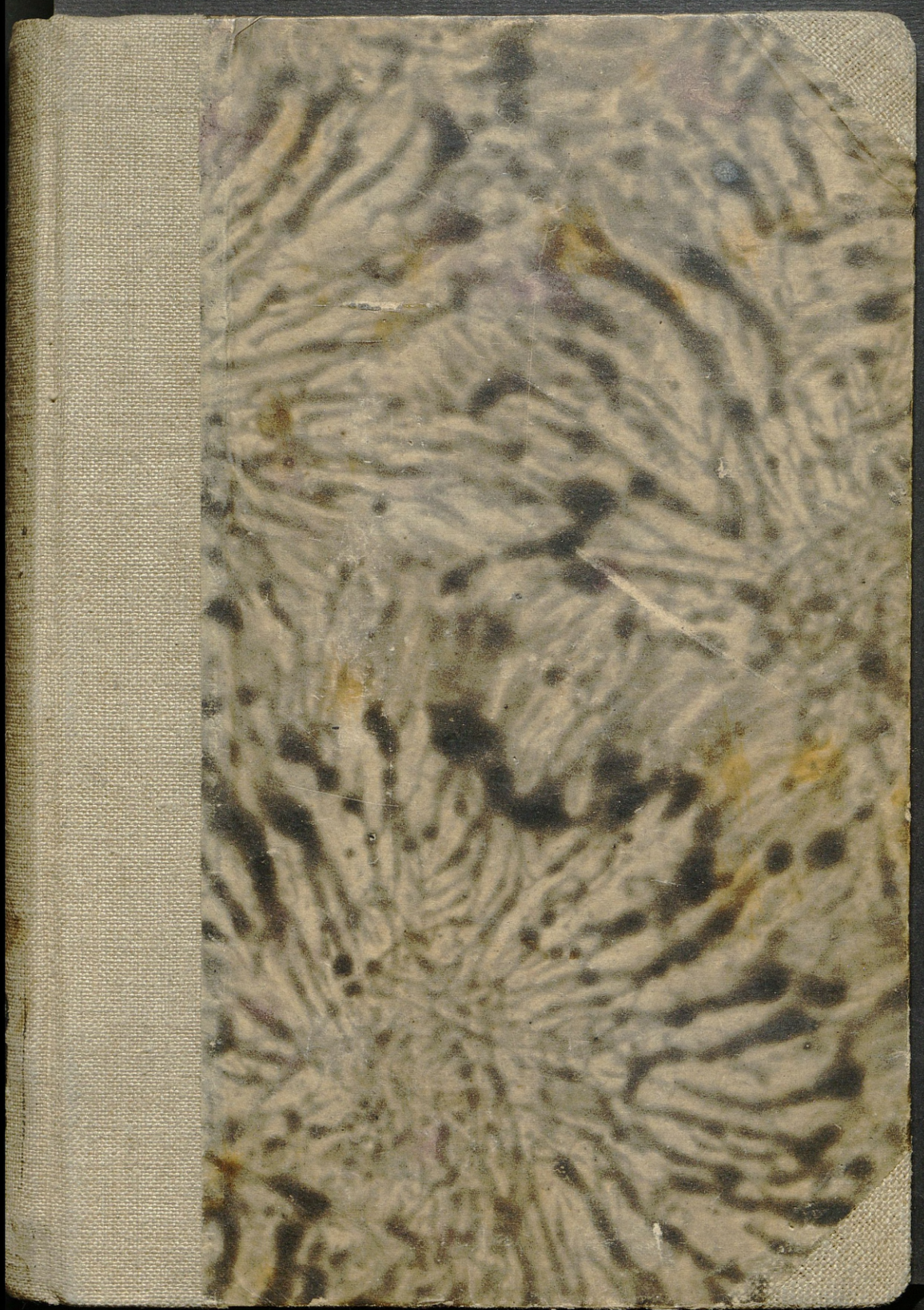

R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
DANES PICTA .COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Inches
Centimetres
DANES PICTA .COM

5725 m

Biblioteka
FUNDACJI
„BONY
AKADEMICKIE
im. Prez. G.
Narutowicza"
w Warszawie

WIĄZANIE METAFIZYCZNE

Dublet do 154839
4g. 2.6.15
21A 59

PRACE INSTYTUTU MESJANICZNEGO IM. HOENE - WROŃSKIEGO

BIBLIOTEKA F.D.A
Warszawa, Pl. Narutowicza 5
Nr. Inw. 4974 Nr. 5725

FRANCIS WARRAIN

WIĄZANIE METAFIZYCZNE

SPORZĄDZONE WEDŁUG PRAWA STWORZENIA HOENE-WROŃSKIEGO

BIBLJOTEKA FUNDAC.
„JOZEF ARKADIUSZ" im. Prez. R. Rzeczypos.
w Warszawie.
Nr. 5725 n

PRZEŁOŻYLI Z FRANCUSKIEGO

JÓZEF JANKOWSKI I PAULIN CHOMICZ

WSTĘP
KSIĘGA I. STOSUNKI PODSTAWOWE
KSIĘGA II. ROZWINIĘCIA TRANSCENDENTALNE MYŚLI
(PRAWO STWORZENIA WEDŁUG HOENE-WROŃSKIEGO)
KSIĘGA III. ROZWINIĘCIA METAFIZYCZNE RZECZYWISTOŚCI
(WIĄZANIE METAFIZYCZNE)
WNIOSKI

WYDAWNICTWO M. ARCTA W WARSZAWIE
1928

Wyłączone
ze zbiorów
B U W

149

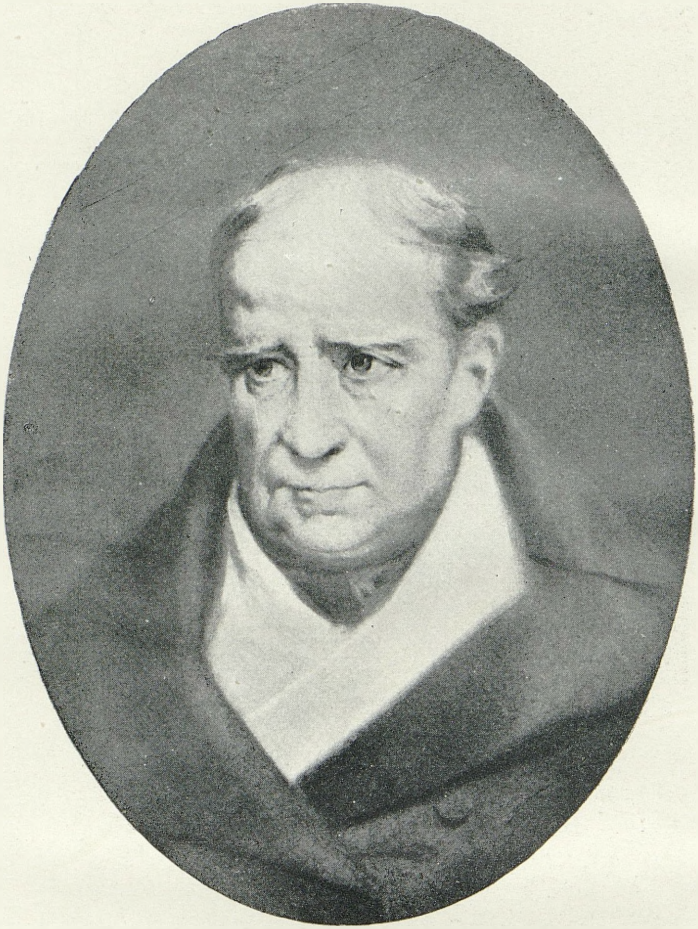
DRUKARNIA ZAKŁADÓW WYDAWNICZYCH
M. ARCT, SP. AKC. W WARSZAWIE
CZERNIAKOWSKA 225

32664/2

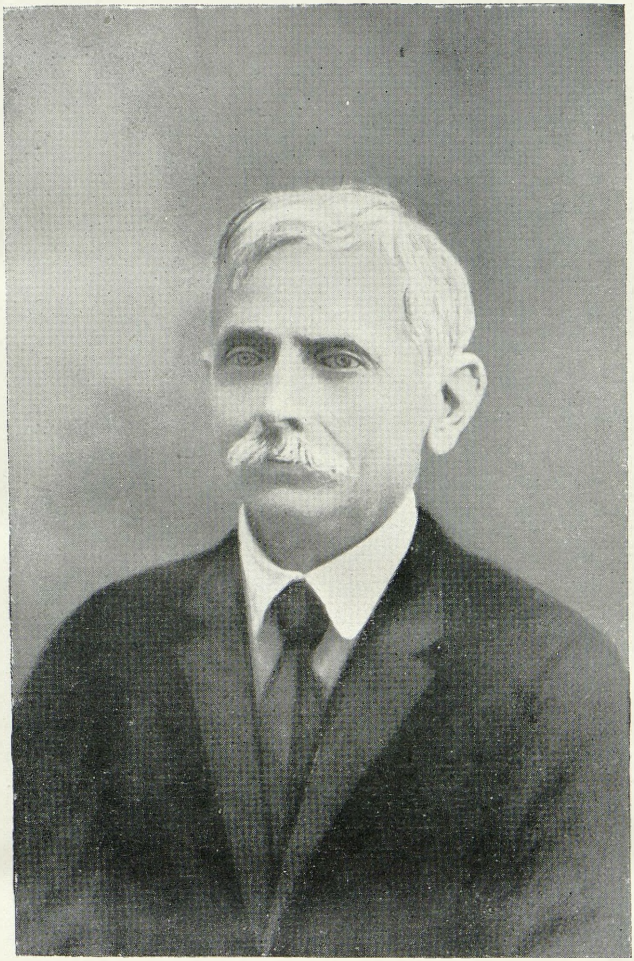
Z. 460/58
6.XII

PAMIĘCI

HOENE-WROŃSKIEGO



JÓZEF MARJA HOENE-WROŃSKI
1778—1853



FRANCIS WARRAIN

OD TŁUMACZÓW

Franciszek (Francis) Warrain urodził się 10 października 1867 r. w Marsylji. Studja uniwersyteckie odbył w Paryżu.

Pociąg do rozległych dziedzin nauki, sztuki, filozofji. Akademja sztuk pięknych i uprawa rzeźby; wybitne wyniki: posąg „Brunhilda" (w muzeum marsylskiem), „św. Cecylja" i wiele innych.

„Jedna rzecz uderzała mnie, — pisze Warrain w swym zarysie biograficznym, nadesłanym nam na nasze prośby, — to cudowna rytmika dzieł Starożytności i Średniowiecza i nieobecność prawie zupełna rytmu w dziełach współczesnych, skąd inąd najznamienitszych. Rozumiałem, że zakres wyrazu, słowo rytmu, było tem, co ważyło nadewszystko — i nie znajdowałem mistrza, któryby mnie w to wtajemniczył".

Stąd nowe studja samoistne i gruntowne nauk matematycznych, „by wydzielić z nich symbole metafizyczne, jakie one zamykają".

W tym właśnie czasie zetknięcie się Warrain'a z nazwiskiem Hoene-Wrońskiego, a po przeczytaniu kilku dzieł jego prawdziwe „objawienie", z nowoczesnych bowiem matematyków „był on jedynym, który poprzez matematykę ujmował zasady metafizyczne; z drugiej strony, pisma jego filozoficzne i przedziwne jego Prawo Stworzenia porządkowały mi i uszykowywały zagadnienia metafizyczne, związywane zazwyczaj w sposób mniej lub więcej sztuczny. Znalazłem w nich rozwiązanie problematów, o które filozofja współczesna obija się bezowocnie".

Wtedy porzuca rzeźbę i oddaje się cały Metafizyce. „Albowiem zasady rytmu doprowadziły mnie do szukania ich źródeł

w Matematyce, a specjalnie w Metafizyce, której wyrazem najbezpośredniejszym jest Matematyka".

W 1905 r. pierwsza książka: „La synthèse concrète", stanowiąca preliminarz metafizyczny.

W 1906 r. duża książka: „L'espace", stanowiąca już podjęcie problematów symboliki metafizycznej, geometryj nie — euklidesowych i geometryj o n wymiarach.

Zatem już przystąpienie do „Wiązania (Armature) metafizycznego", które miało być dziełem ośrodkowem życia autora i na którego wykonanie poświęcił 4 lata.

„W przeciwstawieniu do tej pracy, by począć metodą transcendentalną zagadnienia, podjęte w „Wiązaniu" metodą genetyczną, przystąpiłem do dzieła o Antynomjach. Byłem zdania, że Antynomja dotyczy ustanowienia się własnego człowieka *w jego stanie obecnym degradacji i odradzania się;* następnie, że Antynomje winny sprowadzić się właściwie do systematu Intuicyj Wyobrażeniowych. 4 antynomje Kanta były tylko najwidoczniejszemi. Jak to rzekł Strada, wszelki problemat metafizyczny zawiera antynomję. Winnaby być ona względem każdego elementu Intuicyj Wyobrażeniowych".

Wojna przerwała to dzieło. Od 1914—1919 uczestniczył w niej Warrain, jako kapitan piechoty.

Po wojnie — przerabianie gruntowne pracy o Antynomjach i nowe podjęcie wytłumaczenia metafizycznego Matematyki. Znów studja i prace częściowe, jeszcze nie ogłoszone („Algorytmy podstawowe", „Liczby złożone" i inne).

Znakomite „La conception psycho-physique de la Gamme" (Institut général psychologique, 1921) jest wyciągiem z tych studjów.

Przygotowane już do druku „L'espace et les géomètres", gdzie autor bada specjalnie warunki postulatu Euklidesa i znaczenie prostych izotropowych i t. d.

Książka niniejsza, którą dajemy w przekładzie, ma w oryginale tytuł: „L'Armature métaphysique, établie d'après la Loi de Création de Hoené—Wroński" (w Paryżu, u Alcana, 1926) [1].

[1]) L'armature znaczy właściwie: rusztowanie, rynsztunek, zbroja; użyliśmy w przekładzie mniej jaskrawego obrazowo równoważnika: wiązanie. — Dzieło to tłumaczy się jednocześnie na język angielski.

Słów kilka o znaczeniu tej książki w dziejach myśli ludzkiej.

Dobre zrozumienie i dobre określenie Rzeczywistości jest rzeczą najważniejszą w życiu rozumnem człowieka. Od dobrego określenia Rzeczywistości zależy cały pojętny bieg świata, cały prawidłowy bieg losów ludzkich.

Nad określeniem tem Rzeczywistości trudziła się i miotała boleśnie myśl ludzka w ciągu ośmnastu zgórą stuleci nowego życia — i dać go nie mogła dokładnie.

Na chwałę nieśmiertelną polskiego imienia Wrońskiego, chwałę niespożytą, — która, zda się, nieprędko będzie należycie oceniona, — oznajmić należy, iż był on pierwszy, który dobrze, w sposób jedyny i absolutny, pojął i określił Rzeczywistość, zgodnie z samą zasadą absolutną stwórczą Rozumu człowieka-tworu.

Wszystkie niezmierzone dobrodziejstwa jego Prawa Stworzenia i całej jego nauki płyną z tego jednego, wyrocznego, dobrze określonego początka.

Książka niniejsza jest przedłużeniem i okazaniem analitycznem zasadniczej tej rzeczy — Kanonu Filozoficznego Hoene-Wrońskiego.

Jest ona, co do swej wagi, bezcenna.

Jest ona, zdaniem naszem, największem zjawiskiem myśli filozoficznej XX-go wieku, ukazującem się w czasach, gdy ludzkość cała w rozdarciu jest wreszcie zmuszona do zrozumienia Rzeczywistości, — bez czego nie będzie już dla niej możliwem ocalenie staczającego się w odmęt rewolucyjny życia.

Czy zechce ją zrozumieć?

LISTA INSTYTUCYJ I OSÓB,

KTÓRE PRZYCZYNIŁY SIĘ DO WYDANIA TEGO DZIEŁA

Kancelarja Cywilna Prezydenta Rzeczypospolitej
Poselstwo R. P. w Austrji
Poselstwo R. P w Estonji
Wydz. Kons. Poselstwa R. P. w Turcji
Wyższa Szkoła Handlowa w Warszawie
Hrubieszowskie Koło Polskiej Macierzy Szkolnej
Bibljoteka Miejska w Bydgoszczy
Bibljoteka Miejska Publiczna w Łodzi
Bibljoteka fundacji W. hr. Baworowskiego
Czytelnia im. T. Kościuszki w Skierniewicach

Arct Zygmunt, wydawca
Bajko Mieczysław
Bednarski Józef, prof.
Białecki, dr. adwokat i notarjusz
Bitny-Szlachto Seweryn
Bogucka Wanda
Breitkopf Stanisław, inż.
Breitkopf Zdzisław, inż.
Breyer Stanisław, dr.
Budzyńska Ida
z Budzyńskich Elżbieta Starostowa
Budzyńscy Erykostwo
Budzyńska Eustachja
Budzyńscy Gustawostwo
Budzyńscy Wiktorostwo
Bujalski Ludwik, sędzia
Chomicz Bolesław, adwokat
Chomicz Jan, inż.
Chomicz Józef, kand. nauk przyr.
Czajkowski Michał
Czuprykowski Stanisław, inż.
Dickstejn Samuel, dr. prof.
Dobrzańska Hanna
Drabczyk Teodor, dr.
Drexlerówna Luna
Drojowska Janina
Erdman Antoni
Flekówna Stefanja
Gawecki Bolesław, dr.
Gilas Jan
Gołąb Jan, redaktor
Hauryłkiewiczowie Bronisławostwo
Hensel Gustaw, inż. prof.
Hulanicka Rozalja

Janiszewska Marja
Jankowska Michalina
Jastrzębiec-Kozłowski Czesław, literat
Jaworski Władysław Leopold, dr. prof.
Kamler Józef, inż.
Karpiński Stanisław, prezes Banku Polskiego
Kasperowicz Edward
Kisiel Marjan
Klarner Czesław, inż. minister skarbu
Klawe Janina, dr.
Klawe Stefan, inż.
Knothe Herman, inż.
Kozerski Adolf, dr.
Kozłowska Jadwiga
Kozłowska Zofja
Kozłowski Władysław M. dr. prof
Kubacki Kornel, inż.
Kulwieciowie Konstantostwo
Kurcz S.
Liciński Hipolit, inż.
Majewski, inż.
Majewski Marjan
Makowski Józef, stud. mat.
Malczewska-Wydżdżyna M.
Malewski Z.
Manduk Wacław, inż.
Merdingerowa Zofja, konsulowa w Bratislawie
Michalski Konstanty, ks. dr. prof.
Michalska Pelagja
Miłobędzki Józef, inż.
Mroczkowski Juljan, adwokat
Odlanicki-Poczobut Stanisław
von-Offenberg Jan, dr.
Pech Antoni, inż.
Popławski Cezary
Przesmycki Zenon, literat, b. minister kultury i sztuki
Racięcka Halina
Régamey Leon, inż.
Rodowicz Stanisław, inż.
Rubczyński Witold, dr. prof.
Rymarkiewicz Wacław
Sadowska Wiktorja
Sipayłło Stanisław
Skąpski Wacław
Skulski Leopold, b. premjer i minister spr. wewn.
Ślósarski Zygmunt, inż.
Sobolewski Feliks, inż.
Sokołowski Tadeusz, inż.
Sowiński Władysław
Świda Adam Maksymiljan
Świderski Bohdan, dr.
Święcicki Bolesław, inż.
Święcicki Zygmunt, inż.
Tarnawski Apolinary, dr.
Telatycki J., inż.
Troetzerowa Wanda
Werner Jan
Witkowski Mieczysław, sędzia
Wolski Wacław, literat
Wołowski Marjan
Woyciechowski Aleksander
Wyganowski J., inż.
Zaniewicka Stefanja
Zawodzki Karol, dyr. t-wa akc. Rohn i Zieliński
hr. Żółtowski Adam, dr. prof.

WSTĘP

I. „Ustanowić doświadczenie konkretne przyrody przez systematyzację pojęć, jakie widowisko faktów wszelkiego rodzaju nam poddaje, oto metafizyka i oto zadanie nazbyt długo zaniedbywane, które narzuca się nam obecnie“ *). Do tego oto zadania, ściśle wyrażonego przez Dunan'a, staraliśmy się sprowadzić nasz udział w próbie WIĄZANIA METAFIZYCZNEGO.

Jak to mówi dalej wybitny myśliciel, „rozporządzamy... dla spełnienia tego zadania zasobami przedziwnemi, jakich brakowało starożytnym“, odkryciami nauki, udoskonaleniami historji, tradycją, wzbogaconą doświadczeniem wieków, horyzontami i głębiami, rozwiniętemi przez chrześcijaństwo. I co czyni to zadanie zarazem ponętnem i przytłaczającem, to właśnie nadmiar wszystkich tych bogactw, których uszykowanie stanowi trud dla myśli.

Ponieważ Filozofja polega na przełożeniu wszystkiego na myśl, wszelki ład, założony przez Myśl, winien będzie mieć jej odcisk. Należy tedy wykreślić Kanon transcendentalny, który się wyprowadza z warunków uprawy Myśli.

To, co się zakłada dla myśli, jako niezależne od jej działania, odpowiada pojęciu Rzeczywistości.

Ład wprowadza się do tej Rzeczywistości, gdy odkrywa się w niej cechy współodpowiednie różnych części Kanonu transcendentalnego, połączone ze sobą związkami analogicznemi. Ta odpowiedniość stanowi Wiązanie, dookoła którego myśl nasza może uszykowywać dane doświadczenia. I w ten sposób pobudowy

*) Dunan. — *Les deux idéalismes*, p. 195—197.

wa się posąg idej, który obrazuje przenikanie Rzeczywistości powszechnej przez myśl ludzką.

II. Ale nie śmielibyśmy podjąć tej próby Wiązania metafizycznego, gdybyśmy nie znaleźli już drogi, głęboko wytorowanej przez filozofa nazbyt mało znanego, Hoene-Wrońskiego *), który, wykreślając naturę stosunku podstawowego pomiędzy bytem i wiedzą, sprawił następnie dedukcję genetyczną Kanonu wymaganego dla założenia naszego Wiązania. Kanon ten filozoficzny Wroński nazwał *Prawem Stworzenia Wszelkiej Rzeczywistości*. Przyjęliśmy go tak, jak on go założył, ale nie bez zadania sobie trudu wyprowadzenia go z naszej strony drogą odmienną: to zaś nie dlatego, żebyśmy przypuszczali, iż nasze środki dowodzenia przewyższają jego środki, ani iżbyśmy się zwalniali od uciekania się do jego dzieł, ale że chcieliśmy przyjąć to prawidło transcendentalne jedynie po zbadaniu, stwierdzeniu i zupełnem przyswojeniu.

Nie jest to jedyny motyw, który skłonił nas do przyjęcia tego środka. Wroński wybrał za punkt wyjścia postęp historyczny myśli filozoficznej, i przedstawił swój systemat, jako dokończenie rozumowe wielkiej szkoły niemieckiej, która wyszła z doktryny Kanta i której przedstawicielami najświeższymi byli wówczas Schelling i Hegel. Z drugiej strony, sprawił on dedukcję ge-

*) Hoene-Wroński (1778—1853), filozof-matematyk polski. Prawie wszystkie jego dzieła są pisane po francusku: niektóre z nich zostały ogłoszone po jego śmierci. Zbiór ich prawie zupełny znajduje się w Bibljotece Polskiej (6, Quai d'Orléans, Paris). Bibljoteka Narodowa posiada ich największą liczbę. Oto są tytuły i numery utworów filozoficznych Wrońskiego najważniejsze:

Prolégomènes du Messianisme (Destin de la France, de l'Allemagne et de la Russie) (1842—1843) — 8-o R. 54—157.

