielność i samodzielność nasza, wchodzi w styczność z powszechnym miotem, uchwyca różnojednią filozoficzną i wyrzeka własne uczucie przedmiotu«. Jak miot jest kojarzeniem przedmiotu i podmiotu — bierności i czynności, tak poznawanie kojarzy wiarę z myśleniem. Wiara jest biernością, myślenie czynnością, a poznawanie samodzielnością. Poznawanie opiera się na »pełnym i całkowitym pewniku trzecim«: *sum numen, ergo Deus est* i t. d.

Jest tu więc absolutna pewność poznania.

»Jak wiara bytowi, a myślenie nicestwu, tak poznawanie odpowiada żywostanowi na łonie bożostanu, o którym mówimy, tj. na łonie pewności poznania. I cóż jest tu samymże bożostanem? Nic innego, tylko poznanie. Poznawanie jest niedokonaniem poznaniem, a poznanie dokonaniem poznawaniem; pierwsze ma do doczesną, drugie wiekuistą pewność za sobą. Gdy coś dopiero poznaję, mam za sobą pewność doczesną, bo niewiadomy mi jest jeszcze ostateczny poznawania tego wypadek. Wszelakoż pewność ta doczesna wyższa jest od pewności, którą posiadają wiara i myślenie, gdyż wzniosłem się tu nad tę jednostronność i wiem, że stanąłem wreszcie na prawdziwej drodze«.

Poznanie »staje się p^owoli« znanie człowieka. odpowiednikiem bożemu znaniu. »Znanie jest poznaniem w swej nieśmiertelności i przeżyciu tego, kto je zdobył, w naukowego Boga-człowieka. Prawowierca jest zadowolony pierwszą, a metafizyk drugą prawdziwości poznania połowicą. Filozof w chwili poznawania szuka prawdziwości pełnej; w chwili poznania znajduje ją i ubóstwia na klęczkach, a w chwili znania jest jej, że tak powiem, małżonkiem, tj. dzierży ją i robi swoją własnością. Zna^wca człowieka znaczy stokroć więcej, niż jego poznawca«. »Ale — pyta autor — na cóżby przydało się nam poznawanie, poznanie, a nawet znanie, gdyby miało być li umarłym naszym skarbem i nie mogło wystąpić w czynie? Czyn jest koroną Boga i wszystkiego w stworzeniu; on ostatecznym celem naszym w każdej naukowej krainie. Bóg-człowiek ma objawić swe znanie i skończyć za to choćby na krzyżu. Poznawanie, poznanie i znanie, przechodzące w czyn, zowie się umieniem. Umienie jest ostateczną i najdoskonalszą poznania pewnością. Tu rozjaśnia się znaczenie bożego znania. To jest nie samem znanie, ale także umieniem. Bóg zna i umie wszystko. On umiał świat stworzyć i dlatego go stworzył. Kto zna filozofję, nie jest jeszcze filozofem. Potrzeba ją umieć, tj. wykonywać, zacząć wyklądać ustnie lub na piśmie«.

Przechodząc od czystego myślenia do poznawania, musimy — zdaniem Trentowskiego — powrócić do wiary, »albowiem poznanie jest wiarą i myśleniem, zacząć w chwili swego twierdzenia wiarą... Wiara roztwiera tedy i zamyka Elizejskie pola naszej pewności poznania, czyli jest tu wstępniem i zawornikiem. A więc i na tych obszarach koniec przelewa się w początek«. Wiara, jako wstępni, jest przedmiotową pewnością, a jako zawornik, miotową pewnością. »Ta miotowa wiara jest wiarą filozofa, a niekiedy filozoficznie wykształconego teologa« — dodaje autor. Hegel, jak się dowiadujemy, dał pierwszeństwo wierze nad wiedzą, t. zn. nad znanie¹. Uczynił to dlatego, że pomieszał wiarę zawornicą z wiarą-wstępniem.

Następującymi słowy kończy autor pierwszy tom swojej *Myślini*:

»Spodziewamy się, iż okazaliśmy ze wszech stron i dokładnie, że poznanie jest istotą samodzielną, równie jak prawda i wiedza; że jest nie człowiekiem, ale jego działalnością celem; że nie we mnie, nie w tobie, ale w prawdzie i wiedzy znajduje się jego gniazdo;

¹ Str. 468: »Nie sami Polacy, ale nawet Niemcy, zgola filozofowie, mięszają znanie, *das Kennen*, z wiedzą, *mit dem Wissen*. Wielka jest między temi pojęciami różnica. Wiedza jest przeciwnicą, czyli duszą, wewnętrzną prawdą; znanie jest raz w Bogu, a drugi raz w człowieku filozoficzną prawdą i wiedzy różnojednią.

że jednym skrzydłem dotyka się jaźni ludzkiej, a drugim wszechświata i Boga. Że filozofja jest rzeczą udzielną, niezawisłą od tego lub owego filozofa, równie wieczną, jak prawda i wiedza, które kojarzy w sobie; że teologja sama nie jest teologiem, prawnictwo prawnikiem i t. p.; są to pojęcia, dla żakowskiego nawet rozumu przystępne. Niechaj więc raz ustaną wrzaski sowie, usiłujące w interesie li biernej wiary w świat wmówić, że filozoficzne niepodległe poznanie jest jednostkowym przekonaniem, jednej osoby utworem i nie opiera się na niczem! O, jego słupy Herkulesowe są tysiącokrotnie silniejsze, niż filary najrozleglejszego twierdzenia. Każde poznanie korzeni się równie w jaźni, jak i w jej przedmiocie. Tylko um-klamca robi tu wyjątek, ale też nie jest on źródłem i mistrzem poznania. Bez logiki nowej niepodobienstwemby było ani zasady sprzeczności, zgodności i dostatecznego powodu, ani wiary, myślenia i poznania pojąć należycie. Już tu więc praca nasza początkowa nagrodę otrzymać. Poznanie, zaczętem także znanie i umienie polega na myśle, którego bezpośrednim pewnikiem (§ 30. 4.) jest słówko Jestem. Słówko to jest tedy ostatniego naszego poznajnika, tj. znania, umienia, jądrem i rdzeniem. Jak więc zaczęła, tak i kończy nasza *Analityka* słówkiem Jestem. To jej wstępień i zawornik.

ROZDZIAŁ TRZECI.

Sprzeczności wewnętrzne w *Analityce*¹.

Trentowski jest głęboko przekonany, że ta filozofja, której zasady wyłożył w pierwszej części *Myśli*, stanowi rzeczywisty postęp w stosunku do wszystkich dawniejszych systemów filozoficznych i że tem samem jest oryginalny. Czy i o ile to przekonanie jest słuszne?

Warunki logiczne, tkwiące w *Analityce*, od których wypełnienia zależy jej uniwersalność i oryginalność.

Przypomnijmy sobie najprzód, jak sam Trentowski zapatruje się na postęp w filozofji. Najbardziej wyczerpującą odpowiedź na to pytanie znajdujemy w teorii »Boga-człowieka« na samym początku *Rozbierzy poznania* (§ 28). Bóg-człowiek to, jak już wiemy, »świat wszechistot poznających«, nieskończony tak pod względem przestrzeni, jak i czasu. Poznanie tak pojętego »Boga-człowieka« jest »bezw warunkowe«, to znaczy przemienia się w »znanie«. Poznanie zaś poszczególnego człowieka jest tylko minjaturą znania, tj. prawdopodobieństwem. Prawdopodobieństwo to należy poj-

¹ Jak tytuł niniejszego rozdziału wskazuje, nie będziemy w nim rozpatrywali stosunku Trentowskiego do innych filozofów, a tem mniej wykazywać źródeł i zależności; chodź nam będzie wyłącznie o krytykę immanentną *Analityki*.

mować w *Myślini* dosłownie, jako podobieństwo do prawdy, czyli do Boga, a to w takim sensie, w jakim się mówi w religii o podobieństwie człowieka do Boga («Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo boże»). A jednak człowiek poszczególny, twierdzi Trentowski, może się wznieść do poznania »bezwarunkowego«, jeżeli się stanie wykładnikiem duchowym całej swojej epoki. to jest, jeżeli system jego będzie syntezą wszystkich dawnych systemów oraz zarodkiem nowych. Taki poszczególny »umiejętny całokształt« będzie jedną z myśli Boga-człowieka; »Bóg-człowiek« bowiem »nie myśli pojedynczymi pojęciami, jak człowiek zwyczajny, ale rozległymi filozoficznymi systemami... Szkoła następuje po szkole, jak pojęcie po pojęciu w naszej mowie«.

Z tego wynikałoby, że każdy system filozoficzny, będący jednym z pojęć »Boga-człowieka«, jest organicznym, żywym wynikiem wszystkich poprzednich systemów, tak właśnie, jak każda nasza myśl, każde nasze pojęcie jest organicznym i żywym wynikiem poprzedniej myśli, poprzedniego pojęcia. Chcąc więc sprawdzić, czy dany system zasługuje na miano ogniwa na drodze, po której stąpa Bóg człowiek, należy zastanowić się, czy istotnie to ogniwo jest mocno związane z poprzednimi ogniwami, które stanowią wszystkie poprzednie systemy, inaczej mówiąc, czy dana filozofja zasługuje na miano filozofji uniwersalnej.

Spójrzmy z tego stanowiska na filozofję *Analityki*.

Effektem trzech »rozbierzy« były, jak widzieliśmy, »umiejętniki«, to jest rozdrobnione kategorie logiczne¹, albo inaczej rozdrobnione prawdo-, wiedzo-, i poznanioblamy. Każdy umiejętnik stanowi pierwiastek jednego z możliwych systemów filozoficznych.

Filozofja autora, która te systemy wylicza, musi być oczywiście jedyną dotychczasową syntezą filozofij poprzednich

Wszystkie te systemy, które teraz wchodzą organicznie do filozofji Trentowskiego, muszą być jednak odpowiednio uporządkowane i organicznie jeden z drugiego wynikać, bo to przecie pojęcia, któremi Bóg-człowiek myślał aż do ukazania się *Myślini*. Ponieważ jakość i ilość tych systemów zależy od umiejętników, które znowu wypływają z poprzednich kategorii, więc, jeżeli wykażemy, że jedna kategoria wynika organicznie z drugiej, to uwydatnimy tem samem organiczny związek między owymi systemami.

Nasze zadanie byłoby z góry rozwiązane, gdyby Trentowski wyliczał kategorie logiczne i wynikające z nich systemy filozoficzne bez żadnego porządku i gdyby się o ten porządek nie troszczył. Musieli-

¹ Kategorjami logicznymi będziemy nazywali w naszej pracy każdy wogóle rezultat »logicznej anatomji« Trentowskiego (*Myślini* I, 54), czyli »formalnej analizy« (tamże), więc nie tylko wiedzo-, tj. kategorie *sensu stricto* u Trentowskiego, ale także np. prawdo-, świéci, prawdo-, poznanioblamy etc.

byśmy od razu na postawione pytanie, czy filozofja jego zasługuje na miano »uniwersalnej«, odpowiedzieć: nie! Trentowski jednak, jak to widzieliśmy, przypisuje kolei następujących po sobie kategorii wielkie znaczenie. I tak np. jest dla niego rzeczą największej wagi, że prawdoświeci poprzedzają pierwszy prawdobłam — byt, z którego wynikną wszystkie dalsze kategorje. Hegel zbłądził — zdaniem Trentowskiego — właśnie dlatego, że wyszedł od razu z bytu (str. 107). Pozatem ustanowione przez autora prawa postępu myślowego w *Myślini* wymagają, aby był utrzymany ścisły porządek między kategorjami. Tak np. byt, jako twierdzenie, musi iść przed nicestwem, jako przeczeniem, po nicestwie zaś może nastąpić dopiero żywostan, jako różnojednia bytu i nicestwa. Z tego także powodu *Rozbierz Wiedzy* następuje po *Rozbierzy Prawdy* i t. d. O ile te prawa postępu myślowego są dostatecznie umotywowane, okaże się później.

Niech to wystarczy jako dowód, że Trentowski troszczył się o uzasadnienie odpowiedniego porządku swych kategorji; czuł on doskonale (ale chyba nie zawsze z równie mocną świadomością), że od tego uzasadnienia zależy uniwersalność jego filozofji, która, jak mówi, otwiera światy, zupełnie dotychczas nieznane¹: — świat rzeczywisty, boski.

A teraz trzeba nam zbadać zasady pochodzenia kategorji w *Analityce*. W tym celu przypatrzmy się tokowi rozumowania Trentowskiego w *Rozbierzy Prawdy*, która jest podstawą całej *Myślini*², aby już potem przejść do wniosków, dotyczących całej *Analityki*.

Trentowskiemu chodzi na samym początku *Rozbierzy Prawdy* o wykrycie takiej prawdy, którą zwykliśmy nazywać w ścisłych naukach dedukcyjnych, albo także w systemach filozoficznych, aksjomem lub aksjomatem. Jest to prawda lub też szereg równorzędnych prawd, które się przyjmuje bez dowodu, a z których wynika cała reszta twierdzeń i prawd. Nazywa je Trentowski w systemie swej logiki, jak wiemy, prawdoświecami. W myśl przyjętej przez nas (str. 100) nomenklatury, prawdoświeci są równocześnie w *Myślini* pierwszymi kategorjami logicznymi. Autor, jak to widać z jego wywodów, troszczy się, by ta »pierwsza prawda«, jakkolwiek z natury swej przyjęta bez dowodu, nie była jednak prawdą dogmatyczną, czyli opartą np. na jakimś zewnętrznym autorytecie. Wyrażając się trochę inaczej, niż sam Trentowski,

¹ Por. str. III, 101 I tomu *Myślini*.

² Że istotnie *Rozbierz Prawdy* jest podstawą całej *Analityki*, dowodzi orzeczenie autora w *Rozbierzy Poznania* (str. 413), że »tylko poznanie prawdy może być sprawdzianem poznania wypadkiem«.

moglibyśmy jego intencję wyrazić tak: autorowi chodzi, by ta prawda była równocześnie prawdą, powszechnie ważną i oczywistą dla myśli każdego podmiotu poznającego.

Otóż autor wykazuje zrazu, że warunkom tym czyni zadość prawda, tkwiącą w słówku »jestem«, a mianowicie istnienie każdego człowieka, który to słówko wymawia. Ale tuż potem jesteśmy zaskoczeni. Bo dowiadujemy się (str. 67), że właśnie istnienie »jest i nie jest prawdą-świecią«, — a to wróżące na obie strony zdanie wydaje nam się, gdy się wgłębiamy w ton i w ducha rozumowania Trentowskiego, jakby jakimś sofistycznym wybiegiem, służącym do przeprowadzenia dalszych tez pierwszego paragrafu *Rozbierzy Prawdy*. Autor, wbrew co dopiero postawionemu twierdzeniu, z któregooby wynikało, że prawda, zawarta w słówku »jestem«, nosi charakter prawdy nietylko podmiotowej (oczywistej dla podmiotu poznającego), ale i przedmiotowej, czyli powszechnie ważnej¹, powiada zaraz na następnej stronnicy², że jest ona tylko podmiotowej natury i że nie może być prawdą pierwszą. Na dowód tego, między innymi argumentami, wysuwa autor jako jeden z walnych, że »koniec miał być podobnym do początku, czyli człowiek do Boga«. Jest to jednak postawienie sprawy czysto dogmatyczne, i to nie w sensie przyjmowania dogmatów, jako aksjomatów³ naukowych, ale przez nagłe zapożyczanie, w samym toku logiczno-poznawczych wywodów i wśród ogniw własnego dowodu logicznego, gotowych i skądinąd wziętych prawd i pojęć teologicznych. W ten sposób »prawda mego własnego istnienia« staje się zależną od innej prawdy, przestaje więc być prawdą pierwszą. Natomiast istnienie, czyli Bóg staje się pierwszą prawdą-świecią, tylko oczywiście taką, o której przeświadczyć się samodzielnie nie można. Następuje więc zupełnie nieuzasadnione, dogmatyczne odwrócenie prawd. Co się więc stało przez takie odwrócenie? Trentowski, jak dopiero co zaznaczono, zamierzał, i słusznie, uczynić »pierwszą prawdę« równocześnie powszechnie ważną i oczywistą dla świadomej myśli każdego człowieka. Otóż przez odwrócenie dogmatyczne prawd stało się to, że za cenę pozornego, bo dogmatycznie uzyskanego zwiększenia powszechnej ważności (przedmiotowości) — utraciliśmy oczywistość myślowo-poznawczą pierwszej prawdy, którą jest teraz stnienie, czyli Bóg. Aby pomimo to wszystko dać pozór, że to odwrócenie jest przecież koniecznością wewnętrzną każdego człowieka, wmawia w nas Trentowski, że samo słówko »jestem« pomaga nam do tego odwrócenia. I tu

¹ str. 66: »jest to... nie moja jedynie prawda, ale prawda całej ludzkości... jest to... prawda wszelkiej istoty rozumnej, gdziekolwiekbyś ta się znajduje...«.

² str. 67.

³ Por. wyżej.

następuje znany nam wywód ze słówka »jestem« Boga, świata i człowieka — wywód etymologiczny, który logicznym być nie może¹.

W rzeczywistości zaś z Boga do świata i człowieka, czyli z jednej prawdoświeci do drugiej, Trentowski przechodzi nie zapomocą słówka »jestem«, tylko dogmatycznie.

Uzyskaliśmy więc trzy prawdoświeci: stnienie, istnienie i istniostnienie. Autor twierdzi, że więcej prawdoświeci być nie może. Lecz i to także uzasadnia czysto dogmatycznie: »Stnienie, leżące w istniostnieniu, wraca do Stnienia czystego, tj. do Boga, i przeprowadza zręcznie« (zręcznie!!) »koniec prawdoświeci w ich początek, oraz pokazuje, że więcej tu rozstępów niema i być nie może«. Jeszcze inaczej uzasadnia Trentowski to swoje twierdzenie. Oto mówi wyraźnie (str. 105—106), że prawdoświeci — to rzeczywistości (a więc nie kategorie?), których nie da się zaprzeczyć. Że zaś — zgodnie z przyjętym prawem logicznym — przeczenie stanowi w *Myślini* postępowanie poznawczy, rodząc nową kategorię, więc, jeżeli prawdoświeciom zaprzeczyć niepodobna, to więcej kategorii urodzić się nie może. Nad tą sprawą jednak zastanowimy się obszerniej dopiero przy omawianiu metody dialektycznej Trentowskiego.

A więc pierwsze naczelne kategorie (*categoriae veritatis, toti humano generi notae*, str. 74) wywiódł autor drogą czysto dogmatyczną.

Dalej. Z trzech prawdoświeci wyprowadza trzy siestrzany — względną różnię, bezwzględną jednię i filozoficzną różnojednię. Sie-

Trzy strzany to — jak nam wiadomo z poprzedniego rozdziału — siestrzany logiczne zasady, które są wynikiem pewnych stosunków wśród prawdoświeci. Stosunek ten normuje rozum, umysł i myśl — »naczelne myślenia potęgi, różniące się od siebie«. Rozum, zastanawiając się nad prawdoświeciami, widzi w nich różnicę, stąd rodzi się względna różnia; umysł dostrzega w nich jedną wieczną ideę i prowadzi do bezwzględnej jedni; myśl zaś uważa te dwa stanowiska rozumu i umysłu za częściowo słuszne, ale jednostronne, i godzi je, stwarzając filozoficzną różnojednię. We wszystkich dotychczasowych systemach przeważał albo realizm, który stał na stanowisku rozumowej względnej różni, albo też idealizm, uznający bezwzględną jednię. Odkrycie filozoficznej różnojedni, które przypisuje Trentowski sobie samemu, stwarza filozofję rzeczywistości — filozofję uniwersalną.

Ponieważ naszym właśnie zadaniem jest wykazać, czy godzi się

¹ Jeszcze inaczej uzasadnia Trentowski konieczność odwrócenia prawdoświeci na str. 74: »Czemu człowiek porządek ten przewraca, tj. zaczyna od stnienia a kończy istniostnieniem? Bo, jako istniostnienie, uznaje swą zawarówność od stnienia i istnienia, czyli od Boga i natury, stawia więc pełen pokory siebie samego na końcu«.

filozofię Trentowskiego nazwać uniwersalną, zastanówmy się, czy istotnie stanowisko myślowe jest rzeczywistym postępowaniem i syntezą stanowiska rozumowego i umysłowego. Ale wpieryw zobaczymy, czy wogóle posunęliśmy się poznawczo naprzód, przeszedłszy od prawdoświeci do siostrzanów. Spodziewać się postępu poznawczego musimy, bo mówi nam Trentowski, że »siostrzany rodzą się na łonie prawdoświeci, a to przez wzgląd na stosunek ich do siebie wzajemny« (str. 91).

Od rozumu, który ustanawia pierwszy siostrzan, dowiadujemy się o różnicy między trzema prawdoświeciami. O tem wiedzieliśmy przedtem, słysząc ciągle o różnicy między stwórcą a stworzeniem, a także między światem (jako istnieniem) a człowiekiem (jako istnieniem). Umysł powiada nam, że, gdyby trzy prawdoświeci nie stanowiły wewnętrznej jedni, toby Bóg nie mógł świata stworzyć¹. O jedności w tem znaczeniu wiedzieliśmy i przedtem. Przecież już ze *Wstępu* dowiadujemy się, że Bóg stworzył świat »na wzór własnej doskonałości« (str. 5). Wogóle jedną z zasad filozofii Trentowskiego jest to, że co jest w Stwórcy, to i w stworzeniu.

Zdawałoby się więc może niejednemu, że autor powtarza tylko to, co już raz obszernie wyłożył. W rzeczywistości jednak jest inaczej. Przez to jedno bowiem, że teraz każe nam dwie prawdy o prawdoświeciach zdobywać nie jedną i tą samą władzą poznawczą, tylko dwiema różniąciami się od siebie władzami, — zmienia to wszystko, co wyłożył dotychczas! Przedtem bowiem zarówno różnica między prawdoświeciami, jak ich wewnętrzna jedność, wpływała z jednego źródła — źródła dogmatycznego. Bóg np., jakeśmy słyszeli, dlatego jest różny i wyższy od człowieka, że jest Stwórcą. Wewnętrzna jedność Boga i człowieka polega także na założeniu, że Bóg tchnął bóstwo w człowieka; tylko dlatego jest też możliwy powrót człowieka do Boga. Że zaś do poznania tych wszystkich »faktów« dogmatycznych dochodzi człowiek, według autora, »mysłem«, jak o tem wiemy ze *Wstępu*², więc i wszystkie prawdy, wynikające z tych »faktów«, zawdzięczałby człowiek myślowi. Bo przecie z definicji Boga-Stwórcy zdaje się wynikać równie bezpośrednio różnica, jak i wewnętrzna jedność Boga i Stworzenia. Nieuprzedzony czytelnik musi wziąć te dwie prawdy jako prawdy filozoficzne, czyli myślowe, że użyjemy terminów Trentowskiego. Oczywiście takie dwie prawdy myślowe sprzeczne nie są.

¹ *Myśli* I str. 96: »Gdyby między Bogiem a światem i człowieczeństwem nie było wewnętrznej, istotnej jedni, jakże zdołałby Bóg być stwórcą i rządcą wszechistnienia?».

² Str. 5: »Bóg tedy... wedle świadectwa myślu całej ludzkości... jest prawdą prawd wszelkich...« i t. d.

Tymczasem teraz, przy wprowadzeniu na scenę trzech siostrzanów, dowiadujemy się, że zarówno prawda o różnicy między prawdoświeciami, jak i prawda o wewnętrznej (idealnej) ich jedni — to prawdy jednostronne (pierwsza jest prawdą empiryczną, druga spekulacyjną) — a więc nie myślowe, nie filozoficzne. Na dobitkę poucza nas Trentowski, że te dwie prawdy kłócą się z sobą, że są sprzeczne.

Rozum, »król Empirji«, patrzy na prawdoświeci, jak na przedmioty materialne, i »stanowi między nimi różnice,... nie dopuszczające ani myśli o możebnej ich jedności«. Umysł zaś traktuje trzy prawdoświeci, jako jedną ideę »na różnych stopniach swego rozwikłania«. Orzeczenia rozumu i umysłu stoją do siebie, według autora, w stosunku sprzecznym.

Otóż, jeśli się nie mylimy, ta sprzeczność — to jakiś nagły *Deus ex machina*, to coś zupełnie sztucznego. Rozum uzasadnia różnicę między Bogiem a światem tem, że »Bóg jest Stwórcą, a świat stworzeniem«. Gdyby rozum, zgodnie z założeniem autora, zapatrywał się na prawdoświeci, jak na przedmioty materialne, nie mógłby jednego przedmiotu materialnego brać za stwórczy, drugiego zaś za stworzony. Argumenty więc rozumu pozostają dogmatyczne, a nie, jak chce Trentowski, czysto empiryczne.

Umysł zaś powiada nam np.: »Gdyby między Bogiem a światem i człowieczeństwem nie było wewnętrznej, istotnej jedni, jakże zdołałby Bóg być stwórcą i rządcą wszechistnienia?«. Jest to znowu ten sam argument czysto-dogmatyczny, jakim posługiwał się rozum. Obie prawdy, tak rozumowa, jak i umysłowa, wysnute z jednego założenia dogmatycznego, nie mogą nam się (po takim założeniu) wydać sprzecznymi. Pamiętajmy zresztą, że te prawdy przed wywodem trzech siostrzanów mieliśmy prawo, jakżeśmy zaznaczyli, uważać za dwie zgodne myślowe prawdy. To też niebardzo trafia nam do przekonania, kiedy rozum przez usta Trentowskiego powiada, że między Bogiem a światem nie tylko zachodzi różnica, ale i sprzeczność, i że o jedności bezwarunkowej mowy być nie może. Z chwilą bowiem, gdy rozum wie, że Bóg jest stwórcą, a świat stworzeniem, powinienby także przyjąć wewnętrzną między nimi jedność, czyli powinienby przyznać tkwiący w nich pierwiastek idealny. Wtedy zaś orzeczenia jego nie byłyby tylko empirycznymi, czyli jednostronnymi, ale wszechstronnymi i, co na jedno u Trentowskiego wychodzi, myślowymi.

Przy orzeczeniach zaś umysłowych nie zdołał już nam nawet, wbrew swej woli, Trentowski ukryć, że i umysł nie może się w »idealnych« swych granicach trzymać, jeżeli orzeka o prawdoświeciach, które nie tylko pierwiastek idealny mają, według Trentowskiego, zawierać. Powiada nam bowiem umysł: »Rozum przywodzi przykład, że między Autorem a księgą, którą napisał, wielka jest różnica. Niezawodnie; ale jaka?

li zewnątrzna«. Czyli, że umysł sam tu przyznaje, iż nie powinien prowadzić do bezwzględnej, ale do względnej jedni. Dochodzimy więc stanowczo do wniosku, że w gruncie rzeczy stanowisko umysłowe nie przeczy rozumowemu i odwrotnie. Tak rozum, jak i umysł, przedzie swe myśli na gotowej kanwie dogmatów o prawdoświeciach. Ta kanwa usuwa z natury rzeczy sprzeczność między niemi, wbrew intencji wyrażonej autora.

Lecz Trentowski nietylko stara się udowodnić, że rozumowe i umysłowe orzeczenia są z sobą sprzeczne, ale nadto chce nam jeszcze pokazać, że orzeczenia umysłu stanowią postęp w stosunku do orzeczeń rozumu. Względna różnica jest siostrzanem najpierwszym, kardynalnym i stanowi twierdzenie; bezwzględna jednia zaś jest siostrzanem przeczącym. »Umysł..., jako potęgą czystego myślenia i oko, roztworzone w świat idealny, jest wyższy od rozumu«.

Wogóle, w całym systemie Trentowskiego przeczenie ma stanowić postęp w stosunku do twierdzenia. Oczywiście, wobec tego, że, jak

Stanowisko umysłowe nie jest postępiem w stosunku do stanowiska rozumowego; stanowisko myślowe nie wprowadza także żadnego wyższego i kojarzącego pierwiastku

keśmy to udowodnili, stanowisko umysłowe nie przeczy bynajmniej rozumowemu, upada też argument Trentowskiego, że umysł ma wyłączny monopol na idealność, rozum zaś na empiryczność, i w ten sposób postęp na drodze poznawczej znika. Ale, gdybyśmy się nawet na ową sprzeczność, oraz postęp zgodzili, musielibyśmy wtedy z natury rzeczy oczekiwać od myśłu pogodzenia, jakimś wyższym pierwiastkiem, stanowiska rozumowego z umysłowym, a zatem koniecznego dalszego postępu. Ale tutaj czeka nas wielkie rozczarowanie. Myśl bowiem powtarza tylko prawdy rozumowe i umysłowe z zastrzeżeniem jednostronności każdej z nich — czyli właściwie mechanicznie te prawdy sumuje, mówiąc, że prawdoświeci są zewnątrznie (czyli empirycznie) różne, a wewnątrznie (czyli idealnie) jedne. To, że prawdoświeci są wewnątrznie (a więc nie bezwzględnie) jedne, wyrwało się już, jakżeśmy to zauważyli, umysłowi, jak gdyby na złość intencji autora. Przyznanie zaś słuszności rozumowi z punktu widzenia empirycznego wprowadza nas w pewne zakłopotanie. Cóż to bowiem znaczy, że prawdoświeci są empirycznie różne? W każdym razie wykluczyć musimy możliwość, aby prawdoświeci były przedmiotami materialnymi, bo, jak wiemy z poprzednich wywodów autora, prawdoświeci, jako rzeczywistości, są duchem i materją w jedni. Orzeczenie więc, że prawdoświeci są empirycznie różne, znaczyłoby mogło chyba tylko to, co autor przed wywodem trzech siostrzanów powiedział o różnicy między materją Boga a materją świata. »...Materja Boga tak się różni od materji świata, jak duch niestworzony od ducha stworzonego. W stnieniu wszystko jest inne, niż w istnieniu«.

Ale rozum mówi o prawdoświeciach w całości, a nie tylko o ich materji. Zresztą, jeżeli w stnieniu wszystko jest inne, niż w istnieniu, to i duch, czyli idea Boga jest różna od ducha, idei świata, co zresztą Trentowski w tej lub w innej postaci na niejednym miejscu podkreśla. Nietylko empiryczna różnica istnieje między prawdoświeciami, ale i idealna, czyli, że są one nietylko empirycznie, ale i spekulacyjnie różne.

A więc, jeżeli nawet zgodnie z intencją autora przyznamy, że stanowiska rozumowe i umysłowe, jako sprzeczne, domagają się postępu, musimy stwierdzić, że orzeczenie myśłu nietylko, że nie czyni postępu na drodze poznawczej, ale zaciemnia nam i gmatwa to, cośmy zdobyli na podstawie poprzednich wywodów autora. Jasną jest także rzeczą, że samo słowo: »filozoficzna różnojednia« nie wzbogaca w niczem naszego poznania.

A co oznacza stanowisko myślowe dla czytelnika *Myślini*, który, jak się tego spodziewamy, wraz z nami przekonał się, że w gruncie rzeczy niema sprzeczności między twierdzeniem rozumu a twierdzeniem umysłu? Wtedy myśl powtórzy przez usta autora w jednym zdaniu dwie prawdy, równie prawdziwe, z których każdą wymieniał autor poprzednio w dwóch oddzielnych zdaniach. Filozoficzna różnojednia zaś wydaje się gramatyczną, a nie filozoficzno-logiczną syntezą. Prawdy rozumu i umysłu stają się dwiema prawdami filozoficznymi, myśłowymi¹, stosownie do poprzednich dogmatycznych założeń autora.

Jeżeli jednak Trentowski nie zdołał logicznie wykazać postępu dialektycznego, jakiego stanowisko umysłowe ma dokonać w stosunku do stanowiska rozumowego, to jednak daje wcale iluzję postępu trzech stanowisk i jej przyczyna mocną iluzję tego postępu, zwłaszcza nieuzbrojonemu w przenikliwość logiczną czytelnikowi. Oto podaje twierdzenia rozumu i umysłu w postaci dwóch oracyj. Daje to nam wrażenie — wcale, jak się potem okaże, nie bezpodstawne — jakgdyby rozum i umysł były nie dwiema władzami myślenia, lecz dwiema odrębnymi osobami, obdarzonymi nietylko różnymi sposobami myślenia, ale i... różnymi temperamentami. Obie te osoby przytem wierzą niezbitnie w to, co im Trentowski do wierzenia podaje, to znaczy w trzy prawdoświeci.

Rozum sprawia na nas wrażenie pobożnego szlachcica, obdarzonego przytem bujną fantazją, zaczerpniętą z pola jego działalności, ze świata codziennych jego zajęć i zabiegów — ze świata materji. Bóg musi być według niego różny od człowieka. »Bóg jest panem nieba i ziemi, monarchą wiecznym nad ludzkością, istotą najmędrszą i świętą,

¹ Por. wyżej str. 78 naszej pracy (»... Pamiętajmy zresztą, że te prawdy«, tj. rozumową i umysłową »przed wywodem trzech siostrzanów mieliśmy prawo, jakieśmy zaznaczyli, uważać za dwie zgodne myślowe prawdy«) i poprzednie.

a człowiek znikomym robaczkiem Świętojańskim, któremu dano ma-luczka iskierkę światła, rozumem zwaną» (str. 93). Albo mówi nam jeszcze szlachcic-rozum: ›Świetne jest miasto nasze, wielkie, ludne i za-możne; prowadzi handel z najodleglejszemi krajami; ma swe wojsko i swą flotę; wtem przychodzi susza, potem pożar, i całe miasto obró-ciło się w popiół. Tak więc dzieła ludzkie nie mogą mierzyć się z dzie-łami Boga.

Umysł zaś to filozof, — oderwany od życia, który na podstawie samotnych rozmyślań dochodzi do przekonania, że przecie Bóg i stwo-rzenie stanowią wewnętrzną jedność. Filozof ten z podełba patrzy na materialistyczne, praktyczne ujmowanie rzeczy przez szlachcica, niechęt-nie i zdawkowo przyznając mu słuszność pod względem zewnętrznym.

Do obu tych podrażnionych na siebie osób zbliża się, na szczęście, z gałązką oliwną, obdarzony boskiem okiem myśłu, genjusz umiętny w postaci szlachcica i filozofa w jednej osobie, Bronisław Ferdynand Trentowski, i proponuje zgodę wieczystą.

Otóż, godząc zapomocą myśłu dwie podrażnione strony, daje Trentowski czytelnikowi wrażenie, jakgdyby myśł uspokajał tylko rozum i umysł, a nie wykazywał ich logicznej jednostronności. Nie zapominajmy bowiem ani na chwilę, że prawdy rozumowe i umysłowe to (logicznie biorąc) dwie prawdy równie myśłowe i filozoficzne¹, tylko że jakgdyby owe w naszej wyobraźni dwie naprzeciwko siebie stojące osoby, wsku-tek czy to chwilowego rozdrażnienia, czy też odmiennych warunków życia, nie chciały się na razie na obie zarówno prawdy zgodzić. Ale je-żeli szlachcic-rozum ochłonie i zechce się zastanowić, to musi, za na-mową myśłu, czyli Trentowskiego, zgodzić się i na umysłowe stano-wisko. Dlaczego musi? Bo ów pocziwy szlachcic wierzy święcie w praw-dościę Trentowskiego — wierzy, że Bóg świat stworzył, a zatem zasadniczo ma myśł, otwarty na rzeczywistości i na prawdy, które z tych rzeczywistości wynikają. A prawda o wewnętrznej jedni prawdziwości wynika jasno z ich dogmatycznego wzajemnego stosunku. Podobnie i umysł-filozof, przewyciężywszy niechęć, zgodzić się musi na względną różnię rozumową.

Tak więc, jeżeli wkońcu, sami z sobą w zgodzie, mamy przyznać Trentowskiemu, że myśłowe stanowisko jest realnym postępem wobec Postęp nie dialek- dwóch poprzednich, to możemy powiedzieć, że po-tyczno-logiczny, lecz stęp ten jest nie dialektyczno-logiczny (jak chciał filo-psychologiczny zof), tylko psychologiczny. Myśł poprawia to, czego rozum lub umysł, z tych czy innych przypadkowych powodów, niedowidział lub nie chciał (choć mógł) dowiedzieć w prawdziwościach,

¹ j. w. uw. na str. 80.

jako rzeczywistości. A prawdoświeci, jako rzeczywistość, przyjmuje posłusznie i ślepo zarówno rozum, jak umysł i myśl.

Iluzję naszą co do postępu stanowiska myślowego w stosunku do stanowiska rozumu i umysłu może wywołać następująca jeszcze okoliczność. Oto wiemy już z poprzednich wywodów autora, że myśl jest bezpośrednim okiem, otwartym na świat rzeczywisty, boski. Myśl, według Trentowskiego, widzi Boga tak, jak zmysł materję, a umysł ducha. A więc autor pozwala nam poczytywać rozum, umysł i myśl nie tylko za »trzy naczelnie myślenia potęgi«, ale także za pewnego rodzaju organy (niekoniecznie materialne), służące do widzenia trzech różnych światów, a więc — za organy intuicji. Wtedy, przy wywodzie trzech siostrzanów, myśl jedynie widziałaby prawdoświeci w ich różnorodności, tj. w rzeczywistej syntezie materji i ducha, kiedy tymczasem rozum widziałby je tylko ze strony materialnej, a umysł ze strony idealnej, duchowej. Rozumby wtedy rzekł: »Widzę w prawdoświeciach tylko materję«; a umysł: »Widzę w nich tylko ducha«; myśl zaś: »Widzę w nich materję i ducha, czyli właściwie ja jeden widzę prawdoświeci rzeczywistość, tj. w ich istocie«. Ale wtedy nie mogłoby być mowy o żadnym postępie myślowym, a wszystko zależałoby od tego, czy człowiek jest, czy nie jest obdarzony myślą. Poza tem wobec takiego założenia powstają w nas wątpliwości, czy wogóle możliwą jest rzeczą (tak jak rozum) widzieć w prawdoświeciach samą empiryczność, oraz (tak jak umysł) samą idealność. Czyż bowiem rzeczywista i, jakby się stosownie do wywodów Trentowskiego zdawało, wieczna synteza materji i ducha miałaby się dla człowieka rozdzielać? I czyż świat boski, rzeczywisty nie przestaje być sobą, jeżeli nie jest właśnie tą syntezą?¹

Lecz porzućmy narazie te kwestje, które zbadamy dokładnie dopiero później, przy roztrząsaniu przyczyn psychologicznych, dla których autor — jak zobaczymy — musiał się wkiąć w ciągłych sprzecznościach. Stwierdźmy tylko jeszcze, że stanowisko myślowe Trentowski uważa za najwyższe i ostatnie w naszym poznaniu, bo myśl nie tylko orzeka o prawdoświeciach, ale widzi je bezpośrednio w ich istocie; ponieważ zaś prawdoświeci mają charakter wieczny, więc i nasze poznanie filozoficzne, które jest wiernym wzorem Boga i świata, na myślowym stanowisku musi się kończyć. Oczywiście argumenty te i tak nas nie przekonują, bo przecież dotychczas nie przekonał nas Trentowski, dlaczego się nie dała pomyśleć jakaś władza, jeszcze wyższa, od myśłu, któraby jeszcze doskonałej i jeszcze wszechstronniejszej oglądała prawdoświeci. Zobaczymy później, dlaczego autor właśnie tak, a nie inaczej tę sprawę ujął.

¹ Por. Libelt Fil. i kryt., j. w., str. 163.

Jeżeli teraz zechcemy sobie przypomnieć, że w filozofji Trentowskiego stanowisko rozumowe pokrywa się z filozofją empiryczno-materialistyczną, a umysłowe ze spekulacyjno-idealistyczną, to możemy zgóry powiedzieć, nawet nie czytając dalszego ciągu *Mysliń*, że o prawdziwym, logicznem skojarzeniu tych dwóch systemów nawet mowy być nie może. Domyślić się bowiem nie trudno, że Trentowski, w mniej lub więcej zamaskowanej postaci, bez żadnego uzasadnienia, narzuci wszystkim dotychczasowym systemom ten sam filozoficzny przedmiot, a mianowicie swoje prawdoświeci, albo, jeżeli kto woli, swoje dogmatyczne, naiwne ujęcie świata i powrotu człowieka do Boga. A wszystkie twierdzenia autorów tych systemów będzie Trentowski oceniał według zgodności tych twierdzeń z owym fikcyjnym przedmiotem filozoficznym.

Że tak jest istotnie, postaramy się wykazać, śledząc dalej tok wywodów Trentowskiego w *Rozbierzy Prawdy*. Chodzić nam będzie głównie o to, jaką rolę w wyprowadzaniu prawdopodobstw będą grały trzy siostrzany. O tem, że będzie je można wszędzie stosować i w ten sposób czynić na drodze naukowej dalsze postępy, upewnia nas Trentowski, stawiając zasadę, że »prawa dla różnic pierwiastkowych są... prawami dla wszelkich różnic, a że różnice odsłaniają się zwykle w przeciwnościach, — dla wszelkich przeciwieństw«.

Od prawdoświeci przechodzi Trentowski, jak wiemy, do prawdopodobstw, które uważa za »logiczne oderwania«. Prawdoświeci tylko bowiem są rzeczywistościami¹. Autor jednak nie objaśnia nam, co to są rzeczywistości. A to objaśnienie bardzoby się nam tutaj przydało. Jakież bowiem istnieje kryterjum, według którego możnaby sprawdzić, czy jakaś kategoria (w tym lub innym logicznym systemie) zasługuje na miano kategorii rzeczywistej? Na to pytanie nie znajdziemy odpowiedzi w *Mysliń*, co, jak już wiemy, wynika z czysto dogmatycznych założeń Trentowskiego.

Nie rozumiemy więc, dlaczego szereg po sobie następujących prawdopodobstw (być, nicestwo, żywostan i bożostan) — to nie kategorie rzeczywistości, lecz tylko »logiczne oderwania«. Przecież autor każdy prawdopodobstw, jak i każdą prawdoświeć, wyprowadza ze słówka »jestem«, tego niezawodnego »wstępni«. Czem się więc może istotnie różnić prawdoświeć od prawdopodobstwa, jeżeli oboje pochodzą z jednego źródła? A wiemy, że Trentowski między prawdoświeciami a prawdopodobstwami

¹ Ale, jakśmy to już widzieli, prawdoświeci stały się dopiero rzeczywistościami, kiedy było to Trentowskiemu potrzebne.

upatruje istotną różnicę, skoro wytyka Heglowi, jako błąd istotny, że zaczął swą logikę nie od rzeczywistości, czyli od prawdoświeci, tylko od oderwania, jakim jest byt.

Tembardziej — wobec bezpośredniego wywodu prawdobłamów ze słówka »jestem« — nie rozumiemy, dlaczego prawdoblamy mają być rezultatem analizy czysto rozumowej, i dlaczego, według Trentowskiego, »całość święta« prawdy zostaje przez to zniszczona i rozłożona na części; tylko w ten sposób bowiem można, według autora, poznać prawdę w szczegółach. Ale wobec takiego postawienia sprawy, prawdoświeci, będąc rzeczywistościami, nie mogą być równocześnie kategorjami logicznymi. Muszą być chyba jakimiś metafizycznymi, transcendentnymi rzeczywistościami, że użyjemy zwykłych filozoficznych terminów, nie oglądając się na to, co Trentowski poczytuje za metafizyczność. Gdyby bowiem były także kategorjami logicznymi, wtedy należałoby czysto logicznie uzasadnić, dlaczego następne kategorje z nich dopiero wypływają, a nie są z nimi równorzędne — jeżeli ma być rzeczywiście uzasadniony zarzut, uczyniony Heglowi, że nie wyszedł z prawdoświeci, ale z bytu, czyli jeżeli Trentowski uważał, że prawdoblamy logicznie wynikają z prawdoświeci. Tego uzasadnienia jednak nie znajdujemy wcale — mamy tylko dogmatyczne i niejasne twierdzenie, że prawdoblamy to »fałdy pojedyncze, rozciągające się przez całkowitą prawdę«.