Réforme du Savoir Humain (1847—1848) — 4-o R. 6312, 6313, 6314.

Apodictique Messianique (1876) — fol. R. 1.

Développement de la Philosophie absolue (1878) — fol. R. 120.

Nomothétique messianique, fol. R. 63.

Prawo Stworzenia wyłożone jest przez Wrońskiego: 1) metodą heurystyczną (Réforme du Savoir, t. I, p. 45—63), odtworzone prawie dosłownie w Nomothétique (p. 114—130); 2) metodą genetyczną w Apodictique (p. 5—14) z dalszym ciągiem w Nomothétique (p. 9—24): drugi ten wykład jest niedokończony; 3) w sposób skrócony w Nomothétique (p. 75—79).

netyczną Prawa Stworzenia, okazując już naprzód konieczność przyjęcia pojęcia absolutu u podstawy wszelkiego działania filozoficznego.

Pochód, jakim szedł Wroński, zdaje nam się wysoce słusznym, ale prąd relatywistyczny, rozwinięty w drugiej połowie XIX stulecia, zniszczył pojęcie absolutu w oczach wielu ludzi. Toteż, wzięliśmy sobie za zadanie ustanowić triadę, jaka służy za podstawę dla jego Prawa Stworzenia, drogą regresywną, opierając się na zasadach, na których uznanie godzą się wszystkie systematy filozoficzne: na zasadzie tożsamości, sprzeczności i racji bytu. Założyliśmy tedy to ustanowienie triadyczne, które łączy byt, wiedzę i czyn, nie powołując pojęcia absolutu, chyba tylko, jako stan graniczny. Usiłowaliśmy dobrze uwidocznić cechy stosunku pierwszorzędnego pomiędzy bytem i wiedzą i okazać, że zawiera on zarody wszystkich rozwinięć filozoficznych (Ks. I, R. I).

Zestawiliśmy następnie Triadę ustanowczą, poczętą przez Wrońskiego i zanalizowaną przez nas, z różnemi stanowiskami filozoficznemi, a mianowicie z prądami idej, jakie się rozwinęły po śmierci tego filozofa. Mniemamy, żeśmy okazali, iż ustanowienie triadyczne i Prawo Stworzenia (albo Kanon filozoficzny), które stąd wypływa, wiążą dążności współczesne najbardziej sprzeczne: neoscholastykę i kantyzm, intelektualizm i pragmatyzm. Według nas triada ta i prawo to wskazują drogę, jaką należy iść, by rozwiązać sprzeczności ontologiczne i antynomje, które trzymają w szachu myśl filozoficzną. Zbadaliśmy wówczas, od zewnątrz, jako narzędzie filozoficzne, tę Triadę, której mechanizm uprzednio poznaliśmy; i zbadanie różnych funkcyj Triady w syntezie problematów filozoficznych doprowadziło nas prawie mimowolnie do naszkicowania w przedjęciu rysów znamiennych Kanonu Wrońskiego (Ks. I, R. II).

Najpierw, wyciągnęliśmy z warunków Myśli zasady ustanowcze Rzeczywistości i poznaliśmy, że są one koniecznie zasadami samej Myśli; rodzajem kontroli rozważyliśmy Myśl, jako przeciwstawiającą się Rzeczywistości, i sprawdziliśmy, z tego nowego punktu widzenia, jej sprowadzenie się do zasad identycznych. Zastosowaliśmy wówczas ustanowienie triadyczne do różnych ustosunkowań, przez które Myśl łączy się z Rzeczywistością albo przeciwstawia się jej, i wielkie podziały Prawa stworzenia

wyrysowały się przez się. Wreszcie, zbadanie to doprowadziło nas do wystudjowania stosunku względności do absolutu, który to stosunek jest osią ustanowienia triadycznego i racją jego żyzności (Ks. I, R. III).

Gdy ustanowienie triadyczne zostało w ten sposób stwierdzone, wyłożyliśmy Prawo Stworzenia Wrońskiego; odtworzyliśmy je ściśle, ale wyprowadzając je drogą, która jest nasza osobista. Zanalizowaliśmy cechy i prerogatywy tego Kanonu filozoficznego i wskazaliśmy sumarycznie, jak on zradza Architektonikę powszechną (Ks. II).

Wówczas, posługując się tym Kanonem, jako osnową, ustaliliśmy, w całej niezależności od zastosowań, jakie Wroński w tym względzie poczynił, nasze Wiązanie metafizyczne. Ustanowiło się ono z czterech systematów poznań, których związki wykreśliliśmy ściśle. Trzy pierwsze z tych systematów zostały ustanowione z Transcendentalów, Kategoryj i Intuicyj wyobrażeniowych (które mają swe źródło w intuicjach a priori Kanta). Zatrzymaliśmy szczególniejszą uwagę na trzecim tym systemacie, ponieważ odpowiada on poznaniom filozoficznym, które pozostają jeszcze luźne i często sprzeczne. Określiliśmy ściśle treść tych intuicyj zapomocą Kanonu Wrońskiego. 4-ty systemat, który sprawia syntezę trzech innych, streszcza się w idei Postępu: prowadzi on nas do trzech idej transcendentnych, do których myśl filozoficzna dociera nieuchronnie: Duszy, Wszechświata i Boga (Ks. III). W dziele następnem zażądamy od tego samego Kanonu, by nas prowadził w badaniu problematów najwyższych: Antynomij i Ideału czystego Rozumu.

III. Filozofja cała sprowadza się do trzech przedmiotów: Rzeczywistości, przedmiotu Metafizyki, Myśli, przedmiotu Filozofji transcendentalnej, Czynu, przedmiotu Filozofji praktycznej. Ale, jak mówi Delbos, związek ścisły trzech tych przedmiotów okazuje się coraz bardziej, w miarę jak rozwija się myśl filozoficzna. W każdej epoce uznawano, jako podstawę, stosunek bytu i wiedzy, stosunek, który mniej lub więcej ma cechę czynu. I źródło to triadyczne wszelkiego poczynania filozoficznego jest wygłaszane przez wielką ilość współczesnych, między którymi moglibyśmy zacytować Delbos'a, Dunan'a, Hamelin'a.

By Metafizyka nie była poprostu nauką warunków a priori poznania i czynu albo prostem uszykowaniem nauk, by dosięgała ona Rzeczywistości, która jest jej przedmiotem, nie wystarcza poznanie łączności nierozerwalnej bytu, wiedzy i czynu; trzeba wydobyć pojęcie, jakie okazują trzy te czynniki w ten sposób, że jeden który bądź z nich powołuje zjawianie się dwóch innych. Jeżeli dojdziemy do rozwikłania węzła zasadniczego, który czyni solidarnemi byt, wiedzę i czyn, nie pozwalając nigdy na zmieszanie ich, Rzeczywistość i Myśl, pochodząc z tego samego czynu i współdziałając do jego określenia, znajdą się w odpowiedniości naturalnej. *Wiązanie metafizyczne* zgodnie z *Kanonem transcendentalnym* wyrazi prawdziwie ustanowienie Rzeczywistości. Filozofja będzie w posiadaniu swej metody ostatecznej; albowiem z zasad ustanowczych, wspólnych bytowi, wiedzy i czynowi, wyprowadzą się w sposób niejako automatyczny Kanon transcendentalny, Wiązanie metafizyczne i wkońcu Architektonika Myśli i Rzeczywistości.

Metoda ta, którą Wroński nazwał *genetyczną* i którą starał się stosować, wydaje nam się mimo wszystko ideałem niedostępnym, nie możemy bowiem wyświetlić w pełni stosunku wnętrznego bytu, wiedzy i czynu. Niemniej, pojęcie triadyczne Wrońskiego i jego Prawo Stworzenia zdają nam się zbliżać do tego ideału, o ile na to pozwala nasza umysłowość współczesna; i oto dlaczego przyjęliśmy jedno i drugie.

Gdyby użycie metody genetycznej było doskonałe, pojęcie Rzeczywistości przez Myśl wyraziłoby wiernie naturę samą Rzeczywistości; ale ponieważ jest niemożliwem dla nas przeniknąć w zupełności ustanowienie zasad, z których pochodzi sama nasza myśl, dowód bezpośredni, wyprowadzający ze swych cech rozwinięcia Filozofji, pozostawia zarzuty, które trzeba zwalczyć dowodem pośrednim. W celu oto usunięcia zarzutów oparliśmy ustanowienie triadyczne na dowodzie pośrednim. Ta sama konieczność narzuci się pod względem rozwinięć, jakie ustanawiają Wiązanie metafizyczne. Ale zarzuty przybierają wówczas formę Antynomij; i z racji ich rozległości musieliśmy odłożyć ich badanie do dzieła dalszego, które będzie uzupełnieniem Wiązania metafizycznego.

IV. Filozofja współczesna oddaliła się od pojęć systematycznych, uznała ona bowiem naturę wybitnie konkretną i żywą Rzeczywistości całkowitej, która nie daje się zamknąć w żadną sieć abstrakcji. Toteż daliśmy miano WIĄZANIA naszej pobudowie systematycznej, by dobrze zaznaczyć, że, jeżeli Metafizyka ma za przedmiot naturę samą Rzeczywistości, dzieło jej nie może osiągnąć wyrazu zrównanego (adéquat) z tym przedmiotem, ale tylko wydobyć w niej porządek abstrakcyjny, zawarty we wszelkiej przekładni dyskursywnej konkretu, jednego i różnego zarazem.

Wszelki systemat z natury swej abstrakcyjnej zawiera tedy nieuchronnie coś sztucznego. Ale wyrzekać się z tego względu wyrażenia Rzeczywistości przez syntezę pojęć jest to zapoznawać rolę Filozofji, która ma nadawać odpowiedniość Myśli i Rzeczywistości; jest to skazywać Filozofję na czcze deklamacje, blade odbicia poezji, pozbawionej skrzydeł.

Trzeba wybierać pomiędzy wywołaniem epizodycznem życia tej Rzeczywistości a wtłoczeniem jej w schematy pojętne, odsłaniające nam jej budowę tylko w jej rozprzęganiu. Myty i Sztuka są, jak zarysy nęcące jedności konkretnej i żywej, ale dają one poznawać tylko pewne igry wyrazu. Nauka dochodzi do tej Rzeczywistości, używając przekrojów geometrycznych, znakowanych jedne w stosunku do drugich. Metafizyka ma posłannictwo sprawić syntezę myślową wszystkich tych poglądów naukowych i estetycznych i sporządzić wiązanie najwłaściwsze, by umieścić jak można najlepiej w posągu wiedzy ludzkiej kościec organizmu żywego, który jest jej modłą.

Jeżeli cecha żywa i hiperkonkretna Rzeczywistości całkowitej pozwala stosować do niej systematy metafizyczne najróżniejsze, wszystkie te systematy nie są równej wartości. Mówi się nazbyt łatwo, że w Metafizyce widzi się wszystko, co chce się widzieć. Tu oto dowód głębokiego niedoświadczenia filozoficznego. W Metafizyce widzi się nie to, CO SIĘ CHCE, ale to, CO MOŻNA. Trudność stanowi wytorowanie dróg żyznych poprzez splóty nierozwikłane tego lasu dziewiczego bujnego, by nie dać się zbłąkać przez migotania idej, kamyki cenne, odbijające każdy Rzeczywistość całkowitą. Wolno jest anatomowi stosować najfantastyczniejsze cięcia; większość z nich niewiele go nauczy; nie-

które tylko będą miały przywilej odsłonięcia mu rysów ważnych budowy i dania mu do domysłu tego, czego nie okazują one.

Funkcja filozofa polega zasadniczo na odróżnieniu syntez Nauki i Sztuki i na wydobyciu z łona danych zdrowego rozsądku systematu, który mógłby służyć za punkt oparcia dla wszystkich innych, słowem, na pobudowie Wiązania metafizycznego.

Jeżeli wzbronionem jest dla myśli naszej ożywiać Homunculusa, jakiego nosi ona w swem łonie i jaki odbija w niej Wszechświat, może ona przynajmniej dźwignąć posąg, uczyniony na jego obraz. I, aby wymodelować tę postać, trzeba jej wiązania. Sztucznem będzie zawsze wiązanie, ale może być sztucznem coraz mniej, w miarę jak będzie lepiej urządzane przez koordynację przekrojów ściślejszych.

Wiązanie jest tedy nieskończenie podatne do doskonalenia. Kanon transcendentalny, urządzony na samej Myśli, będzie stalszy w swych wielkich linjach, ale będzie mógł się cieniować w szczegółach. Tak, jak dał go nam Wroński, zdaje się nam wystarczać jeszcze dla rozległych postępów filozoficznych.

Na Wiązaniu, jakie sporządziliśmy, zdobycze zdrowego rozsądku winny przyłożyć się do utworzenia masy posągu, pobudowanego przez myśl ludzką; prawa Nauki wyrysują jego profile, wytwory Sztuki uzupełnią wzór, owoce Moralności ustalą jego wyraz. Sztuka, Nauka, Moralność, zdrowy rozsądek i Metafizyka przenikają się tedy wnętrznie, i oto z samego ich złączenia otrzymujemy obraz tej żywej Rzeczywistości. Ale obraz ten pozostaje oddzielony od życia otchłanią antynomij; i trzeba iskry bożej, żeby go ożywić. By powołać tę iskrę, nie trzeba tracić z uwagi, że Filozofja jest poszukiwaniem Mądrości, że jest ona zarazem doktryną i uprawą. Wykład jej dydaktyczny jest tylko funkcją regulującą rytmu żywotnego Myśli, który winien zradzać w niej Rzeczywistość.

Istności, stanowiące osnowę pisma filozoficznego, są zwykłemi rysami charakterystycznemi, powołującemi postaci Rzeczywistości według porządku koniecznego, by uniknąć zbłąkań myśli; są one tylko przewodnikami i bodźcami czynności myślowej. Należy tedy czytać między wierszami, odtwarzać w sobie systemat, jaki jest podany, i pamiętać ustawicznie, że „litera zabija a duch ożywia".

KSIĘGA PIERWSZA

STOSUNKI PODSTAWOWE

ROZDZ. I. USTANOWIENIE TRIADYCZNE

ROZDZ. II. TRIADA I JEJ PRZECIWIEŃSTWA ONTOLOGICZNE (MYŚL, JAKO FUNKCJA RZECZYWISTOŚCI)

ROZDZ. III. RZECZYWISTOŚĆ, JAKO FUNKCJA MYŚLI

ROZDZIAŁ PIERWSZY

USTANOWIENIE TRIADYCZNE RZECZYWISTOŚCI I MYŚLI

I

PROBLEMAT PODSTAWOWY FILOZOFJI

1. Poznawać i działać przypuszcza, że istnieje coś innego, niż nasze stany świadomości, gdyż poznanie i działanie odnoszą się do czegoś więcej, niż świadomość poznania i działania. Dwa te sprawowania, do których sprowadza się wszelka myśl, zawierają coś innego, niż Myśl: i to inne oznacza się pojęciem RZECZYWISTOŚCI [1]).

Ale wszystko, co wiemy o Rzeczywistości, jest tylko od Myśli, i stwierdzać, że jest myśl, jest to rozważać myśl, jako rzeczywistość. A jednak, jeżeli się zapytamy, co to jest Myśl i Rzeczywistość, cechują się one obie, jedynie wyłączając się wzajemnie. Jest w tem antynomja, która jest problematem podstawowym Filozofji.

Ani badanie mechanizmu fizjologicznego, ani introspekcja psychiczna nie mogą dać rozwiązania, albowiem dwa terminy porównywane okazują się nieporównalnemi, w miarę jak chce

[1]) W ciągu tego dzieła pisałem dużemi literami wyrazy, oznaczające pojęcia, jakie chcę unaocznić w każdej sprawie traktowanej. Sposób ten nie przesądza w niczem stopnia rzeczywistości czy abstrakcji istności, w ten sposób zaznaczanych.

się je określić: żadna dziedzina nie może zamknąć ich razem, żadne pojęcie rodzajowe nie może objąć ich obojga.

2. Problemat podstawowy Filozofji zdaje się tedy być nie do rozwiązania, a jednak zakłada się on, okazując się rozwiązanym faktycznie. Znaczy to, że dane problematu nie odpowiadają ani warunkom poznania bezpośredniego, ani faktowi czynu czystego i prostego [1]). Oto, kiedy myśl rozważa, Rzeczywistość i Myśl przeciwstawiają się, jako niesprowadzalne. Ale rozwaga nie jest aktem, który poznaje rzeczywistość albo działa na nią: jest to akt stwierdzający poznanie albo działanie. Nie trzeba tedy uważać, jako pierwotne, przeciwieństwo niesprowadzalne Myśli i Rzeczywistości. Wreszcie Myśl i Rzeczywistość jawią się i spełniają, jedynie odnosząc się jedna do drugiej. Przeciwieństwo ich powołuje tedy dla nich obojga podstawę wspólną i dokonanie wspólne, tożsamość pierwotną i tożsamość końcową. Problemat tedy przedstawia się ściśle tak: chodzi o wykrycie przeciwieństwa i tożsamości, ustanowionych w ten sposób, że zawierają one jedno drugie.

3. Przedstawiają się dwa działy skrajne: zaprzeczyć istnienie Rzeczywistości albo zaprzeczyć przeszkodę, jaka dzieli Myśl od Rzeczywistości: przyjąć idealizm absolutny albo realizm absolutny. Ale to znaczy żonglować problematem, a nie rozwiązywać go.

Nie może być mowy o osiągnięciu punktu widzenia, panującego zarazem nad Myślą i Rzeczywistością. Fenomenista wnioskuje stąd, że możliwym do pochwycenia jest jedynie stosunek bezpośredni, jaki nam poddaje pojęcie Rzeczywistości. Ale to obala sam fakt, że można rozważać o tym stosunku i odróżniać w nim ustosunkowanie dwóch terminów.

Należy tedy odkryć punkt widzenia, z którego Myśl i Rzeczywistość ukażą się, jako przenikające się, nie przestając odróżniać się. Rzeczywistość założy się przez *przenikanie,* albowiem jest ona tem, co pojmuje się, jako założone na samem sobie; myśl powstanie *z odróżnienia,* albowiem jest ona tem, co odróżnia, łącząc.

[1]) Ob. to znaczenie: Dwelshauvers, *La Synthèse mentale.*

4. Jeżeli mowa o ROZUMIENIU *(intelligere)*, to właśnie należy otrzymać przystosowanie Rzeczywistości do Myśli; albowiem trzeba przejść od rzeczowego do pojętliwego. Jeżeli mowa o DZIAŁANIU, to należy właśnie spełnić przystosowanie Myśli do Rzeczywistości, albowiem trzeba przejść od pojętliwego do rzeczowego. Celem bezpośrednim Filozofji jest zrozumienie; czyn dla niej jest tylko celem pośrednim. By odkryć tedy, czem jest Rzeczywistość i czem jest Myśl, trzeba przystosować Rzeczywistość do warunków Myśli.

Sprowadziliśmy się tedy do kierowania Myśli, bądź ku jej początkowi, bądź ku jej dokonaniu, są to bowiem dwie granice, gdzie łączy się ona z Rzeczywistością.—Dwie drogi przeciwne przedstawiają się tedy dla naszych dociekań spekulatywnych. Pierwsza idzie za tokiem czynu. Spekulacja i czyn zlewają się razem przez intuicję. Wynikiem jest dzieło sztuki. Dzieło sztuki spełnia przystosowanie wzajemne Myśli i Rzeczywistości, gdzie obie znajdują się ściśle złączone. Stan ten podobny jest do stanu pierwotnego świadomości; daje on przewagę jedni nad odrębnością. Ale właśnie ten rodzaj przystosowania zradza problemat poznania i problemat czynu. Dzieło sztuki odbudowywa *tożsamość* Myśli i Rzeczywistości: nie daje ono widzieć *odrębności* jednej od drugiej. Otóż, przez odrębność właśnie Myśl winna uczynić sobie pojętliwą naturę Rzeczywistości.

Jest tedy koniecznem, zanim kierować się ku tożsamości końcowej Myśli i Rzeczywistości, by Filozofja oparła się na zasadach, z których Myśl wyciąga swe warunki uprawy, i przeto, by kierowała się ku tożsamości pierwotnej, gdzie są posady wspólne dla Myśli i Rzeczywistości. Trzeba tedy iść drogą rozwagi, która wstępuje na tor czynu.

Droga ta rozwagi jest bardzo ciężka, ale jest ona jedyna dla zapewnienia posad Filozofji. Szukać tych posad na drodze intuicji jest to mieszać Filozofję z dziełem sztuki. Można wówczas otrzymać poglądy wzniosłe albo głębokie, ale pozostają one odosobnione i nie można wyprowadzić z nich żadnej syntezy. Dzieła w ten sposób poczęte olśniewają własnościami artystycznemi: pociągają one, przekonywają, uwodzą, ale nie dowodzą. I najczęściej z idei głęboko prawdziwej wyprowadzają systemat pa-

radoksalny, niedorzeczny, potworny, z racji że nie mogły dać należytego miejsca tej idei i wykreślić jej stosunków z innemi. Dzieło filozoficzne wymaga przedewszystkiem określenia stosunków pojęć między sobą. Zbadamy tedy naprzód stosunki pojętliwe, do których sprowadzają się wszystkie inne [1]).

5. Poznanie jawi się, jako reakcja, przeciwna danym bezpośrednim świadomości: spełnia się ono, w rzeczy samej, łącząc to, co jest dane, jako oddzielne, i oddzielając to, co zdaje się być złączonem. Wynik tej reakcji przekłada się na *podobieństwo* i *niepodobieństwo*. Jedno i drugie tworzą się, kojarząc rozdział albo jednię bezpośrednią z jednią albo rozdziałem pośrednim. Być podobnym jest to być rozdzielonym rzeczowo i złączonym przez Poznanie; być niepodobnym jest to być danym razem i rozdzielonym przez Poznanie. Odróżnienie tych stosunków jest podstawą pojętności i punktem jej oparcia w doświadczeniu.

Gdy podmiot świadomy wyciąga z wyników bezpośrednich Poznania czynniki podobieństwa i niepodobieństwa, pobudowywa on przedmioty względnie niezależne od świata zewnętrznego: są to pojęcia. — Zatrzymywać samo podobieństwo jest to pojmować *tożsamość*, zatrzymywać samo niepodobieństwo jest to pojmować *sprzeczność;* zatrzymywać tylko to, co wiąże i wyodrębnia nieuchronnie podobieństwo i różnicę, jest to wydobywać *rdzeń warunków*. Trzem tym stosunkom podstawowym odpowiadają trzy zasady sądu, bez których myśl jest niemożliwa: zasada tożsamości, zasada sprzeczności, zasada racji bytu.

Przez te oto zasady spełnia się wszelka myśl i bez nich Myśl nie mogłaby istnieć (Ob. Przypis I).

Otóż, mówić, że Myśl istnieje, jest to poznawać ją, jako Rzeczywistość. W ten sposób zasady te zakładają samą rzeczywistość

---

[1]) Piękna dzieła filozoficznego nie należy szukać w uniesieniach krasomówczych, opisach obrazowych i rozwinięciach poetyckich, ale w budowie mocnej, dobrze związanej, dobrze uszykowanej, otrzymanej przez określenia rozumowe. Powaby literackie i wystawy faktów naukowych są najczęściej tylko pokrywą do zamaskowania słabości argumentacji. I pozostawiam na uboczu tę pseudofilozofję, która, by osłonić cechę fantazyjną swych twierdzeń, traktuje z pogardą metafizykę i pobudowy systematów; jest to środek wygodny do uniknięcia trudności na użytek ludzi tępych i szarlatanów!

myśli. Pokierują nas one tedy ku tożsamości pierwotnej Myśli i Rzeczywistości. Wreszcie, przez te oto zasady Myśl poznaje; a przeto przez nie oto pojmuje ona Rzeczywistość. Wyrażać zapomocą niej ustanowienie Rzeczywistości, będzie to tedy czynić pojętliwą naturę Rzeczywistości.