Otóż, jeżeli, wbrew poprzednim wywodom autora, zmuszeni teraz jesteśmy widzieć w prawdoświeciach wyłącznie jakieś transcendentne rzeczywistości, to jak mamy rozumieć jego twierdzenie, że przez prawdoblamy poznajemy prawdę w szczegółach? Poznanie prawdy metafizycznej, lub, używając terminologii Trentowskiego, poznanie rzeczywistości w szczegółach zapomocą kategorji logicznych będzie polegało dla każdego nieuprzedzonego czytelnika na coraz wszechstronniejszym ogarnięciu myślowo-pojęciowem założonej prawdy. Kategorje te byłyby w ten sposób, mówiąc przenośnie, coraz lepszemi i pełniejszymi nazwami rzeczywistości, różniącemi się jednakże tem od nazw zwyczajnych, że zawierałyby w sobie żywą myśl. Powstałby w ten sposób pewien szereg kategorji, stanowiący istotny postęp myślowy w poznawaniu prawdoświeci. Zdawałoby się, że nasz filozof zdąża do tego samego. Widzimy bowiem przesuwające się przed nami kategorje bytu, nicości, żywostanu i bożostanu, kategorje, które, na mocy praw dialektyczno-logicznego postępu, ustanowionych przez Trentowskiego, rozwijają się i wynikają z siebie wzajemnie. Ale ten postęp, jak się zaraz przekonamy, jest najzupełniej sztuczny, a prawa jego wiszą w powietrzu.

Przedewszystkiem, jeżeli owe kategorje mamy uważać za wyraz

Sztuczność i pozor-
ność postępu dialek-
tyczno=logicznego
prawdoblamów,
oraz ich dowolne
ograniczenie

pewnego postępu myślowego w ujmowaniu prawdoświeci (rzeczywistości), to trudno nam się zgodzić, aby taki postęp mógł się skończyć¹; jeżeli byśmy bowiem prawdopodobnie musieli, jako fałdy całkowitej prawdy, traktować jako coraz to doskonalsze nazwy rzeczywistości, to przecie nazw takich musiałaby być nieskończona ilość. Rzeczywistości pozostałyby zawsze te same, ale ich nazwy, w miarę postępów naszej myśli w nieskończoność, ulepszać się dają. Inaczej mówiąc, istnienie prawdoświeci pozostałoby, zgodnie z wolą Trentowskiego, dogmatycznie założone, jako prawda bezwzględna, ale kategorie słyby w nieskończoność, przyczyniając się do coraz lepszego ogarnięcia pojęciowego prawdoświeci. Tymczasem autor kończy bożostanem swe prawdopodobnie i przesądza tem samem o ich ograniczonej liczbie. Dziwi nas to tem bardziej, że sposób zupełnie dowolny wyprowadzania każdego z prawdopodobnie ze słówka ›jestem‹ podsuwa czytelnikowi konieczną uwagę, że wiele jeszcze kategorii w ten sam psychologiczny sposób można by przez ów wstępień namnożyć. Ale nie uprzedzajmy wypadków i na razie badajmy dalej prawdopodobnie bytu.

Po przekonaniu nas, że byt ›rozciąga się‹ przez wszystkie prawdoświeci, autor, ku naszemu zdumieniu, rozkłada byt na byty poszczególne. Jak można oderwanie, jakim miał być — według Trentowskiego, w przeciwstawieniu do prawdoświeci — byt, rozkładać? Przecie to kategoria logiczna, z abstrakcją logiczną to jedna z nazw, określających prawdoświeci — element, zdawałoby się, myślowy, mogący rodzić myśl następną, ale sam w sobie prosty, niepodzielny! Jawną też niekonsekwencją jest, że wszystkie trzy ›władze‹, tj. rozum, umysł i myśl, każda inaczej orzekając o bycie ogólnym, rodzą byty szczegółowe. Gdyby byt pozostał tworem myślowym, mógłby coś o nim — zgodnie z filozofją *Myślini* — orzekać wyłącznie umysł.

Lecz te wszystkie niekonsekwencje są już skutkiem innej niekonsekwencji, którąśmy narazie pominęli. Co prawda, nie jest ona zbyt

¹ Przypominamy, że w rozdziale niniejszym zajmujemy się immanentną krytyką Analityki, t. zn. zagadnieniem, czy i o ile autor wpada w sprzeczność z sobą samym. Dlatego też nie dociekamy tutaj, czy Trentowski zrozumiał różnicę, jaką Hegel wyraźnie widział między ›złą nieskończonością‹ a nieskończonością ›absolutnej idei‹. Tem zagadnieniem zajmujemy się dopiero w rozdziale następnym. Jeśli więc mówimy, że trudno nam się zgodzić, aby postęp myślowy w ujmowaniu prawdoświeci mógł się skończyć, to nie przeczymy, żeby w ogóle w filozofji czy w logice nie można było, do czego świadomie dążył Hegel, pokusić się o dojście do pojęcia, któreby w sobie samem zawierało tak skończoność, jak nieskończoność. Tutaj stwierdzamy jedynie, że ze stosunku prawdoświeci do prawdopodobnie wynika, iż prawdopodobnie mogą się w dowolny sposób mnożyć w nieskończoność, przyczem wyrazu ›nieskończoność‹ używamy tutaj w potocznem znaczeniu. A dalej wyciągamy wniosek, że wobec tego ograniczenie przez Trentowskiego prawdopodobnie jest u niego jedną ze ›sprzeczności wewnętrznych‹.

wyraźna, a jednak popełnił ją autor niewątpliwie, choć zapewne niezupełnie świadomie. Oto w toku szczegółowej argumentacji, że byt rozciąga się poprzez całą prawdę, zupełnie, ściśle biorąc, utożsamia tę prawdę z jej nazwą czy abstrakcją, to znaczy z bytem. Czytamy np., że »prawda najwyższa, którą jest Bóg, jest najwyższym bytem«, że »jest nim, ponieważ stanowi źródło święte dla wszelkiego innego bytu«. Z tego powiedzenia wynika, że autor niebardzo umiał wyobrazić sobie byt (o ile może być tu mowa o wyobrażeniu), jako czystej myśli, jako abstrakcji; a w takim razie, byt musiał uznać za równy jedynej prawdzie — rzeczywistości, czyli za równy prawdoświeciom. Jak wspomnieliśmy, takie traktowanie bytu przez Trentowskiego wydaje nam się tem zrozumialsze, że tak prawdoświeci, jak i prawdoblamy, a zatem i byt, autor wyprowadza z jednego i tego samego słówka »jestem«.

Zresztą, przy końcu rozdziału o bycie, trzecia prawdnikowa trójka przechodzi, jak wyraźnie twierdzi autor, w prawdoświeci, a ponieważ równocześnie chłonie ona w siebie wszystkie byty szczegółowe, więc staje się tem samem bytem ogólnym. Byt ogólny więc równałby się prawdoświeciom, czego autor nie chce zresztą przyznać. Wobec tego przejście z bytu ogólnego do bytów szczegółowych wyda nam się już teraz zrozumiałem. Będą się one dzieliły na podstawie czysto dogmatycznej, to znaczy każdy z nich będzie albo empirycznością (jednoprzydrugością), albo idealnością (jednoprzydrugością) albo wreszcie rzeczywistością,

Trentowski narzuca innym systemom filozoficznym, dogmatycznie i bez żadnego uprawnienia logicznego, poszczególne części rzekomo przez się odkrytej »całkowitej« rzeczywistości. Psychologiczne powody takiej praktyki

filozoficznością (jednowdrugością) w bycie ogólnym, czyli w prawdoświeciach. Jasną też będzie rzeczą, nie nową dla nas, że rozum będzie widział w bycie ogólnym jednoprzydrugość, umysł — jednowdrugość, myśl zaś — jednowdrugość. Otóż Trentowski narzuca wszystkim systemom przed *Myślinią* te byty szczegółowe, które przedstawiają bądź to materję, bądź ducha w prawdoświeciach, a to jako filozoficzne tych systemów przedmioty; swojej zaś filozofji pozostawia zawsze stanowisko myślowe, czyli prawdziwy wgląd w prawdoświeci. Taka praktyka Trentowskiego objawia się w tworzeniu umie-

jętników. Umiejętniki te będą pewną nieistotną modyfikacją znanych nam trzech orzeczeń rozumu, umysłu i myśłu o prawdoświeciach. Otóż nie będzie może nieprawdopodobnym domysł, co było jedną z przyczyn, które sprawiły, że prawdy o prawdoświeciach, zdobyte przez siebie na samym początku *Rozbierzy Prawdy* zapomocą nowo odkrytego, polskiego myśłu, autor rozbił — przy wywodzie trzech siostrzanów — na trzy prawdy, z których każdą zawdzięczamy innej władzy myślenia. Chodziło mu może, pomiędzy innemi, o stworzenie punktu wyjścia dla

przekonywania nas w ciągu całej *Myślini*, że jego filozofja chłonie wszystkie inne. Wywiera to teraz na nas takie wrażenie, jakby prawdoświeci unosiły się — jako dogmatyczne prawdy, logicznie nieuzasadnione — tak nad Trentowskim, jak i nad jego poprzednikami w filozofji. Tym swoim poprzednikom odsłania on tylko część prawdoświeci, sobie zaś przypisuje możność oglądania prawdoświeci w ich »całkowitości«, rzeczywistości. Zapomina, że przedewszystkiem należało logicznie dowieść, że prawdoświeci są jedynym przedmiotem ludzkiego poznania. Dowodzi jednak tego w sposób, że tak powiemy, biblijny, opowiadając nam o Bogu i o powrocie Stworzenia do Stwórcy.

Oczywiście wszystkie zarzuty, któreśmy uczynili autorowi, gdy wywodził trzy siostrzany, muszą — wobec tego, cośmy teraz stwierdzili — utrzymać się i tutaj. A więc przedewszystkiem o postępie logicznym w narzuconych stanowiskach systemów filozoficznych nie może być mowy, jedynie zaś możliwy jest postęp psychologiczny. Gdyby Trentowski nie chciał stwarzać pozoru postępu logicznego w pochodzie systemów filozoficznych, musiałby tak np. powiedzieć: »To, na co się patrzy materialista, jest jedną z części prawdoświeci, bo one są jedynym przedmiotem ludzkiego poznania; tylko że materialista z pobudek czysto psychologicznych albo nie uznaje innych, równie słusznych prawd o prawdoświeciach, albo nawet przeczy ich istnieniu, wpadając w ateizm«. Lecz Trentowski nigdyby tak powiedzieć nie mógł, jawne bowiem sprowadzenie całej sprawy na grunt psychologiczny musiałoby pociągnąć za sobą twierdzenie, że postęp, polegający na coraz lepszym zrozumieniu i »wideniu« prawdoświeci, jest nie do logicznego uchwycenia. O żadnym bowiem filozofie nie możnaby wówczas orzec, że jest całkowicie jednostronny, bo jakież kryterjum obowiązywałoby w zagadnieniu, kto lepiej i wszechstronniej ogarnia prawdoświeci? Chyba tylko subiektywne. Lecz wtedy uniwersalistyczne tendencje Trentowskiego byłyby od samego początku chybione.

Tak więc autor przez tworzenie bytów szczegółowych stwarza pozory postępu pojęciowego, aby wmówić w nas, że jego system jest logicznym wobec poprzednich systemów postępem. Coprawda, to i w ten sposób, stojąc na gruncie pozornie logicznego postępu, popełnia Trentowski sprzeczność, którąśmy poprzednio wykazali, a która polega na samowolnem ograniczeniu prawdobłamów. To też i w tym wypadku ogranicza on byty szczegółowe, twierdząc, że byt boski, nieboski, nieboskoboski przechodzi w prawdoświeci — a zatem więcej bytów być nie może. Zgadza się to zresztą z tem, cośmy już dawniej zauważyli, że autor, zupełnie zresztą dogmatycznie, uważa poznanie myślowe za najwyższe i ostatnie, które pozwala nam oglądać prawdoświeci w ich

ostatecznej istocie. Jest to, jak zobaczymy później, powrót człowieka do Boga.

Widzimy więc, jakie różne koleje przechodzi w *Analityce* ów nieszczęśliwy byt. Najpierw, jako przeciwstawienie prawdoświeci, występuje jako logiczna abstrakcja w postaci »bytu ogólnego«, następnie, aby go można pokrajać na byty szczegółowe, zamienia się w rzeczywistość; — tak pokrajany staje się jednak znów abstrakcją w najpóźniejszej formie w ramach ontologicznych trójek, aby w trójce ostatniej stać się znowu rzeczywistością-prawdoświecią¹. Wszystko to uczynił autor — mniej lub więcej podświadomie — w celu wykazania uniwersalności filozofii *Myslni*. W tych też uniwersalistycznych celach, w dążeniu do absolutnej oryginalności pomaga mu to, że z bytem poczyną sobie zupełnie dowolnie: raz jako z rzeczywistością, a drugi raz jako z abstrakcją. Narzucając np. Heglowi, jako przedmiot jego filozofii, jednostronną cechę prawdoświeci, to znaczy idealność, mógłby Trentowski, przy założeniu, że byt jest abstrakcją, powiedzieć: »Hegel widzi w prawdoświeciach tylko ideę, to znaczy abstrakcję logiczną — byt«. Ale taka wypowiedź nie byłaby dla naszego filozofa wygodna, bo czytelnik pomyślałby sobie wtedy, że Trentowski żadnego logicznego zarzutu uczyniłby Heglowi nie mógł — ponieważ to, że Hegel w prawdoświeciach, zupełnie zresztą dogmatycznie udowodnionych i narzucanych, widzi tylko idealność, nie jest skutkiem istotnego błędu myślowego, ale wynikiem braku rozwiniętego bezpośredniego oka na rzeczywistość, nie mówiąc już o tem, że istnienia prawdoświeci autor logicznie nie udowodnił; zupełnie więc otwarte wmawianie w Hegla, że to, co on widzi, przedstawia tylko jedną część prawdoświeci — byłoby naiwne...

To też przemycia Trentowski to samo jeszcze w inny sposób; czyni mianowicie byt szczegółowy, w postaci bytu niecielesnego lub przedświatowego, przedmiotem filozofii Hegla i, założywszy skrycie, że byt ogólny równa się prawdoświeciom, zarzut swój pod adresem Hegla w taką mniej więcej ubiera szatę: »Hegel widzi w bycie ogólnym tylko ideę, to znaczy jeden z bytów szczegółowych«. Pozornie niema tutaj o prawdoświeciach mowy, i możnaby odnieść wrażenie, że Trentowski polemizuje z Heglem jedynie z punktu widzenia logicznego. I o to właśnie mu idzie².

Dodajmy jeszcze, że wyprowadzenie trójek ontologicznych grzeszy i w szczegółach także wielką niekonsekwencją. Pierwszą trójkę tworzy

¹ Wprawdzie powiada Trentowski (str. 120), że byt boski, nieboski i nieboskoboski — to nie prawdoświeci. Ale jeśli dodaje, że te byty »przechodzą... w prawdoświeci«, wolno stąd wnioskować, że się prawdoświeciami, a więc rzeczywistościami, stają.

² Takie postępowanie Trentowskiego mogło być zresztą nieświadome.

rozum, który »odróżnia w bycie trzy kształty bycia«, tj. byt cielesny, niecielesny i zasadniczy. Później zaś dowiadujemy się, że byt cielesny jest przedmiotem działalności rozumu, niecielesny — umysłu, a zasadniczy — myśłu. Na te wszystkie stanowiska patrzy rozum i widzi je w »jednoprzydrugości« (str. 111). Przecie rozum może być czynny (jak twierdzi autor na innem miejscu) tylko w dziedzinie empirji — jakże więc potrafi odróżnić spekulację od empirji, a tembardziej myśłowe, filozoficzne stanowisko od obu tych dziedzin?

Wspomnieliśmy, że ostatnia trójka ontologiczna wróciła już na łono prawdoświeci, tak że więcej prawdników być nie może. Zdawałoby się nam jednak, że i cała *Analityka* jest właściwie przez to samo skończona, bo przecie doszliśmy już do prawdziwie myśłowego stanowiska, czyli oglądamy prawdoświeci w ich istocie, ba, wróciliśmy nawet do nich na wieki! Na dobrą sprawę mogliśmy już jednak dojść do tego wniosku po wywodzie trzech prawdoświeci tem bardziej, że, ze zrozumiałych obecnie dla nas względów, prawdobłam bytu nie przyczynia się nic a nic do wzbogacenia naszych wiadomości o prawdoświeciach, które są jedynym przedmiotem *Rozbierzy Prawdy*. Przecie, wywodząc prawdoświeci, autor posługiwać się musiał od początku myśłem. Cóż, kiedy chodzi mu ciągle o porównywanie i przeciwstawianie własnej filozofji wszystkim filozofjom dotychczasowym w zakresie najróżnorodniejszych dziedzin i zagadnień filozoficznych! Zarówno więc cały pochod kategorii logicznych, a zatem prawdo-, wiedzo- i poznano-błamów, jak i rozwinięcie trzech »rozbiezry« w *Analityce*, wyprowadza autor wyłącznie dlatego, aby śpiewać ustawicznie tę samą piosenkę o prawdoświeciach w odniesieniu do różnych zagadnień, nie tylko filozoficznych, ale poczęści i życiowych, przedewszystkiem zaś, aby ciągle przeciwstawiać swoją różnojednię względnej różni empiryków i bezwzględnej jedni idealistów.

Aby zaś swym wywodom nadać pozory postępu, przystraja Trentowski cały podział *Analityki* w szaty pozornie logicznego ciągu. I tak, doprowadza, niby logicznie, *Rozbierz Prawdy* do bożostanu, który oczywiście, wrócić musi do prawdoświeci. O nicestwie, żywostanie i bożostanie powiemy coś jeszcze później, omawiając bliżej stosunek Trentowskiego do Hegla.

Przy przejściu do *Rozbierzy Wiedzy* znajduje się Trentowski w nie-małym kłopotcie, kiedy chce usprawiedliwić logicznie dalszy postęp. Prawda bowiem w ostatnim swym prawdobłamie wróciła do prawdoświeci, zrównała się z niemi: cóż tedy więcej człowiek ma poznawać? Poza tem sam autor mówi, że Prawda, jako rzeczywistość, zaprzeczyć się, jak logiczna abstrakcja, nie da, trzeba więc sztucznie zastąpić owo za-

przeczenie innym poprostu wyrazem. I oto stwierdza Trentowski, że, ponieważ Bóg, jako Prawda najwyższa, posiada świadomość siebie, czyli Wiedzę, więc ta wiedza musi objawić się także »w czasie i na łonie stworzenia przez człowieka«, t. zn. w filozofji. Po tem stwierdzeniu łatwo będzie autorowi wyprowadzać wiedzobłamy, podwiedzobłamy i wiedzniki, »spirytualizując« odpowiednie kategorie z *Rozbierzy Prawdy*. Odbywa się to drogą czysto dowolną, z wyraźną tendencją, aby przeciwstawić się innym filozofom i poprawiać ich. Dowolność nazw wiedzobłamów, podwiedzobłamów i wiedzników usprawiedliwia nadaremno ów wygodny wstępień, słówko »jestem«. Liczba systemów filozoficznych, dzięki mechanicznym kombinacjom, dochodzi do liczby 24.336! Własne uczucie — ostatni wiedznik — prowadzi nas, jak to było do przewidzenia, na łono prawdoświeci. I znowu się nam zdaje, że zadanie *Analityki* kończy się na tem miejscu. Aby więc usprawiedliwić przejście do *Rozbierzy Poznania*, autor opowiada nam, znowu w sposób biblijny, o jedności prawdy i wiedzy w Bogu, oraz o ich rozdziale, wynikłym z woli Boga w Jego stworzeniu. Przez poznanie człowiek ma napowrót połączyć w swej jaźni, czyli w swem bóstwie, prawdę i wiedzę i powrócić tym sposobem do Boga, czyli wznieść się z poznania do znania. Sposób tego powrotu opisuje ostatni poznaniobłam. To ma być dopiero właściwy powrót człowieka do Boga, i dlatego na tem kończy się *Analityka*.

Już z dotychczasowych rozważań dostatecznie jasno, jak sądzimy, wynika, że Trentowski przez to, iż uwikłał się w *Analityce* w tak istotne sprzeczności wewnętrzne, nie mógł stworzyć oryginalnego i uniwersalnego systemu logicznego, i wogóle filozoficznego.

Rozpatrzenie stosunku Trentowskiego do Hegla w następnym rozdziale oświełi dotychczasowe wnioski jeszcze z innych stron.

ROZDZIAŁ CZWARTY

Trentowski a Hegel

Analityka, ze względu na swoją główną ekspozycję, t. zn. ze względu na to swoje założenie dogmatyczne, że przez nowoodkryty myśl godzi

Charakter polemiczny *Analityki* wszystkie dotychczasowe sprzeczne, bo jednostronne systematy filozoficzne, — musiała, jakeśmy to widzieli, przybrać charakter dzieła polemicznego. Ten charakter, powiedzmy zgóry, całej *Myślini* potęguje jeszcze nieokiełznany temperament pisarski, dzięki któremu tyle w tem dziele wycieczek i przycinków; a godzą one nietylko w filozofów, którym się »myślowa« filozofja *Myślini* przeciwstawia, ale także i w takich myślicieli (niekoniecznie

filozofów z zawodu), którzy się z tych czy innych względów nie podobają naszemu filozofowi, i to wtedy nawet, kiedy mówią o sprawach, w dość luźnym związku pozostających z logiką. Docina np. Trentowski (jak wiadomo, z osobistych względów) Mickiewiczowi nie na jednym miejscu *Myślini*, np.: »Lepszy łgarz poeta, lepszy Mickiewicz, niż nędzny filozof« (str. 353) Albo, tłumacząc nam w *Rosbierzy Poznania* niedorzeczność zasady zgodności logiki tradycyjnej, obwieszcza nam autor, że, gdyby ta zasada była słuszną, to »każde zgodne z sobą szaleństwo, każdy Sofista, nawet Mickiewicz, jako marzący słowiańskiej literatury profesor, przedstawia Ci prawdę szczerą« (str. 421).

Nie jest także *Myślini* wolna od polemik w dziedzinie zagadnień religijnych, a zwłaszcza mistycznych: autor występuje mocno i stanowczo przeciwko wszelkim objawom mistycznym, jako to jasnowidzeniu, obcowaniu z nieboszczykami i t. d. Dowód nieśmiertelności duszy zdobywa Trentowski, według swego przekonania, drogą ściśle filozoficzną, a nie »cudownem okiem proroczym« (str. XVIII); Wrońskiemu zarzuca fałszywe ujęcie stosunku między nieśmiertelnością a moralnością (str. XIX). O istotę prawdziwego chrześcijaństwa spiera się z krytykiem swojej filozofji, którym, jak to nie trudno odgadnąć, jest Feliks Kozłowski (str. 103). Przeciwko filozofji Bochwica zwraca się, ustanawiając sprawdzian poznania (str. 367). Wszystko to jednak są polemiki, toczone ze względów osobistych, lub w każdym razie ubocznych, a przez to odbiegające od zasadniczej treści *Analityki*.

Ataki generalne, związane z samym rdzeniem *Analityki*, przypuszcza Trentowski dopiero do logiki i filozofji Hegla. Odzywa się Główny przeciwnik — Hegel — i, »jakkolwiek zbłądził Hegel, że wziął nie stnienie, ale byt za prawdę najpierwszą, trzeba mu oddać sprawiedliwość, iż nie przestał na samem ludzkim przeświadczeniu, na Jaźń = Jaźń, czyli na naszym słówku Jestem, ale szedł dalej i szukał prawdy bezwarunkowej, iż był już prawdy tej bardzo blisko, gdyż byt jest najpierwszym, po prawdoświeciach natychmiast występującym prawdopodobem«. A dalej: »Że logika jego wychodzi od bytu, jest to względem dawniejszej logiki postęp olbrzymi. Wyznać musimy otwarcie, że bez heglowskiej Przygodne uznanie logiki *Myślini* nasza możeby tak zacząć nie mogła, jak Trentowskiego dla zaczęła« (str. 123). Gdzieindziej zaznacza, że Hegel bliski był różnojedni *Myślini* (str. 144). A rozpatrując przy końcu *Analityki* stosunek prawdy do poznania (str. 414), przyznaje, że »Hegel rozwiązał niniejsze zadanie po mistrzowsku«, ale dorzuca tuż potem: »a mimo tego celu swego nie dopiął«.

Lecz to przygodne uznanie dla Hegla sprawia na nas najczęściej wrażenie odskoczni do uwypuklenia przez autora własnej wielkości

i oryginalności. Najczęściej bowiem z wywodów i uwag, następujących tuż po pochlebnych wzmiankach o Heglu, wynika, że podstawy logiczne *Analityki* przeciwstawiają się ostro jego myśli.

W celu lepszego uwydatnienia stosunku Trentowskiego do Hegla w *Analityce*, przypomnijmy sobie najpierw w ogólnych zarysach główne podstawy filozofii myśliciela niemieckiego.

Istotą wszechrzeczy, czyli duchem świata jest, według Hegla, myśl, czyli idea. Byt i myśl to jedno: oto jego podstawowe twierdzenie. Idea rozwija się poprzez szereg form, od najniższych do coraz wyższych, swoją zaś najdoskonalszą formę odnajduje w człowieku. W świadomym myśleniu człowieka idea uwalnia się z form zmysłowych tak zwanej »natury« i, oglądając sama siebie, staje się prawdziwym duchem.

Oto zrąb filozofii Hegla. Jej zaś budowa szczegółowa — to zbádanie praw, na których podstawie idea rozwija się i osiąga swój szczyt w samoświadomości ludzkiej.

Już z tego widać, że t. zw. zagadnienie poznawcze, które np. istniało dla Kanta, Hegel zgóry uznał za rozwiązane. Bo dla niego myśl, występująca jako pojęcie w myśleniu, to ta sama myśl, która istnieje w innej postaci w »świecie zewnętrznym« — poza człowiekiem i która jest istotą wszystkiego, rzeczą samą w sobie, uznaną przez Kanta za niepoznawalną.

Co uprawniliło wewnętrznemu Hegla do takiego »uproszczenia« zagadnienia poznawczego? Czy wiara mistyczna? Wiemy, że ten, pomimo wszystkie stawiane mu zarzuty, trzeźwy filozof był bardzo daleki od wszelkiego mistycyzmu, oraz »genjalnych intuicji« Schellinga, ilekroć chodzić miało o wprowadzenie tych momentów do filozofii. Hegel nie tęsknił, jak Fichte, za »nowym zmysłem«, którymby mógł ogarnąć istotę wszechrzeczy.

Za pomocą badania życia myśli i jej struktury, czyli, inaczej, drogą własnego przeżycia myślowego, doszedł Hegel do niezachwianego pewnika, posiadającego dlań charakter prostej oczywistości, że mianowicie myśl jest sama dla siebie przejrzysta, tj., że może sama siebie oglądać. W swej *Logice* starał się pokazać, w jaki sposób człowiek, porządkując pojęcia, powstałe przy obserwacji zjawisk zmysłowych, dochodzi stopniowo do pojęcia czystej idei, czyli, co na jedno wychodzi, daje jej przez to możliwość oglądania siebie samej. Trzeba jednak od razu wyraźnie zaznaczyć, że pojęcia, które człowiek zdobył w naukach doświadczalnych, traktuje Hegel jako żywą treść, którą, z chwilą jej powstania, a zatem ukazania się jej na widnokręgu naszej świadomości, można i godzi się naukowo badać niezależnie od przedmiotów zmysłowych. Otóż Hegel nie zamierzył sobie właśnie nic innego, jak tylko stworzyć

poprawną teorię pojęć. Zarzuca mu się często, że chciał z samej twórczej myśli wyprowadzić całkowity pogląd o świecie bez uwzględnienia wyników doświadczenia zmysłowego. Tymczasem tak nie jest. Hegel uznaje wszelkie doświadczenie i opierające się na niem nauki empiryczne, ale twierdzi, że trzeba niezależnie od świata zewnętrznego uporządkować odpowiednio myśli, powstałe z obserwacji zmysłowej w ich duchowej czystości. Rudolf Steiner, dotykając tego problemu filozofii Hegla, słusznie mówi, że, »jak malarz nie niszczy przyrody, jeżeli oddaje na płótnie jej linje i barwy, tak myśliciel nie niszczy idei przyrody, jeżeli wypowiada je w ich czystości duchowej«¹. To też teoria pojęć w *Logice* Hegla opiera się i wychodzi z już istniejącej wiedzy, opartej na doświadczeniu.

W jakim sposobie porządkuje Hegel roztaczającą się przed okiem jego myśli mnogość pojęć?

Nie inaczej, jak przez dostrzeganie wewnętrznej w nich sprzeczności. *Logika* Hegla zaczyna od bytu, byt bowiem jest pojęciem najprostszym, które nie doznało jeszcze »pośredniczenia« (*Vermittlung*). Ale byt, jako pojęcie filozoficzne, zostaje dopóty samym sobą, dopóki się go nie będzie usiłowało zdefiniować. A o to przecie chodzi przy tworzeniu teorii pojęć. Otóż nie można inaczej określić bytu, jak tylko pojęciem nicestwa. Byt sam dla siebie jest pustką, nieokreślonością — a zatem niczem. Myśl nasza, nie mogąc się zatrzymać na prostym bycie, przechodzi w nicestwo. Lecz nicestwo, pomimo (a jakby Hegel zapewne dodał: dlatego) że byt określa, przeczy mu; jest więc zarówno określeniem, jak i przeczeniem bytu, czyli jest i nie jest bytem. Z tej sprzeczności osiągamy nowe pojęcie, które zawiera w sobie zarówno istotę bytu i nicości, a mianowicie stawanie się (*das Werden*). Bo, jak widzieliśmy, byt bez nicestwa nie mógł się w naszej myśli utrzymać, i przeciwnie. Czyli to, o co nam istotnie chodziło od samego początku, nie było ani bytem, ani nicestwem, tylko ustawicznym przechodzeniem bytu w nicestwo i nicestwa w byt, czyli stawaniem się. Sprzeczność więc okazała się koniecznym prawem myśli, która płodzi pojęcie wyższe. Zdawałoby się napozór, że Hegel znosi prawa tożsamości i sprzeczności w ich tradycyjnym ujęciu. W rzeczywistości jednak wznosi się tylko na stanowisko wyższe, t. zn. zgłębia istotę tego prawa². Stosuje je wyłącznie do myśli, pojmującej siebie samą, a więc do działalności rozumu (*Vernunft*), a nie rozsądku (*Verstand*)³, uwikłanego w stosunki świata zmysłowego; rozsądek może się z powodzeniem posługiwać

¹ Die Rätsel der Philosophie, Berlin 1914 (Cronbach) tom I, str. 184.

² Ob. Adam Żółtowski, Metoda Hegla i zasady filozofii spekulatywnej, Kraków 1910, str. 26 i nast.

³ Terminologia Hegla.

zasadą sprzeczności w znaczeniu tradycyjnym, w odniesieniu do zjawisk zewnętrznych, opisując je w ich różnorodności. Lecz doświadczenie zmusza nasz rozum, byśmy zastanowili się nad pojęciami, wynikłymi z obserwacji przedmiotów materialnych. A w tych pojęciach rządzić musi sprzeczność, jak się to powyżej okazało. Nie dziwi nas przecie, gdy Heraklit, obserwując otaczające go zjawiska, doszedł do owej słynnej zasady metafizycznej, która się streszcza w zdaniu: πάντα ῥεῖ, i że twierdził, iż jedno zjawisko przechodzi w drugie i przestaje w ten sposób być sobą. Jeżeli można tu mówić o sprzeczności, to Heglowi właśnie o taką tylko sprzeczność chodziło, tylko że zastosował on ją do żywych rozwijających się pojęć, które przeżył w swej świadomości, jako coś zupełnie realnego. Chodziło mu o przeniknięcie żywej treści pojęć. Kiedy bowiem definjował byt, szło mu o to jedynie, aby nie został on w naszej świadomości prostem, nierozróżnionem pojęciem, pojawiającem się pod pustą nazwą; pragnął znaleźć właściwą jego treść, której się myśl nasza koniecznie domaga. Treść tę uzyskaliśmy przez zaprzeczenie bytu nicstwem, stwierdziwszy w bycie wewnętrzną sprzeczność; dzięki bowiem tej sprzeczności myśl nasza mogła się wznieść do pojęcia stawania się.

Z żywego ruchu pojęć urodziła się w ten sposób metoda dialektyczna Hegla, polegająca na konieczności zaprzeczenia danego pojęcia, w celu badania właściwej jego treści. Metody tej więc nie można odłączyć od jej zastosowania. To też prof. Żółtowski stwierdza, że w logice Hegla »każda zmiana treści jest już równocześnie zmianą formy, ta sama zasada, stosowana do nowych treści, musi przybierać nowe formy, a ile razy się zetknie z nową formą, musi i treść swoją przekształcać i przerabiać»¹.

Dzięki więc tej metodzie, podyktowanej przez konieczność, tkwiącą w rozwijającej się myśli, wznosi się Hegel dalej, ponad pojęcie stawania się, do coraz to wyższych pojęć, by wreszcie dojść do idei absolutnej (*die absolute Idee*). Uzyskując to najwyższe pojęcie, prawdziwe »pojęcie pojęcia«, spełnia Hegel zadanie, które sobie postawił w logice, a polegające na tem, by człowiek, ćwicząc swą myśl na pojęciach, odpowiednio uporządkowanych², doszedł do stanu, w którymby on sam, stawszy się czystą myślą, czyli duchem, mógł siebie samego, tę myśl, oglądać. Wtedy będzie można równie dobrze powiedzieć, że myśl w najczystszej swej formie, wiecznie i sama przez siebie stwarzając się, czyni siebie sama w człowieku swym przedmiotem. Zarówno podmiot, jak i przedmiot, jest tu czystą myślą, czyli jednym i tem samem. Inaczej mówiąc, Bóg, który dla Hegla niczem innym nie jest, jak tylko czystą myślą, wszędzie się objawiającą, dochodzi w myśli człowieka do swej właściwej istoty. Bez człowieka nie byłoby żywego Boga. Człowiek

¹ j. w. str. 31.

² Ob. Logikę Hegla (Werke, tom III, Berlin, Duncker und Humblot) str. 47 i 48.

bowiem dopiero, przy poznawczem zetknięciu się z tem, co dotychczas brał naiwnie za rzeczywistość, znajdującą się tylko poza nim, — tworzy nowy i konieczny jej stopień, a mianowicie żywe pojęcia, które prowadzą do czystej myśli, czyli absolutnego ducha. Leczą i naodwrot, człowiek tylko wtedy zasługuje na miano prawdziwego człowieka, o ile się wyzwoli ze zmysłowości i, wzniosłszy się do pojęcia idei absolutnej, dojdzie do zrównania swej własnej indywidualności z czystą myślą, czyli z Bogiem.

Jak wiadomo, Hegel wysnuł ze swej *Logiki* filozofję przyrody, oraz filozofję ducha. Bezwzględny bowiem duch może tylko w samoświadomości człowieka ujrzeć prawdziwą swą istotę, oraz prawa, według których się rozwija; a to dokonane zostało właśnie przez *Logikę*. Myśl, która, dzięki pojęciu absolutnej idei, uchwyciła siebie samą, może teraz powrócić do świata i zdać sobie sprawę z istoty swych praw rozwojowych, wedle których nieświadomie wznosiła się poprzez formy cielesne, od natury nieorganicznej do organicznej, której koroną jest człowiek. Prawo postępującej myśli w zjawiskach przyrody jest więc prawem tem samem, co prawo, według którego myśl, przy zetknięciu się świata zewnętrznego z człowiekiem, wznosi się od surowych i pierwotnych wyobrażeń aż do pojęcia absolutnej idei. A prawo to, jak widzieliśmy, polegało na ewolucji dialektycznej, czyli na sprzeczności i na jej ustawicznym przekraczaniu, dzięki któremu myśl dochodzi do coraz wyższych stanowisk. Logika przedstawia Ideę w swej »wsobistości« (*das Ansich*), poznanie przyrody — w swej »dłasobistości«, w swym »innobyćcie« (*das Fuersich, der Geist in seinem Anderssein*), wreszcie filozofja ducha przedstawia ideę w swej »przysobistości« (*das An- und Fuersich*). Jest to historia ducha ludzkiego, który dąży poprzez wieki całe do samoświadomego, wolnego już od sprzeczności myślenia, którego naczyniem jest człowiek. Hegel w filozofji ducha stara się wykryć dialektycznie rozwijającą się poprzez różne formy świadomości myśl. Za najwyższy przejaw ducha ludzkiego poczytuje on filozofję, ponieważ w niej wieczna myśl osiąga najwłaściwszą sobie, tj. pojęciową formę. To też historia filozofji, tak, jak się ona według zdobytych w *Logice* dialektycznych praw myśli przed umysłem Hegla rozwija, jest zakończeniem jego systemu. Poszczególne systemy filozoficzne są tu traktowane jako konieczne stadja w pochodzie myśli ludzkiej, a koroną ich ma być filozofja samego Hegla.

Na czele tego krótkiego zarysu podstaw myśli Hegla zaznaczyliśmy, że zagadnienia, które np. dla Kanta stanowiły zasadniczy problem poznawczy, Hegel mógł ze swego stanowiska absolutnej myśli uznać za zgóry rozwiązane. A więc przedewszystkiem, widząc w funkcjach myśli ludzkiej tę samą wieczną ideę świata, która się rozwija i w zjawiskach

poza człowiekiem, uchylił tem samem pytanie, czy rzeczy same w sobie są poznawalne. Był przekonany, że najwyższa funkcja ducha ludzkiego, rozum, jest równocześnie bezwzględna istotą świata. Poznawać świat zewnętrzny nie znaczyło u Hegla podciągać te zjawiska pod kategorie czystego rozsadku, tylko przyczyniać się przez tworzenie pojęć do tego, by ten świat zewnętrzny uchwycił sam siebie w swej istocie, t. zn. jako myśl. Bo myśl jest wszędzie, na każdym stopniu rozwoju. Poznanie nie polega, według niego, na tworzeniu sobie wiernego obrazu gotowego już świata, tylko na uzupełnianiu tego świata samoświadomem myśleniem, bez którego świat byłby pozbawiony swego szczytu¹.

Hegel był przekonany, że człowiek, myśląc, umożliwia wiecznej idei uchwycenie samej siebie w swej własnej istocie. Pewien był, że się człowiek myśleniem samoświadomem może zatopić w duchu świata, aby potem móc go odkryć i poza sobą².

* * *

A teraz wróćmy do Trentowskiego. Czy można mu przyznać, że w *Analityce* istotę filozofji Hegla zrozumiał i że się jej słusznie tak ostro przeciwstawiał?

Przeciwstawienie to zaczyna się już we *Wstępie*. Zarzuca Trentowski Heglowi, że »idea jest mu myśleniem, które jest jedynym bytem, a logika Autonomją tej idei, wsobistością i podstawą wszechistnienia. Jest to Bóg, nadający sobie prawa, wedle których przechodzi w dłasobistość, czyli naturę, i w przysobistość, czyli ducha. Logika jest tu calcem świata i filozofji« (str. 40). Trentowski jednak nigdzie nie rozprawia się z Heglem szczegółowo i nie składa w *Myślini* żadnego dowodu na to, żeby znał, na podstawie studjum *Logiki* Hegla, bieg jego rozumowania w zagadnieniu stosunku logiki do »świata«, tj. do rzeczywistości, oraz do filozofji i innych nauk. We wstępie do *Logiki* mówi Hegel³, »że wartość pierwiastku logicznego (*das Logische*)⁴ dopiero wtedy można ocenić, kiedy się on staje rezultatem doświadczeń, zdobytych w poszczególnych naukach (*wenn es zum Resultate der Erfahrung der Wissenschaften geworden ist*); wtedy przedstawia się on duchowi jako powszechna prawda, nie jako szczególna umiejętność (*Kenntniss*) obok innego materiału i realności (*neben anderen Stoffen und Realitäten*), lecz jako istota całej tej dotychczasowej treści«. Samą bowiem

¹ Steiner, j. w. I, 183.

² Steiner, j. w. str. 175.

³ Logika, j. w. str. 47.

⁴ Das Logische — chodzi tu, jeśli się nie mylimy, nie o naukę logiki, tylko o pierwiastek myślowy, który wzbogaca także i treść empiryczną.

naukę logiki Hegla, t. zn. cały ciąg pojęć, na których myśl się ćwiczy¹, trzeba, jeśli się nie mylimy, odróżniać od »pierwiastku logicznego« (*das Logische*), który tkwi wszędzie, zarówno w empirycznej rzeczywistości — podświadomie, jak w człowieku myślącym — świadomie. »Pierwiastek logiczny« — to byłaby poprostu absolutna idea, która nie jest logiką samą, ale, jako idea, doprowadzona do swego samooglądu, stanowi dopiero rezultat logiki. A więc myślenie w logice ma być rezultatem nauk empirycznych, a dopiero rezultatem myślenia logicznego — idea absolutna, czyli istota wszechrzeczy. Lecz z tegoby raczej wynikało, że sama nauka logiki u Hegla nie stanowi podstawy wszechistnienia (»świata« Trentowskiego), tylko że jest środkiem do pojęcia istoty wszechistnienia. W myśl tego nie wynikałoby także bezpośrednio z wywodów Hegla, by jego logika, jak chce Trentowski, była Bogiem, nadającym sobie prawa. Hegel np. powiada, że treść logiki jest »przedstawieniem Boga, jakim On jest w swej wiecznej istocie, przed stworzeniem natury i skończonego ducha«². Ale ponieważ u Hegla — jak rozumuje Rudolf Steiner — »samoogląd konieczny jest dla istoty Boga, więc treść logiki jest jeszcze martwym Bogiem, który dąży do istnienia«. Sam Hegel mówi przecie, że »system logiki jest królestwem cieniów, światem prostych istotności (*der einfachen Wesenheiten*), uwolnionych od wszelkiej zmysłowej konkretności«³. To też wszelkie kategorie logiczne, począwszy od czystego bytu, byłyby wtedy tylko śladami myśli, pojmującej coraz lepiej siebie samą. Bóg zaś w swej rzeczywistości przejawiałby się nie w samych pojęciach logicznych, tylko dopiero w rezultacie myśli ludzkiej, ćwiczącej się na tych pojęciach; a rezultatem tym jest czysty samoogląd myśli. Bo mówi nam Hegel, że operowanie abstrakcjami przynosi z sobą doskonałe opanowanie myśli, która, ćwicząc się na pojęciach logicznych, osiąga wreszcie cel swój właściwy, a mianowicie czysty ogląd samej siebie, skoro doszła do pojęcia absolutnej idei⁴.

Jeśli tak myśl Hegla się zrozumie, to wynikałoby z tego dalej, że myśliciel niemiecki postawił logikę na czele swego systemu, aby, przez poznanie szczytu rozwoju myśli-idei w samoświadomym myśleniu, móc przeniknąć istotę tego rozwoju w przyrodzie i dziejach. Lecz te fakty z doświadczenia były mu dane jako materiał na samym początku jego filozofji. Bo przypominamy raz jeszcze, że teoria pojęć, którą jest jego logika, wspiera się na rezultatach nauk empirycznych. W tem znaczeniu możnaby powiedzieć, że według niego *primum existens* stanowią nauki doświadczone, *secundum existens* — teoria pojęć, wynikłych z tych

¹ Logika, j. w. str. 47.

² j. w. str. 36.

³ tamże, str. 47.

⁴ por. tamże, str. 47 poniżej.

nauk, czyli logika, a dopiero *tertium existens* — idea absolutna, wynikająca z ćwiczenia się myśli na pojęciach w logice. A więc logikę Hegla można od biedy tylko, w bardzo swoim i pośrednim znaczeniu, nazwać istotą wszechistnienia. Trentowski jednak nie daje dowodu, by rozumiał to swoje i pośrednie znaczenie; owszem, raczej daje dowód, że nie rozumie. Nie rozumie ani różnicy między logiką a ideą absolutną, jako rezultatu logiki u Hegla, ani stosunku logiki do poprzedzających ją nauk empirycznych.

Nie tu miejsce rozstrzygać, czy taka właśnie podana przez nas interpretacja myśli Hegla jest jedynie możliwą; zagadnienie to zresztą należy w jego filozofji do zagadnień najtrudniejszych. Nam chodziło tylko o pokazanie, że bez rozprawiania się punkt za punktem z wywodami szczegółowymi w samej *Logice* Hegla, nie wolno zgóry wydawać takiego czy innego wyroku w sprawie stosunku logiki Hegla do rzeczywistości, do Boga, do innych nauk i wogóle do filozofji. Trentowski zaś taki nieuprawniony wyrok wydaje, nie uwzględniając zupełnie żmudnych i głębokich dowodzeń i dociekań samego Hegla.

Następne zaś przykłady z *Myślini* pokażą nam już nietylko lekceważenie przez autora samego toku myśli Hegla w *Logice*, ale poprostu niezrozumienie podstaw i istoty jego filozofji i logiki.