Ale cel poszukiwany to nie przekładnia poprostu zjawu Rzeczywistości na stosunki pojętliwe; jest nim dociekanie stosunków pojętliwych, które sprowadzają do minimum przekładnię myślową i które prowadzą nas jak można najbliżej do źródła wspólnego Myśli i Rzeczywistości. Nie będziemy tedy brali za narzędzia zasad pierwszych myśli w stanie, gdzie one rozwinęły się wyraźnie pod formą sądu. Będziemy badali stosunki myślowe, które są korzeniami tych sądów, t. j. *przeciwieństwo, tożsamość i stosunek możliwego i rzeczywistego (effectif).*

II

SPRZECZNOŚĆ, TOŻSAMOŚĆ, RACJA BYTU

6. Z dwóch terminów okazanych zatrzymać tylko to, co je odróżnia, jest to założyć ich przeciwieństwo. Przeciwieństwo może mieć różne formy, które zbadamy gdzie indziej. Tu zwrócimy uwagę na formę jego najrdzenniejszą: przeciwieństwo przez sprzeczność.

Arystoteles i scholastycy odróżniali przeciwieństwo przez *przeczenie (negatio)* od przeciwieństwa przez *pozbawienie (privatio).* Pierwsze wyrażało poprostu nieobecność terminu pozytywnego (prz.: człowiek w przeciwieństwie do nie-człowieka). Drugie wskazywało na brak własności, przyrodzonej pewnemu bytowi (prz.: wzrok w przeciwieństwie do ślepoty w stosunku do człowieka). Wtóre to przeciwieństwo ma dwa stopnie: pierwsze przeciwieństwo odnosi się do sprawy faktu: widzieć i nie widzieć; wtóre przeciwieństwo odnosi się do stosunku pomiędzy faktem i tem, co powinno być.

Ale w przeciwieństwie czystem i zwykłem pozbawienie i przeczenie zlewają się, albowiem przeczenie czyste i zwykłe może się wyrażać jedynie, jako pozbawienie czegoś. Przeciwieństwo własności sprzecznych cechuje to, że określa ono drugi swój termin.

jedynie jako pozbawiony tego, co stanowi pierwszy, nie wskazując na nic, co należy do drugiego. Forma schematyczna tego przeciwieństwa jest taka: A *przeciwne nie*-A. — A jest określone uprzednio (bądź jako jednostka, bądź jako grupa). Co do *nie*-A, nie wie się nic o niem, prócz, że brakuje mu tego, co ma A. I jeden tylko ten brak zatrzymuje się: jedynie jako nie będący A, wtóry ten termin zachodzi w danem przeciwieństwie. Może ten termin *nie-A* w sobie samem zawierać wielkie bogactwo określeń, ale pozostają one nieznane albo przynajmniej są one uważane, jako nieistniejące.

Otóż, niemożliwem jest, by termin sprowadzał się do tego, że jest tylko czystem przeczeniem. Gdyby wobec A, będącego czemś, *nie*-A nie posiadało nic innego prócz, że nie jest A, byłoby ono niczem; pozbawienie to byłoby wyzute ze znaczenia, gdyż nie możnaby go nigdzie napotkać; A objęłoby wszystko i przeciwieństwo sczezłoby. Jeżeli jest możliwem pojmować *nie*- A, to dlatego, że to *nie*-A jest czemś określnem niezależnie od A, jeżeli A jest określnem niezależnie od *nie*-A. — Przeciwieństwo tedy A i *nie*-A, zakładające jeden z terminów, jako poprostu zaprzeczny, wyraża zastrzeżenie dowolne, sprawione przez umysł, zastrzeżenie, na mocy którego upodabnia on do nieistnienia to wszystko, co nie iści istnienia według pewnego trybu.

Jak widzi się, przeczenie czyste i zwykłe zawiera zawsze sąd bądź dowolny, bądź konieczny, mocą którego istota myśląca przypisuje znaczenie istnienia tylko pewnym rzeczom albo pewnym sposobom bytu. By była sprzeczność, t. j., by termin zaprzeczny miał pewne znaczenie, potrzeba tedy, by jego przeczenie wskazywało tylko na wyłączenie pewnej dziedziny; ale dziedzina ta nie może obejmować całego istnienia możliwego, w przeciwnym bowiem razie sczeźnie termin zaprzeczny, a z nim i sama sprzeczność.

Bergson [1]) wskazał, że pojęcie nicestwa odpowiada jedynie tej postaci, gdy myśl zgładza zespół rzeczy istniejących, by przypisać znaczenie istnienia tylko tej czy innej. Pojęcie pozbawienia jest tedy związane raczej z pojęciem *znaczenia istnienia*, niż z pojęciem czystem i prostem *istnienia*.

---

[1]). Bergson: *L'Evolution créatrice.*

7. Cecha względna i oderwana wszelkiego przeczenia pochodzi z samego wygłoszenia zasady sprzeczności. Rzec: „coś nie może być i nie być jednocześnie w tym samym stosunku“ znaczy to: „w dziedzinie, która ustanawia A, nie-A jest wyłączone, i nawzajem“. Ale zastrzeżenie: „jednocześnie i w tym samym stosunku“ wskazuje, że A i nie-A mogą się kojarzyć w dziedzinie rozleglejszej. Dwa terminy A i nie-A odnoszą się tedy do rzeczy, których stosunek składa się z wyłączenia i wspólnoty, ale wymianowania A i nie-A zatrzymują tylko element wyłączenia.

Tożsamość, zkolei, pojmuje się tylko względnie: ustanawia ona bowiem stosunek, a stosunek może być tylko między terminami odrębnemi. Gdy dwa terminy są tożsame pod wszelkiemi względami, nie są one już dwoma, ale jednym tylko terminem, i wszelki stosunek znika.

8. Wszelki stosunek zawiera terminy odrębne, a więc coś, co nie pozwala im zmieszać się ze sobą, coś, co czyni je przeciwnemi. I nawzajem: wszelki stosunek zawiera coś wspólnego, bez czego zestawienie dwóch terminów byłoby niemożliwe. Tożsamość i sprzeczność sprowadzają się tedy tylko do funkcyj albo do cech i nie wyczerpują nigdy, ani jedno, ani drugie, całej rzeczywistości.

W miarę, jak stosunek istnieje, zachodzi złączenie tożsamego i sprzecznego. Złączenie to dokonywa się bądź w rzeczywistości, bądź w myśli, według tego, czy stosunek jest dany przez rzeczywistość, czy założony przez myśl.

9. Rzeczywistość, uważana, jako dziedzina wspólna, skąd Myśl wyciąga stosunki tożsamości i sprzeczności, odpowiada pojęciu KONKRETU [1]). Terminy, które, wyciągnięte z konkretu, są

[1]). Skojarzenie to tożsamości i sprzeczności, spełniające się w konkrecie, było zwane przez scholastyków TOŻSAMOŚCIĄ ZEWNĘTRZNĄ (extrinseca) albo OBJEKTYWNĄ. Taką jest białość i chłód, złączone w śniegu. Dwa te terminy nie przeczą sobie, gdyż każdy z nich jest określony bezpośrednio, a nie w stosunku do drugiego. Ale, gdy rozważać białość w sobie samej, chłód przeciwstawi się, jako stanowiący dział nie-białości, nie dlatego, iż wyraża on przedmioty, podatne do barwy, ale że wchodzi on do klasy nieokre-

źródłami stosunków tożsamości i sprzeczności, odpowiadają pojęciu ELEMENTU. W łonie konkretu sprzeczność i tożsamość są zastąpione przez *przeciwieństwa* i *równoznaczności*. Przez te stosunki elementy zbiegają się, jako jednostki elementarne, do ziszczenia syntezy, której jednostką całkowitą jest Konkret.

Im bardziej neutralizacja tożsamego i sprzecznego jest ścisła w Rzeczywistości, tem bardziej istnienie jej jest niezależne od naszej myśli, tem bardziej jest ona konkretna. I przez to Rzeczywistość osiąga stopnie pełni; pod tym względem ma ona znamię pewnej względności.

10. Znaczenie elementu czy konkretu nie jest związane w sposób absolutny z tą czy inną daną rzeczywistości czy myśli: zależy ono od rozważanego ustosunkowania. Termin, funkcjonujący jako element w pewnych trybach rzeczywistości, posiada w jakimś innym trybie znaczenie konkretne. I termin, ustanowiony przez syntezę pojęć, może zachodzić w pewnych ustosunkowaniach, jako abstrakt niesprowadzalny.

Hierarchja i względność konkretów jest pojęciem podstawowem, bez którego zdaje się być niemożliwem rozwikłanie antynomij, a zwłaszcza antynomji najwyższej, do której sprowadza się cała Filozofja: antynomji, jaka istnieje pomiędzy Względnością i Absolutem.

11. Myśl, zkolei, przypuszcza dziedzinę, gdzie stosunki tożsamości i sprzeczności znajdują przeciwny dział konieczny do

---

ślonej wszystkich pojęć, obcych pojęciu białości. Rzec, że chłód i białość nie są sprzeczne, ale tylko różne dlatego, że jedno oznacza zabarwienie, a drugie temperaturę, jest to przypuszczać, że ma się pobudować konkret. Otóż, konkret jest już dany przez sam fakt, że dwa terminy (białość i chłód) otrzymują jeden i drugi określenia bezpośrednie.

Tożsamość ZEWNĘTRZNA OBJEKTYWNA SCHOLASTYKÓW wyraża tedy jedynie stosunek oderwany tożsamości, który kojarzy się ze stosunkiem oderwanym sprzeczności dla ustanowienia konkretu. Mniemamy tedy, iż lepiej jest zachować wyraz TOŻSAMOŚĆ dla tej tożsamości oderwanej, którą scholastycy zwali *tożsamością wewnętrzną* (intrinseca) albo *formalną*, a która przeciwstawia się, jako termin sprzeczny przeciwieństwa przez samą sprzeczność, inaczej mówiąc, która przeciwstawia schematowi (A, nie-A) schemat (A,A).

ich utrzymania. Dziedzina ta albo raczej funkcja ta myśli to Rozsądek. Dzięki oto reakcji, przeciwstawionej przez Rozsądek, tożsamość pozostaje stosunkiem bez rozwiązywania się w jedność niesprowadzalną, i terminy sprzeczne pozostają w lico, nie będąc unicestwiane jeden przez drugi.

Przez to jedynie, że dwa terminy A i *nie*-A są niesprowadzalne jeden do drugiego, a jednak przeciwstawne jeden drugiemu, mają one przynajmniej w myśli DZIEDZINĘ WSPÓLNĄ, i sprzeczność najrdzenniejsza powołuje, jako uzupełnienie, tożsamość podmiotu myślącego, który ogranicza zakres sprzeczności.

Tożsamość powołuje, zkolei, sprzeczność. By zachodziła tam tożsamość, trzeba, w rzeczy samej, dwóch terminów, a więc odrębności, która jest granicą tożsamości. Powiadać, że A jest tożsame z A, jest to uważać w pewnym stosunku pierwsze A, jako różne od drugiego. Utrzymywać tożsamość jest to czynić odściągnienie (abstraction) od tego stosunku specjalnego. Gdyby nie było tego stosunku, nie byłoby już tożsamości stwierdzonej, ale jedność absolutnie prosta. Tożsamość tedy najabsolutniejsza, założona między dwoma terminami niesprowadzalnemi, zawiera jeszcze rozdział, jaki ostaje się między niemi w obliczu Myśli.

Tożsamość i sprzeczność powołują się tedy wzajemnie. Wyłączają się one, ale zawierają się, jako dwa ustosunkowania uzupełniające się i oderwane, które nie mogą istnieć oddzielnie bez zniszczenia pojętności istnienia. Jedno z nich może stosować się, jedynie opierając się na możliwości zastąpienia przez drugie. Przez fakt, że jedno zakłada się, jako aktualne i objektywne wobec Myśli, przeciwstawia mu ono koniecznie drugie, jako mocowładne [1]) i subjektywne. Sprzeczność czysto mocowładna zwie się ODRĘBNOŚCIĄ, tożsamość czysto mocowładna zwie się WSPÓLNOŚCIĄ (145).

12. Można rzec tedy: *tożsamość i sprzeczność nie zlewają się, ale są one racjami wzajemnemi jedna drugiej.* Racja ta jest konieczna, ale nie wystarczająca. By stać się wystarczającą, zawiera ona trzeci termin, który w wygłoszeniu zasad tożsamości

[1]) *Mocowładny (virtuel)* może się określić: stan możności, uważanej, jako źródło aktu.

i sprzeczności wyraża się, jako odrębny, przez łącznik: (JEST albo NIE JEST). Termin ten jest natury całkiem odmiennej i ustanawia wobec dwóch terminów utożsamiających się albo sprzecznych ze sobą przeciwieństwo transcendentne do pierwszego. Przeciwieństwo to nie jest ani tożsamością, ani sprzecznością, ale streszcza ono i skupia to wywołanie wzajemne tożsamości i sprzeczności. Termin ten jawi się tutaj, jako funkcja Myśli; różnicuje on między sobą w akcie myślowym tożsamość (albo sprzeczność) mocowładną i sprzeczność (albo tożsamość) aktualną, to zaś przez orjentację, jaką on wyciska na myśli, kierując ją od możności do aktu. Tej orjentacji Myśli odpowiada w Rzeczywistości usposobienie odwrotne aktualnego do mocowładnego, usposobienie, cechujące Życie. Chodzi obecnie o doszukanie się, jak spełnia się od strony Myśli to złączenie graniczne tożsamości i sprzeczności, sprowadzające je do racji wspólnoty.

III

GRANICE WSPÓLNE TOŻSAMOŚCI I SPRZECZNOŚCI

13. Gdy tożsamość i sprzeczność, oddzielone jedna od drugiej w sposób absolutny, znikają, należy tu zbadać, podobnie jak w matematyce, stan graniczny, gdzie to znikanie dąży do wytworzenia się, nie otrzymując spełnienia. Hegel wstąpił aż do tych pograniczy myśli, by szukać podstawy dla swej filozofji. Zbadamy punkt jego wyjścia; wyłożymy następnie doktrynę Wrońskiego, która zdaje nam się rozwiązywać problemat, jakiego rozwiązanie dostrzegł Hegel, ale go nie osiągnął, z racji że nie poznał przemiany, jakiej podlega przeciwieństwo przez sprzeczność, gdy stosuje się je do tego stanu granicznego.

14. BYT *i* NIC SĄ *jednem* i TEM SAMEM. Taka jest zasada, na którą Hegel przekłada zamianę samorzutną, jaka sprawuje się pomiędzy tożsamością i sprzecznością, gdy staramy się oddzielić je absolutnie, posuwając odściąganie (abstraction) do ostateczności. — Hegel daje postrzec, że formuła ta odpowiada niezupełnie temu stosunkowi pierwszorzędnemu, stosunkowi, któ-

ry jest niewyrażalny w postaci założenia, gdyż jest on samem źródłem wszelkiego założenia. Brać tu wyraz *byt* w znaczeniu istnienia, byłoby to przypisywać Heglowi niedorzeczność, jakiej on nigdy nie utrzymywał, by gotować sobie triumf łatwego obalenia. Chodzi o byt, wyzuty z wszelkiego określenia: jest to przypadek przedmiotu założenia, zanim jest on poznany, jako mający tę lub inną cechę. Otóż, według Hegla, byt, sprowadzony do tego stanu oderwania, zlewa się z niczem. Albowiem, zatwierdziwszy ten byt, postrzegamy, że zawiera się on w zaprzeczeniu wszystkiego, co mogłoby być. Pomiędzy tym bytem i niczem niema żadnej różnicy wyznaczalnej; zlewają się one, albo wyodrębniają się dowoli w łonie nieokreśloności.

Prawdą jest, że nieokreśloność, gdy się ją analizuje, przedstawia się, jako pojęcie luźne, gdzie byt i nie-byt zarysowują się i zacierają się kolejno jeden w drugim. I jak o bycie nieokreślonym powiada się, że jest on, bez możności powiedzenia, że *jest on* w TEN CZY ÓW SPOSÓB, pojęcie bytu, oddzielone od wszelkiego określenia, zamienia się na pojęcie nicości, skoro chce się je ująć niezależnie od aktu myślowego, który je myśli. Można porównać akt myślowy, jaki czyni tu Hegel, do odejmowania arytmetycznego, które dałoby, jako resztę, zero. To zero jest niczem, ale jest to rezultat. Jako rezultat, okazuje się on, jako byt; w naturze swej, przeciwnie, odsłania się, jako nie-byt. Oto, sądzę, prawdziwe znaczenie tej tożsamości bytu oderwanego z niebytem oderwanym, o której mówi Hegel.

15. Zbadajmy bliżej tę tezę. W pierwszym momencie pojmuje się byt nieokreślony, w drugim przychodzi się do wniosku, że nieokreślenie pociąga zaprzeczenie bytu. Byłoby to słusznem, gdyby chodziło o istnienie, albowiem istnienie nie jest możliwem bez określenia (bez tego, żeby byt był w pewien sposób). Atoli, przez hipotezę, pierwszy moment dopuszcza, że można pojmować byt oderwany, wyzuty z wszelkiego określenia. Drugi moment stwierdza tedy tylko i powtarza w innej postaci nieobecność określenia wspomnianego już w pierwszym momencie; i jeżeli nieobecność ta pozwala ostawać się idei oderwanej bytu w pierwszym momencie, musi być z tem tak samo i w drugim momencie. I w ten sposób dwa te momenty są w rzeczywi-

stości dwoma tylko obliczami jednej abstrakcji, przez którą oddzielamy w myśli byt i to, czem on jest, a tem niszczymy rzeczywistość. Byt oderwany, który wówczas pozostaje, jest nieokreślony, to prawda, co *do tego, że* JEST ON (co do swej co-jakości (quidditas), ale jest on, przeciwnie, wycechowany w sposób bardzo ścisły, który polega na wspólnym i koniecznym warunku do istnienia czegokolwiek bądź. Byt ten jest tedy określony nie jako to czy owo, lecz jako będący tem, w czem tego rodzaju byt osiąga istnienie. Myśl chwyta ten *byt,* jako wynik swej czynności odściągania, a nie jako rzecz, ponieważ czynność ta polega na zgładzaniu. Tem, co zatrzymuje ona w ten sposób, jest to intuicja jej granic i jej własnego punktu oparcia [1]).

Dwa pierwsze momenty, moment bytu oderwanego i moment nie-bytu oderwanego, dowolnie odrębne lub zlane w nieokreśleniu, zjednaczają się według Hegla w pewnego rodzaju przejściu pomiędzy bytem i nie-bytem. To przejście wyraża się w sposób najbezpośredniejszy przez pojęcie WERDEN, które wyraz francuski DEVENIR oddaje niedoskonale. WERDEN *(stawanie się)* wskazuje nie tylko na prostą odmianę bezpowrotną poprzez czas, ale i na porządek, zakładający się w łonie nieokreśloności i zawieszający zarazem zlanie się i przeciwieństwo, zawarte w tej

---

[1]). Hegel upodabnia ten byt nieokreślony do noumenonu. Nie będziemy badali, w jakiej mierze jest to słusznem. Ale byt ten bez określenia jest dziwnie podobny do materji pierwszej, określonej przez Arystotelesa: „id quod neque est, quod neque quantum, neque quale, neque aliquid eorum quibus ens determinabitur" (Metaph., I, VI, r. 3), a którą św. Tomasz wycechowywa w ten sposób: „Illa autem materia quae intellegitur sine qualibet forma et privatione, sed est subjecta formae et privationi; dicetur materia prima, propter hoc, quod ante ipsam non est materia alia, et haec etiam dicitur *hyle*; hoc est *chaos* vel *confusio,* graece. Et quia omnis definitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima non potest per se definiri nec cognosci, sed per comparationem ad formam" (Dziełko o zasadach natury: św. Tomasz).

Czyż opis ten materji przez św. Tomasza nie jest streszczeniem przeciwstawienia heglowskiego? — Ta materja bez formy i pozbawienia i poddana wspólnie dwom tym rzeczom, które zaprzeczają jedna drugą, czyż nie jest podobna najzupełniej do tego bytu i tego nie-bytu, nieokreślonych, które utożsamiają się i przeciwstawiają się dowolnie. A chaos czyż nie jest wyrazem globowym tego nieokreślenia, którego cechę wykreśla heglowskie WERDEN?

abstrakcji dwupostaciowej zapomocą przejścia. Przejście, wyrażone przez WERDEN, jest określeniem, poczętem w swym stanie najuboższym. Zakończeniem jego jest ISTNIENIE *(Dasein, l'existence)*. Otrzymuje się ono przez przyłączenie JAKOŚCI. Hegel bierze tu wyraz jakość w znaczeniu najszerszem, które odpowiada pojęciu co-jakości *(czem to jest?)*.

16. Pojmuje się całkowicie, że myśl o bycie nieokreślonym cechuje się, jako rodzaj bujania się pomiędzy zatwierdzeniem i zaprzeczeniem bytu. Ale nie wyjaśnia się stąd, jak myśl przestaje oscylować pomiędzy dwiema postaciami tego pojęcia oderwanego i dochodzi do założenia nowego terminu, przez który byt nieokreślony zostaje zamieniony na rzeczywiste istnienie. — Istnienie to powstaje, gdy ukazuje się określenie i jawi się, jako JAKOŚĆ. Ale skąd się bierze to określenie? — Hegel, zda się, wyprowadza je z WERDEN; otóż, pojęcie to wskazuje jedynie na bujanie się pomiędzy zatwierdzeniem i zaprzeczeniem istnienia. Nic w tym stosunku pomiędzy bytem i nie-bytem nie wskazuje, w jaki sposób to pojęcie może prowadzić do istnienia, wprowadzając określenie.

17. Abstrakcji bytu nieokreślonego przeciwstawiać nieobecność bytu, pozbawionego określenia, znaczy to wycechowywać ten sam termin przez to, czem nie jest on, oznaczywszy go przez to, czem jest on. Jedyne to dane abstrakcyjne, kolejno zatwierdzane i zaprzeczane, nie może nic pobudować. Jeżeli twierdzenie i przeczenie tej samej rzeczy zdają się dostarczać warunków, koniecznych do przejścia od abstraktu do konkretu, to jest to dlatego, że przeczenie nie odnosi się do samego twierdzenia; jest to dlatego, że oznacza ono, nie wycechowując, dopełnienie istności stwierdzanej. Otóż, natura tego dopełnienia nie okazuje się, albowiem usiłuje się wyprowadzić pojęcie istności stwierdzonej wówczas, gdy ona pochodzi z innego źródła.

Hegel traktował określenie, jako coś czysto zaprzecznego, zaś to dlatego, że określenie dokonywa się, wyłączając z istnienia nieskończoność możliwości i ścieśniając pole, otwarte przez nieokreśloność. Zaznacza on jeszcze cechę zaprzeczną określenia, gdy rozpatruje następnie ISTOTĘ, jako odbicie istnienia na so-

bie. Strada umieszcza się w punkcie widzenia, diametralnie przeciwstawnym. Uważa on określenie, jako „siłę ekspansji bytu". Kres bytu pochodziłby wówczas tylko z jego wyczerpania; ale pozostaje zdać sobie sprawę, dlaczego ekspansja przeciwstawia się samej sobie, by się zaprzeczać częściowo.