Idźmy dalej. Trentowski oświadcza na str. 10, że jego logika jest umiejętnością formy: »... logik nie kłopoty się o to bynajmniej, co kto
b) Forma i treść myśli, ale o to, jak myśli, tj. czy porządnie i logicznie,
w logice lub nie«. Szkole zaś Hegla zarzuca, że zamienia logikę »w spekulacyjną Ontologję« i że ją poczytuje »nie za umiejętność samej formy, ale za umiejętność treści, a nadto najgłówniejszej, najjędrniejszej treści«. Wypada nam zapytać, czy wolno nazywać logikę Hegla umiejętnością treści.

We wstępie do swej *Logiki*¹ przeciwstawia Hegel swoje stanowisko dotychczasowemu traktowaniu jej, jako nauki li tylko formalnej; ten pogląd wypłynął, zdaniem jego, z niesłusznego odgraniczenia w poznaniu formy od treści. Rozwijając ten pogląd, mówi Hegel: »Zakłada się nasamprzód, że materiał poznania (*der Stoff des Erkennens*) istnieje sam przez się i dla siebie (*an- und für-sich*) jako główny świat poza myśleniem, że myślenie samo przez się jest puste, że, jako pewna forma, zewnętrznie dochodzi do owej materji, napęlnia się nią, przez to dopiero zdobywa treść i tym sposobem staje się realnem poznaniem«. Temu pogładowi przeciwstawia Hegel swój własny, według którego czyste myślenie, będąc żywą treścią, może stanowić dla siebie osobny przedmiot, osobną treść badań naukowych.

¹ Logika, j. w. str. 27 i nast.

Lecz, jak to wynika ze streszczenia podstaw filozofii Hegla, w tych badaniach forma jest nieodłączna od treści. Bo myśl, jako przedmiot, jest pojmowana znowu przez myśl, a myśl »pojmująca«, dopóki się sama nie stanie z kolei treścią czyli przedmiotem, domagającym się pojęcia, dopóty jest formą myśli pojmowanej. A więc można powiedzieć, że w tym dialektycznym procesie ta sama myśl jest ciągle formą swej treści, i odwrotnie. Ta sama myśl: bo ten proces jest, jak wiemy, samookreśleniem się wiecznej i jedynej myśli — idei. Pojęcie równa się tu nowemu przedmiotowi, czyli forma równa się treści. A więc logika Hegla nie jest umiejętnością samej treści! Treść jest nieodłączna u niego od formy.

Aby jednak to jego stanowisko zrozumieć, trzeba się z tem właśnie pogodzić, że myśl u niego jest żywa, i że żywe myśli można naukowo opanowywać — znowu jedynie myślą. Otóż Trentowski tego nie rozumie.

Już z dotychczasowych przykładów okazało się jasno, że nie pojął on istoty myśli spekulatywnej Hegla. W *Rozbierzy Poznania* wychodzi c) Bezpośredniość to już na jaw bardzo jaskrawo. Dosyć przytoczyć jeden przykład. Po wywodzie trzech pewników poznania i pośredniość poznania (§ 30), autor broni bezpośredniego poznania i w tym związku polemizuje z Heglem, przytaczając następujące jego słowa¹: »Z tego, że wiedza bezpośrednia ma być kryterjum prawdy, wynika..., że każdy przesąd i bałwochwalstwo może być uznane za prawdę, i że najniesprawiedliwsza i najniemoralniejsza treść woli (*Inhalt des Willens*) może być uznana za rzecz słuszną. Dla Indjanina Bogiem jest krowa, małpa, Bramin, Lama — nie na podstawie tak zwanej pośredniej wiedzy, rozumowań i wniosku: on poprostu w to wierzy«. Na to odzywa się Trentowski: »Rzecz prawdziwie osobliwa! Czyliż nie rozumiemy i nie umysłujemy własną jedynie głową, tj. bezpośrednio? Czyliż znowu wszelka wiara nie polega na pośrednictwie, a nadto cudownem? Co więc Hegel mówi przeciw bezpośredniości poznania, znaczyć się li może o jego pośredniczości«! (str. 352). Z przytoczonych słów wynika, że Trentowski nie wniknął głębiej w pogląd Hegla na stosunek bezpośredniego poznania do pośredniego poznania. I Hegel twierdził, że rozumiemy »własną jedynie głową«, ale nie zgodziłby się, żeby to samodzielne rozumowanie musiało być bezpośredniem. Rozumowanie bowiem filozoficzne jest dla niego niczem innem, jak tylko pojmowaniem. A pojmowanie jest ustawicznym ruchem idei, która nie poprzestaje na danem doświadczeniu, ale szuka pojęcia, za którego pośrednictwem można uchwycić bezpośrednią daną

¹ Encyclopädie der phil. Wissenschaften. Hegels Werke, Berlin 1840. Duncker u. Humbolt T. VI, 72 (s. 140—141). Podajemy w tekście własne tłumaczenie tego ustępu.

doświadczalną w jej istocie. Czy ta bezpośrednia dana doświadczalna, mówiąc nawiasem, będzie zjawiskiem zmysłowym, czy też pojęciem, to już Hegla nie obchodzi¹. A więc np. nicstwo pośredniczy między czystym bytem, który zrazu jako prosta bezpośrednia dana pojawia się w naszej świadomości, a jego istotą, t. zn. stawaniem się.

Chcąc określić dalej stawanie się, czyli chcąc poznać byt w jeszcze głębszej istocie, musimy szukać pośrednictwa w pojęciu nowem, — pojęciu, które stwarza żywą myśl na podstawie jej koniecznych praw. A więc prawdziwe poznanie, czyli pojmowanie jest ustawicznym przechodzeniem bezpośredniości w pośredniość. Mówiąc poprostu, każde doświadczenie, o ile ma być poznane, musi doznać pośrednictwa myślenia. Znając już w zarysie podstawy filozofji Hegla, możemy zrozumieć, że takie pośrednictwo wyraża najściślej samodzielne myślenie, czyli, według wyrażenia Trentowskiego, rozumowanie »własną głową«. Pamiętajmy bowiem, że tylko w myślącej indywidualności może idea, według Hegla, ujrzeć się w swej najgłębszej istocie. Ale przez to idea nie traci bynajmniej swego znaczenia uniwersalnego. Właśnie dzięki możliwości przechodzenia w ludzkim myśleniu z formy bezpośredniej do pośredniej może wreszcie idea dojść do czystego samooglądu, jako »idea absolutna«. Ona siebie samą ciągle ogląda i ciągle stwarza godniejszą siebie formę, ale stwarza ją za pośrednictwem swej własnej mocy twórczej, czyli za pośrednictwem siebie samej. Ponieważ ten proces pokrywa się z działalnością rozumu (*Vernunft*) człowieka (idea absolutna i rozum stanowią u Hegla jedność), więc myślenie rozumowe, jako najwyższy przejaw powszechnej idei, nie wykracza nigdy poza swoją własną istotę, chociaż ta polega na ustawicznym przechodzeniu z formy bezpośredniej w pośrednią.

Przykłady te wystarczą dla przekonania się, że Trentowski nie pojął głównych podstaw filozofji Hegla. Ponieważ zaś heglowska metoda dialektyczna jest ściśle związana i nieodłączna od całego systemu, więc nic dziwnego, że Trentowski nie pojął także samej metody. Widać to jasno w wywodzie prawdopodobów, które, z wyjątkiem ostatniego, tj. bożostanu, zawdzięczają swój byt w *Analityce* niewątpliwie *Logice* Hegla (byt — *das Sein*, Nicstwo — *das Nichts*, żywostan — *das Werden*, *Myślini* str. 146).

I tak np. poglądu Hegla na stawanie się, tj. na ustawiczne przechodzenie bytu w nicstwo i nicstwa w byt, nie pojmuje Trentowski. Kiedy bowiem za Heglem występuje »przeciw odwiecznej nauce, że tylko

¹ W myśl bowiem filozofji Hegla, pojęcia są przez myśl twórczą dodane do zjawisk zmysłowych, jako nowe elementy rzeczywistości: mogą być przez nas równie, jak owe zmysłowe zjawiska, doświadczane.

z czegoś coś powstać może, i że z niczego nic nie powstaje« (str. 156), — to twierdzi, że Hegel w tem zagadnieniu wpadł z samym sobą w sprzeczność, bo u niego »tylko duch jest bytem, rodzącym innobyt, tj. samego siebie w naturze, czyli tylko z czegoś powstaje coś«. Nie rozumiał widocznie żywego ruchu pojęć w *Logice* heglowskiej, w której z bytu rodzi się nicestwo na podstawie konieczności rozumowego (*Vernunft*) myślenia. Nie rozumiał także płodności przeczenia w dialektyce Hegla, kiedy, wywodząc żywostan, krytykuje zasadę przeczenia przeczeniu (*die Negation der Negation*)¹. A te właśnie momenty w metodzie heglowskiej, które Trentowski atakuje, są jej cechami istotnymi.

Zresztą fakt, że dialektycznej metody Hegla nasz filozof nie pojął, nie miałby większego znaczenia, gdyby w logice swojej użył zupełnie

Wpływ metody oryginalnej, odrębnej metody. Ale, jak się zaraz okaże, Hegla na Anali- tak nie jest. Przeciwnie, przekonaliśmy się w roz- tykę dziale drugim niniejszej pracy, że w toku wywodu prawdopodobstw, wszędzie, gdzie się tylko Trentowski chce trzymać nie dogmatycznego, tylko dialektyczno-logicznego dowodu, tam się nie różni w istocie od Hegla². I tak: nicestwo rodzi się w *Myślini* na podstawie przyjętego prawa przeczenia, przez zaprzeczenie bytu. Wiemy, że u Hegla rządzi to samo prawo. W dalszym ciągu dowodzi Trentowski jedności bytu i nicestwa, cytując wprost na poparcie swego zdania słowa Hegla³, który zastrzega się przeciwko podsuwaniu pod oderwane pojęcie bytu »rzeczy pełnych treści, pozostających z innymi podobnymi rzeczami w związku, mających pewien cel i pewne znaczenie, które nikomu obojętnem być nie może«; bo jedność bytu i nicości tylko wtedy ma znaczenie, jak słusznie twierdzi Hegel, kiedy brać byt i nicość za czyste pojęcia, a nie mieszać ich z elementami, które wyobrażnia nasza czerpie ze świata materialnego. A wkrótce potem (str. 142), dowodząc, że byt i nicestwo nie tylko stanowią jednię, ale i różnię, oświadcza Trentowski, że zasady sprzeczności w znaczeniu tradycyjnem nie uznaje i że sprzeczność jest czynnikiem postępu w filozofji.

Widzimy więc z tych przykładów, że się Trentowski, chcąc nie chcąc, przejął metodą Hegla i że mimo wszystko jest pod jej wpływem. A jednak ciągle mu się zdaje, że stworzył własną metodę i że stworzył własną metodę. Oparł ją, jak twierdzi, na trzech siostrzanach, które poczytuje za swój własny wynalazek. Ale w gruncie rzeczy sam zdaje sobie sprawę, jak bardzo i tutaj zbliża się do Hegla. I tak np. przytacza we własnym przekładzie następujące słowa Hegla

Trentowskiemu zdaje się, że stworzył własną metodę i że wznosił się ponad Hegla. Jego dogmatyczne i sofistyczne argumenty przeciw Heglowi

¹ *Myślini* I, 145 — 146; *Logika* Hegla str. 120; Żółtowski j. w. str. 41, 136.

² str. 35 i nast. nin. pracy.

³ *Myślini* I, 139; Hegel, *Encyclopädie* j. w. 86, 87, 88.

(*Myśli*, I, 144): »Wyrażenie to..., że byt i nicestwo to jedno, lub też jedność bytu i nicestwa, jest, równie jak wszelkie inne podobne jedności, np. przedmiotu i podmiotu i t. d., z tego względu nieśtósowne i rażące, że wynosi li jedność, a różnicę, w pojęciach takich zachodzącej, zdaje się zapominać zupełnie. I w rzeczy samej, nie daje się spekulacyjne oznaczenie prawdy w formie tego zdania należycie przedstawić. Należy więc to tak pojąć: Jest to jedność w leżącej przed nami różności«. Od siebie zaś dodaje Trentowski: »Z tego wyjątku przekonywamy się, jak blisko był Hegel naszej różnojedni, a przecież nie przyszedł do niej, bo Spekulacja li umysłowa nie zdoła nigdy przekroczyć granic bezwzględnej jedni«. Jednakże twierdzenie, że »spekulacja li umysłowa nie zdoła nigdy przekroczyć granic bezwzględnej jedni«, jest dla nas twierdzeniem dogmatycznym, a nawet gołosłownym, wobec tego, że Trentowski najwidoczniej nie rozumiał żywego ruchu i postępu czystych pojęć w logice Hegla, w której np. pojęcie stawania się jest, mówiąc stylem Trentowskiego, istotną żywą »różnojednią« bytu i nicestwa. Więc tam, gdzie pragnie wprowadzić do logiki siostrzany, niesłusznie rości sobie Trentowski prawo do oryginalności.

Wreszcie pochlebia sobie, że, wprowadzając bożostan i zamykając nim prawdoblamy, dokonał tego, co Hegel jedynie przeczuwał¹. »Hegel czuł głęboko, — mówi autor — że żywostan, którego cechuje ustawiczna zmienność, nie jest ostatecznym prawdy wyrazem, że wyrazem tym musi być coś rzeczywistego i dlatego wystawił istnienie². Ale tym sposobem uchwycił prawdoświeć, zamiast prawdoblamu, prawdę samą, zamiast nowej jej postaci. Oprócz tego istnienie nie jest stnieniem«. Ale tu Trentowski wyraźnie zapomina zupełnie o tem, że Hegel poza istnieniem wywodzi jeszcze wiele pojęć, aby wreszcie dojść do pojęcia idei absolutnej, dzięki któremu żywa myśl w człowieku dochodzi do oglądania siebie samej. Gdy Trentowski mówi, że Hegel przez wprowadzenie pojęcia istnienia »uchwycił prawdoświeć, zamiast prawdoblamu, prawdę samą, zamiast nowej jej postaci«, zakrawa to na czyste żonglowanie słowami, bo narzuca się tu Heglowi dogmatycznie przyjętą prawdoświeć. Hegel wcale nie twierdził, ani nie pragnął, żeby istnienie było prawdą rzeczywistą, tj. ostateczną. Zupełnie przeciwnie! Przypominamy sobie bowiem, że dla niego system logiki był »królestwem cieniów«, które tylko służy do takiego wyćwiczenia się naszej myśli, aby mogła siebie samą uchwycić. Trentowski zaś pojęciu istnienia Hegla przeciwstawia w sposób dogmatyczny swój bożostan. W *Myśli* chodzi, jego zdaniem,

¹ Str. 171, por. także str. 158.

² Das Dasein.

o ontologiczne barwy wszechistnienia, a w gruncie li o znaczenie słówka Jestem; cóż więc prostszego i naturalniejszego, jak że po stawaniu się następuje trwanie,... czyli po żywostanie bożostan« (str. 171). Ale z tych słów wynika, że Trentowski nie wychodzi, gdy chce swe stanowisko wyodrębnić, z ram dogmatycznego rozumowania.

Krótko mówiąc, nasz filozof wcale nie posunął naprzód logiki Hegla; całkiem przeciwnie, już teraz śmiało można powiedzieć, że po Trentowski pozostał został za nim daleko w tyle, a to dlatego, że, nie zro-
w tyle za Heglem zrozumiawszy istoty ani jego filozofji wogóle, ani jego metody dialektycznej w szczególności, nie zdołał się jednak w swoim rozumowaniu logicznem, i to właśnie w jego decydujących ogniwach, oprzeć wpływowi jego myśli. A tam, gdzie się Heglowi przeciwstawia, porzuca rozumowanie logiczne, a szuka oparcia w przesłankach ustanowionych dogmatycznie.

Te wnioski wolno uogólnić i rozciągnąć je na całą *Analitykę*, ponieważ jej podstawą jest *Rozbierz Prawdy*, którą autor zamyka bożostanem.

* * *

Nad stosunkiem myśli, zawartych w *Analityce*, do myśli spekulacyjnej Hegla warto się zastanowić głębiej, nie tylko dlatego, że się Trentowski tak ostro przeciwstawia filozofowi niemieckiemu w dziedzinie zagadnień logiczno-filozoficznych, ale i dlatego jeszcze, że się mimo to wszystko nie oparł, jakeśmy to już stwierdzili, wpływowi myśli dialektycznej tego właśnie myśliciela, któremu się tak ostro przeciwstawia. A wpływ ten pochodzi stąd, że, jak o tem świadczy zarówno *Myślini*, jak *Grundlage der universellen Philosophie*, niektóre postulaty poznawcze

Podobieństwo aspiracji filozoficznych i postulatów poznawczych Hegla i Trentowskiego

i aspiracje filozoficzne tych dwóch filozofów były psychologicznie pokrewne, oczywiście, jakościowo, bo już teraz jasną jest dla nas sprawą, że Hegel sięgnął o wiele głębiej do podstaw poznania ludzkiego, aniżeli Trentowski.

Na czemże polegają te pokrewieństwa?

Przedewszystkiem na tem, że obu filozofom przyświecała przy budowie systemów filozoficznych tendencja uniwersalistyczna. Obydwaj są przekonani, że ich systemy są koroną systemów dotychczasowych, a uzasadniają to, ustanawiając, każdy we właściwy sobie sposób, absolutny sprawdzian, oceniający dotychczasowe zdobycze myśli ludzkiej¹. Z tego zamiaru i przekonania wypływa w ich pracy filozoficznej konieczność

¹ Por. *Myślini* I. 32. Co odpowiada u Hegla »sprawdzianowi poznania« Trentowskiego, wykażemy później.

stworzenia nowej logiki i zajęcia odpowiedniego stanowiska względem logiki tradycyjnej, arystotelesowskiej. Obaj nie uznają żadnego mistycyzmu ani w dziedzinie filozofji, ani w zakresie moralności i religji, a to w przekonaniu, że drogą rozumową można dojść nietylko do prawd poznanych, ale i religijnych. Z tego znowu wynika ich pogląd na zasadniczą jedność religji i filozofji¹. Jak rozumowe myślenie Hegla, tak myślowe myślenie Trentowskiego² spoczywa *in potentia* w każdym człowieku, t. zn., że człowiek drogą myślenia, własną pracą, może dojść do poznania prawdy.

Z tendencji uniwersalistycznych obu systemów wynika także wiara ich autorów w potęgę poznania ludzkiego, które nie jest ograniczone, jak u Kanta, sferą transcendentalną (w kantowskim tego słowa znaczeniu). Jak w spekulacji Hegla, tak w filozofji Trentowskiego, między sferą transcendentalną a transcendentną nie ma istotnej różnicy, bo człowiek i otaczający go świat mają u nich ten sam absolutny pierwiastek, czy to będzie boskość świata i boskość człowieka u Trentowskiego, czy wszędzie objawiająca się absolutna idea Hegla.

Niektóre więc zasadnicze postulaty filozoficzne, jakkolwiek często w różnych i pozornie sprzecznych wypowiedziane formach, były u Trentowskiego, psychologicznie biorąc, te same, co u Hegla. A jednak z rozbioru toku myśli Trentowskiego, oraz z polemiki jego z Heglem okazało się, że autor *Analityki* nietylko nie pogłębił myśli i podstaw jego systemu, ale pozostał za nim w tyle. Otóż teraz, aby to lepiej wyjaśnić, uprzytomnijmy sobie zasadniczy proces myślowy i charakter świadomości poznawczej Trentowskiego, które były u niego powodem takiego, a nie innego ujęcia ich w formę systemu filozoficznego w *Analityce*, systemu, który był równocześnie podstawą »logiki narodowej«.

Otóż główny schemat zasadniczej myśli filozoficzno-poznawczej Trentowskiego, schemat, który jest owocem, jeżeli się nie mylimy, raczej jego podświadomej, niż świadomej pracy myśli, a któremu cały jego system zawdzięcza swój byt, — możnaby sformułować w sposób następujący.

Filozof staje przed otaczającym go światem przedmiotów materialnych; kiedy go obserwuje zapomocą swych zmysłów, budzą się w jego głowie rozmaite myśli. Nasamprzód — myśl o różnorodności przedmiotów materialnych. W następnych stadiach rozmyślań

¹ Por. Myślini I. 191.

² Właściwie w Myślini (ob. str. 81 i 82 naszej pracy) myśl jest równocześnie władzą myślenia i pewnym wyższym »wzrokiem«. Wyrażenie więc »myślenie myślowe« jest pewną nieścisłością; dlaczego jednak tak się wyrażać wolno, o tem niżej.

rodzi się wniosek, że jednak istnieje coś, co łączy te przedmioty w jedną całość. Tu jednak Trentowski nie zdaje sobie sprawy, przynajmniej w pełni świadomości, że istotną przyczyną, dla której się nam odsłania ta jedność świata, jest jedynie myśl, wytworzona przez poznającego człowieka. On widzi wprawdzie tę myśl, tę ideę, ale wyłącznie przylegającą do przedmiotów zewnętrznych, całkiem podobnie, jak widzi ich cechy ›zmysłowe‹, a więc barwę, twardość, kształt i t. d. Pomimo to jednak ta idea, jako wspólna cecha przedmiotów zewnętrznych, wydaje mu się w tym stadium rozmyślań istotną, coby można ująć w słowie: nie, świat zewnętrzny nie jest różnorodny, on jest (przez tę ideę) jeden.. Ale właśnie dlatego, że filozof ideę, jednoczącą zjawiska, którą w gruncie rzeczy sam swą myślą wytworzył, przerzuca podświadomie i naiwnie na świat materialny, jako jego cechę pierwotną, rodzi mu się teraz znowu myśl (która rozpoczyna trzecie stadium jego rozmyślań, a której świadomie nie formułuje), że świat zewnętrzny musi pozostać różnorodnym. Bo właściwie w drugim stadium rozmyślań swą ideę dodał podświadomie do tej ›różni‹ zjawisk, a więc ta ostała się, i to w swej pierwotnej materialno-zmysłowej postaci, jakkolwiek na razie ›zubożona‹ przez jednoczącą ideę. Ponieważ jednak, pomimo wszystko, nastąpiła podczas drugiego stadium pewna zmiana w jego poglądzie na świat materialny, co się ujawniło w przekonaniu, że ten świat ›jest w gruncie rzeczy jeden‹, — więc teraz myśl jego, w stadium trzecim i ostatecznym, dałoby się streścić mniej więcej w ten sposób: ›Tak, słusznie dopiero co doszedłem do przekonania, że świat zewnętrzny jest jednością, bo wszędzie widzę jedną ideę; ale zapędziłbym się za daleko, gdybym z tego wnosił, że ta łącząca idea jest istotą świata; obecnie widzę, że świat łączy w sobie różnorodność ze spajającą go jednością, duchem; a więc teraz poznałem ten świat takim, jakim jest rzeczywiście: widzę w nim różność i jedność. Dochodzę do ›różno-jedni‹ poprzez różnię i jednię‹.