W rzeczywistości dwa sposoby określenia pojmują się i są nam dostarczone przez doświadczenie; pierwszy przypuszcza przeszkodę zewnętrzną, drugi — wewnętrzną. Analizując dwa te przypadki, zobaczy się z łatwością, że są one tym samym wynikiem, rozważanym z dwóch punktów widzenia. I prawo Wrońskiego wyprowadzi te dwa punkty widzenia, wycechowując wszelką rzeczywistość przez podwójne określenie, jedno przez swą *Treść* albo przez to, czem ona jest (Pojęcie Strady), drugie przez swą *Formę* albo swe ustosunkowanie z tem, czem nie jest ona (Pojęcie Hegla) (142). Ale dwa te sposoby określenia nie zdają sprawy z zasady określenia. Zasada ta winna nadać bytowi ustanowienie pojętne; a to nie może być przypisane zasadzie istnienia czystego i prostego. Otóż, określenie nie otrzymuje się tylko przez zawarowywanie możliwości; cecha jego nie jest poprostu negatywna. Byt nieokreślony jest otwarty dla wszystkich możliwości, ale nie jest on zdolny do ziszczenia żadnej z nich. Określenie, prowadząc ten byt do rzeczywistości, nie ogranicza go poprostu; przynosi ono mu element nowy, konieczny do istnienia: formę, jakość, *co-jakość*. Określenie zawiera tedy źródło, obce przeciwieństwu bytu i nie-bytu, stanowiące razem ze stawaniem się nieokreśloność.

18. Zamiast kłaść naprzód byt nieokreślony i z niego osiągać istnienie dzięki dołączeniu co-jakości, można pojmować naprzód co-jakość, jako możliwe, i dołączać do niej byt, by otrzymywać istnienie. Dwa te punkty widzenia przeciwne dopełniają się. Dają one widzieć, że byt możnościowy jest ustanowiony z dwóch tych samych elementów, co i byt w akcie. Stan możności zachodzi, gdy elementy te są oddzielone, gdy zaprzeczają się i wyłączają się; stan istnienia albo byt w akcie spełnia się, skoro elementy te są złączone, a nawet utożsamione: ich to utożsamienie samo stanowi wszelką rzeczywistość.

Podwójne to źródło bytu możnościowego wskazuje nam, że

skrajne przeciwieństwo od strony abstraktu nie może zachować formy sprzeczności, t. j. przedstawiać jeden ze swych terminów, jako czyste zaprzeczenie (co byłoby równoznacznem tu z pozbawieniem). Przeciwieństwo, znajdujące się na rubieżach skrajnych abstraktu, nie zakłada się tedy między bytem nieokreślonym i nie-bytem nieokreślonym, ale pomiędzy bytem, wyzutym z określenia, i określeniem, odłączonem od bytu.

19. Tak więc, na skrajnej granicy abstrakcji, która jest źródłem Myśli, jak i na skrajnej granicy Konkretu, która iści Życie, tożsamość i sprzeczność sprzymierzają się bez stapiania się. Ani więc jedno, ani drugie odosobnienie nie może służyć za punkt wyjścia dla Myśli, ani za kres dla rzeczywistości. Spełnienie istnienia i przeniknienie zasad istnienia przez Myśl winny tedy opierać się na formie przeciwieństwa i zjednania, które obejmują, albo neutralizują tożsamość i sprzeczność. I to nas prowadzi do szukania tych zasad w przeciwieństwie przez różnorodność (hétérogénéité) i w zjednaniu przez jednorodność (homogénéité).

IV

PRZECIWIEŃSTWO PRZEZ RÓŻNORODNOŚĆ. BYT I WIEDZA

20. Dwa terminy, które nic mają absolutnie nic wspólnego, zwą się różnorodnemi. Przeciwieństwo przez różnorodność wiąże się z przeciwieństwem przez sprzeczność tem, że każdy termin okazuje się, jako wyłączający absolutnie to wszystko, co zawiera drugi. Różni się ono od niego tem, że sprzeczność tu jest tylko pośrednia: dwa terminy są znane jeden i drugi bezpośrednio; w sprzeczności, przeciwnie, jeden z terminów jest znany tylko, jako zaprzeczenie drugiego. Przeciwieństwo przez różnorodność wiąże się z przeciwieństwem przez kontrasty, albowiem terminy jego są obydwa znane bezpośrednio i jako przeciwiące się racji ich sposobu bytu; odróżnia się ono od niego tem, że kontrasty zawierają udział dwóch terminów w czemś wspólnem (rodzaj albo ustosunkowanie): otóż, różnorodność przeczy wszelkiemu uczestnictwu w czemś wspólnem.

21. Widzieliśmy, że sama sprzeczność zawiera ustosunkowanie wspólne. Termin jej zaprzeczny, w rzeczy samej, jest określony tylko przez granicę terminu pozytywnego. Różnorodność absolutna przypuszcza dwie natury tak obce jedna drugiej, że niema między niemi żadnego punktu widzenia, pozwalającego na ich porównanie. Zdaje się tedy, że synteza myślowa, na której spoczywa przeciwieństwo sprzeczności, staje się niemożliwą, gdy chodzi o różnorodne terminy. I podczas gdy sprzeczność absolutna wyraża *nieziszczalność*, różnorodność absolutna zdaje się wyrażać rzecz *nie do pomyślenia*. Prowadzi ona nas tedy do granic myśli, i możemy już przeczuwać przez to, że graniczy ona z tem, co się odsłoniło, jako inne od Myśli, t. j. z Rzeczywistością.

Ale, jeżeli przeciwieństwo przez sprzeczność, sprowadzone do swych terminów absolutnych (byt i nie-byt), nie pozwala osiągać Rzeczywistości, ani wyjaśniać stosunku Myśli i Rzeczywistości, to przeciwieństwo przez różnorodność, sprowadzone do swych terminów absolutnych, uczyni nam tu zadość.

22. Żeby rozwiązać problemat podstawowy Filozofji, trzeba zgodzić rozdział absolutny z utożsamieniem absolutnem, albowiem Myśl i Rzeczywistość powstają, jedynie przeciwstawiając się w sposób absolutny, a jednak jedna i druga znikają, odkiedy przestają przenikać się. Otóż, różnorodność daje właśnie możność otrzymania rozdziału absolutnego i utożsamienia absolutnego; prócz tego odsłoni nam ona sposób dążenia ku jednemu lub drugiemu z tych krańców.

Każdy z terminów różnorodnych wyłącza wszelką wspólnotę z innym. Zdawałoby się tedy, że wpada się tutaj w przeciwieństwo heglowskie bytu i nie-bytu i że, gdy pierwszy z terminów różnorodnych jest dany, drugi staje się równoznacznym z jego zaprzeczeniem i jest przez to samo wyłączony, podczas gdy pierwszy pozostaje, jako dany. — Ale tak nie jest zgoła, albowiem pierwszy termin powołuje te warunki jedynie, iż jest on różnorodnym z drugim; to znaczy, że drugi termin jest dany nie jako proste zaprzeczenie pierwszego, lecz przez określenie bezpośrednie, tak samo jak i pierwszy. — Co większa, jeżeli różnorodność nie dostarcza żadnego środka do porównania, nie wymaga ona też żadnego

wyłączenia: zakładając jeden z terminów, nie wkracza się zgoła w obrąb warunków istnienia, koniecznych dla drugiego. Dwa terminy mogą tedy współistnieć, nie przeszkadzając sobie, właśnie dlatego, że, gdy ich natury odnośne nie dają sposobności do żadnego porównania, niema żadnego stosunku, w którym mogłyby zaprzeczać się i wyłączać się wzajemnie.

Tym sposobem, *przeciwieństwo przez różnorodność ma za cechę podstawową nie powoływać ani utożsamienia, ani wyłączenia i nie przeciwić się ani jednemu, ani drugiemu. Jest tedy w przeciwieństwie tem nieokreśloność podstawowa: nie może tedy zakładać się ono bez pomocy czynnika nowego, który powstaje koniecznie z terminami z racji samej różnorodności, jaka czyni je przeciwnemi. Bez tego czynnika przeciwieństwo przez różnorodność jest nie do pomyślenia.*

Hegel dobrze widział, że i przeciwieństwo przez sprzeczność wymaga czynnika odrębnego od dwóch terminów, żeby utrzymać przeciwieństwo bytu i nie-bytu. Byt nieokreślony z racji samej swej nieokreśloności staje się nie-bytem, i nie-byt ostaje się jedynie, przyjmując znaczenie bytu. W ten sposób żaden z dwóch terminów nie może być stały: zakładać jeden z nich jest to docierać do drugiego: i tę niestałość podstawową Hegel wycechowywa przez WERDEN, stawanie się. Otóż, nie jest to całkiem ścisłe, albowiem, jak to widzieliśmy, zatwierdzenie bytu nieokreślonego nie odnosi się do próżni: oddziela ono jedynie funkcję istnienia od wszelkiego określenia, i zatrzymuje ją: byt nieokreślony nie jest tedy równoznaczny z nie-bytem. Nadomiar, stawanie się nie pozwala wyjść z tej alternatywy pomiędzy zatwierdzeniem i zaprzeczeniem: i żeby zamienić alternatywę w złączenie, Hegel musiał powołać nowy termin: OKREŚLENIE. Otóż, nic w danem przeciwieństwie nie pozwala na przewidzenie i wycechowanie tego nowego terminu. Złączenie, z którego pochodzi Rzeczywistość, odwołuje się tedy do nowej zasady, której przeciwieństwo przez sprzeczność nie dawało podejrzewać. Tu oto, naszem zdaniem, słaby punkt tezy heglowskiej.

23. W przeciwieństwie przez różnorodność warunki są odmienne: dwa terminy są dane bezpośrednio, jeden i drugi: to ich różnorodność, a nie ich natura wykreśla przeciwieństwo. Otóż,

różnorodność ta wskazuje, że terminy te są zestawione wówczas, gdy nic w nich nie dąży do tego zestawienia: zawiera ona tedy jednocześnie dwa terminy i czynnik, który je zestawia. I podczas gdy stawanie się wprowadza tylko zamianę jednego terminu na drugi i nie dochodzi nigdy do ich złączenia, czynnik, powołany przez różnorodność, zakłada współistnienie i porównanie terminów, które przez się są nieporównalne, a które jednak są określone, jako różnorodne, a przeto, jako funkcje jeden drugiego. W sumie, przeciwieństwo przez sprzeczność daje jedno LUB drugie; LUB przedstawia tu funkcję stawania się. By osiągnąć rzeczywistość, trzeba rozwiązać sprzeczność w konkrecie, to znaczy trzeba zamienić LUB na I. I na to trzeba wprowadzić nową funkcję. W przeciwieństwie składników różnorodnych dwa terminy jawią się razem, jako odrębne i związane jednocześnie: ma się bezpośrednio jeden I drugi; I przedstawia tu funkcję, która powstaje z terminami różnorodnemi przez sam fakt zjawienia się tej różnorodności; LUB ukazuje się wówczas, jako reakcja, wywołana przez samą tę funkcję. Wykreślimy w dalszym ciągu ściślej naturę tej funkcji zasadniczej. Tymczasem zatrzymajmy, że przeciwieństwo przez różnorodność powołuje też czynnik, który zakłada możliwość złączenia jej terminów. Możliwość ta spoczywa na samej ich odrębności. Odpowiada ona tedy warunkom, wymaganym przez problemat badany, t. j. złączeniu tożsamości i wyłączenia dla określenia Myśli, Rzeczywistości i ich stosunku.

24. Należy teraz doszukać się, jakie są dwa pojęcia, odpowiadające w naszym umyśle maximum różnorodności pojętnej. Innemi słowy, należy zrobić dla przeciwieństwa przez różnorodność to, co zrobił Hegel dla przeciwieństwa przez sprzeczność: należy sprowadzić to przeciwieństwo przez różnorodność do jego stanu absolutnego, aby przeniknąć ustanowienie jego wnętrzne. Widzieliśmy, że różnorodność absolutna gubi się w niepomyślaności. Ale można szukać tego, co w różnorodności względnej dąży do różnorodności absolutnej. Dlatego użyjemy sztucznego sposobu, jakim posługujemy się w rachunku nieskończonościowym. Dokonywa się wszystkich działań przed wprowadzeniem wartości, które, sprowadzając do zera pewne ilości, sprowadzają zanik ich stosunku; odkrywa się w ten sposób istotę

samą stosunku, wyzutego ze wszelkich warunków poszczególnych i przygodnych. Postąpimy tak samo. Wziąwszy dwa jakieś terminy, usuwajmy stopniowo to wszystko, co może się sprowadzać w nich do czegoś wspólnego. Ale wszystko to, co jest wycechowane przez Myśl, jest sprowadzalne do czegoś wspólnego: do pojętności. Na granicy tedy jeden z terminów będzie się musiał sprowadzić do tego, co opiera się wszelkiemu wycechowaniu myślowemu. Będzie on istniał jednak wobec myśli, dopóki myśl będzie funkcjonowała, z racji samej oporu, jaki stawia on pochłonięciu myślowemu. Opór ten wszelkiemu pochłonięciu myślowemu różni się od zniknięcia: daje on powstawać w myśli pojęciu niesprowadzalności do wszelkiego wycechowania myślowego, t. j. pojęciu *istnienia*.

Terminy przeciwne, dosięgając tego stanu granicznego, gdzie różnorodność staje się absolutną, cechują się tedy, jako funkcja istnienia i funkcja pojętności. Nazwiemy je krócej, z Wrońskim, ELEMENTEM-BYTEM i ELEMENTEM-WIEDZĄ. Są to słusznie elementy, przedstawiają one bowiem terminy, na których analiza danej rzeczy jest zmuszona zatrzymać się.

Dwa te terminy oznaczają pogranicza dającego się myśleć. A ponieważ pogranicza te są założone przez coś innego od Myśli, t. j. przez Rzeczywistość, przeciwieństwo *elementu-bytu* i *elementu-wiedzy* odtwarza tedy przeciwieństwo Myśli i Rzeczywistości. Ale terminy te konkretne nie mogły być zbliżone bez zmieszania się, ani oddzielone bez spaczenia się.

25. Przez przeciwieństwo elementu-bytu i elementu-wiedzy Rzeczywistość i Myśl są określone w stosunku do granicy wspólnej; i cecha tej granicy odsłania się już, jako należąca do dziedziny czynu, gdyż oto przez opór względem czynności myślowej różnorodność, posunięta do skraju, ostaje się bez znikania w niepomyślanem.

Tak samo, jak posunęliśmy różnorodność do skraju, zachowując istnienie dwóch terminów dzięki wiązadłu, uprzednio wprowadzonemu przez naszą myśl, tak samo możemy osiągnąć tożsamość absolutną, bez wpadania w pomieszanie terminów, oddzielając je zawsze w funkcji Myśli. I oto sama jedna różnorodność terminów pozwoli utrzymać tożsamość, tak iżby terminy

nie zmieszały się. Tak samo, jak przeciwstawiać nie-byt bytowi jest to zgładzać przeciwieństwo przez znikanie jednego z terminów, tak samo utożsamiać nie-byt z bytem jest to powodować zanik tożsamości. By była tożsamość, trzeba tedy dwóch terminów, które byłyby dwoma aspektami absolutnie różnorodnemi istności absolutnie jednej. Dlatego dwa terminy tożsamości nie mogą być ani dwiema rzeczami, ani dwiema ideami, ale jedną rzeczą i ideą tej rzeczy. Kiedy mówi się, że A jest to A, to A, o którem się twierdzi, jest dane, jako istnienie, narzucone myśli, zaś A, które jest zatwierdzone, jest dane, jako idea, wyciągnięta z łona myśli: słowem, jeden z elementów jest z BYTU, drugi z WIEDZY.

Żeby otrzymać przeciwieństwo podstawowe, skąd wyjdzie Rzeczywistość, trzeba tedy przeciwstawić bytowi nieokreślonemu, który jest elementem abstrakcyjnym [1]), nie nie-byt nieokreślony, lecz OKREŚLNIK, element również całkiem abstrakcyjny, ale, jako taki, całkowicie niezależny od elementu BYTU. Słowem, trzeba odwołać się do elementu, który zakłada TO, QUID każdej rzeczy. Wroński nazwał to elementem-WIEDZĄ.

Pojęcie WIEDZY wyraża lepiej, niż coś innego, pojętliwość, uważaną, jako warunek rzeczywistości, tak samo pierwszorzędny, jak i pojęcie bytu, i absolutnie niesprowadzalny do tego pojęcia. Rozważana w swej zasadzie, wiedza nie jest pojętliwością, otrzymaną biernie, jako odcisk, wyłoniony z bytu, jest to pojętliwość, wyciągnięta z aktu samego umysłowości [2]). Ale należy rozumieć przez ELEMENT-WIEDZĘ coś również oderwanego, jak i ELEMENT-BYT (czyli byt nieokreślony). Element-wiedza obejmuje wszystkie tryby poznawalne pojętliwości: naprzód pojętliwość, zawartą w bycie i poprostu założoną dla umysłowości obcej (forma ciała), następnie myśl w akcie, wreszcie działanie

---

[1]) Określnik jest to ten termin nowy, który w systemacie Hegla wprowadza się, by zsyntetyzować byt i nie-byt, które stawanie się przemienia nieustannie jeden w drugi.

[2]) „Wiedza, którą tu poznajemy, jako jeden z elementów rzeczywistości, nie jest świadomością prawdziwą w tej samej rzeczywistości, jak wiedza podmiotowa człowieka, ale wiedzą przedmiotową, nieodzowną do założenia rzeczywistości, jako takiej, przez jej zbieg z BYTEM, drugim tym elementem rzeczywistości, — wiedzą przedmiotową i niezależną od człowieka, której sama wiedza ludzka jest tylko zwykłem odtworzeniem“ (Wroński, Prolégomènes, p. 450).

albo wynik czynu, kierowanego przez umysłowość. Termin *wiedza* jest prawie synonimem „UMYSŁOWOŚCI W SOBIE". Ale termin WIEDZA okazuje naocznie jednakość tego rdzenia rzeczywistości z rdzeniem bytu, podczas gdy termin POJĘTLIWOŚĆ (l'intelligible) powołuje byt, jako już ziszczony. Przyjmujemy termin ELEMENTU-WIEDZY naprzód dla tej racji, następnie dlatego, że wobec konieczności odwoływania się w następstwie często do filozofji Wrońskiego nieodzownem jest przyjąć jego terminologję.

26. Niewątpliwie, nie można przypuszczać WIEDZY, nie pochodzącej od pewnej istoty; wiedza jest zawsze bądź pojętnością, poczętą przez istotę myślącą, bądź zjawem, przez który istota wchodzi w stosunek z jaką bądź umysłowością. Ale jest również niemożliwem pojmowanie istnienia, które nie mogłoby być myślane czy to przez się, czy przez kogoś innego, słowem, istnienie, które nie uczestniczy niczem w wiedzy. Jeżeli wszelkie pojęcie sprowadza się do idei bytu i jeżeli byt jest jedynym przedmiotem wiedzy, niemniej jest słusznem, że byt zakłada się tylko przez stwierdzanie, t. j. jako funkcja wiedzy. — Sąd: BYT JEST daje więcej niż poznanie przez to stwierdzenie istnienia bytu. Stwierdzenie to jest konieczne do oznaczenia wyrazu BYT, który służy, jako podmiot dla tego sądu. Jeżeli wyraz BYT, rozważany oddzielnie, zachowuje znaczenie, to jest to dlatego, że wówczas wiedza jest z nim ściśle złączona przez intuicję bezpośrednią; i ta oto intuicja, na której spoczywa sama rzeczywistość bytu i wiedzy, analizuje się przez sąd: BYT JEST. Ale sąd ten jest jeszcze analizą niezupełną, analizą, w której wiedza staje się transcendentną względem swego przedmiotu. By analiza była zupełną, należy powiedzieć: „BYT JEST CZEMŚ", gdzie COŚ, wyrażające co-jakość, nie jest niczem innem, jak elementem-wiedzą, spójnym z elementem-bytem, założonym jako przedmiot, innemi słowy, odbiciem wiedzy w bycie.

Władza sądzenia zakładałaby wiedzę, jako transcendentną względem bytu, gdyby wiedza, zkolei, odbijając się na swem działaniu, nie musiała stwierdzać jednocześnie, że sama wykluwa się tylko przez to działanie i że to działanie przedprzypuszcza byt.

To znaczy, że byt i wiedza są dwoma terminami niesprowadzalnemi, zakładającemi wszelką Rzeczywistość [1]).

Tak tedy, by przyswoić sobie to, co istnieje, myśl nasza jest sprowadzona do rozkładania wszelkiego przedmiotu na dwa te terminy: zasadę właściwie zwaną ISTNIENIA albo ELEMENT-BYT, i zasadę właściwie zwaną *pojętliwości* albo ELEMENT-WIEDZĘ. Dwie te zasady są absolutnie niesprowadzalne jedna do drugiej, całkowicie różnorodne ze sobą; nie można ich wyprowadzać jednej z drugiej.

27. Dziwnem się wyda, być może, wyznaczanie elementu-bytu w roli funkcji wybitnie abstrakcyjnej, podczas gdy pojęcie bytu odpowiada intuicji istnienia konkretnego. Ale rozwaga filozoficzna co do tej intuicji prowadzi koniecznie do pojmowania bytu, jako wyrazu tego, co jest najbardziej abstrakcyjnem. Chodzi tu o to, że pojęcie bytu zatrzymuje ze wszelkiej rzeczy tylko istnienie i że istnienie nie wytwarza się bez ziszczania przez to jedno określenia wiedzy. Odsunięte od wszelkiego określenia, istnienie pozostaje tylko, jako pojęcie. Pojęcie to jest nieodzowne, podstawowe i nieokreślne. Wycechowywa się ono, jako to, co przeciwstawia się i przysposabia się do wiedzy; a przeto wiedza nie powinna być ogarniona tem pojęciem [2]). Niestosownem jest tedy zachowywać ten sam termin dla oznaczenia, z jednej strony, rzeczy istniejącej *(Res)*, Rzeczywistości i elementu, który wyraża

---

[1]) Ob. w tym przedmiocie Webera: *L'Idéalisme logique* (Revue de Métaphysique et de Morale, 1897).

[2]) Avicenna czuł tę dwoistość funkcji, zawartą w każdym bycie istniejącym. Św. Tomasz podaje nam, iż ten filozof, zachowując wyraz byt dla oznaczenia wartości istnienia, równoznacznego z rzeczywistością, rozumiał bardziej specjalnie przez Rzeczywistość to, co stanowi właściwie byt przez się, innemi słowy, pojętliwość, do której on się sprowadza. Rzeczywistość tedy wyrażała dla niego pojętliwość w swem złączeniu z istnieniem. W ten sam oto sposób i my rozumiemy rzeczywistość; ale ponieważ istnienie posiada wartość równoznaczną z rzeczywistością i jest nieodłączne od pojętliwości, uważamy, że pojęcie rzeczywistości wystarcza do wyrażenia istnienia istotnego, i unikamy oznaczenia go przez wyraz byt, nazwawszy już ELEMENTEM-BYTEM składnik ISTNIENIA, który we wszelkiej rzeczywistości ma za dopełnienie składnik POJĘTLIWOŚCI, wymianowany jako ELEMENT-WIEDZA.

w tej rzeczy funkcję istnienia [1]). To usprawiedliwia Wrońskiego, że zachował wymianowanie BYTU dla tego elementu oderwanego, który nazywa ELEMENTEM-BYTEM, i wymianowanie RZECZYWISTOŚCI dla tego, co się rozumie przez byt konkretny, przez rzecz istniejącą [2]).