Oto mniej więcej schemat ›nastawiania się‹ Trentowskiego w zakresie głównych zagadnień poznawczych. Jasną tedy jest rzeczą, że przedewszystkiem nie przeżył on żywo tych problemów poznawczych, które — niezależnie od różnych ich rozwiązań — przeżył zarówno Kant, jak Hegel. Dla obu tych filozofów, jak zresztą wogóle dla wszystkich wielkich filozofów w czasach nowożytnych, źródłem psychologicznym ich pędu ku zgłębianiu zagadek poznawczych było poznanie, i to najzupełniej uświadomione, różnicy między jaźnią ludzką a otaczającym ją światem. A zadanie tych filozofów polegało właśnie na tem, aby znaleźć łącznik między człowiekiem a światem, ponieważ istnienie jakiegoś łącznika było niezbędnym postulatem ich myśli. Tymczasem Trentowski, jak widać z charakteru jego umysłowości, nie odczuwał tak silnie

przedziału między swą myślą i jaźnią a światem zewnętrznym; raz jeszcze stwierdzamy, że przeniósł on podświadomie swą własną myśl na świat zmysłów, jako jego nową cechę, zanim jasno zdał sobie sprawę, że ta myśl jest owocem własnego jego myślenia. Trzecie zaś stadium polega tylko na usankcjonowaniu pewności, że ta przez niego wytworzona myśl znajduje się jako jedna z cech świata zewnętrznego obok jego cech innych, które, razem wzięte, stanowią ową na samym początku stwierdzoną różnorodność. Krytyk, który podążył aż do końca całego tego rozumowania, zgodzi się chyba na to, że Trentowski, w trzecim i ostatecznym stadium, wrócił do swego stanowiska. Bo przecie ten świat zewnętrzny pozostał w swej istocie różnym; idea jest jednym z czynników, które się na tę różnię składają. Różnojednia pozostaje w gruncie rzeczy różnią. Tak więc myśl Trentowskiego w trzecim stadium, które on poczytuje za ostateczne, dla nas jest znowu stadium początkowym.

A dlaczego Trentowski uznał swoje zadanie poznawcze w trzecim stadium za rozwiązane?

Dlatego właśnie, że, jakżeśmy to zaznaczyli, nie przeżył dostatecznie świadomie, a więc i dostatecznie głęboko, przedziału między swą jaźnią i myślami, jako jej własnymi tworam, a światem zewnętrznym. Nie miał wyraźnego przeświadczenia o niezależności pojęć, przez siebie stworzonych, od świata zjawisk, i dlatego jego własne pojęcia przedstawiały mu się jako bytujące w tym świecie zjawisk niezależnie od jego osoby, co też znajduje swój wyraz w mimowolnym przerzucaniu nazewnątrz pojęcia jedynej idei. Ale ta przerzucona nazewnątrz myśl, choćby ujawniająca się w postaci cechy świata zjawisk, przydanej do jego różnaitości, jest jednak myślą żywą, która zawdzięcza swój byt umysłowi samego Trentowskiego, mającego intuicyjną pewność jedności świata. Myśl więc ta może u Trentowskiego stanowić łącznik między jego jaźnią poznającą a światem zewnętrznym, łącznik, który był dlań czymś żywym (w drugim zwłaszcza stadium jego rozmyślań), chociaż nieświadomionem. Jakkolwiek bowiem nie uświadamiał on sobie głębiej różnicy między jaźnią a światem zewnętrznym, to jednak i on podświadomie zdawał sobie z tego sprawę. Przecie ten fakt, że się przy przeżyciu (pierwsze stadium!) różnaitości świata zewnętrznego nie zatrzymał, wyciągnął w gruncie rzeczy nie z czego innego, tylko z podświadomego pocucia, że ta różnaitość jest obca i niezrozumiała dla jego własnej jaźni, czyli, że jest jakiś przedział między człowiekiem a światem. Stwierdzenie zaś jedności świata było zwyczajstwem pocucia, że jest jednak między mną a światem wspólny jakiś pierwiastek. A to stwierdzenie ujawniło się w tem, że Trentowski stworzył swą własną myślą żywe

pojęcie jedności idei. Gdyby wyraźnie sobie uświadomił, że to pojęcie jest jego własnym wytworem, musiałby szukać w dalszym ciągu pomostu między swą jaźnią a światem zewnętrznym, musiałby dalej poznawać. Ale ponieważ tego sobie nie uświadomił, więc to pojęcie wydało mu się jedną z cech świata zewnętrznego, które jednak nie było jego jaźni podobnie obce, jak pierwotna rozmaitość zjawisk, bo przecie było, bez jego wyraźnej wiedzy, własnym jego wytworem.

I dlatego to, łącząc, w trzecim stadium rozmyślań, jedność i różność świata zewnętrznego, nie odczuwał Trentowski potrzeby i konieczności, żeby pójść dalej. Jakoż na tem stadium zatrzymał się, będąc przekonany, że rozwiązał problem poznawczy. Oczywiście, z tego faktu psychologicznego, że Trentowski nie zdał sobie dostatecznie świadomie sprawy, iż idea jedności świata była pojęciem, przez niego samego wytworzonym, poszło, że w swojej filozofji ustawicznie mieszał czyste

Mieszanie czystych zrazu pojęcia z pojęciami, zmieszanymi z wyobrażeniami naiwno-materjalnymi¹. A jasną jest, naturalnie, rzeczą, że bardziej świadome elementy, więc w tym wypadku dane empiryczne, musiały nad mniej świadomymi elementami-pojęciami przeważać, a nawet zapanować nad nimi. To też stwierdzenie różnojedni jest dowodem, że wrażenie zmysłowe, wyobrażenia, z tych wrażeń powstałe, oraz naiwne pojęcia dogmatyczno-religijne wzięły u Trentowskiego górę nad czystą jego myślą. Oto dla

Naiwny materjalizm czego jego świadomość poznawcza nie jest wolna od Trentowskiego naiwnego materjalizmu.

Ale z drugiej strony, właśnie na podstawie podanego przez nas schematu filozoficznej myśli Trentowskiego, możemy ostatecznie dojść do przekonania, że punkt wyjścia i założone zadania w jego systemie, rozpatrzone niezależnie od rezultatów jego filozofji, są psychologicznie podobne do punktu wyjścia i założonych zadań w spekulacji Hegla.

Jak sobie bowiem przypominamy, zadanie Hegla polegało na stworzeniu teorii pojęć, które leżały przed okiem jego myśli, jako rezultat nauk empirycznych. Odróżniał on świadomie i wyraźnie zjawiska przyrody od pojęć, które stworzyła budująca te zjawiska myśl ludzka, i postanowił, niezależnie od nauk empirycznych, uporządkować sam ich pojęciowy rezultat. Pierwsze więc stadium jego myśli możnaby określić jako proste stwierdzenie mnogości pojęć, powstałych z badania świata zjawisk. Porównajmy to stadium z pierwszym stadium myśli filozoficznej Trentowskiego.

Otóż trzeba pamiętać, że świat zewnętrzny, materjalny miesza się u Trentowskiego, bez jego świadomości, z dogmatycznymi pojęciami

Co odpowiada w filozofji Hegla poszczególnym fazom myśli filozoficzno-poznawczej Trentowskiego?

¹ Por. przypisek do str. 111.

Boga, świata i człowieka, czyli z tak zw. prawdoświecami. Trentowski właściwie od początku, t. zn. już na tak nazwanem przezeń rozumowym stanowisku, bada nie tyle świat materialny, ile naiwnie i materialnie pojęte »prawdoświeci«; w jego głowie koncepcja stworzenia świata i człowieka przez Boga szła ręką w rękę z wrażeniami i wyobrażeniami o świecie materialnym. Typ umysłu naszego filozofa możnaby porównać z umysłem pierwotnego Greka, który w przejawach przyrody widział bezpośrednio objawiające się mu siły boskie¹ i mieszał z danymi zmysłowymi pojęcia religijne. To też rozum dla Trentowskiego, (jak to sobie przypominamy z rozdziału o »sprzecznościach wewnętrznych«), jakkolwiek ma być tylko »królem zmysłowości«, wie już o »prawdoświeciach« i wyrokuje o nich w swoisty sposób. Możnaby powiedzieć, że w rozumie znajduje się już pewna doza myśłu, tego oka na świat boski, co się zresztą zgadza z tem, co Trentowski o trzech władzach myślenia mówi, np., w § 29, że »właściwie niema ani zmysłu, ani umysłu, ale myśl tylko, a to raz zewnętrzny, drugi raz wewnętrzny, trzeci raz jądrowy, czyli właściwy« (str. 339). Z tego wynika, że właściwie już w pierwszym stadium filozoficznego myślenia Trentowski, podobnie jak Hegel, ma do czynienia z mnogością nie tylko przedmiotów, zjawisk materialnych, ale... i pojęć. I, jakkolwiek te są silnie zabarwione jakościami zmysłowymi, to jednak domagają się uporządkowania w tem samem, z punktu widzenia poznawczego, znaczeniu, co i u Hegla u progu jego myśli spekulatywnej. Tylko że u Trentowskiego pojęcia te nie występują, jak u Hegla, jako rezultat badań empirycznych, ale jako dogmaty o Bogu, świecie i człowieku. Dogmaty te są dla niego na samym początku jego dociekań dlatego żywe, że przeżywa on je (np. pochod dziejowy Boga-człowieka)² w postaci imaginacyjnego obrazu kosmicznego; przeżywa je także intuicją, wiarą, pewnością, że człowiek jest powołany do tego, aby przez poznanie Boga złączyć się z Nim na zawsze. Lecz, jak Hegel w rezultatach pojęciowych badań empirycznych spostrzegł zrazu sprzeczności, tak i Trentowski w zupełnie poznawczo podobnym sensie odczuwa raz mocniej, raz słabiej sprzeczności między Stwórcą a stworzeniem, człowiekiem a światem, jaźnią a niejaźnią (str. 13). I to wpędza go w drugie znane nam stadium jego rozmyślań, w którym wyczuwa jedność, w tych pojęciach zachodzącą, jako wspólną ideę. A więc, jak pierwsze, tak i drugie stadium jego myśli filozoficznej ma swój odpowiednik w rozwoju myśli spekulacyjnej Hegla. Pierwsze mianowicie stadium odpowiada świadomemu stwierdzeniu przez Hegla mnogości pojęć naukowych, oraz ich sprzeczności. Drugie odpowiada,

¹ Charakterystycznym jest zdanie Trentowskiego o naiwnej świadomości ludów pierwotnych i filozofów greckich (*Grundlage der universellen Philosophie*, str. 198—199).

² Myślini, str. 313—317.

ściśle mówiąc, całej filozofji Hegla z jej ostatecznymi konsekwencjami, których, oczywiście, Trentowski do głębi nie przeżył; dowodzi tego fakt, że przykładem tego drugiego stadjum, występującego jako stanowisko umysłowe (bezwzględna jednia), jest w *Myślini* przeważnie filozofja Hegla. Sam Trentowski daje nam tym sposobem do zrozumienia, że myśl Hegla przeżył i przeniknął, aby się potem wznieść na wyższe jeszcze, według niego, stanowisko myślowe (filozoficzna różnojednia). Że

Że Trentowski jednak w istocie myśli tej nie przeniknął, tośmy wi-
w bardzo powierzch- chowny sposób
przeczuwał myśl Hegla, nie da się
zaprzeczyć. Powód temu się nie da zaprzeczyć. Bezpośrednim tego powo-
psychologiczny tego dem psychologicznym był okazany fakt, że na po-
przeczuwania czątku swych badań (pierwsze stadjum) miał on do
czynienia nietylko ze światem materialnym, ale już z gotowemi pojęciami filozoficznymi. I dlatego to właśnie stanowisko umysłowe zawdzięcza w systemie autora *Myślini* swoje istnienie nietylko chęci przedstawienia panlogizmu Hegla jako »jednostronności«, ale także poczuciu, mniej lub więcej podświadomemu (a teraz — już dla nas w pełni zrozumiałemu), że to stworzenie świata i człowieka przez Boga, oraz powrót człowieka do Boga, które jako fakt rzeczywisty założył dogmatycznie i przyjął jako punkt wyjścia swej filozofji, są właściwie tylko czystymi pojęciami.

I wreszcie — czemu w filozofji Hegla odpowiada trzecie stadjum myśli Trentowskiego, czyli poprostu jego stanowisko różnojedni?

To stanowisko nadaje wprawdzie sankcję, jak już wiemy, różnorodności całego świata w naiwno-materjalistycznym tego słowa znaczeniu i jest poniekąd ucieczką przed wysnuciem ostatecznych wniosków z filozofji Hegla. Co skłania Trentowskiego do tej ucieczki? Poczęści niewątpliwie to, że zgóry postanowił sobie stworzyć wyższą od Hegla filozofję i logikę¹. Ale istotna przyczyna tkwi w czem innem. Dla świadomości Trentowskiego ujmowanie wszystkich zjawisk świata jako przejawów rozwijającej się jednej myśli-idei równało się ogołoceniu świata zmysłów z jego różnorodności i odjęciu mu jego praw przyrodzonych. Przyczyną tą jest, oczywiście, u niego brak głębszego i świadomego przeżycia żywej rozwijającej się myśli i wogóle niezrozumienie istoty filozofji Hegla. Myśl Hegla zastaje już gotowy materiał empiryczny i nie tworzy bynajmniej nowych praw przyrody. Hegel pragnie je tylko pojąć; pojmując zaś je, odkrywa w przyrodzie absolutną ideę. Ale to pojęcie absolutnej idei trzeba należycie rozumieć. Filozof niemiecki, jak wiemy, przez pojmowanie, czyli przez żywą myśl, dodaje do zjawisk

¹ Por. Przedślowie i Wstęp § 7.

świata coś, czego przed pojmowaniem wcale w nich nie było, ale dodaje coś także rzeczywistego, bo żywe pojęcia. Pojmowanie u Hegla — to tylko dalszy żywy rozwój idei, która w owej niższej formie żyła w przyrodzie zgodnie z jej stałymi prawami, by następnie siebie samą przenieść w myśli ludzkiej.

A więc nie burzy Hegel praw przyrody, praw zmysłowego świata, ale go wzbogaca. Istotą jego filozofji jest właśnie, że idea sama przez się, jako coś skończonego, bez ustawicznego żywego ruchu, nie istnieje; idea Hegla »nie jest absolutem jakimś urojonym i oderwanym od rzeczywistości, lecz absolutną jest przez to, że jest ideą — rzeczywistością«¹. Jeśli zaś człowiek przez pojmowanie odnajduje w rzeczywistości rozwijającą się jedyną ideę, to rzeczywistość ta nie przestaje być równie rozmaita, jak była. Zadaniem filozofa jest tylko odczytanie tej idei i jej rozwoju w rzeczywistości — bądź przyrody, bądź dziejów ludzkich.

Jasną jest jednak rzeczą, że dla Trentowskiego taki punkt widzenia był czemś nierealnym, dlatego właśnie, że nie przeżył on głęboko żywej myśli Hegla; przeżycie jedności idei mogło być dlań tylko pewnym krótkim błyskiem jego myśli, która natychmiast powracała w sferę, jakby się Hegel wyraził, »rozsądkową«². I dlatego Trentowski nie zrozumiał, dlaczego idea u Hegla jest realną istotą wszystkich zjawisk. Ale zasadniczo, cofając się, w stadium trzecim, w dziedzinę naiwnego materializmu, daje on wyraz temu samemu, co Hegel, dążeniu, by filozofji nigdy nie oddzielać od zjawisk konkretnych. Można powiedzieć, że różnojednia w *Analityce*, a więc trzecie stadium myśli autora, jakkolwiek jest wyrazem jego naiwnego materializmu, odpowiada jednak w filozofji Hegla jedności idei, żyjącej w różni całej rzeczywistości i od tej rzeczywistości nieodłącznej. Odpowiedniość ta jest jednak natury psychologicznej, a nie logicznej.

A więc, na podstawie zbadania schematu myśli Trentowskiego, umocniliśmy się w przekonaniu, że kierunek i cel wytyczny jego myśli filozoficznej nie różnił się zasadniczo, z punktu widzenia psychologicznego, od kierunku i celu myśli Hegla.

* * *

Badanie charakteru umysłowości filozoficznej Trentowskiego doprowadziło nas do stwierdzenia dwóch faktów. Okazało się mianowicie, po pierwsze, że nie wyzwolił się on z naiwno-materialistycznego spo-

¹ Żółtowski j. w. str. 119.

² Verstand.

sobu myślenia, a po drugie, że punkt wyjścia i zasadnicze postulaty filozoficzne zbliżały go pomimo wszystko do Hegla. Jeśli dodamy do tego wpływ Hegla, a w szczególności stwierdzony przez nas wpływ jego metody dialektycznej, widoczny w samym toku myśli *Analityki*, wtedy stanie nam się zupełnie jasne, dlaczego się Trentowski musiał ustawicznie wikłać w samych sprzecznościach, oraz dlaczego także te ostateczne rezultaty chybiły.

W tem też świetle zrekapitulujemy nasz sąd o *Analityce*. Tutaj jest Trentowski pod wyraźnym, choć nieświadomym wpływem Hegla. Rekapitulacja sądu i jego dialektycznej metody, przeciwstawiając mu się o *Analityce* jednak na niejednym miejscu w sprawach zasadniczych. Czyli *de facto* stosuje metodę Hegla, odrzucając jej rezultaty. Ale, jak to wynika z filozofii Hegla, jego metoda dialektyczna jest nieodłączna od jej zastosowania, czyli, co na jedno wychodzi, od ostatecznych rezultatów spekulacji. Można powiedzieć, że sama metoda Hegla zawiera w sobie *in potentia* te rezultaty. Otóż system Trentowskiego w *Analityce* poucza nas, że niepodobna bez zaplątania się w same sprzeczności oddzielać w spekulacji heglowskiej metody od jej zastosowania. Nie zwrócił na to wcale uwagi Horodyski i dlatego nie zrozumiał, jakie konsekwencje pociąga za sobą w *Myślini* pozornie formalna tylko zależność od Hegla¹. Trentowski, z powodu naiwno-materjalistycznego myślenia, przenosi metodę Hegla na niewłaściwy teren, a mianowicie na pojęcia, nie wyzwolone z wyobrażeń zmysłowych². Z tego rodzą się jednak same sprzeczności: gdzie tylko bowiem przyjęte podświadomie przesłanki i metoda Hegla wyma-

¹ Por. str. 15—18.

² Hegel o tych pojęciach Trentowskiego mógłby powiedzieć paradoksalnie, że są one równocześnie za mało i za bardzo »pojęciowe«. Bo z jednej strony te Trentowskiego pojęcia nie są rzeczywiście wyzwolone z wyobrażeń naiwno-materjalnych i dlatego są za mało pojęciami, ale z drugiej strony (co byłoby, zdaniem Hegla, jeszcze bardziej obciążającym) każde z tych pojęć nie jest bynajmniej samo od siebie zależne, czyli nie jest zdolne do dialektycznego rozwoju, lecz związane i powikłane z mnóstwem innych, organicznie z niem nie związanych pojęć. Te ostatnie pojęcia u Trentowskiego — to są, jak wiemy, pojęcia dogmatyczno-religijne, a uwikłane, jakby Hegel powiedział, w »sferze rozsądkowej«. Heglowi nie chodziło o to, jak z powyższych wywodów wynika, by pojęcia nie odnosiły się ściśle do rzeczywistości »empirycznej«; przypominamy raz jeszcze, że przecież pojęcia, które Hegel porządkuje i rozwija, są rezultatem doświadczenia. Natomiast najważniejszą sprawą była u Hegla sprawa niezależności, samowystarczalności pojęcia w jego autonomicznym, dialektycznym rozwoju. W tym też sensie troszczy się Hegel o czystość pojęć. Otóż, jeśli mówimy, że Trentowski »ustawicznie mieszał czyste pojęcia z pojęciami, zmieszaniem z wyobrażeniami naiwno-materjalnymi« (str. 107), to, akcentując w wyobrażeniach Trentowskiego ich naiwny materjalizm, stwierdzamy przez to nie tylko materjalistycznie naiwne myślenie autora *Myślini*, ale także jego myślenie dogmatyczno-naiwne. Takie

gają głębszego rozwinięcia, tam Trentowski ucieka przed konsekwencjami ostatecznymi, wpadając w sprzeczność z samym sobą. Stwierdziliśmy już to w rozdziale poprzednim, mówiąc, że Trentowski zamienia abstrakcję, którą pierwotnie sam utworzył, na »rzeczywistość«. Ta »rzeczywistość«, jaką mają stanowić np. trzy »prawdoświeci«, jest w Trentowskiego umysłowości, jakieśmy widzieli, zmieszana z wyobrażeniami materialno-zmysłowymi. A więc ta zamiana abstrakcji na rzeczywistość (np. bytu na prawdoświeci) oznacza w *Analityce* stałą przewagę zmysłowego wyobrażenia, lub dogmatycznego pojęcia nad czystym myśleniem. Z tego wynika, że Trentowski, utrzymując się czysto zewnętrznie w ramach metody, zapożyczanej od Hegla, równocześnie przeczy prawdziwemu sensowi tej metody, nie dając nam w *Analityce* ani jednego czystego pojęcia. Czyste pojęcie u Hegla to takie pojęcie, które, wyzwolone z naleciałości zmysłowego świata, zdolne jest czerpać z samego siebie moc dalszego rozwoju. Myśl, ubrana w formę pojęciową, tworzy u Hegla siłą swego życia prawa własnego postępu, a nie ulega bynajmniej jakimś formalnym prawom, które istnieją niezależnie od rozwoju treści pojęciowej. A więc główne prawo w metodzie dialektycznej, prawo przeczenia, traci swój sens, jeśli go nie brać wyłącznie w powyższym znaczeniu. A u Trentowskiego to właśnie prawo przeczenia jest jakby tylko przyłączone do pochodzenia pojęć, czyli jest zupełnie sztuczne. Nie ono bowiem w rzeczywistości rozstrzyga o powstaniu nowego pojęcia, tylko zgóry ustanowiony dogmat o stworzeniu świata przez Boga i t. d. Jeśli chodzi np. o powstanie nicestwa w *Analityce*, to, logicznie rzecz biorąc, istotną rzeczą jest tu dogmat, że, jak byt, tak i nicestwo tkwi już w Bogu¹. Prawo zaś przeczenia i siostrzany świadczą wprawdzie o przejściu się Trentowskiego myślą Hegla, oraz o wewnętrznej potrzebie wprowadzenia w pojęcia logiczne pewnego wartościowania dialektyczno-ewolucyjnego, pomimo to jednak pozostają sztucznym dodatkiem i schodzą na plan drugi wobec przewagi motywów dogmatycznych, płynących z naiwnej umysłowości Trentowskiego. Zresztą... same siostrzany rodzą się »na łonie prawdoświeci«, a więc dogmatycznie. U Hegla byłoby rzeczą nie do pomyślenia, by »różnia«, »jednia« i »różnojednia« poprzedzały samą teorię pojęć! Pojęcia zaś w *Analityce*, a więc wszystkie prawdo-, wiedzo- i poznaniobłamy i t. d. pozostają tylko pewnym odwzorem prawdoświeci, a więc materialno-zmysłowego wyobrażenia Trentowskiego o stwórcy i o stworzeniu. Pojęcia jego, to nie, jak u Hegla, realne wzbogacenie rzeczywistości przez myśl ludzką tem, czego przed jej działalnością w rzeczywistości nie było, lecz pewną kopją gotowej,

zaś myślenie jest wrogiem autonomicznych pojęć w rozumieniu Hegla, a o takie pojęcia, pomimo wszystko, starał się — bezskutecznie — nasz Trentowski.

¹ Myśli I, 128.

niezmiennej, trwałej rzeczywistości. Trentowski byłby konsekwentny, gdyby do takich pojęć nie stosował metody dialektycznej, która sens ma jedynie w ramach czystych, wyzwolonych od świata materialnego pojęć. Ale przez to, że swoje pojęcia, te blade odwzory rzeczywistości, chce (i wobec swych założeń musi¹) uporządkować w żywy szereg dialektyczny, wkręca się w ciągłych sprzecznościach. We *Wstępie* zakłada, że logika — to nie tylko czczewo, czyli *necessaria apparitionis lex*, ale także i członiec, czyli *apparitio ipsa*, t. zn. w tym wypadku część realna wszechistnienia (Bóg i stworzenie) (§ 4). Przez to samo wkłada na siebie zadanie, aby pochod pojęć logicznych był sam dla siebie realnym, metafizyczno-kosmicznym rozwojem. Tymczasem z tego zadania nie wywiązał się bynajmniej: kategorie logiczne wszystkich trzech *Rozbierzy* dostraja on sztucznie do gotowej »boskiej« rzeczywistości, jako wierne jej kopje, tak że nie stanowią one same przez się organicznego ciągu dialektycznego, o co się nasz filozof stara. Prostu, będąc pod wpływem Hegla, nałożył sobie w *Myślini* za wielki ciężar, a to przez postulaty i zadania filozoficzne, których nie mogło rozwiązać jego naiwno-materialistyczne myślenie. W całej pełni można się o tem przekonać, rozpatrując ostateczny rezultat *Analityki w Rozbierzy Poznania*, którym jest, po pierwsze, sprawdzian poznania (§ 32), a po drugie, nowy pogląd na prawa myślenia dawnej logiki (§ 40, 41, 42).

Ale najprzód — jeden jeszcze znamienity szczegół. Charakterystyczną jest rzeczą, że Trentowski, jak sam wyznaje (str. 146 i 158), spotyka się z Heglem tylko w dziedzinie trzech pierwszych prawdobłamów. Przejście bowiem Hegla ze stawiania się (*Das Werden*) do istnienia (*Das Dasein*) podlega u Trentowskiego, jak to widzieliśmy, krytyce. Hegel tymczasem po rozpatrzeniu pojęcia istnienia przechodzi do pojęcia skończoności i nieskończoności². Przedstawienie przez Hegla stosunku skończoności do nieskończoności jest jednym z najważniejszych momentów w jego systemie. Dzięki tym pojęciom staje się u Hegla zrozumiałym ciągły i konieczny rozwój absolutnej idei, jej czyste odnośnienie się do siebie samej w oczyszczonym już zupełnie od zmysłowych naleciałości myśleniu człowieka³. Otóż wydaje nam się psychologicznie wcale nieprzypadkowem, że Trentowski właśnie u progu pojęcia nieskończoności rozstaje się z ciągiem kategorii Hegla. Jego bowiem naiwno-materialistyczne myślenie nie wytrzymałoby próby ogniowej myśli spekulatywnej Hegla, wznoszącej się do »nieskończonego odnośnienia się jej samej do siebie«. To też Trentowski broni się przed nie-

¹ Por. początek rozdziału trzeciego, gdzie zaznaczyliśmy, że się Trentowski troszczy o porządek kategorii.

² Logika I.

³ Por. wspomniane dzieło prof. Żółtowskiego str. 163.

skończonością, czego dowodem jest jego bożostan, oznaczający trwanie, które następuje po stawaniu się¹. A w *Rozbierzy Wiedzy* nieskończoność, jako jeden z »wiedzników« ilości, jest wyrazem materjalności, (§ 23, str. 214) i, podobnie jak jaźń jest różnojednią ciała i duszy, tak wszechobecność jest różnojednią nieskończoności i wieczności. Trentowski widocznie ucieka przed nieskończonością głębiej pojętą, jako wyrazem ustawicznej i twórczej ewolucji, i dlatego przenosi ją w sferę materjalną, czyniąc ją zarazem jednym z momentów niepgłębionego i nie wolnego od wyobrażeń naiwno-materjalnych pojęcia wszechobecności.

A teraz powróćmy do sprawdzianu poznania. Ma on być »pewnem prawidłem,... służącym za skalę umiejętną, wedle której rozstrzygamy Kryterjum prawdy o prawdziwości danej nam nauki, zaczem także o jej (sprawdzian poznania) wartości« (§ 32, str. 365). Trentowskiemu chodzi o to, by na podstawie własnych zdobyczy poznawczo-filozoficznych móc rozstrzygać nieodwołalnie o bezwzględnej prawdziwości każdego ludzkiego rozumowania. Tendencję tę podziela on z Heglem, wynika ona bowiem ze wspólnych założeń filozoficznych.

Otóż Trentowski poczytuje, jak wiemy, każdy »przedmiot umiejętny« za prawdziwy, jeśli jest równocześnie »zmysłowym, umysłowym i myślowym przedmiotem«. Ale w jaki sposób może być człowiek pewny, że się nie myli w ocenie danego »przedmiotu umiejętnego«, a więc w ogóle w ocenie rozumowania ludzkiego? »Za sąd prawdziwy — mówi Trentowski — ręczy ci tu bezpośrednia pewność zmysłu, umysłu i myśłu twego... Ma je każdy człowiek bez wyjątku we własnej jaźni, bo je otrzymał wprost od Boga...« (str. 367). A więc w tym wypadku, który rozstrzyga o wartości sprawdzianu poznania, jak zresztą w wielu innych miejscach *Analityki*², Trentowski zupełnie mimowoli traktuje Trentowski miesza zmysł³, umysł i myśl nie jako władze myślenia, tylko władze myślowe jako bezpośrednie organy intuicji. Ściśle mówiąc, wychodzi na to, że przekonanie się o prawdziwości jakiego rozumowania zależy tylko od tego, czy człowiek jest obdarzony wszystkimi temi organami intuicji. Taki wniosek jednak sprzeczał się z intencją Trentowskiego, który chce przecie przez podanie nowego sprawdzianu poznania założyć fundamenty pod swoją logikę, a więc

¹ Por. Myśli I. str. 171; wszystkie kategorie w *Rozbierzy Wiedzy* i *Poznania* są, jak już wiemy, modyfikacjami tylko prawdopodobstw, które właśnie zamyka bożostan.

² Zaznaczyliśmy to już w rozdziale o »sprzecznościach wewnętrznych«.

³ Zamiast »zmysł« możnaby powiedzieć rozum, bo rozum jest »zmysłowością najwyższej potęgi«,... »królem wszystkich zmysłów« (por. 29 str. 331).

stworzyć ogólne kryterjum myśli, a nie wyłącznie nowy organ intuicji¹.

Ta zaś sprzeczność wynika znowu nie z czego innego, tylko z naiwnego typu umysłowości naszego filozofa. Traktowanie trzech źródeł poznania w całej *Analityce*, raz jako stanowisk i władz myślowych, a drugi raz jako naiwnie pojętych organów intuicji, które posiada człowiek niezależnie od myśli, jest psychologicznie zrozumiałe wobec faktu, poprzednio stwierdzonego, że pojęcia przedstawiają się naiwnej świadomości Trentowskiego jako coś zewnętrznego, zmieszanego z wyobrażeniami zewnętrznymi, a nie jako stanowiska myśli. Raz jeszcze, myślenie Trentowskiego w typie swym zbliżone jest do myślenia mitologicznego starożytnych Greków. Pojęcia zasadnicze przedstawiały się mu jako obrazy zewnętrzne, które, mieszając się z danymi zmysłowymi, ożywiały świat materialny².

Z drugiej jednak strony, ponieważ pojęcia te były własnym, choć nieświadomym, wytworem myśli Trentowskiego, więc, pomieszone nawet ze zmysłowymi wrażeniami, wywoływały u niego, jako przedmiot bezpośredniej obserwacji, pewność myślową, że istota jego własnej jaźni i świata, tę jaźń otaczającego, jest jedna. Uświadomienie zaś sobie tej jedności stanowi, według Trentowskiego, istotę poznania³.

Dla jego naiwnej umysłowości nie było wcale koniecznością poznać odgraniczać myśli, jako źródła żywych pojęć, od prostej danej doświadczalnej. Myśl jego własna uświadamiała mu się zbyt często nie jako czynność, zachodząca w jego umyśle, ale jako przedmiot doświadczenia, znajdujący się na jednej płaszczyźnie ze światem materialnym lub z wyobrażeniami zmysłowymi. Dlatego to myślenie i widzenie (intuicja, ogłęd) były dla świadomości Trentowskiego jednoczesnym, ściśle mówiąc, faktem, a zmysł, umysł i myśl równocześnie stanowiskami myśli i równocześnie organami intuicji⁴.

¹ Por. wywody na str. 116, oraz przypisek tamże, gdzie wyjaśniamy różnicę między Heglem a Trentowskim w zagadnieniu stosunku myśli do intuicji.

² Por. w *Grundlage der universellen Phil.*, str. 199, ustęp, świadczący o tem, że typ umysłowości Trentowskiego jest bliskim naiwnemu typowi umysłowości mitologicznej filozofii greckiej; »die griechischen Philosophen standen auch viel höher als die heutigen, denn diese schlachten jedesmal die Wahrheit, um sie zu erkennen, während dieselbe bei jener zwar als eine noch junge und spielende, aber doch immer als eine lebendige, von Apollo, allen Musen und Grazien erzeugte Gottheit erschien«.

³ Myśli I. str. 62: »...poznanie jest węzłem, jednoczącym prawdę i wiedzę w człowieku z prawdą i wiedzą za człowiekiem«; § 30 (Pewniki poznania, oraz ich bezpośredniość), str. 345, »Prawem jest bożem i czczewem świętem to zdanie: Co w nas, to i za nami, jakoteż odwrotnie!«.

⁴ Por. str. 116 i przypisek tamże. Z tych samych powodów, t. zn. z naiwnego typu umysłowości Trentowskiego, wypływa »bezpośredniość« trzech pewników poznania, oraz

Ale wobec tego o wartości filozoficznej, jak i logicznej, sprawdzianu poznania, będącego fundamentem właściwej logiki Trentowskiego, mowy być nie może. A nie potrzeba oczywiście dodawać, jak bardzo takiego sprawdzianu, opartego o »niezawodność« zmysłu, umysłu i myśłu, musiał Trentowski nadużywać przy stosowaniu go do innych systemów filozoficznych, co zresztą faktycznie działo się przez cały ciąg *Analityki*.

Wogóle, czytając *Analitykę*, wyczuwamy nieraz dążenie autora, aby ogarnąć »całość« rzeczywistości, aby być »wszechstronnym«; nie znajdujemy natomiast nigdzie odpowiedzi ściśle logicznej na takie np. pytanie, dlaczego autorowie jednostronnych, według niego, systemów filozoficznych upierają się przy swoim i wykluczają możliwość »szerszego« ogarnięcia rzeczywistości. Do przekonania bowiem nas np. o niepraw-

znana nam już na polu »bezpośredniości« i »pośredniości« poznania polemika z Heglem. Decydującym w poglądach Trentowskiego na te sprawy było to, że brakło mu zrozumienia czystego samooglądu myśli, który gra tak ważną rolę u Hegla. Trentowski bierze podświadomie myśl ludzką jako coś stałego i nie rozumie, jak myśl-idea Hegla może, będąc w istocie zawsze tą samą ideą, ulegać ciągłemu rozwojowi. Czyli nie rozumie, że ta sama wieczna myśl-idea może się w swej nieskończonej ewolucji objawiać w samoświadomym myśleniu ludzkim w dwóch aktach odrębnych: raz jako podmiot, a drugi raz jako przedmiot. Niezrozumienia tych rzeczy u Trentowskiego dowodzi ciągle nadużywanie słów: przedmiot i podmiot. Przedmiot jest, według niego, wyrazem tylko materjalności, podmiot — idealności (Rozbierz Wiedzy, str. 268). To też polemika ze spekulacją niemiecką, tam, gdzie chodzi o podmiot-przedmiotowość, uznaną przez Trentowskiego jako fałszywy »absolut«, opiera się na owem, aż nadto dowolnem interpretowaniu słów: przedmiot i podmiot. Tak więc pierwiastek, który stanowi o jednolitości procesu poznawczego, tkwi u Hegla w samej istocie samoświadomego myślenia ludzkiego; Trentowski zaś wyrzucił poznanie z jaźni człowieka, czyniąc je sztucznym i naiwnie wyobrażonym pomostem między jaźnią a rzeczą (str. 355, 413); przypominamy, że na przedostatniej stronnicy *Analityki* (str. 481) mamy te słowa: »Spodziewamy się, iż okazaliśmy ze wszech stron i dokładnie, że poznanie jest istotą samodzielną, równie jak prawda i wiedza; że jest nie człowiekiem, ale jego działalnością celem; że nie we mnie, nie w tobie, ale w prawdzie i w wiedzy znajduje się jego gniazdo« i t. d. Trentowski wyrzucił poznanie z jaźni człowieka, bojąc się, żeby ono, mając w niej swe siedlisko, nie utraciło swego obiektywnego znaczenia. Obawa ta pochodziła stąd, że inaczej, niż Hegel, nie wzniósł się do samoświadomego myślenia, które znajduje (w żywym ruchu) swe konieczne prawa, nie będące bynajmniej subiektywnym przywidzeniem. Musiał więc Trentowski ratować we właściwy sobie sposób obiektywność poznania, i zdawało mu się, że tego dokonał, gdy poznanie umieścił (bez wyraźnej świadomości) na jednym planie z wyobrażeniami materjalnemi, jako sztuczny i dogmatycznie założony łącznik między jaźnią ludzką a »rzeczą«. Tylko w ten naiwno-materjalistyczny sposób zdołał uczynić poznanie ludzkie, zgodnie z założeniami we Wstępie, które go z Heglem łączyły, czemś metafizycznie realnem. Dowodzi to, jak bardzo zadanie, które włożył na siebie Trentowski, przerastało jego niski poziom umysłowości filozoficznej. Szczególnie przejrzysty dowód mieszania organów intuicji z władzami i stanowiskami myśli można znaleźć w § 29 p. t. Źródła i władze poznania.

dziwości twierdzeń Hegla nie wystarczy, jak to uczynił Trentowski, wykazywać tylko, że spekulacja myśliciela niemieckiego, jako umysłowa, jest jednostronna: trzeba było przede wszystkim dowieść, dlaczego to Hegel twierdził, że całość rzeczywistości wyczerpuje się w pierwiastku »umysłowym«, czyli, inaczej mówiąc, dlaczego Hegel uznał myśl jako jedyną istotę rzeczywistości. Tego dowodu brak nam zupełnie w *Analityce*! Wprawdzie autor wprowadza do niej, obok pojęcia fałszu, pojęcie błędu. Błąd, według niego, popełnia ten, kto nieprawdziwe, czyli jednostronne poznanie¹ poczytuje za poznanie prawdziwe, t. zn. w tym wypadku za jedyną prawdę. Za przykład służy mu pomiędzy innymi Hegel, który mniema, »że tylko duch jest bytem, że jaźń nasza jest li duszą, że prawda jest li ideą« (str. 441). »Źródła i władze poznania... stają się źródłami błędu«, — pisze dalej Trentowski — »jeżeli je od pełnego myśłu oderwiesz i w osobnictwie wystawisz«. Cóż, kiedy nie daje nam żadnego kryterjum logicznego (a chodzi mu właśnie o kryterjum logiczne), według którego możnaby np. rozstrzygnąć, czy istotnie Hegel oderwał swój »umysł« od pełnego myśłu. Zresztą, wprowadzając pojęcie błędu i zestawiając je z fałszem, miesza Trentowski stronę psychologiczną z logiczną, a to, zamiast rozjaśnić, jeszcze bardziej zaciemnia całe zagadnienie.

Oto dlaczego kryterjum prawdziwości poznania jest dla nas jawną oznaką tego, że zadanie, które sam Trentowski na siebie nałożył, przewyższając kryterjum rastało jego siły. Zadanie Hegla było w gruncie rzeczy prawdy u Hegla to samo i wynikało z tych samych założeń: obu filozofom chodziło o odkrycie absolutnych praw ludzkiej myśli. O ileż lepiej jednak rozwiązał to zadanie Hegel! A rozwiązał je lepiej dlatego przede wszystkim, że, posiadając umysł filozoficznie dojrzały, zdołał oddzielić jasno twórczą i żywą myśl od surowego materiału doświadczenia. Wprawdzie i u niego myśl jest w logice przedmiotem doświadczenia, a więc, w pewnym tego słowa znaczeniu, przedmiotem oglądu. Tylko że podmiot oglądający jest u niego w istocie niczem innym, jak tylko znowu myślą, i to myślą jakościowo tą samą, co myśl, będąca przedmiotem oglądu, bo myśl zdolna jest, według niego, oglądać samą siebie i tem samem dojść do najczystszej swej formy w samoświadomem myśleniu ludzkim. To też nie uznaje on żadnego organu intuicji, któryby miał służyć, niezależnie od żywo rozwijającej się myśli, do poznania prawd metafizycznych. W samym organicznym procesie myśli, gdzie ma ciągle do czynienia z jednorodnym elementem, znajduje on kryterjum prawdy (logicznej). Kryterjum to opiera się więc u niego na konieczności ciągłego rozwoju myśli, która, będąc czemś nietylko subiektywnem, ale

¹ Ob. § 44 Myślini.

i obiektywnem, inaczej mówiąc, będąc równocześnie treścią i formą, tworzy sama z siebie swe własne prawa¹. Przez opanowanie żywego ruchu czystych pojęć Hegel odróżnił jasno działalność rozsądku (*Verstand*), uzależnionego od świata materialnego, od działalności rozumu (*Vernunft*), kształtującego i porządkującego w dialektycznym szeregu czyste pojęcia.

Cóż więc w innych filozofach i wogóle w każdym rozumowaniu ludzkim uważa Hegel za prawdziwe, a co za fałszywe? Prawdziwem będzie, według niego, rozumowanie, które się przestało obracać w zakresie ustanowionej pod wpływem świata materialnego stałej liczby kategorii, ale, czerpiąc samo z siebie w dialektycznym rozwoju ciągle nową i żywą treść, dąży do coraz to wyższej i czystszej formy. Fałszywem zaś będzie rozumowanie, które się nie wyzwoliło z zależności od świata zewnętrznego i nie przekroczyło form materialno-zmysłowych. Inaczej mówiąc, w danym systemie lub rozumowaniu fałszem jest u Hegla brak zdolności pojęć do dialektycznego rozwoju. Kryterjum prawdziwości w filozofii jest u niego ściśle określone i nie daje pola do istotnych nieporozumień, opiera się bowiem na żywych prawach myśli.

Hegel nie troszczy się, jak Trentowski, o poznanie naiwnie pojętej »pełni« rzeczywistości² i nie w takim poznaniu upatruje prawdziwość. Decydującym u niego momentem w ocenie prawdziwości poznania jest sprawa, czy myśl przekroczyła swą zmysłową formę, aby w sobie samej odnaleźć własne konieczne prawa.

Wyższość Hegla
od Trentowskiego
w ustosunkowaniu
się do logiki tra-
dycyjnej

W ścisłym związku z poglądami Hegla na prawdę i fałsz pozostaje jego krytyka t. zw. praw myślenia logiki tradycyjnej. *Principium contradictionis*, *principium identitatis* i *principium exclusi tertii* są dla niego niedorzecznością, o ile się je ujmuje czysto formalnie, jak

¹ Jasną jest rzeczą teraz, na czym polega różnica między naszymi dwoma filozofami w zagadnieniu stosunku myśli do intuicji. U Hegla myśl ogląda siebie samą, czyli organem intuicji jest w jego filozofii sama myśl; rozszczepia się ona przytem na dwa akty, a mianowicie na akt oglądania, oraz na zaszyły, czyli odbyty akt oglądany. A więc można powiedzieć tak: i u Trentowskiego, i u Hegla intuicja zawarta jest w myśli samej; tylko u Hegla świadomie, czyli przez własne »pośredniczenie się« tej samej myśli w dwu aktach, u Trentowskiego zaś naiwnie i dlatego w jednym akcie. Ale z tego naiwnego stanowiska musi wynikać nieuprawnione pomieszanie w Analityce intuicji naiwno-zmysłowej z myśleniem, a za tem znów musiały pójść ciągle sprzeczności.