Ostatecznie, przeciwieństwo elementu-bytu i elementu-wiedzy przedstawia się w ten sposób, jako kres graniczny wyprawy Myśli ku źródłom Rzeczywistości [3]).

Nic nie może istnieć, nie będąc czemś; tak samo wszystko, co jest do pomyślenia, jest tylko w bycie, który to pojmuje albo który to wyraża. Jest tedy byt tylko, jako funkcja wiedzy, i jest wiedza tylko z bytu. BYT nie jest jedynym terminem transcendentnym dla wszelkich rodzajów: trzeba dołączyć do niego inny termin również pierwszorzędny, jak i on: *Wiedzę*. I dwa te terminy są niesprowadzalne jeden do drugiego i zarazem są ziszczalne tylko jeden w drugim.

Zasada tożsamości czyni wyraźnem utożsamienie dwóch terminów—bytu i wiedzy; zasada sprzeczności czyni wyraźną ich odrębność.

Atoli różnorodność bytu i wiedzy, do przypuszczenia której, jako zasady Rzeczywistości, prowadzi nas zasada sprzeczności, nie wystarcza do ustanowienia Rzeczywistości. Trzeba było zabiegu naszej Myśli, by wprowadzić jednorodność, bez której ist-

---

[1]) Rzeczywistość i istnienie są prawie synonimami. *Rzeczywistość* utrzymuje niezależność istnienia wobec Myśli, która je poznaje; *istnienie* nie wyprowadza tego stosunku.

[2]) Ob. w tej sprawie P. Gentil: *L'analogicité de l'être.* (Revue Augusburenne), gdzie się odsłaniają idee następujące:

Byt nie jest rodzajem, albowiem rodzaj jest *pojęciem*. Idea oto bytu mogłaby być wzięta, jako rodzaj; ale byt jest właśnie tem, co przeciwstawia się idei, jako jej podłoże.

Byt jest rozumiany dwuznacznie (św. Tomasz) w tem znaczeniu, że, będąc nieodłączny od wiedzy, jest on pojmowany tylko przez co-jakość. Jest on rozumiany jednolicie (Scott), gdyż odpowiada samej funkcji: poza pojęciem.

[3]) Przeciwieństwo bytu i wiedzy jest ogólniejsze, niż przeciwieństwo scholastyczne materji i formy: odpowiadałoby ono raczej przeciwieństwu: quod est i quo est. Ale scholastycy zamknęli jeszcze w quo est *akt*, który należy jednak odróżnić zarazem od quo est i quod est.

nienie pozostaje niezrozumiałem i Myśl bezprzedmiotową. A jako Rzeczywistością, przez określenie, jest to, co istnieje niezależnie od aktu myślowego, który ją pojmuje, należy odkryć w samej rzeczywistości element, który zastępuje zabieg naszej myśli.

V

ZASADA JEDNORODNOŚCI. ELEMENT PRAGMATYCZNY

28. Żeby otrzymać przeciwieństwo Myśli i Rzeczywistości w charakterze elementów absolutnie różnorodnych, trzeba było uczynić abstrakcję od tego wszystkiego, co zawierają one wspólnego wbrew ich różnorodności. W rzeczy samej, powiadać, że są one różnorodne, jest to powiadać, że są one nieporównalne, a iżby stwierdzić to, trzeba jednak móc je porównywać. Myśl i Rzeczywistość nie wyczerpują tedy całej swej zawartości w tej różnorodności; odosobniają się one jedna od drugiej, jedynie porzucając coś; dają one oddzielać tylko abstrakcję siebie samych. Dlatego oto, jako różnorodne, przystoi je wymianować wraz z Wrońskim ELEMENTEM-WIEDZĄ i ELEMENTEM-BYTEM.

Żeby utrzymać odrębność dwóch tych elementów abstrakcyjnych i przypuszczać jednocześnie ich zdatność do zjednania, trzeba było, by myśl nasza umieściła się poza samem przeciwieństwem, w które jest ona wprowadzona i gdzie przyjęła ona miano elementu-wiedzy. Myśl nasza spełnia tu tedy dwie role różne: z jednej strony, jest ona jednym z terminów, które się przeciwstawia; z drugiej strony, ogarnia ona całe przeciwieństwo (102). Zdaje się wówczas, że narzuca się wniosek idealistyczny. Inaczej mówiąc, jest się sprowadzonym do uważania Rzeczywistości, jako będącej tworem odbicia Myśli na siebie samą. Punkt ten widzenia nie jest błędny, ale jest niezupełny, jak to zobaczymy.

Przez sam fakt, że myśl nasza może ogarniać dwa terminy, które przeciwstawiają się, jako Myśl i Rzeczywistość, i które sprowadziły się do elementu-wiedzy i elementu-bytu jednego aktu myślowego, myśl nasza bierze zarazem dwa te elementy, jako dwa pojęcia określone, jako tedy dwie dane, stanowiące dział samej myśli: to, co było innem od Myśli, stało się elementem my-

śli. Ale, zastanawiając się nad tem działaniem, Myśl pochwytuje się, jako coś innego od tego, co jest myślane, tedy, jako będącą, zkolei, Rzeczywistością, bez której dane te myślowe przeciwstawione sczezłyby; i jednocześnie dane te istnieją jedynie przez działanie myślowe, które ona dokonywa. Przeto, jeżeli myśl nasza może ogarniać zarazem element myśli (element-wiedzę) i element rzeczywistości (element-byt), to jest to dlatego, że ona sama jest rzeczywistością. I, jeżeli Rzeczywistość i Myśl mogą być sprowadzone do stanu elementu-wiedzy i elementu-bytu (t. j. do stanu, który pozwala zarazem przeciwstawiać i łączyć je), to jest to dlatego, że Rzeczywistość, która je wypracowywa w ten sposób, jest sama Myślą.

Prawdziwość przeto punktu widzenia idealistycznego pociąga prawdziwość punktu widzenia realistycznego. Myśl ogarnia Rzeczywistość, albowiem istota jej jest samą istotą Rzeczywistości, i zarazem Rzeczywistość ogarnia Myśl, albowiem istota jej jest samą istotą Myśli. — Tedy, *co do swej istoty, a przeto w swej zasadzie i w swem rozwiciu się, Myśl i Rzeczywistość są tylko jednem. W łonie tego jednego odróżniają się one, jako dwie funkcje uzupełniające się: i to odróżnienie istotne jest źródłem przeciwieństwa i łączenia się myśli i rzeczywistości niezupełnych i względnych.*

Punkt widzenia idealistyczny ukazuje się pierwszy, gdy przystępuje się do zagadnienia zapomocą metody dialektycznej, albowiem celem tej metody jest zanalizowanie Konkretu, inaczej mówiąc, uczynienie rzeczywistości przyswajalną dla Myśli. *W złączeniu tożsamości i odrębności, ustanawiającem zarazem Myśl i Rzeczywistość, Myśl jest funkcją, która odróżnia stosunek tożsamego do odrębnego. Przeciwnie, Rzeczywistość jest funkcją, która zlewa wnętrznie jedno w drugiem, tożsame i odrębne, by ustanowić Konkret.* Punkt widzenia realistyczny ukazuje się tedy pierwszy, kiedy pod naciskiem intuicji przystępuje się do zagadnienia zapomocą metody dogmatycznej.

29. Należy tedy uznać, że idealizm i realizm są poprostu dwiema postaciami analitycznemi stosunku, jaki łączy i oddziela Myśl i Rzeczywistość (Ks. I, Roz. III i IV). Czynnikiem, który łączy i oddziela dwa te terminy, może być tylko jeden z nich,

jest bowiem niemożliwem dla nas ogarniać je razem zapomocą terminu wyższego. Ale widzimy, że musi on być zarazem jednem i drugiem z dwóch terminów: może on utrzymywać przeciwieństwo przez różnorodność bytu i wiedzy jedynie przez podwójny warunek, że jest Myślą i że jest Rzeczywistością. Funkcja w ten sposób spełniona ma tedy cechę własną. I cecha ta to CZYN. Jako czynna oto, Myśl utrzymuje jedność i różność, bez której przeciwieństwo bytu i wiedzy sczezłoby. Przez siłę oto, przez napięcie lub coś podobnego do czynu ujmuje się Rzeczywistość, jako narzucającą się Myśli do jej poznania.

Rzeczywistość tedy będzie nam znaną, t. j. wyrażalną przez stosunki pojętne, gdy pochwycimy warunek konieczny i dostateczny, wiążący Czyn z bytem i wiedzą dla ustanowienia Rzeczywistości. Ustanowienie to może być tylko ustanowieniem samej Myśli, poznawać bowiem jest to przyswajać myśli to, co przeciwstawia się jej, jako przedmiot. Ale będziemy odróżniali jednakże Myśl i Rzeczywistość przez pozycję podmiotu względem czynu, który wiąże element-byt i element-wiedzę w danym przedmiocie.

Wroński uznał cechę pragmatyczną tego czynnika uzupełniającego różnorodności absolutnej, uznał on bowiem dla niego, jako cechę formalną, CZYNNOŚĆ. Lagresille, w świeżym swym systemacie [1]), który jest oparty na triadzie, analogicznej z triadą Wrońskiego, stosuje do tego terminu pośredniego miano FUNKCJI. I cecha ta unaocznia przeciwieństwo tego czynnika z elementami biegunowemi (byt i wiedza), które są DANEMI. W naszem znaczeniu miano oto AKTU wyrazi nareszcie udział tego czynnika, biorąc wyraz AKT w znaczeniu scholastycznem, t. j. rozumiejąc przez to, co zamienia warunki możliwości na istotność.

Ale oznaczenia te nie pomagają nam do wyprowadzenia, w jaki sposób byt i wiedza łączą się z samej racji ich natury, by ziszczać Akt; a przypisywanie NATURY własnej elementowi, który wprowadza Akt, zgładza cechę wybitnie funkcjonalną, przez którą przeciwstawia się on terminom danym. To też Wroński postąpił mądrze, wymianowując ten czynnik według podwójnej funkcji, jaką on spełnia: nazywa go on ELEMENTEM PODSTAWOWYM albo NEUTRALNYM. Będziemy zwali tedy czynnik

[1]) Lagresille: *Le Monde Psychique.*

pragmatyczny to *elementem podstawowym*, to *elementem neutralnym*, według funkcji, przez jaką będzie się okazywał.

30. Okażmy teraz naocznie podwójną funkcję czynnika pragmatycznego. Czynnik ten nie wyciąga się z elementów *pierwszorzędnych* albo *biegunowych* [1]) (byt i wiedza), utrzymując coś wspólnego z jednym i drugim, gdy one nie mają nic wspólnego. Zgoła przeciwnie, to on wprowadza do nich coś wspólnego. Nie jest on tedy otrzymany przez uogólnienie na sposób rodzaju oderwanego, ale przez przeciwieństwo jednorodnego z różnorodnem. Terminy skrajne nie wychodzą z terminu pośredniego, jako z generatora wspólnego, by się zróżnicować następnie; nie mogą się one przystosowywać do następstw rozlicznych, jakie wyszły z tej samej zasady. Terminy skrajne i termin pośredni nie różnicują się, pozostając w łonie jedności jednorodnej przedutworzonej, jako kontrasty albo jako przeciwieństwa. Wreszcie, nie są one określone przez wyłączenie, jako sprzeczności, gdyż pojęcie każdego z nich nie wyraża się przez nic takiego, co napomykałoby na wyłączenie innych.

Całkiem przeciwnie, trzy terminy pojmują się tylko jedne przez drugie. Trzeba przymusu obcego, by wydobyć z łona rzeczywistości dwa terminy biegunowe i by je utrzymać w odosobnieniu. I trzeba również przymusu obcego, by złączyć dwa terminy, jeżeli są one dane osobno. Jest tedy między dwoma terminami biegunowemi zasada, która reaguje na przymus obcy, sprawowany przez myśl, i tę oto zasadę chwyta nasza myśl, jako element podstawowy albo neutralny, gdy stara się ona poznawać. *Poznawać* zaś polega na wiązaniu bytu realnego, którego Myśl jest sprawowaniem (t. j. bytem myślącym), z tem, co przeciwstawia się jej, jako istnienie niezależne, t. j. jako RZECZYWISTOŚĆ.

31. Oddzielony od elementów biegunowych (bytu i wiedzy), element podstawowy albo neutralny sprowadza się do rodzaju

---

[1]) W ten oto sposób Wroński oznacza element-byt i element-wiedzę, jako przeciwstawiające się społem czynnikowi pragmatycznemu, oznaczanemu wówczas, jako element podstawowy; wymianowanie elementu neutralnego odpowiada wymianowaniu elementu-bytu i elementu-wiedzy. Trzy te elementy są zwane *elementami pierwotnemi*.

mocowładności, t. j. do tego stanu, gdy byt w mocy jest uważany, jako źródło czynu. Postawiony wobec nich, element ten odsłania się, jako *funkcja*, która założy stan odwrotny do tego, jaki przedstawia dwa terminy: łączy on je, jeżeli są one rozdzielone, rozdziela je, jeżeli są złączone; jest on zasadą reakcji i neutralizującym. Słowem, sprawuje on wciąż syntezę pomiędzy tożsamością i przeciwieństwem; i daje przewagę tożsamości nad przeciwieństwem, albowiem pod wodzą oto syntezy obejmuje on je obojgo.

Podwójne miano, jakie Wroński dał temu elementowi, odpowiada w ten sposób dwóm cechom absolutnie rdzennym, jakie wynikają z jego natury. Ukazuje się on, jako warunek konieczny, by usunąć nieokreśloność pomiędzy jednią i rozdziałem elementów różnorodnych (byt i wiedza): z tego tytułu jest on PODSTAWOWYM. I nie jest on niczem innem, jak stosunkiem wzajemnym jedni i odrębności, umożliwionym przez różnorodność dwóch tych terminów: z tego tytułu jest on NEUTRALNYM, elementem funkcjonalnym albo czynnikiem pragmatycznym.

32. *Element podstawowy* albo *neutralny* przeciwstawia się *elementom pierwszorzędnym* (byt i wiedza), jako będący różnorodnym względem jednego i względem drugiego: te bowiem, rozważane społem, zakładają różnorodność, podczas gdy element neutralny wprowadza jednorodność. Dwa elementy pierwszorzędne zakładają się jeden i drugi w myśli, jako *dane;* z tego tytułu zwie się je również elementami *biegunowemi*. Element podstawowy albo neutralny odsłania się, jako *zaród* albo jako *stosunek*. Tym sposobem przeciwieństwo przez różnorodność, które jest podstawą samą wszelkiej rzeczywistości, rozdwaja się samo przez się na podwójne przeciwieństwo złożone, i dwa te przeciwieństwa istnieją tylko jedno przez drugie. Dwa terminy biegunowe, przeciwstawiając się, jako różnorodne, okazują i wprowadzają jednocześnie termin pośredni. Termin ten jest warunkiem i wynikiem, łączy on i rozdziela, a podwójna ta własność wmieszcza jednak ścisłą jedność. W ten sposób sprawuje się przejście od podwójności do poczwórności i jego rozwiązanie przez potrójność, sprawujące rzeczywistość. W ten sposób triada ELEMENTÓW

PIERWOTNYCH, utworzonych przez elementy PIERWSZORZĘDNE *(byt i wiedza)* i przez element NEUTRALNY albo PODSTAWOWY, tak jak go założył Wroński, jest w swym stopniu elementarnym rozwiązaniem problematu, założonego przez Sfinksa.

WERDEN heglowskie jest tylko aspektem w uogólnieniu czasowem tego elementu pośredniczącego, immanentnego dla wszelkiej Rzeczywistości, jako wiązadło substancjalne konkretu. Nie jest on ani przyczyną, ani skutkiem dwóch innych terminów. Zakładać różnorodność jest to dawać powstanie elementowi neutralnemu; pojmować element neutralny jest to powoływać jednorodność. Element ten jawi się tedy tylko przez dwa inne; okazuje się on, jako źródło ich wspólne i jako granica ich wzajemna. Przedstawia on względność w łonie tożsamości konkretnej, i w ostatecznej analizie — zasadę Ustosunkowania, wyciągniętą z istoty samej *absolutu*. Pozwala on rozumieć, w jaki sposób absolut nie wyłącza względności i w jaki sposób może on się ustosunkowywać z nim (Ks. I, Roz. III, IV).

Rzeczywistość dana zakłada się, jako wystarczająca samej sobie, w miarę jak byt i wiedza zostają utożsamione w niej; w tej mierze posiada ona wartość absolutną. W miarę jak brakuje tożsamości bytu i wiedzy, element neutralny wyraża stosunek odrębny, przez który zasada transcendentna związuje element-byt i element-wiedzę; w tej mierze rzeczywistość dana ma tylko wartość względną (Ks. I, Roz. II, III).

Byt i wiedza są wówczas zwykłemi abstrakcjami, utrzymywanemi przez sprawowanie transcendentne względem tych terminów, sprawowanie, które je oddziela przez analizę w łonie tej samej rzeczywistości, albo które je łączy przez syntezę, wyciągając je z dwóch rzeczywistości odrębnych.

VI

ZASADA RACJI BYTU I ELEMENT PRAGMATYCZNY

33. Różnorodność Bytu i Wiedzy jest, jak to się widziało, posadą zasad tożsamości i sprzeczności, zasad, których terminami są podmiot i co-jakość. — Wiązadło, które odpowiada elemento-

wi pragmatycznemu, rozcina alternatywę pomiędzy tożsamością i sprzecznością i przez to zatwierdza lub zaprzecza rzeczywistość. Element pragmatyczny ukazuje się tedy, jako zjaw immanentny zasady transcendentnej racji bytu albo racji wystarczającej, którą można wygłosić w ten sposób: „wszelka rzeczywistość ma rację bytu“ albo też: „nic nie istnieje bez racji wystarczającej“.

Zasada ta wskazuje, że pojęcie bytu nie wystarcza do założenia Rzeczywistości i że Istnienie (które jest Rzeczywistością, zjawioną jako byt) jest oparte na akcie. Z drugiej strony, nieobecność sprzeczności zakłada tylko Możliwość, dziedzinę wiedzy, i potrzeba aktu, by uczynić istotnem to, co jest poczętem, t. j., by to ziścić [1]).

34. Racja bytu okazuje się tedy, jako transcendentna dla rzeczywistości, którą zakłada, i z tego tytułu akt, stając się immanentnym dla rzeczywistości, którą ustanawia, zakłada się tam, jako element podstawowy. Ale jednocześnie racja wystarczająca wmieszcza PREFORMACJĘ bytu i wiedzy; akt bowiem wyłania się koniecznie z bytu, i pojęcie samo RACJI WYSTARCZAJĄCEJ podporządkowywa akt warunkom pojętliwym, zaś to przedprzypuszcza wiedzę. Pod tym względem akt zdaje się pochodzić z rodzaju HARMONJI PRZEDUSTAWNEJ pomiędzy

---

[1]). Zostaje to słusznem nawet, jeżeli się przypuszcza z Kantem, że dla wiedzy, od której nic się nie uchyli, możliwe i rzeczywiste wypadną zgodnie ze sobą. Albowiem, jeżeli pojęcia rzeczywistego i możliwego mogą mieć tę samą rozciągłość, nie będą one miały przez to tego samego zrozumienia. Odchylenie się to absolutne pomiędzy możliwem i rzeczywistem ujął Kant; i można rzec, że trzy KRYTYKI, ustanawiające ciało jego doktryny, mają za przedmiot wyświetlenie we wszystkich swych rozwinięciach tego problematu podstawowego: Jak można przejść od możliwego do rzeczywistego?

Oświadczać, że problemat ten jest nierozwiązalny, jest to wnioskować, że Metafizyka jest niemożliwa. Do tego oto wyniku dociera Kant, zapoznaje on bowiem w filozofji spekulatywnej funkcję elementu podstawowego albo neutralnego, jaką powołuje koniecznie różnorodność bytu i wiedzy nietylko dla pobudowy Rzeczywistości, lecz dla uczynienia Myśli możliwą. I Moralności jego brak przedmiotu określonego, w filozofji bowiem swej praktycznej kładzie on osobno element ten podstawowy albo neutralny, element, który istnieje tylko przez swą fukcję względem elementów wszelkiej spekulacji: bytu i wiedzy.

bytem i wiedzą, i zakłada się on w rzeczywistości, jako ZGODNOŚĆ, neutralizująca ich różnorodność (166—179, 191—192).

Tym sposobem zasada racji bytu i zasada różnorodności pierwszorzędnej (t. j. zasada tożsamości i zasada sprzeczności złączone) warunkują się wzajemnie. To wyjaśnia, że można je wyprowadzić jedną z drugiej tylko przez dowód pośredni, t. j. przez sprowadzenie do niedorzeczności [1]). Nie można czynić z jednej z nich zasady pierwszej i wyprowadzać z niej drugą, jako następstwo; ale stwierdza się, że zaprzeczenie jednej pociąga zaprzeczenie drugiej. Zasady te są jednocześnie niesprowadzalne ze sobą i związane nierozerwalnie.

35. Zdaje się tedy, że w swym wysiłku do pojęcia Absolutu, t. j. w funkcji, jaka stanowi rozum, myśl nasza sprowadza się do ścigania nieskończonego zasady transcendentnej, zakładającej się na zmianę w tożsamości i w różności bytu i wiedzy (79). Jest ona na zmianę nasycana rzeczywistością i wybijająca się nad Rzeczywistość. A jak tylko wznosi się nad rzeczywistość, widzi się znowu opanowaną przez nią. Dotyczy to niemożliwości, w jakiej jesteśmy, utożsamienia całkowitego naszej myśli z rzeczywistością, jaką ona bierze za przedmiot, bez schłaniania jednego terminu przez drugi. Z tego doświadczenia myślowego wypływa znaczenie objektywne pojęcia *absolutu*: w rzeczy samej, Absolut pojmuje się, jako warunek konieczny i wystarczający, by wyczyniać ten proces, który dąży do ścigania się nieskończonego. Z drugiej strony, proces ten wytwarza się nieuniknienie, jak tylko powstaje Myśl, jak tylko zakłada się Rzeczywistość. Stąd wynika jeszcze, że Absolut, acz nieprzenikniony, wyraża się jednak przez ustosunkowanie w funkcji umysłowości ograniczonej istnienia względnego; ustosunkowanie to jest tem, co stanowi funkcję absolutu we względności, t. j. tem, co odpowiada pojęciu istnienia w sobie pojętliwego albo Rzeczywistości. Naturą Rzeczywistości będzie tedy cecha, jaką obleka Absolut w tem ustosunkowaniu; i cechą tą jest oto tożsamość bytu i wiedzy (Ks. I, Roz. II, III, 4. — Ks. I, Roz. III, IV, 3).

Proces ten nieunikniony pochodzi z konieczności utożsamia-

[1]). Ob. P. Garrigou Lagrange — Revue Thomiste, wrzes., paźdz. 1908.

nia Myśli i Rzeczywistości, jak tylko przeciwstawiają się one, i z niemożliwości zlania ich, jak tylko jednoczą się one. Wskazuje on nam tedy, że *Myśl i Rzeczywistość wychodzą z tożsamości pierwotnej i dążą ku tożsamości końcowej.* Następnie, jako że proces ten wytwarza się samorzutnie i koniecznie przez sam fakt, że Myśl i Rzeczywistość są pojmowane, jako odrębne, i jako że konieczność ta wyraża się przez zasadę racji bytu, posiadamy a priori rękojmię tej zasady, a przeto rękojmię pojęć *bytu w sobie* i *przyczynowości,* jakie stąd wypływają. *Stąd zostaje ugruntowane znaczenie objektywne Myśli, znaczenie, z którego wyprowadza się możliwość Metafizyki.*

36. Zasada pragmatyczna, ustanawiająca Akt, przedstawia się przez zasadę racji bytu albo przez element podstawowy według tego, czy Akt pojmuje się jako transcendentny lub jako immanentny dla Rzeczywistości. Zasada spekulatywna różnorodności pierwszorzędnej, której dwiema alternatywami są tożsamość i sprzeczność, rozwiązuje się w przeciwieństwo lub w harmonję przedustawną według tego, czy istota Rzeczywistości jest rozważana w swem założeniu (autotezja), czy w swej genezie (autogenja). *I wszelkie pojęcie Rzeczywistości utrzymuje się tylko przez stosunek dwóch tych stopni: immanencję i transcendencję* (59—65).

Otóż, skoro Myśl stara się pochwycić treść jednego z tych stopni, odkrywa ona w nim jedynie obraz drugiego. Stara się ona wspiąć się na drabinę i wykreśla oscylację nieskończoną między dwoma stopniami. Wskazuje to nam, że myśl w swej dążności ku Absolutowi, t. j., gdy funkcjonuje ona, jako *rozum,* jest czynnikiem, który daje łączyć się immanentnemu z transcendentnem [1]).

[1]). Przez wiedzę, nie przez byt immanent i transcendent są związane w człowieku. Usuwa to panteizm i wskazuje, że w Słowie należy szukać elementu pośredniczącego pomiędzy Absolutem i względnością. Gdyby panteizm był słuszny, gdybyśmy byli bezpośrednio złączeni z Bogiem przez nasz byt, nie zaś przez naszą wiedzę, poznanie Boga zradzałoby się przez świadomość uczestnictwa w życiu boskiem. Otóż, to uczestnictwo, będąc dalekie od ziszczenia, zakłada się rozumowi, jako cel najwyższy do osiągnięcia. Dowodzi tego to, że możliwem jest dla nas wątpienie w istnienie Boga i że zdaje się dla nas koniecznem udowodnienie tego istnienia.

I wówczas rozum dochodzi do pojmowania, że Absolut ma być szukany nie w procesie nieskończonym syntez czy sprowadzań, lecz w akcie, utożsamiającym bez przerwy immanent z transcendentem (92—136). Akt ten oto wyrażają pojęcia BYTU PRZEZ SIĘ i miano BYTU ABSOLUTNEGO. Akt ten oto nadewszystko zdaje się wyrażać naturę Boga. Wskazuje on, w rzeczy samej, na Rzeczywistość, która jest własną swą racją bytu.

VII

TRIADA USTANOWCZA

37. Filozofja nie może starać się osiągać Rzeczywistości poza wszelkim stosunkiem z Myślą, gdyż Filozofja jest zasadniczo dziełem myśli. Zobaczymy zresztą (94—100), że pojęcie Rzeczywistości niemyślanej jest pozbawione sensu.

Problematem podstawowym Filozofji jest poszukiwanie pojęcia, które zdaje sprawę zarazem z przeciwieństwa i przenikania się wzajemnego Myśli i Rzeczywistości. Zakładać ten problemat jest to poznawać, że przeciwieństwo i przenikanie się Myśli i Rzeczywistości są względne. Należało tedy odkryć ustosunkowanie naczelne, które zawiera zarazem zaród ich przeciwieństwa i ich przenikania się. Złączenie tych zarodów prowadzi do stosunków tożsamości i odrębności. Stosunki te zakładają się pomiędzy dwoma terminami — bytem i wiedzą, które wyrażają w stanie mocowładnym to, co Myśl i Rzeczywistość wytwarzają w stanie spełnionym. W stanie oto elementów, t. j. w stanie abstraktów, istniejących jedynie, jako funkcja jeden drugiego, przedstawiają się byt i wiedza. Przez to samo powołują one element funkcjonalny, element prosty, jak one, albowiem funkcja nie istnieje bez terminów, do których odnosi się. Ale jednocześnie terminy zakładają się tylko zapomocą funkcji; znajdują one w niej swą wspólną podstawę. Element funkcjonalny jest tedy neutralnym i podstawowym zarazem.—Do tego określenia, założonego przez Wrońskiego, dodaliśmy rozważanie, że funkcja taka, której natura jest niesprowadzalna i wytwarza się tylko pomiędzy bytem i wiedzą, odpowiada pojęciu *mocowładności* albo *czyn-*

nika pragmatycznego. Przez obecność tego czynnika w łonie bytu i wiedzy spełnia się w nich spójnia tożsamości i odrębności i powstaje stąd Akt, zakładający się bądź jako Myśl, bądź jako Rzeczywistość.

Wnioskujemy tedy, że Myśl i Rzeczywistość są tylko dwiema postaciami tej samej natury: jest nią Akt, *energeja,* która wskazuje zasadniczo na spełnienie, na dokonanie możliwego w istotnem, na *entelecheję.* Przez rodzaj oto dzieła Myśl albo Rzeczywistość zakładają się, jako takie, t. j. jako niezależne jedna od drugiej (81).

38. Akt jest tedy autonomją, która dostarcza tej samej istoty dla Myśli i dla Rzeczywistości: należy założyć nie prymat czynu, ale prymat Aktu albo Entelechei.

Istota sama Aktu nie może być pochwycona zarazem w tożsamości i w odrębności, jakie ona zawiera. Tożsamość ukazuje się tedy tylko, jako zjaw Aktu poprzez jeden ze swych elementów odrębnych, aktualizując się: otóż, byt aktualizuje się, dając się, jako założony w sobie, i wiedza aktualizuje się, odsłaniając się, jako zradzająca się z siebie. Można rzec tedy, że Rzeczywistość i Myśl są odnośnie Aktem, zjawionym, jako AUTOTEZJA bytu, lub jako AUTOGENJA wiedzy. Rzeczywistość i Myśl są tedy dwoma licami, przez które istota wnętrzna Aktu, niedostępna w swej cesze absolutnej, odsłania się w łonie względności.

Gdy tedy postać autotetyczna lub autogeniczna zagóruje nad ustanowieniem autonomicznem Aktu, nazwiemy Rzeczywistość zatwierdzeniem Aktu, jako bytu, a Myśl wytworem jego, jako wiedzy [1]). Gdy, przeciwnie, narzuci się warunek podstawowy, który pozwala pojmować Myśl i Rzeczywistość tylko jedną w sto-

[1]) Wroński nie odróżnił, jak my to tu czynimy, Myśli i Rzeczywistości. Rzeczywistość jest dla niego „rzeczą wiedzianą". To znaczy, że Rzeczywistość może się pojmować jedynie, jako funkcja Myśli. Rzeczywistość obejmuje wówczas i przedmioty, dane jakgdyby poza umysłem, i wytwory umysłu. Określenie to było zgodne z idealizmem transcendentalnym, z którego Wroński wyszedł, by dotrzeć do pojęcia genetycznego, cechującego jego filozofję, ku jakiemu skierowali się następcy Kanta. Ale w ostatnich tych latach Kantyzm stał się sceptycyzmem transcendentalnym: Rzeczywistość i Myśl zostały odosobnione rdzennie lub zmieszane bez odróżnienia. Uważaliśmy tedy za użyteczne założyć uprzednio Rzeczywistość i Myśl, jako pojęcia odrębne. Okre-

sunku do drugiej i jedną przez drugą, powiemy, że Akt, wytworzony, jako Myśl, albo założony, jako Rzeczywistość, powstaje z podwójnego korzenia, elementu-bytu i elementu-wiedzy, i korzenie te są złączone przez podwójną funkcję tożsamości i odrębności, element podstawowy albo neutralny. Trzy te elementy stanowią triadę pierwotną, wyrażającą zarazem USTANOWIENIE Rzeczywistości i Myśli i cechującą ich istotę wspólną w zatwierdzeniu się, jako Akt (29).

39. Podczas gdy Akt ściga ZISZCZENIE Myśli, Filozofja stara się przedewszystkiem POZNAĆ Rzeczywistość. Z tytułu oto Rzeczywistości rozważa ona samą Myśl i Akt, wzięty w jego całkowitości. Będziemy mogli tedy ograniczyć się do uważania z Wrońskim *Triady pierwotnej,* jako wyrażającej ustanowienie Rzeczywistości. W rzeczy oto samej, z tytułu Rzeczywistości Myśl otrzymuje USTANOWIENIE. Rzeczywistość, uważana, jako wytwór i zjaw Myśli, zostaje określona przez stosunki tożsamości, odrębności i racji bytu, które są warunkami pierwotnemi Myśli. Nadto, każdy z trzech elementów nadaje się do określeń POROWNAWCZYCH, wynikających z wpływu tożsamości, odrębności i racji bytu na każdy z nich.

W ten oto sposób tożsamość cechuje się, jako byt, przez *istnienie,* jako wiedza, przez *ideę,* i przez element podstawowy albo neutralny, jako *funkcja.* Każdy z tych trzech terminów zawiera, w rzeczy samej, własność, odnoszącą się do każdego z trzech elementów. *Istnienie* zatwierdza się względem wiedzy i narzuca się względem aktu. *Idea* rzutuje się, jako moc, i odbija się, jako przedmiot. *Funkcja* określa się tylko przez stosunek do bytu i do wiedzy.

Odrębność zakłada się: 1) w bycie: względem wiedzy, jako *forma* i *materja,* względem elementu podstawowego albo neutralnego, jako *stałość* i *wspólność;* 2) w wiedzy: względem bytu, jako *przedmiot* i *podmiot,* względem elementu podstawowego albo neutralnego, jako *samorzutność* i *określenie*; 3) w elemencie podstawowym albo neutralnym: względem wiedzy, przez prze-

ślenie Wrońskiego: „Rzeczywistość jest rzecz wiedziana" znajduje się tu stwierdzonem; jednocześnie dajemy zaspokojenie z punktu widzenia scholastycznego, który słusznie uważa Myśl, jako emanację Rzeczywistości.

ciwieństwo *tożsamości* i *odrębności,* względem bytu, łącząc *zjednanie* i *oddzielenie.*

Racja bytu utożsamia się: z bytem — przez *autotezję,* która go zakłada, jako Rzeczywistość; z wiedzą — przez *autogenję,* która ją wytwarza, jako Myśl; z elementem podstawowym albo neutralnym — przez *autonomję,* która go wznosi do Aktu.

Ale te punkty widzenia porównawcze dają tylko odbicie na triadzie ustanowczej Rzeczywistości warunków pierwotnych Myśli.

40. Ustanowienie triadyczne [1]), jakie Wroński określił, jako kres rozwoju filozofji, i jakie sprawdził w zastosowaniu do różnych gałęzi naszych poznań, założyliśmy, z naszej strony, jako będące źródłem zasad podstawowych Myśli. Zasada tożsamości i zasada sprzeczności doprowadziły nas do przeciwieństwa przez różnorodność, które ma swój typ pierwszorzędny w biegunowości bytu i wiedzy. Zasada racji bytu zjawiła się, jako wyraz widomy funkcji koniecznej, cechującej element podstawowy albo neutralny.

Poznaliśmy, że złączenie wnętrzne i zależność wzajemna trzech elementów: bytu, wiedzy i neutralnego są warunkiem rdzennym wszelkiej Rzeczywistości: ścisła solidarność trzech zasad odpowiednich wypływa stąd bezpośrednio.

Jesteśmy w ten sposób sprowadzeni do koncepcji filozoficznej zarówno oddalonej

1) od *realizmu ontologicznego,* który zakłada byt, jako transcendentny do wiedzy;

2) od *idealizmu,* który podaje wiedzę, jako transcendentną do bytu;

3) od *pragmatyki,* która bierze, jako transcendentny, fakt, w którym łączą się byt i wiedza. Trzy te punkty widzenia okazują się w koncepcji triadycznej, jako trzy momenty uzupełniające się, których zbieg rozwija filozofję, dając przenikać Myśli w łono Rzeczywistości.

---

[1]) Winniśmy oznajmić, że Wroński nigdzie nie używa wyrazu *triada* dla wyrażenia złączenia trzech elementów: bytu, wiedzy i neutralnego. Nigdzie nie nazwał on elementu neutralnego albo podstawowego pragmatycznym, ale wymianowania te wypływają z tego wszystkiego, cośmy założyli.

ROZDZIAŁ DRUGI

MYŚL, JAKO FUNKCJA RZECZYWISTOŚCI

41. Wszelka analiza Rzeczywistości prowadzi do przeciwieństwa elementów bytu i wiedzy, i współodpowiedniość pierwotna dwóch tych terminów odnajduje się, pod różnemi nazwami, we wszystkich systematach filozoficznych, jako zasada podstawowa. Stosunek możności do aktu, założony przez Arystotelesa, figuruje zarazem w sposób mniej lub więcej wyraźny we wszystkich koncepcjach ontologicznych. Ale przewaga koncepcji triadycznej polega na ścisłem wykreśleniu, w jaki sposób przeciwieństwo bytu i wiedzy układa się ze stosunkiem aktu i możności dla ustanowienia Rzeczywistości.

Koncepcja triadyczna ukazuje się koniecznie we wszystkich systematach filozoficznych, albowiem niema rozwagi możliwej bez przeciwieństwa dwóch terminów i ich stosunku. Ale według sposobu, w jaki wyraża się stosunek, można dotrzeć do monizmu, do dualizmu albo do pluralizmu. DOKTRYNĘ TRIADYCZNĄ ma się tylko wtedy, gdy zakłada się wiązadło rozumowe i koniecznie pomiędzy dwoistością terminów, triadą elementów, jednością podstawy i wyniku, i jeżeli godzi się tożsamość i przeciwieństwo, immanencję i transcendencję, względność i absolut. By osiągnąć ten wynik, potrzeba:

1) nie porzucać nigdy współodpowiedniości pierwszorzędnej bytu i wiedzy;

2) nie zapominać nigdy, że te dwa elementy są terminami danemi, podczas gdy element podstawowy albo neutralny jest funkcją.

Zbadamy podstawę głównych systematów filozoficznych względem dwóch tych warunków. Wroński zrobił przegląd historji Filozofji, wydzielając dane postępowe, które winny były dotrzeć do jego Filozofji absolutnej. Triada ustanowcza ukazuje się wówczas, jako wynik rozwoju historycznego ducha ludzkiego. Myśmy umieścili się w punkcie widzenia czysto dialektycznym, by wykreślić triadę ustanowczą. Weźmiemy ją teraz, jako typ, ułożymy w stosunku do niej różne koncepcje filozoficzne i znajdziemy w niej pogodzenie przeciwieństw ontologicznych. Badanie nasze uzupełnia tedy badanie Wrońskiego [1]).

I

KONCEPCJE, DAJĄCE PRZEWAGĘ BYTOWI ALBO WIEDZY

1. WSPÓŁODPOWIEDNIOŚĆ I PODPORZĄDKOWANIE

42. Współodpowiedniość rdzenna elementu-bytu i elementu-wiedzy i przenikanie się wzajemne Myśli i Rzeczywistości bez podporządkowania jednej drugiej jest, powiadamy, pierwszym warunkiem, bez którego pojęcie Rzeczywistości staje się niezrozumiałem. Pojęcie to pierwszorzędne jest wskazane symbolicznie w Zoharze przez WAGĘ, bez której świat nie mógłby istnieć.

Równowaga ta bytu i wiedzy w ich złączeniu wnętrznem nie była prawie nigdy postrzegana przez systematy filozoficzne. Znajdujemy ją jednak wskazaną od najdawniejszych czasów. W doktrynie pytagorejskiej byt (powiedzmy: Rzeczywistość) był „stosunkiem, jednością, spotkaniem się formy i materji, aktu i możności i, jak powiadał Philolaus, skończoności i nieskończoności, nie zaś, jak możnaby mniemać, wiązadłem, syntezą, mieszaniną z dwóch substancyj, istniejących przez się i w sobie“ [2]).

Formuła ta cechuje grunt doktryny triadycznej. Wyraża ona rzeczywistość, jako współodpowiedniość pierwszorzędną ele-

---

[1]) Ob. Wroński: *Prospectus de la Philosophie absolue*, Ch. VI, p. 90—223; *Nomothétique*, p. 36—103; *Prolégomènes*, p. 72—237.

[2]) Chegniet: *Pytagore et la philosophie Phytagoricienne*, 1874.

mentu-wiedzy (zwanego tu formą) i elementu-bytu (zwanego tu materją) [1]).

Tożsamość pierwotna i końcowa bytu i wiedzy stanowi grunt doktryn Platona i Arystotelesa [1]); ale współodpowiedniość bytu i wiedzy, otoczona zasłoną w Platonizmie, niweczy się w przeciwieństwach, jakie służą za posady dla rozwinięć perypatetyzmu; i trzeba dojść do Schellinga, by odnaleźć systemat, opierający się na współodpowiedniości bytu i wiedzy.

43. Prawie zawsze, by zaradzić niedostateczności podstawy spekulatywnej, polegającej na różnorodności niesprowadzalnej bytu i wiedzy, wyrzekano się WSPÓŁODPOWIEDNIOŚCI pierwszorzędnej, która przeciwstawia dwa te terminy, by zastąpić ją PODPORZĄDKOWANIEM jednego drugiemu. Tu oto jest pomieszanie podstawy spekulatywnej i podstawy praktycznej (albo pragmatycznej); albowiem upodabnia się wówczas *możność* do jednego z terminów, bytu albo wiedzy, i utożsamia się termin przeciwstawny z celem, ze ziszczeniem, z *aktem*. Zboczenie to myśli jest zrozumiałe. Elementy przeciwstawne są czystemi abstrakcjami, których nie możemy utrzymać w rozdziale bez wysiłku myślowego. Gdy nasza uwaga koncentruje się na jednym z terminów abstrakcyjnych, zdaje się, że termin ten stanowi sam jeden rzeczywistość; drugi termin ukazuje się wówczas, jako podporządkowany, przygodny. I biegunowość pierwotna bytu i wiedzy zostaje naruszona, gdyż nie ujmuje się, w jaki sposób wiąże się ona nierozerwalnie ze stosunkiem możności do aktu. Otóż, wiązadło to nie może być dostrzeżone, o ile trzymamy się stanowiska monizmu czy dualizmu.

Podporządkowania bytu wiedzy albo wiedzy bytowi (jak to okaże prawo Wrońskiego) odpowiadają POCHODNYM BEZPOŚREDNIM rzeczywistości pierwotnej, nie zaś samemu ich USTANOWIENIU (Ks. II, Roz. 2). Przyjęte, jako zasada podstawo-

[1]) Zobaczymy (Roz. III), w czem przeciwieństwo elementu-bytu i elementu-wiedzy sięga bliżej zasad absolutnych, niż przeciwieństwo materji i formy.

[2]) Ob. w tem znaczeniu mianowicie: Fouillié, *La Philosophie de Platon*. Joyau, *Théorie aristotélicienne de l'Intelligence* (Revue de Philosophie, Janvier, 1909).

wa, podporządkowanie to pociąga chwianie się ciągłe pomiędzy monizmem i dualizmem: wynik nieunikniony odrzucenia triady ustanowczej [1]) i nieprzyjęcia elementu podstawowego albo neutralnego (idealizm, materjalizm), albo jego przyjęcia wyłącznego (pragmatyka i fenomenalizm).

2. REALIZM PERYPATETYCZNY

44. Zasada biegunowości i współodpowiedniości pierwszorzędnej pomiędzy bytem i wiedzą zostaje uszanowana przez Scholastyków [2]), gdy chodzi o Boga. Tożsamość zupełna pomiędzy elementem-bytem i elementem-wiedzą zdała się im konieczną, by ziścić byt, istniejący przez się i posiadający istnienie w całej swej pełni.

Ten punkt widzenia odnajduje się jeszcze w przeciwieństwie materji i formy, o ile Materja i Forma są przedstawione, jako dwie istności, niezdolne do osiągnięcia oddzielnie rzeczywistości. Ale stanowisko to porzuca się, gdy przeciwstawia się Formę Materji, jako czynnik, aktualizujący byt w mocy. Tak samo dzieje się, gdy Substancji (albo istnieniu w sobie) przeciwstawia się, jako Przypadłości orzeczeniowe, wszystkie tryby, przez które istnienie się jawi. Zbadajmy szczegółowo różne te punkty.

45. Scholastycy założyli, że ani Forma, ani Materja nie mogą oddzielnie wytwarzać rzeczywistości. Tylko z ich złączenia powstaje rzecz. Uznali oni, że to złączenie nie może się dokonywać bez udziału zasady odrębnej od Materji i od Formy, i powzięli tę zasadę, jako czynnik, który jest przyczyną sprawczą tego złączenia. Zasada ta jest oczywiście transcendentną względem Materji i względem Formy, gdyż przed złączeniem dwóch tych terminów ma już istnienie i nadto władzę działania. Otóż, czynność ta transcendentna winna się odsłaniać przez wpływ immanentny

[1]) Będę zwał odtąd TRIADĄ USTANOWCZĄ, *triadą pierwotną*, triadą Wrońskiego albo poprostu *triadą*, układ z dwóch elementów pierwszorzędnych, bytu i wiedzy, i elementu podstawowego albo neutralnego, uznany według systematu Wrońskiego, jako USTANOWIENIE Rzeczywistości.

[2]) Rozumiem tu przez Scholastykę doktrynę, która zaważyła w Szkole pod koniec Średnich Wieków, i specjalnie doktrynę Arystotelesa, komentowaną przez św. Tomasza z Akwinu.

pomiędzy Materją i Formą, i wpływ ten stanowi *element neutralny.*

Scholastycy doskonale wycechowali element neutralny w teorji czynności przejściowej, jedynej teorji, wyjaśniającej bez okaleczenia poznanie, działanie i ruch. Okazali oni jasno, że element ten nie wchodzi, jako termin pośredni, ale jako funkcja, zamykająca określenie dwóch innych terminów i sama określona przez naturę tych terminów.

Atoli w ustanowieniu rzeczy w sobie, scholastycy pominęli ten ważny punkt widzenia. Przedstawiając Materję dla wyrażenia bytu w mocy, wprowadzają następnie Formę, jako rodzaj uzupełnienia, by założyć byt w akcie. Ponieważ oto zakłada się dowolnie naprzód samą Materję, przez to potrzeba elementu neutralnego przyjmuje postać braku i zakłada ów termin ułudny *Pozbawienia (privatio).* Wówczas Forma, która jest jedynie danem wiedzy, nie jest już uważana poprostu, jako taka; przywiązuje się do niej, jako rodzaj atrybutu, władzę zawieszania pozbawienia. Przedstawia się ona tedy, jako już złączona z elementem neutralnym, który się oddzieliło radykalnie od Materji. Staje się ona w ten sposób zasadą doskonałości. Pozbawienie jest tylko pseudo-zasadą, analogiczną z nie-bytem Hegla, ulegającą tej samej krytyce.

Scholastycy skłaniali się w sposób całkiem szczególny do zaznaczenia tej przedniości Formy nad Materją, by wyjaśnić niektóre rzeczywistości, istniejące bez materji, które zwali *substancjami oddzielnemi* i dla których forma zlewała się niejako z aktem.

Otóż, w pojęciu Formy, poczętem, jako element czystej wiedzy, zdatnej do istnienia tylko w bycie, który ją myśli, albo w materji, która ją okazuje, pojęcie Aktu (istotności) nie jest zawarte. Należy zawsze dla istnienia Formy (elementu czystej wiedzy) sprzymierzyć z nią funkcję Bytu zapomocą funkcji Aktu (elementu neutralnego). Można doskonale pojmować sposoby złączenia między Formą i Bytem ściślejsze, niż ten, który ją łączy z Materją (funkcja specjalna bytu). Ale wówczas nie mamy już do czynienia z Formą czystą i prostą; chodzi o rzeczywistości, w których element-wiedza przeważa, w przeciwieństwie do bytów cielesnych, w których złączenie Materji i Formy dają przewagę elementowi-bytowi.