² Por. § 44 Myślini. Trentowski uważa takie poznanie za prawdziwe, które jest pełne, t. zn. ogarnia pełnię rzeczywistości. W takim określeniu niema nic niesłusznego; Hegel np. zgodziłby się pewnie na nie. Chodzi nam tylko o to, jak mamy tą »pełnię« rozumieć. Przypominamy, że w Myślini istnienie »pełnej rzeczywistości«, czyli »świata boskiego« jest założone dogmatycznie, i że ta rzeczywistość jest przesiąknięta wyobrażeniami materialnemi. To jedno wyklucza już ustanowienie kryterjum prawdziwości poznania.

to czyni »logika szkolna«¹. Cały bowiem uwydatniony przezeń proces ewolucyjny pojęć przeczy dosłownemu znaczeniu tych praw, które więc dopiero wtedy będą miały znaczenie, o ile będą prawami nie »abstrakcyjnymi«, tylko »konkretnymi«, t. zn. o ile będzie je można stosować do »konkretniej« żywej myśli². Inaczej mówiąc, prawo sprzeczności i prawo tożsamości wtedy będą miały sens prawdziwie logiczny, o ile nie będą występowały odrębnie, ale się wzajemnie przenikały w konkretnym zastosowaniu. Czyli: prawo sprzeczności, stosowane do żywej myśli, powinno dopuszczać i rodzić jedność w dwóch sprzecznych pojęciach (byt i nicestwo³); i naodwrot: prawo identyczności powinno, wskazując na wspólność odniesienia dwóch pojęć do jednego pojęcia wyższego, wskazywać na konieczność ich sprzeczności. Takie zaś np. zdania, jak: roślina jest rośliną, Bóg jest Bogiem, jako przykłady zasady identyczności, nie mają, według Hegla, żadnego logicznego znaczenia, czyli są zdaniami, które rodzą się z myślenia, nie wyzwolonego ze stosunków czasowo-przestrzennych, czyli z myślenia rozsądkowego (*Verstand*). Ale, jak widzimy, Hegel nie odmawia tym prawom logicznym znaczenia filozoficznego; w każdym z nich bowiem upatruje odpowiednik jakiegoś momentu w procesie dialektycznym myśli.

I na tem właśnie polu naśladuje Hegla nasz filozof, który, jak wiemy, krytykuje równie ostro stanowisko logiki szkolnej w sprawie zasad logicznych, oraz wyjaśnia, ze stanowiska swych trzech siestranów, ich sens wewnętrzny. W zasadzie sprzeczności »leży myśl względnej różni dwu przeciwieństw«, w zasadzie zgodności »prawda bezwzględnej jedni dwu przeciwieństw«, a powodem dostatecznym jest »w całej swej miotowości boskiej i wszechstronnej pełni uchwycona filozoficzna różnorodnia«. Zachodzi tutaj jednak jedna wielka między Trentowskim a Heglem różnica, która zmusza nas znowu do przyznania bezwzględnej wyższości filozofowi niemieckiemu.

Oto istotą i celem krytyki zasad dawnej logiki u Hegla nie jest wyjaśnienie ich ducha ze stanowiska metody dialektycznej. Wyjaśnienie to odgrywa tam rolę drugorzędną. To, o co Heglowi w tej sprawie przedewszystkiem chodziło, polegało, jeśli się nie mylimy, na wyraźnem i dobitnem przeciwstawieniu stosowania zasad logicznych przez logikę szkolną, która nie wyzwoliła się z rozsądkowego myślenia,

¹ Ob. Logikę, Hegels Werke IV, 26—27 i nast.; Żółtowski, j. w., rozdział II.

² Hegels Werke IV, str. 34, 35.

³ Wpływ Hegla na ujęcie zasad logicznych w Myślini (§§ 40, 41, 42, 43) łatwo wykazać. Dowodzi tego sam sposób odnoszenia się Trentowskiego do tych zasad (por. np. 41 Myślini z Logiką Hegla, Dzieła T. IV, str. 30, Die Identität). Przy zasadzie dostatecznego powodu, oraz zasadzie »niepodobnej nieróżnicy« powołuje się Trentowski za Heglem na Leibnitza (por. §§ 42 i 43 Myślini z Logiką Hegla, Dzieła T. IV, str. 45 i 76).

swej własnej metodzie dialektycznej, wypływającej z żywego, rozumowego myślenia. Niezależnie od tego, czy metodę dialektyczną Hegla uznamy za prawdziwą, czy nie, musimy przyznać, że krytyka zasad logicznych wypływa u niego organicznie z metody dialektycznej. Wyłożona zaś przez Hegla różnica między logiką szkolną a metodą dialektyczną będzie dla każdego nieuprzedzonego czytelnika różnicą równie zasadniczą, jak pomiędzy rozsądkiem a rozumem.

U Trentowskiego inaczej. Główny punkt ciężkości przeniósł on w krytyce zasad starej logiki na bardzo sztuczne interpretowanie wewnętrzznego ich znaczenia, i to zapomocą — równie sztucznych, jak wiemy, trzech siestranów. Natomiast nie wynika ściśle z poprzednich przesłanek *Analityki*, dlaczego zasady logiczne, rozumiane w sensie logiki tradycyjnej, mają być »niedorzecznością«, co przecie jest tu rzeczą główną, rozstrzygającą.

Innemi słowy, nie zniewoliłyby naszego umysłu gołosłowne zapewnienia Trentowskiego, oraz jego naiwne dowody niesłuszności stosowania zasad starej logiki w ich dosłownem, formalnem znaczeniu w tym nawet razie, gdybyśmy się z nim zgodzili, że logika szkolna przeczuwała w nich podświadomie prawdę względnej różni, bezwzględnej jedni, a nawet filozoficznej różnojedni (zasada dostatecznego powodu). Mamy bowiem prawo zapytać: dlaczego logika szkolna upiera się właśnie przy czysto formalnem stosowaniu tych zasad, pomimo że w nich są ukryte trzy siestrzany? A na to pytanie Trentowski nie daje odpowiedzi, dostatecznie i poważnie uzasadnionej. Brakło mu bowiem w jego nowej logice własnej metody logicznej, któraby się mogła słusznie przeciwstawić logice tradycyjnej. To też łudzi się, że pogodził logikę Trentowski, odrzucając za Heglem metodę starej logiki, a nie przeciwstawiając jej metody własnej, nie wypełnił swego zadania. »nową«, tj. heglowską, z logiką Arystotelesa i że w ten sposób pchnął naukę logiki na nowe tory. Przeciwnie! Będąc, raz jeszcze, pod przeważnym wpływem Hegla, a pomimo to nie zgłębiwszy jego myśli, pozostał za nim daleko wtyle; odrzucając za Heglem metodę starej logiki, a nie przeciwstawiając jej metody własnej, — nie wypełnił swego zadania.

INDEKS

Arystoteles 5, 27, 29, 45, 59.

Biegański 13.

Descartes 13.

Epiktet 28.

Eriugena 6, 15, 18.

Feuerbach 6, 20.

Fichte 5, 9, 14, 22, 27, 60, 92.

Halpern 14.

Hankiewicz 12.

Hegel 90—120 i *passim*.

Heraklit 94.

Hoene-Wroński 21, 91.

Horodyski 3, 14, 15—18, 111.

Jaworski 18.

Kant 3, 5, 9, 22, 25, 27, 45, 47, 63, 64,
92, 93, 104.

Kerning 20.

Kozłowski 4, 91.

Kraszewski 4—7, 15.

Krause 11, 13.

Krupiński 9—10, 17.

Leibnitz 5, 67.

Libelt 3—4, 82.

Lutosławski 12, 13.

Malebranche 6.

Massonius 13.

Mickiewicz 54, 91.

Nawroczyński 13—14, 18.

Niemirycz 10.

Platon 5, 12.

Plotyn 5.

Schelling 5, 20, 27, 60, 92.

Schwegler 9.

Skórski 18.

Spinoza 6.

Steiner 93, 96, 97.

Struve 5, 10—12.

Tales 42.

Towiański 22, 43.

Tyszyński 4, 7—9.

Wolff 5.

Zieleńczuk 14.

Żółtowski 16, 93, 94, 101, 110, 113, 119.

KWARTALNIK FILOZOFICZNY

pod redakcją W. Heinricha

przy udziale Komitetu złożonego z ks. K. Michalskiego, J. M. Rozwadowskiego, W. Rubczyńskiego.

- Rok I. 1922. Zeszyt I, 8-o, str. 156. zł 3-75

Treść. Heinrich W. Filozofja i jej zadania (zamiast programu), str. 1. — Rozwadowski Jan M. Zjawisko dysautomatyzacji i tendencja energii psychicznej, str. 19. — Krzesiński Andrzej. Rzeczywistość, poznanie i prawda w dziejach filozofji, str. 38. — Mysłakowski Zygmunt. Nowa epistemologia (Rzecz o Meyersonie), str. 82. — Sprawozdania, str. 121.

- Rok I. 1923. Zeszyt II, 8-o, str. 161—293. zł 3-75

Treść. Krzesiński Andrzej. Rzeczywistość, poznanie i prawda w dziejach filozofji (c. d.), str. 161. — Gawecki Bolesław. Przyczynowość i funkcjonalizm w fizyce, str. 204. — Mirski Józef. Uwagi nad pragmatyzmem, jako metodą heurystyczną i opisową, str. 233. — Dyboski R. Balfour jako myśliciel, str. 239. — Sprawozdania, str. 266.

- Rok I. 1923. Zeszyt III, 8-o, str. 297—447. zł 3-75

Treść. Krzesiński Andrzej. Rzeczywistość, poznanie i prawda w dziejach filozofji (dok.), str. 297. — Gawecki Bolesław. Przyczynowość i funkcjonalizm w fizyce (c. d.), str. 336. — Krokiewicz Adam. O tak zwanej indukcji epikurejskiej, str. 362. — Sprawozdania, str. 425.

- Rok I. 1923. Zeszyt IV, 8-o, str. 449—580. zł 3-75

Treść. Potkański Karol. Prawa pamięci i rozpraszanie energii, str. 449. — Gawecki Bolesław. Przyczynowość i funkcjonalizm w fizyce (dok.), str. 487. — Zawirski Zygmunt. Metoda aksjomatyczna a przyrodoznawstwo, str. 508. — Mirski Józef. Uwagi o symbolice w nauce (Przyczynek do teorii symbolów), str. 546. — Sprawozdania, str. 556.

- Tom II. 1924. Zeszyt I, 8-o, str. 1—128. zł 3-75

Treść. Zawirski Zygmunt. Metoda aksjomatyczna a przyrodoznawstwo (c. d.), str. 1. — Mysłakowski Zygmunt. Intuicjonizm Bergsona (Studjum krytyczne), str. 59. — Rozwadowski Jan. Co to jest filozofja i czego jej trzeba?, str. 91. — Sprawozdania, str. 100.

- Tom II. 1924. Zeszyt II, 8-o, str. 129—267. zł 3-75

Treść. Zawirski Zygmunt. Metoda aksjomatyczna a przyrodoznawstwo (dok.), str. 129. — Zieleniewski Jan. O »Filozofji fikcji« H. Vaihingera, str. 158. — Mysłakowski Z. Intuicjonizm Bergsona (Studjum krytyczne, c. d.), str. 212. — Heitzman Marjan. Jana Wyclifa traktat »de universalibus« i jego wpływ na Uniwersytet praski i krakowski, str. 245. — Sprawozdania, str. 250.

- Tom II. 1924. Zeszyt III, 8-o, str. 269—398. zł 3-75

Treść. Heinrich W. O zagadnieniach podstawowych filozofji, str. 269. — Mysłakowski Z. Intuicjonizm Bergsona (Studjum krytyczne) (dok.), str. 303. — Krzesiński A. ks. Jak należy rozumieć filozofję fikcyj Vaihingera?, str. 369. — Sprawozdania, str. 385.

- Tom II. 1924. Zeszyt IV, 8-o, str. 399—522. zł 3-75
Treść. Zawirski Zygmunt. Związek zasady przyczynowości z zasadą względności (Odczyt habilitacyjny), str. 399. — Metallman J. Filozofia przyrody i teoria poznania A. N. Whiteheada, str. 420. — Sprawozdania, str. 489.
- Tom III. 1925. Zeszyt I, 8-o, str. 128. zł 3-75
Treść. Kodisowa J. Teoria poznania Hansa Corneliusa, str. 1. — Metallman J. Filozofia przyrody i teoria poznania A. N. Whiteheada, str. 29. — Szyłkarski Włodzimierz. Rzut oka na rozwój spekulacji ontologicznej, str. 62. — Sprawozdania, str. 104.
- Tom III. 1925. Zeszyt II, 8-o, str. 129—256. zł 3-75
Treść. Metallman J. Filozofia przyrody i teoria poznania A. N. Whiteheada (dokończenie), str. 129. — Kodisowa J. Teoria poznania Hansa Corneliusa (dokończenie), str. 165. — Mysłakowski Zygmunt. Rozwój naturalny i czynniki wychowania, str. 181. — Sprawozdania, str. 238.
- Tom III. 1925. Zeszyt III, 8-o, str. 257—384. zł 3-75
Treść. Mysłakowski Zygmunt. Rozwój naturalny i czynniki wychowania (dok.), str. 257. — Kielski Aleksander. Wola a odpowiedzialność, str. 286. — Rubczyński Witold. Nowa próba wyjścia poza relatywizm w teorii wartości, str. 300. — Sprawozdania, str. 374.
- Tom III. 1925. Zeszyt IV, 8-o, str. 385—517. zł 3-75
Treść. Łoski Mikołaj. Intuitywizm i społeczny realizm anglo-amerykański, str. 385. — Lukiewicz Aleksander. O niektórych założeniach etyki Spinozy, str. 402. — Frenkel Karol. O pojęciu moralności, str. 433. — Druks Stanisław. Typy myślenia we filozofii prawa, str. 479. — Sprawozdania, str. 498.
- Tom IV. 1926. Zeszyt I, 8-o, str. 1—128. zł 3-75
Treść. Druks Stanisław. Typy myślenia we filozofii prawa (c. d.), str. 1. — Frenkel Karol. O pojęciu moralności (c. d.), str. 56. — Mysłakowski Zygmunt. Funkcja społeczna wychowania i jej stosunek do t. zw. «celów wychowawczych», str. 104. — Sprawozdania, str. 126.
- Tom IV. 1926. Zeszyt II, 8-o, str. 129—261. zł 3-75
Treść. Druks Stanisław. Typy myślenia we filozofii prawa (dok.), str. 129. — Michalski Konstanty C. M. Odrodzenie nominalizmu w XIV wieku, str. 171. — Frenkel Karol. O pojęciu moralności (c. d.), str. 217. — Sprawozdania, str. 241.
- Tom IV. 1926. Zeszyt III, 8-o, str. 263—392. zł 3-75
Treść. Frenkel Karol. O pojęciu moralności (c. d.), str. 263. — Schmeidler Zygmunt. Zagadnienie poznania u Leibniza, str. 295. — Kowalski Kazimierz ks. Podstawowe zasady filozofii Cieszkowskiego, str. 346. — Kowalski Kazimierz ks. † Kardynał Mercier, str. 365. — Sprawozdania, str. 370.
- Tom IV. 1926. Zeszyt IV, 8-o, str. 393—515. zł 3-75
Treść. Frenkel Karol. O pojęciu moralności (c. d.), str. 393. — Kowalski Kazimierz ks. Podstawowe zasady filozofii Cieszkowskiego (dok.), str. 422. — Kozłowski W. M. Współczesna myśl filozoficzna w Czechosłowacji, str. 448. — Michalski Konstanty C. M. Odrodzenie nominalizmu w XIV wieku (c. d.), str. 477. — Sprawozdania, str. 497.

- Tom V. 1927. Zeszyt I, 8-o, str. 1—124. zł 3-75
Treść. Frenkel Karol. O pojęciu moralności (c. d.), str. 1. — Krokiewicz Adam. Teologia Epikura, str. 31. — Białobrzeski Czesław. O pojęciach ciała i materji według fizyki współczesnej, str. 78. — Sprawozdania, str. 107.
- Tom V. 1927. Zeszyt II, 8-o, str. 125—254. zł 3-75
Treść. Frenkel Karol. O pojęciu moralności (c. d.), str. 125. — Chałasiński Józef. Wielkość grupy społecznej a demokracja u Montesquieu, str. 152. — Güntzberg Benedykt. Dawid Hume i teoria umowy społecznej, str. 185. — Sprawozdania, str. 234.
- Tom V. 1927. Zeszyt III, 8-o, str. 257—384. zł 3-75
Treść. Frenkel Karol. O pojęciu moralności (dok.), str. 257. — Güntzberg Benedykt. Dawid Hume i teoria umowy społecznej (dok.), str. 280. — Zawirski Zygmunt. Wieczne powroty światów, str. 328. — Sprawozdania, str. 378.
- Tom V. 1927. Zeszyt IV, 8-o, str. 385—512. zł 3-75
Treść. Krokiewicz Adam. Pirron z Elidy i Timon z Flijuntu, str. 385. — Zawirski Zygmunt. Wieczne powroty światów (c. d.), str. 421. — Kozłowski W. M. Filozofja czeska współczesna (c. d.), str. 447. — Cheliński Stanisław. Schopenhauera teoria prawa i państwa, str. 460. — Sprawozdania, str. 510.
- Tom VI. 1928. Zeszyt I, 8-o, str. 1—110. zł 3-75
Treść. Zawirski Zygmunt. Wieczne powroty światów (dok.), str. 1. — Cheliński Stanisław. Schopenhauera teoria prawa i państwa (dok.), str. 26. — Kozłowski W. M. Filozofja czeska współczesna (dok.), str. 48. — Chmaj Ludwik. Kartezjusz i jego filozofja w świetle ostatnich badań, str. 69. — Sprawozdania, str. 97.
- Tom VI. 1928. Zeszyt II, 8-o, str. 111—274. zł 3-75
Treść. Rubczyński W. Krytyczny personalizm Williama Sterna, str. 111. — Krokiewicz Adam. Arkeziłaoś, str. 143. — Anisfeld Emanuel. Wstępne uzasadnienie filozofji wierzącego, str. 177. — Chmaj Ludwik. Kartezjusz i jego filozofja w świetle ostatnich badań (c. d.), str. 242. — Sprawozdania, str. 272.
- Tom VI. 1928. Zeszyt III, 8-o, str. 275—400. zł 3-75
Treść. Chmaj L. Kartezjusz i jego filozofja w świetle ostatnich badań (c. d.), str. 275. — Rubczyński W. Krytyczny personalizm W. Sterna (c. d.), str. 298. — Gawęcki B. Stosunek czasowy przyczyny do skutku (c. d.), str. 336. — Polemika, str. 385. — Sprawozdania, str. 391.
- Tom VI. 1928. Zeszyt IV, 8-o, str. 501—514. zł 3-75
Treść. Gawęcki B. Stosunek czasowy przyczyny do skutku (dok.), str. 401. — Chmaj L. Kartezjusz i jego filozofja w świetle ostatnich badań (dok.), str. 419. — Heitzman M. Geneza i rozwój filozofji Fr. Bacona, str. 443. — Rubczyński W. Krytyczny personalizm W. Sterna (c. d.), str. 481. — Sprawozdania, str. 506.

- Tom VII. 1929. Zeszyt I, 8-o, str. 1—120. zł 3-75
Treść. Heitzman M. Geneza i rozwój filozofji Fr. Bacona (c. d.), str. 1. — Rubczyński W. Krytyczny personalizm W. Sterna (dok.), str. 39. — Stejnborg Dina. Zagadnienie wyjaśnienia zjawisk i praw przyrodniczych w nowej literaturze metodologicznej, str. 73. — Frauenglas E. Odrodzenie metafizyki a podstawy humanistyki (Rzecz o Sprangerze), str. 93. — Sprawozdania, str. 117.
- Tom VII. 1929. Zeszyt II, 8-o, str. 121—229. zł 3-75
Treść. Heitzman M. Geneza i rozwój filozofji Bacona (dok.), str. 121. — Metallman I. Podstawy współczesnej biologji psychologicznej, str. 153. — Kaczmarek Zdz. Rozwój i źródła poglądów estetycznych Libelta, str. 174. — Dryjski A. Zarys psychologii prof. W. Witwickiego, str. 194. — Sprawozdania, str. 217.
- Tom VII. 1929. Zeszyt III, 8-o, str. 231—351. zł 3-75
Treść. Ossowska M. Stosunek logiki i gramatyki, str. 231. — Chomicz P. Hoene Wrońskiego Prawo stworzenia, str. 265. — Szuman! St. Pojęcie schematu w nowoczesnej psychologii, str. 309. — Sprawozdania, str. 342.
- Tom VII. 1929. Zeszyt IV, 8-o, str. 353—472. zł 3-75
Treść. Krokiewicz A. Karneades, str. 353. — Dryjski A. Rozbior i krytyka głównych założeń psychanalizy, str. 419. — Sprawozdania, str. 466.
- Tom VIII. 1930. Zeszyt I, 8-o, str. 1—126. zł 3-75
Treść. Dryjski A. Rozwój i krytyka głównych założeń psychanalizy (dok.), str. 1. — Heitzman Marjan. Istota Renesansu, str. 58. — Chmaj L. Kryzys współczesnej historii filozofji, str. 80. — Sprawozdania, str. 101.
- Tom VIII. 1930. Zeszyt II, 8-o, str. 127—254. zł 3-75
Treść. Gałęcki Jerzy. Pragmatyzm Simmla, str. 127. — Chomicz P. Kategoria ilości, rozwinięta według Prawa Stworzenia Hoene-Wrońskiego, str. 176. — Ulwański Jarosław. Filozofja G. S. Skoworody, str. 194. — Sprawozdania, str. 244.
- Tom VIII. 1930. Zeszyt III, 8-o, str. 255—383. zł 3-75
Treść. Gołemski Wl. Krytyka reizmu, str. 255. — Gościcki Tad. Kant a Tomasz Reid, str. 275. — Rubczyński W. Metoda indukcyjna w świetle nowszych teoryj, str. 296. — Zawirski Z. Hermana Weyla Filozofja Matematyki, str. 353. — Sprawozdania, str. 370.
- Tom VIII. 1930. Zeszyt IV, 8-o, str. 385—492. zł 3-75
Treść. Krokiewicz A. Sextus, str. 385. — Cros Ed. Filozofja ciągłości a zagadnienia ilości, str. 437. — Steinberg W. Leon Petrażycki, str. 464. — Sprawozdania, str. 477.





2537

3