46. Tożsamość tego, co stanowi podmiot (przeciwieństwa albo sobość bytu) i tego, co określa, czem jest on (*quod quid est* albo Istota), pociągnęła Arystotelesa i Scholastyków do wyrażenia dwóch tych trybów zjawu przez ten sam termin Substancję. Ale tożsamość ta zachodzi wtedy tylko, gdy rzecz jest w stanie aktu czystego. Otóż, tu jest właśnie granica, której nigdy nie dosięgają ani *rzeczy zmysłowe*, ani *pojęcia*. W *rzeczach zmysłowych* forma własna, substancjalna, odpowiadająca Istocie, nie wyczerpuje Materji: z jednej strony, jest ona zepchnięta przez inne formy, które ją paczą, z drugiej strony, nie przenika ona w zupełności Materji i zostaje poddaną pewnym określeniom zewnętrznym, wprowadzającym atrybuty przypadkowe. W *pojęciach* formie brak materji: z jednej strony, obrazy, jakich forma dostarcza, paczą typ poczęty, z drugiej strony, pojęcie wykracza zawsze poza ziszczenie możliwe w materji.

W ten sposób tożsamość Substancji i Istoty zostaje zerwana. I wszelka rzeczywistość, zakładająca się, jako istnienie w sobie, da przewagę bądź istnieniu, bądź pojętliwości. Jest tedy słusznem zachować miano SUBSTANCJI (według znaczenia najpowszechniej przyjętego) dla tego, co stanowi podmiot, określony przez formę, jako istotność niezależna od naszej myśli. Będziemy zwali ISTOTĄ to, co stanowi formę, jako jedność pojętliwą, całkowicie określoną niezależnie od istotności przypadkowych, do których się ona stosuje (242—243).

47. Rzeczywistość rzeczy zmysłowych zakłada się, jako spełniona w jedności liczbowej i konkretnej i pod wodzą substancji indywidualnej. Rzeczywistość pojęć zakłada się, jako pojętna w jedności specyficznej i rozumowej pod formą istoty powszechnej. Substancja i Istota są tedy Rzeczywistością, zjawioną przez dwie funkcje abstrakcyjne i przeciwne: pierwsza zakłada Rzeczywistość, jako istnienie poza Myślą, druga gruntuje swe istnienie na Myśli. W tych warunkach Substancja albo podmiot nie pokrywa się przez rację swej formy, lecz ogranicza się do uczynienia istotnym poza myślą typu, mającego gdzie indziej swą rację bytu. Im bardziej co-jakość Substancji jest uczyniona w ten sposób z uczestnictwa, tem bardziej zbliża się ona do podmiotu absolutnie nieokreślonego, t. j. do pierwszej materji. Tak samo w poję-

ciach, Istota nie jest już tą jednością pojętliwą, która wyciąga swą rację konieczną i wystarczającą z cechy rozumowej, jaka ją ustanawia; osiąga ona swą cechę niezmienną i powszechną jedynie przez uogólnienia abstrakcyjne, które eliminują, jak można najbardziej, przypadkowości, ale które jednocześnie czynią Istotę coraz bardziej nieokreśloną, dając na miejsce jej *Rodzaj*.

Toteż św. Tomasz nalega na analogję Rodzaju z Materją i Formy z Różnicą, jakoże Rodzaj i Materja zawierają nieokreśloność, Forma i Różnica są określnikami. Analogje te odpowiadają różnicy Substancji czystej, jako podmiotu (*suppositum*), i Istoty, wziętej jako typ (*species*). Ale podczas gdy Substancja polega na złożeniu Formy i Materji, Istota albo Gatunek wynika ze zróżnicowania Rodzaju przez różność.

48. Otóż, Triada Wrońskiego wskazuje nam, że ustosunkowania te spoczywają nie na zwykłej analogji, ale na ścisłej biegunowości. Jak to wskazaliśmy, z braku zrównania Substancji i Istoty w rzeczach zmysłowych, rzeczywistość koncentruje się, by tak rzec, bądź na elemencie-bycie, bądź na elemencie-wiedzy. Rzeczywistość, zakładając się na bezwładności bytu, wytwarza się, jako Substancja. Ma ona za elementy abstrakcyjne — od strony bytu, Materję; od strony wiedzy, Formę; elementem jej neutralnym jest UKŁAD z Materji i Formy. — Rzeczywistość, zakładająca swe istnienie na samorzutności wiedzy, ustala się, jako Istota. Ma ona za elementy abstrakcyjne — od strony bytu, Rodzaj; od strony wiedzy abstrakcyjnej, Różnicę; elementem jej neutralnym jest zróżnicowanie, sprowadzające Rodzaj do Gatunku.

Na mocy tego rozszczepienia Substancji i Istoty w świecie bytów zmysłowych, gdzie akt i możność współistnieją w rzeczach, nie możemy odbudować w myśli naszej schematu jedności konkretnej i żywej, wypływającej z aktu czystego, inaczej, jak sprawując dwie syntezy odpowiednie, jedną pod przewodem Substancji, drugą pod przewodem Istoty. Prawda i życie Metafizyki utrzymuje się jedynie przez akcję i reakcję pomiędzy dwoma temi biegunami. Przechodząc od absolutu do względności, ośrodek koła rozszczepia się na dwa ogniska.

49. Chociaż Scholastycy uznali dwie te pochodności (tę, gdzie byt góruje nad wiedzą, i tę, gdzie wiedza góruje nad bytem),

zaniechali oni utrzymania biegunowości tych dwóch stosunków i, idąc śladami Arystotelesa, podporządkowali wszystkie swe koncepcje metafizyczne biegunowi bytowemu. Z tego punktu widzenia podzielili oni wszystko to, co istnieje, na dwie wielkie klasy, Substancji i Przypadłości. Otóż, w stosunku Substancji do Przypadłości, Substancja jest określona, jako to, „co istnieje w sobie", a Przypadłość orzeczeniowa, jako to, co nie może istnieć samo. Z innej strony, tylko przez funkcję podmiotu Substancja przeciwstawia się przypadłościom.

Ale funkcja podmiotu nie wyczerpuje pojęcia bytu w sobie (130). Trzeba rozważać również *wsobość (en soi)* bytu w jej spójności z co-jakością. Otóż, tak samo, jak *wsobość* w podmiocie określa Substancję (w znaczeniu ściślejszem), *wsobość* w co-jakości określa Istotę. Podmiot-byt w sobie albo Substancja jest tem, co zawiera w sobie samem podstawę swego ziszczenia istotnego. Co-jakość w sobie albo Istota jest tem, co wyciąga z własnej swej budowy swą jedność pojętliwą. I tak samo, jak *Przypadłości* przeciwstawiają się *Substancji,* tak samo *Warunki* przeciwstawiają się *Istocie.*

Forma substancjalna jest tem, co daje uczestnictwo podmiotowi w Istocie. Otóż, chociaż podmiot w rzeczach zmysłowych nie jest ani zwykłym zbiorem, ani wynikową przypadłości, ale czemś niesprowadzalnem do przypadłości, Forma substancjalna, która utożsamia się z nim dla ziszczenia bytu w sobie, określa się tylko przez Przypadłości orzeczeniowe, t. j. przez jakość, ilość, czas, miejsce i t. d., przypadłości, których natura nie ma swej podstawy w funkcji podmiotu, ale w gruncie wspólnym, w którym wszelki podmiot uczestniczy. Odosabniać podmiot od tego gruntu wspólnego, który jest zasadą przypadłości, jest to sprowadzać go do czystego nieokreślenia, t. j. do Materji. Jest się sprowadzonym przez to do równoznaczności Substancji i Materji. Otóż, nie jest li sprzecznem, że możność bierna bytu, pozbawienie rzeczywistości, jest wkońcu upodobniona do tego, co ustanawia byt w sobie?

50. Ta fałszywa pozycja doprowadziła Scholastyków do wyobrażenia pojęcia przypadłości PER SE. By istniały te przypadłości, potrzebują one jakiejś substancji, ale są one niezależne od każdej substancji indywidualnej. Samo to pojęcie okazuje, że

stosunek Substancji do Przypadłości jest tylko punktem widzenia jednostronnym i niezupełnym przeciwieństwa, założonego pomiędzy dwoma terminami współodpowiedniemi. Punkt widzenia jednostronny, uzupełniający, wskaże, że Istota, wyciągnięta z rzeczy zmysłowych, nie jest określona przez rację własną, ale że otrzymuje swe określenie z zespołu warunków i kresów, którym jest poddana czynność wynalazcza wiedzy.

Pojęcie Przypadłości cechuje tedy tylko jedno oblicze rzeczywistości, jakie wynikają z zastosowania do bytu w sobie. Drugiem obliczem Przypadłości jest *Warunek*. Substancja i Istota rzeczy zmysłowych są określone tylko według warunków zewnętrznych.

Warunki te zewnętrzne istnieją tylko przez uczestniczenie w podmiotach i typach; ale te, zkolei, zależą co do swego bytu w sobie od tych rzeczywistości pośrednich i mieszanych. Warunki nie zawdzięczają swego istnienia ani swemu zastosowaniu do podmiotu, ani swemu uczestnictwu Substancji i Istoty w dziedzinie względnej. Warunki zakładają się wówczas, jako względnie odrębne od Substancyj i Istot, zapomocą Aktu, który oddziela się od bytu w sobie, jako *ruch* i jako *poznanie*.

Od strony Substancji (albo istnienia w sobie) rzeczywistości te pośredniczące stają się Przypadłościami; od strony Istoty (albo jedności pojętliwej w sobie) sprowadzają się one do *Cech*. Otóż, z tytułu właśnie sposobowości powszechnych *Warunki* przeciwstawiają się Substancjom, a z tytułu oto okoliczności poszczególnych Przypadłości przeciwstawiają się Istocie. I w ten sposób powszechne i indywidualne wchodzą, jedno i drugie, do wszelkiego określenia bytu w sobie; i oto ani w indywidualności czystej, ani w powszechności czystej nie należy go mieścić. Przedmiot zabarwiony ma swą własną barwę, ale ma on koniecznie barwę, zagrożoną w swem istnieniu względem rzeczy widzialnych; i barwa jego wytwarza się jedynie, jeżeli jest on pogrążony w środowisku drgającem, stanowiącem porządek powszechny, w którym jedynie istnieją barwy. Przypadłość jest tedy jednocześnie warunkiem względem Substancji, i Substancja, co do świata widzialnego, istnieje tylko przez swe uczestnictwo w porządku powszechnym. Nawzajem, porządek zabarwienia określa się tylko przez okolicz-

ności poszczególne, które wytworzą te lub inne barwy: bez tej specyfikacji zasada powszechna zostaje w stanie mocowładności.

51. W sumie, powiemy tedy, że istnienie w sobie nie jest niczem innem, jak niezależnością rzeczywistości, niezależnością, istniejącą, w miarę jak element-byt i element-wiedza są utożsamione. Utożsamienie to zakłada w rzeczywistości funkcję absolutu; innemi słowy, zakłada ono rzeczywistość, jako określoną przez swe ustanowienie własne. Temu pojęciu istnienia w sobie albo funkcji absolutu przeciwstawia się istnienie względne, które jest takiem, w miarę jak element-byt i element-wiedza zakładają się, jako dwa terminy rozdzielone, związane wiązadłem odrębnem.

Istnienie w sobie albo funkcja absolutna istnienia wytwarza się według dwóch sposobów przeciwnych, według tego, czy rzeczywistość skupia się na bycie, czy na wiedzy (Ks. III, Roz. II). Stąd dwa stosunki jednostronne uzupełniające. Stosunek Substancji do Przypadłości, wyrażający funkcję elementu neutralnego wobec samego tylko bytu, i stosunek Istoty do Warunków, wyrażający funkcję elementu neutralnego wobec samej tylko wiedzy. Nie poznawszy biegunowości podstawowej bytu i wiedzy, Scholastycy pozostawili w cieniu ten drugi stosunek.

3. IDEALIZMY NOWOCZESNE

52. Punkt widzenia jednostronny, w którym zacieśnili się Scholastycy, nie pozwolił rozwiązać sporów o uniwersalia w sposób zadowalający. Poszła za tem reakcja, która musiała zrobić wyłom w pojęciu o substancji i zachwiać cały systemat scholastyczny.

Kartezjusz uznał, że sam sposób bytu, utożsamiający się z pewnością istnienia, znajduje się w akcie myślenia. Uważał on tedy ja myślące, jako jedyną rzeczywistość bezpośrednio poznaną. Zakładał on w ten sposób byt przez wiedzę i odkrywał w wiedzy nie przyczynę bytu, ale tylko zjaw, który mu dostarcza rzeczywistości. Jednocześnie jak rzeczywistość zakładała się zapomocą podmiotu Myśli, t. j. jako wiedza, należało uznać, że podmiot nie może myśleć, nie myśląc o jakimś przedmiocie, i że przeto Rzeczywistość jest dana, jako byt, jednocześnie jak odsłania

się, jako wiedza. W myśli przeto jedynie, która bierze za przedmiot sam podmiot, Kartezjusz całkiem słusznie widział zatwierdzenie bezpośrednie Rzeczywistości. Ale w tej myśli, odbitej na sobie samej, podmiot zachodzi, jako przedmiot odbicia, a przeto jako element-byt; na mocy tej zbieżności dwóch funkcyj podmiotu i przedmiotu, Myśl jest jednocześnie zakładana, jako akt, a przez to, jako Rzeczywistość.

W ten sposób, jak to rozpoznał Wroński, Kartezjusz przez „cogito ergo sum" unaocznił sam tylko zjaw, w którym spotyka się ta tożsamość pierwotna i odrębna bytu i wiedzy w akcie, zakładającym Rzeczywistość.

Ale, doszedłszy do tego wyniku znamienitego metodą rozwagi transcendentalnej (t. j. metodą, która stosuje się do samej wiedzy, czyniąc abstrakcję od istnienia albo od bytu tej wiedzy), Kartezjusz zapoznał obopólność zależności, istniejącej pomiędzy bytem i wiedzą.

Otóż, jeżeli miesza się proces tej metody z porządkiem zasad, które ona stara się odkryć, przypisuje się koniecznie elementowi-wiedzy przewagę nad elementem-bytem; jest się wówczas pociągniętym do zapoznania elementu neutralnego, jaki Scholastycy zachowywali w swych teorjach poznania i sprawowania. I to musiało doprowadzić bądź do pochłonięcia bytu w wiedzy (idealizm Berkeley'a), bądź do oświadczenia jego niedostępności dla wiedzy (sceptycyzm Hume'a). By uniknąć tych wniosków i uczynić odpowiedniemi Myśl z Rzeczywistością, Kartezjusz, Malebranche, Leibniz i nawet Berkeley wymagają interwencji czysto transcendentnej Boga (przyczyny przypadkowe, harmonja przedustawna).

53. Kant unaocznił dwa zjawy elementu podstawowego albo neutralnego: intuicje a priori i imperatyw kategoryczny. Przez intuicje a priori Kant uchwytywał przenikanie się wzajemne bytu i wiedzy, służące za warunek dla zjawisk; ale pociągnięty przez metodę transcendentalną, zamknął on zaraz zjawisko w podmiocie (t. j. w elemencie wiednym). Imperatyw kategoryczny pozostał dla niego jedynym czynnikiem, łączącym istotliwie Myśl i Rzeczywistość. Kant odkrył w ten sposób, z jednej strony, w zjawisku cechę neutralizującą czynnika pragmatycznego, z drugiej strony, w elemencie pragmatycznym jego cechę podstawową. Ale

nie poznał on, że ten sam element jest zasadą regulującą rozumu spekulatywnego, że w ten sposób rozum spekulatywny i rozum praktyczny stanowią jedno i że złączenie zasadnicze Myśli i Rzeczywistości dokonywa się z tą samą racją w jednym i w drugim.

Ale rozczyn doktryny triadycznej został założony. Zjawiła się ona i rozwinęła z Fichte'm, Schellingiem, Heglem i Wrońskim. Później znajduje się ją u Strady i Lagresille'a [1]). Wreszcie pewna liczba filozofów współczesnych stara się uznać cechę triadyczną zasady, łączącej myśl i rzeczywistość [2]).

54. Fichte i Hegel, przyjmując całkowicie punkt widzenia triadycznego, dali przewagę elementowi-wiedzy nad elementem-bytem. Doktryna ich jest idealizmem transcendentalnym: absolut tam jest przedstawiony raczej jako *akt-myśl*, niż jako *akt-rzeczywistość*.

Fichte uwyraźnia, by tak rzec, COGITO ERGO SUM Kartezjusza: wyprowadza on z Ja Nie-ja; z dwoma temi terminami sta-

---

[1]) Strada. — *Ultimum Organon.*

Lagresille. — *Le Monde Psychique.*

[2]) Zda się z tego sprawę, badając rozprawy, jakie zaszły temi ostatniemi laty w Towarzystwie Filozoficznem Francuskiem. Wyciągam z nich następujące cytaty:

„Zapytuję, czy nie należałoby, zamiast sięgać tak wysoko (t. j. do idei bytu), brać za punkt wyjścia łączność samą bytu i myśli, ruch, zakładający się w umyśle konkretnym, gdy z prostego zetknięcia z ideą, która jest najniższym stopniem określenia, minimum zrozumienia, wznosi się do jedności całkowitej, do pełni zrozumienia, która byłaby zakończeniem twierdzenia“ (M. Brunschwigg, posiedzenie 28 listopada 1904 r.).

„Cogito powiada nam, że nie można pojmować bytu, jako niezależnego od myśli, jako założonego przed nią i bez niej, innemi słowy, że myśl nie powinna być uważana za przypadłość, dołączającą się poza bytem. Myśl jest samym bytem, zasadą skuteczną wszelkiego założenia. Potrzeba, żeby w początku przynajmniej byt i zatwierdzenie bytu nie różniły się...

„Zatwierdzenie, ustanawiające Cogito, nie powinno być brane, jako zwykłe wygłoszenie dyskursywne, lecz jako akt założenia twórczego“ (Le Roy, posiedzenie 24 lutego 1904 r.).

„Myśl i ustrój są synonimami; rzeczywistość nie daje się oddzielać od myśli i nie jest wcześniejsza od niej“ (Dwelshauvers, posiedzenie 28 grudnia 1904 r.).

Możnaby jeszcze cytować myślicieli, którzy zdają się przypuszczać koncepcję triadyczną, jako podstawę filozofji: Hamelin, Delbos, Dunan.

ra się on ziścić jedność konkretną. Z przeciwstawienia tedy przez sprzeczność chce on wyprowadzić syntezę. Otóż, jak to okazaliśmy, mówiąc o przeciwieństwie heglowskiem, nie jest to możliwem. Między dwoma terminami przeciwieństwa przez sprzeczność (inaczej mówiąc, przeciwieństwa, w którem drugi termin jest określony, jako brak treści pierwszego) niema syntezy możliwej, lecz alternatywa bez wniosku. Jeżeli Fichte dochodzi tedy do syntezy, przeciwstawiwszy jedynie (naszemu) Ja Nie-ja (gdy to Nie-ja jest jedynie określone przez zaprzeczenie Ja), to dlatego, że odwołuje się bezwiednie do zasady obcej. Synteza jego staje się zewnętrzną, systematyczną; nie wyjaśnia ona przejścia od możności do aktu. Jedynie przeciwieństwo przez różnorodność pozwala wykluć się tej syntezie, z której wychodzi Rzeczywistość.

Odwrotnie do przeciwieństwa między Substancją i Przypadłościami, gdzie element neutralny jest pochłonięty przez element-byt, przeciwieństwo, założone przez Fichte'go pomiędzy Ja i Nie-ja, zamyka element podstawowy albo neutralny w elemencie-wiedzy.

55. Fichte uważa, że synteza Ja (elementu-wiedzy) i Nie-ja (elementu-bytu) sprawuje się przez czynność Ja. Wychodząc z tego założenia, utożsamia on Ja (element-wiedzę) z elementem pragmatycznym [1]). Bierze on Ja i Nie-ja za terminy niesprowadzalne podczas gdy są one, jeden i drugi, czemś konkretnem i dającem się rozkładać na funkcję spekulatywną i na funkcję praktyczną. W rzeczy samej, Ja nie w tym samym charakterze przeciwstawia się Nie-ja i sprawuje syntezę Ja i Nie-ja. W przeciwieństwie odsłania się ono, jako wiedza różnorodna z bytem; w syntezie działa ono na mocy tożsamości, jaka zachowuje akt poprzez byt i wiedzę. — Mogłoby się rozważać również syntezę odwrotną, którąby przypisywała czynność (naszemu) Nie-ja: czynność, zaświadczającą się przynajmniej przez opór, jaki Nie-ja przeciwstawia (naszemu) Ja. Rzeczywistość w sobie i przez się wynika z przenikania się dwóch tych syntez przeciwstawnych w Transcendencji Aktu czystego. Unicestwienie ich wzajemne wytwarza, przeciwnie, Zjawisko, zwykły fakt, zgładzony przez stawanie się.

[1]) Ob. w tym względzie Xavier Léon (*Philosophie de Fichte*, — Revue de Métaphysique et de Morale, 1902).

Punkt widzenia jednostronny, przyjęty przez Fichte'go, pozwolił mu uważać Absolut, jako kres ostatni czynności Ja. Nie ukazał on mu Absolutu, jako zasady początkowej przeciwieństwa Ja i Nie-ja, przeciwieństwa, które świadczy jednak o czynności przeciwnej, niż czynność Ja, a która przeto nie ma za zasadę ja ludzkiego. — Ale, zakładając syntezę Ja i Nie-ja, t. j. świadomość zupełną, wyrażającą się przez pojęcie Ja, jako prototyp rzeczywistości absolutnej, Fichte wskazywał na wyraz, jaki nam daje idea najdoskonalsza tożsamości absolutnej bytu i wiedzy, inaczej mówiąc, rzeczywistości absolutnej. Wyciągając z rozwagi indywidualnej człowieka elementy ustanowcze wszelkiej rzeczywistości pojętnej, Fichte wyświetlał istotę myśli ludzkiej i okazywał jej pobudowę na obraz myśli absolutnej (343—350). Atoli pojęcie absolutu, jako ja najwyższe, które nie pozwala zakładać nic poza sobą, było jedynie wyrazem absolutu w funkcji wiedzy. Możnaby tak samo zapożyczyć wyraz Absolutu od funkcji bytu, co właśnie zrobił Spinoza, upodabniając Substancję Absolutowi.

56. Jak Fichte, tak i Hegel pozostał w punkcie widzenia jednostronnym, który podporządkowywa element-byt elementowi-wiedzy. Byt nieokreślony i nie-byt nieokreślony nie są dwoma terminami, lecz jednym tylko terminem i jego zaprzeczeniem: dosięgają one tylko elementu-bytu: stawanie się wyraża wpływ elementu neutralnego na sam element-byt.

Hegel każe docierać stawaniu się do istnienia przez określenie, jakie mu sprowadza Jakość. Jakość znaczy tu tyleż, co forma Scholastyków; jest to element-wiedza, pochwycony w samem istnieniu. Otóż, przeciwieństwo przez sprzeczność pomiędzy bytem i nie-bytem pod wpływem stawania się może dostarczać jedynie alternatywy, bez końca odnawianej pomiędzy zatwierdzaniem i zaprzeczaniem tej samej rzeczy; nie zawiera ono racji żadnej syntezy. Jakość, zasada określenia, jest tedy rzeczywistością, wyciągniętą ze źródła całkiem różnorodnego z elementem-bytem, t. j. z elementu-wiedzy. Otóż, z wpływu Stawania się na element byt, zatwierdzany i zaprzeczany, Hegel zdaje się wyciągać Jakość.

Skoro w ten sposób założone zostało istnienie przez wprowadzenie Jakości, Hegel w dalszym ciągu postępuje przeciwieństwa-

mi o formach sprzecznych: pierwszy moment zatwierdza, drugi zaprzecza, trzeci kojarzy i powołuje wynik konkretniejszy. Odnajdujemy w trzecim momencie cechę elementu neutralnego. Ale, jeżeli drugi moment, polegający na zaprzeczeniu pierwszego, nie niszczy go w sposób czysty i prosty, to dlatego, że przeczenie pozostaje zawsze częściowem i że polega ono na odkryciu przez rozwagę elementu różnorodnego, przeciwnego z pierwszym momentem. Trzecie momenty nie sprzymierzają tedy prawdziwych sprzeczności; wiążą one różnorodności: i oto dzięki temu, wbrew sposobowi postępowania wadliwemu, Hegel może wznieść się od abstraktu do konkretu. Niemniej, gdy ta różnorodność dwóch pierwszych momentów nie jest wyraźnie rozpoznana i zostaje zamaskowana przez sprzeczność jawną, przejście od trzeciego momentu do jedności konkretnej jest wogóle dość sztuczne.

Zawsze oto pod wodzą wiedzy Hegel ziszcza (pojęcie, ideę, ducha) jedności konkretne, do których docierają jego triady momentów. Istota (element-wiedza), przedstawiona przez niego, jedynie jako odbicie negatywne Istnienia (element-byt), sprzymierza się w niem w Pojęciu. To, co on rozumie przez Pojęcie, jest w sumie Rzeczywistością, zawierającą w sobie samej własną zasadę swego określenia: obejmuje ono zarazem prawa myśli (pojęcie subjektywne) i prawa natury (pojęcie objektywne). I dwa te momenty pojęcia sprzymierzają się w Idei, która jest pojęciem, by tak rzec, rozwiniętem. Idea będzie miała za momenty przeciwstawne Życie i Poznanie, zgodzone w Idei absolutnej, która się myśli przez się. Idea ta absolutna będzie miała, zkolei, za momenty przeciwstawne Logikę i Naturę, zgodzone w Duchu. (Duch rozwinie się w Duszę i Świadomość, zgodzone w Duchu absolutnym). W ten sposób systemat Hegla jest wstępowaniem od abstraktu do konkretu, mającem za rdzeń abstrakcyjny sam tylko byt abstrakcyjny, a którego dokonanie jest przedstawione jedynie pod wodzą wiedzy. Chociaż Duch absolutny jest jednocześnie Bytem absolutnym, Hegel rozpatruje summum rzeczywistości, jako rodzaj rozwiązania bytu w czystej wiedzy. Pomiędzy dwoma temi stopniami skrajnemi elementy, sprawujące wszystkie syntezy (pojęcie, idea, idea absolutna, duch), wiążą się zawsze z pojęciem Idei, t. j. z wpływem bytu do wiedzy. Hegel schłania tedy ustawicznie byt

przez wiedzę [1]). — Proces uzupełniający polegałby na rozważaniu wiedzy, zawartej w bycie, t. j. Czynu. Idea i Czyn są, w rzeczy samej, dwoma terminami, na które rozkłada się element neutralny w stosunku współodpowiedniości, jaką ziszcza z elementu-bytu i elementu-wiedzy.

57. Hegel nigdy nie utrzymywał, że pochód, jakim szedł od bytu abstrakcyjnego do wiedzy konkretnej, wyraża genezę Rzeczywistości; nie chciał on dawać za generatora duchowi tego bytu nieokreślonego, który jest rodzajem pierwszej materji. Całkiem przeciwnie, uważa on Ducha i rzeczywistość konkretną, jako zasadę abstrakcyj, jakie wziął za punkt wyjścia. Ale uznając, że zasady istnienia stanowią rodzaj cyklu i że można założyć na nich w ten sposób punkty wyjścia rozliczne, wybrał jeden z tych, które się nadawały najlepiej do przyswojenia Rzeczywistości przez Myśl, ten, który odbudowywa Rzeczywistość zapomocą elementów, wypracowanych przez samą Myśl. W tych warunkach rzeczywistość konkretna winna wyrażać się, jako wynik syntezy, mającej za elementy abstrakcje.

Ale wszelka synteza zawiera w swej podstawie wielość i różność elementów. Wielość i różność, ściągnięte do ich zasady wspólnej, sprowadzają się jedna i druga do różnorodności. Hegel zapoznał tę zasadę; mniemał on, że twierdzenie i przeczenie czyste i zwykłe, zastosowane na zmianę do jednego tylko elementu, były zdatne do łączenia się i do ziszczania przez to syntezy. Prawda, że w pewnych razach podwójne przeczenie znaczy tyleż, co twierdzenie wzmocnione, i nie przywraca poprostu twierdzenia pierwotnego; ale jest to dlatego, że albo przeczenie nie było zupełnem i pozostało coś z twierdzenia pierwotnego, albo też przeczenie pierwszego terminu jest związane z twierdzeniem, zawartem w nowym terminie. Dzięki oto dwom tym poprawkom przeczenia czystego, pomimo wadliwości zasady przyjętej, systemat Hegla zachowuje własność konstrukcyjną, i wielki ten myśliciel mógł w nim rozwinąć poglądy o głębi przedziwnej. Tak samo jak stwierdził on wyraźnie, że Rzeczywistość wybitnie konkretna Ducha absolutnego

[1]) Ob. krytykę różnych koncepcyj triadycznych poprzez szkołę niemiecką w *Prolegomenach do Mesjanizmu* Wrońskiego i w jego *Rozwinięciach Filozofji absolutnej.*

jest źródłem wszystkiej reszty i jak obalił panteizm, tak samo z racji zasady błędnej, jaką wziął za przewodnictwo, Hegel, zda się, dochodzi do zradzania konkretu przez abstrakt, Ducha przez byt nieokreślony, równoznaczny z nie-bytem, i Boga przez postęp Wszechświata.

W sumie, zastąpienie przeciwieństwa przez różnorodność przeciwieństwem przez sprzeczność pociągnęło w systemacie Hegla pomieszanie współodpowiedniości i podporządkowania, a przez to trzech zasad: tożsamości, sprzeczności i racji bytu (14, 15, 16).

58. Takie są, zdaniem naszem, główne koncepcje filozoficzne, w których wpływ metody zamienił na stosunek podporządkowania współodpowiedniość rdzenną bytu i wiedzy. W dziele następnem zobaczymy, do jakiego stopnia podporządkowanie bytu wiedzy narzuca się jednak, jako warunek najwyższy naszych koncepcyj, ale poznamy jednocześnie, że warunek ten zawiera, zkolei, podporządkowanie uzupełniające wiedzy bytowi.

Większość koncepcyj, uprzednio zbadanych, każe jednemu z elementów biegunowych schłaniać dowolnie element podstawowy albo neutralny. Prowadzą one nieuchronnie do monizmu i tylko sztucznie pozostają dualistycznemi. Fichte i Hegel odróżnili element podstawowy albo neutralny, ale przedstawili go, jako prąd, mający swe źródło w elemencie-wiedzy. Systemat ich pozostaje triadycznym, ale wkońcu końców dochodzi do wyniesienia wiedzy z uszczerbkiem bytu.

II

KONCEPCJE, DAJĄCE PRZEWAGĘ ELEMENTOWI PODSTAWOWEMU

1. IMMANENCJA I TRANSCENDENCJA

59. Myśl przyswaja sobie Rzeczywistość jedynie, wyrażając ją przez stosunki między terminami, a więc rozwiązując ją na *ustosunkowanie*. Ale w każdem ustosunkowaniu terminy grają rolę absolutów, t. j. przedmiotów, określonych przez się. Terminy są przenikane przez Myśl jedynie, odmieniając się, zkolei, na usto-

sunkowanie. Myśl może tedy ograniczyć swój proces analityczny, uważając terminy ustosunkowania ostatecznego, jako dwa absoluty: dociera ona wówczas do dualizmu niesprowadzalnego. Może ona, przeciwnie, uważać terminy za abstrakcyjne i szukać absolutu w ich stosunku. Ale stosunek z natury jest tem, co zakłada względność: a każde ustosunkowanie zawiera absolut. Myśl może tedy uchwycić absolut jedynie, jako orjentację ku pozawzględności: z tego względu absolut jest TRANSCENDENTNY. Ale z drugiej strony, względność może się ograniczać i wyrażać Rzeczywistość jedynie, przedstawiając absolut: z tego względu absolut okazuje się przez funkcję immanentną. Funkcja ta immanentna, odbijająca wpływ transcendentu, odpowiada elementowi podstawowemu albo neutralnemu Triady ustanowczej [1]).

60. Stosunek immanentu do transcendentu zostaje wprowadzony do filozofji przez syntezę, jaką Platon zakłada pomiędzy *jednością* i *mnogością,* pomiędzy *tożsamością* i *odrębnością.* Dialog Parmenides zakłada terminy tego problematu, który jest uwieńczeniem Filozofji. Stosunek immanentu do transcendentu ma za cechę rdzenną *podporządkowanie;* w nim oto nawet podporządko-

---

[1]) Transcendent jest znany, jako granica. Wyraz *poznawalny* otrzymał od szkoły pozytywistycznej znaczenie ciasne, sprowadzające pomieszanie. Nie należało odróżniać, jak to uczynił Spencer, poznawalnego i niepoznawalnego, ale Poznanie wyraźne i Poznanie niewyraźne. Pomiędzy rzędem immanentnym i rzędem transcendentnym jest ta sama różnica, co między funkcjami matematycznemi uwikłanemi i wyraźnemi. Wyraźne daje się analizować, określać, definjować przez swą budowę, przez swój ustrój; niewyraźne wskazuje tylko na sposób generacji, na zasadę określającą sposób bycia i wpływającą w sferę wyraźną, której zdaje się być podstawą i generatorem.

Transcendent, mając za przedmiot to, co jest poza wyobrażeniem, wymknie się zawsze w dochodzeniu go, jeżeli pozwoli się wyobrażeniu zająć kryjomo w umyśle miejsce idei, którą ma on zająć. Otóż, wiele umysłów naukowych nie zdaje sobie sprawy, że ich sposoby postępowania naukowego nie mają tu zastosowania i że nie mogą one przystępować do problematów metafizycznych bez specjalnego przygotowania. Przyjmuje się potrzebę ćwiczenia dla matematyki; wie się dobrze, że formuły mają znaczenie, którego nie można przeniknąć bez wtajemniczenia, zdobytego zapomocą pewnej gimnastyki umysłowej. Uznaje się jeszcze tę konieczność dla muzyki, dla rysunku, dla wszelkiego rodzaju sportów, ale wyobraża się łatwo, że filozofję można uprawiać bez przygotowania umysłowego.

wanie znajduje swój stan absolutny. Otóż, stosunek ten zgładza w platonizmie współodpowiedniość bytu i wiedzy; i w teorji Idej element-byt, przedstawiony przez to, co zmysłowe, i przez materję, zostaje podporządkowany elementowi-wiedzy, przedstawionemu przez ducha i przez ideę. Szkoła aleksandryjska widzi jedynie ten stosunek immanentu do transcendentu: przedstawia ona triadę w formie hierarchicznej: Dobro, u wierzchołka, przedstawia rzeczywistość najwyższą, gdzie byt i wiedza są w pełni utożsamione; potem przychodzi Logos, cechujący rzeczywistość, skupioną w elemencie-wiedzy, następnie Dusza, gdzie rzeczywistość odnosi się do elementu neutralnego; i wreszcie element-byt odosobniony zostaje przedstawiony przez materję.

Dusza ma u Arystotelesa cechy, jakie przypisujemy elementowi podstawowemu albo neutralnemu. Ale filozof ten nie rozciąga na Metafizykę rozwiązania problematu, który rozwiązywał tak przedziwnie w Psychologji. Biorąc, jako posadę swej Metafizyki, stosunek możności do aktu, Arystoteles odkrywał naturę stosunku, wiążącego immanent z transcendentem. Ale nie starał się określić, w jaki sposób można przebyć otchłań, która je dzieli.

W wiekach średnich, dowód ontologiczny św. Anzelma jest jedynem zagadnieniem filozoficznem, dotyczącem tego problematu. Poza tem scholastycy zdają się nie troskać o niego. Uznają oni konieczność funkcji transcendentnej względem wszelkiej rzeczywistości. Każą jej zachodzić, by złączyć formę i materję; okazują ją, jako moc i wolę, właściwą przyczynie. I funkcja ta transcendentna, zastosowana do świata, wymaga istnienia Boga. Wiązadło pomiędzy immanentem i transcendentem jest zatwierdzone i zawnioskowane, jako konieczne, ale nie starają się wyjaśnić go.

61. Tem, co przeciwstawia zasadniczo filozofję współczesną filozofji starożytnej i średniowiecznej, jest podjęcie tego problematu, pozornie nierozwiązalnego: jak transcendent i immanent mogą współistnieć i obcować ze sobą? Dotychczas filozofja poszukiwała złączenia Myśli i Rzeczywistości; i doszła do poznania, że złączenie to winno dokonywać się w pełni w zasadzie transcendentnej: pojęcie istnienia bytu Absolutnego zostało uznane, jako konieczne. Kartezjusz, oddzielając byt od wiedzy, poddał zagadnieniu stosunek immanentu i transcendentu. Wówczas uczuto

trudność pojmowania współistnienia transcendentu i immanentu i ich obcowania i jednocześnie konieczność ich stosunku, konieczność, która stała się tem bardziej nakazującą, że byt i wiedza nie mogły już łączyć się bezpośrednio. Wreszcie Kant, mając całą świadomość tych trudności, podjął się sformułowania tego problematu zasadniczego. Triada Wrońskiego, zda się, przynosi schemat, który, jak dotychczas, rozwiązuje najlepiej to zagadnienie. Starożytni Grecy, starając się dowieść istnienia zasady absolutnej, założyli problemat początkowy filozofji i doszli do uznania konieczności bytu transcendentnego względem świata. Kant, starając się dowiedzieć, w jaki sposób immanent wiąże się z transcendentem, odkrywał problemat końcowy filozofji, albowiem czynnik pragmatyczny, przedstawiony przez element podstawowy albo neutralny zapomocą podwójnej jego funkcji, wskazuje, w jaki sposób immanent może odnosić się do transcendentu. Jako *podstawowy*, element ten jest odbiciem immanentnem mocy genetycznej, wyłonionej z transcendentu; jako *neutralny*, jest on naśladownictwem transcendencji, zakładającej rzeczywistość immanentu. Należy tedy odróżniać zasadę transcendentną i wpływ transcendentu do immanentu. Wpływ ten jest wyrażony przez element podstawowy albo neutralny i przekłada się na podwójną funkcję. Uczynimy tedy przegląd koncepcyj filozoficznych, które schłonęły immanent w transcendencie, które sprowadziły transcendent do immanentu, które oddzieliły jeden od drugiego i które je mniej lub więcej zlały.

2. POCHŁONIĘCIE IMMANENTU W TRANSCENDENCIE

62. Kartezjusz, Malebranche i Berkeley pomijają element podstawowy albo neutralny; odnoszą oni funkcje do zasady transcendentnej, jak to widzieliśmy, postulując przyczyny okazyjne.

Spinoza pomija funkcję neutralizującą elementu pragmatycznego. Z zerwaniem równowagi element ten gubi się w zasadzie transcendentnej; pozostaje mu tylko funkcja elementu podstawowego. Zasada tożsamości występuje wówczas nadmiernie i zgładza zasadę odrębności. Stąd, z jednej strony, pozór panteistyczny tego systematu i, z drugiej strony, niemożność dedukcji systematycznej sposobów, ustanawiających różność natury naturowanej.

W systemacie Spinozy myśl (element-wiedza) i rozciągłość (element-byt) stają się dwoma sposobami jednego istnienia w sobie, którem jest czynność boża (element-podstawowy). Masz tedy tylko dwa sposoby istnienia: jako Bóg lub jako zjaw. Otóż, problemat polega właśnie na wyjaśnieniu, w jaki sposób nasza świadomość zmusza nas do uznania rzeczywistości *w sobie*, a przeto niesprowadzalnych do zwykłego zjawu. Spinoza pomija problemat zamiast go wyjaśnić.

63. Podczas gdy Spinoza schłania immanent, zamykając go w transcendencie, Spir unicestwia immanent aż do uczynienia go czystą iluzją i oświadcza, że wszelki stosunek pomiędzy absolutem i względnością jest nie do wyjaśnienia.

Spir zakłada jako normę myśli, że „łączność absolutna różnego jest niemożliwa". Każe on ostawać się rzeczywistości w tożsamości z sobą. I gdy ta tożsamość wyłącza według niego wszelką różność, świat nie zawiera żadnej rzeczywistości; rzeczywistym jest tylko absolut. Toteż, oznajmia on, że stosunek absolutu do względności jest nie do pojęcia. Odrzuca on pogląd, że w absolucie jest racja wystarczająca względności. Względność jest tedy anormalnością, tem, co jest nieuwarunkowane; wynika ona z zasady działającej natury, z zasady zła, której stosunek z absolutem pozostaje niewyjaśniony. W jaki sposób myśl nasza, która przez swą normę uczestniczy w naturze absolutu, może mieć wówczas pojęcie o rzeczach świata i przypisywać im rzeczywistość? Jest to, powiada on, na mocy „ułudy systematycznej, urządzonej w ten sposób, że wytwarza ona też ułudę świata materjalnego u wszystkich istot poznających i we wszystkich czasach bez żadnego zawodu i bez żadnego uszczerbku" [1]).

Oczywistem jest, że stosunek świata i absolutu winien być ułudny, jeżeli się przyjmuje zasadę Spira, mianowicie, że „łączność absolutna różnego jest niemożliwa". Ale zasada ta jest fałszywa; fałszywość ta wynika bezpośrednio z wniosków niedorzecznych, do których prowadzi. Ponieważ zasada ta czyni niemożliwem do wyjaśnienia ustosunkowanie, jakie istnieje, przeto

[1]) Spir: *Esquisse de philosophie critique.* Revue de Métaphysique et de Morale (1895—1896). Ob. również jego dzieło: *Pensée et Réalité.*

lub ustosunkowanie to nie istnieje, lub zasada jest błędna. Otóż, ustosunkowanie to istnieje. Spir uznaje je, gdyż jest zmuszony przekładać je na ułudę powszechną, ale ułuda powszechna i stała, ostająca się wszędy i zawsze, staje się przez to samo *tem, co jest prawdziwie*. Nie jest ona tedy ułudą, lecz samym aktem, wiążącym absolut z względnością i utrzymującym istnienie względności.

Atoli fałszywość zasady, jaką Spir podnosi do normy myśli, wynika z *samego* pojęcia TOŻSAMOŚCI z SOBĄ SAMĄ, przez którą filozof ten wycechowywa rzeczywistość. Jest całkiem słusznem, że rzeczywistość zawiera tożsamość z sobą samą. Ale cóż to za tożsamość, która nie łączy żadnej różności? Jeżeli niema różności, złączonej z tożsamością, formuła z „sobą samą" traci wszelkie znaczenie.

W ten sposób rozdział tożsamości i różności, znajdujący się w stanie dążności w systemacie Schellinga i czyniący systemat ten niedostatecznym, staje się w systemacie Spira zasadą rdzenną: i nic dziwnego, że prowadzi ona tego filozofa do zaprzeczenia wszelkiego wyjaśnienia świata.

64. Błąd podstawowy, jaki paczy systemat Spira, nie przeszkadza filozofowi temu ze znaczną przenikliwością traktować większość problematów filozoficznych. Stanowisko, jakie on zajął, pozwoliło mu nastawać na oddalenie transcendentne, zachodzące pomiędzy absolutem i względnością, i unaocznić dobrze, że jedynie absolut iści doskonałą tożsamość i że wszelka rzeczywistość tego, co jest względne, przychodzi jej z tożsamości, jaką ona zdaje się zawierać. Ale jego norma *myśli* nie pozwala mu poznać, że ta pozorność odpowiada prawdziwemu posiadaniu częściowemu tożsamości; widzi on w niej tylko ułudę konieczną i każe jej pochodzić z zasady natury. Otóż, to jedno wskazuje, że w łonie względności istnieje czynnik, spełniający funkcję absolutu. Ten to czynnik jest elementem podstawowym albo neutralnym. Ale Spir widział w tym czynniku tylko cechę pozbawiającą i zrobił z niego zasadę zła i fałszu. Nie mógł on, w rzeczy samej, wyzuć natury z tego elementu z racji nieuznania, że tożsamość, oddzielona od wszelkiej różności, nie oznacza nic i że różność pierwszorzędna, podatna do łączenia się z tożsamością w sposób doskonały, jest dana przez przeciwieństwo bytu i wiedzy. A wówczas doskona-

łość i niedoskonałość nie będą się już przeciwiły niesprowadzalnie, jako tożsamość i różność, które się wyłączają, ale dadzą przeniknięcie zupełne albo związanie częściowe jednej i drugiej; wówczas absolut okaże się, jako to, co jest racją wystarczającą zasady natury i cechy względnej świata.

Jeżeli wyłączy się z tożsamości wszelką różność, tożsamość znika, zkolei, w Niewysłownem. I do tego oto pojęcia absolutu dociera Spir. Wszystkie doktryny ezoteryczne, filozofja platońska i scholastyka założyły konieczność tego punktu widzenia zaprzecznego, ale również jego niewystarczalność. Oznacza on granicę, która nie pozwala nam zlewać się z absolutem przy pozostawaniu wręcz bytami odrębnemi; ale nie może ona służyć za zasadę do żadnego poznania, albowiem nie można z niej nic wyprowadzić. Otóż, tę właśnie koncepcję przedstawia zasada, nazwana przez Spira *„normą myśli"*; nie dziw tedy, że nie wyjaśnia ona stosunku względności do absolutu.

3. POCHŁONIĘCIE TRANSCENDENTU PRZEZ IMMANENT

65. W przeciwieństwie do wniosków poprzednich relatywizm i pragmatyzm schłaniają transcendent w immanencie; albo, raczej, zatwierdzając całkowicie immanencję elementu podstawowego albo neutralnego, przypisują mu znaczenie transcendentne w stosunku do elementów bytu i wiedzy. Relatywizm nadaje tę prerogatywę funkcji neutralizującej stosunkowi, łączącemu i czyniącemu przeciwnemi byt i wiedzę; pragmatyzm sprowadza ją do roli podstawowej, do Czynu.

A) RELATYWIZM

66. Rzeczywistości różne okazują się nam tylko jedne przez drugie; analiza ich sprowadza je wszystkie do typu Ustosunkowania (relation). — Opierając się na tej zasadzie, Relatywizm utrzymuje cechę zależności współodpowiedniej i wzajemnej, jaką wszelkie ustosunkowanie zawiera między swemi terminami, ale usuwa cechę podporządkowania różności jedności, bez której to cechy niema żadnego ustosunkowania. Nie osiąga on tedy Ustosunkowania w jego rzeczywistości, ale tylko abstrakcję tego ustosunkowania. To oto okażemy.

Weźmy, naprzykład, ustosunkowanie ojca do syna. Jest wzajemność pomiędzy jakością ojca i jakością syna w tem znaczeniu, że niema ojca bez syna i niema syna bez ojca. Ale jest podporządkowanie istnienia syna ojcu, nie zaś nawzajem, w tem znaczeniu, że człowiek może istnieć, nie będąc ojcem, ale nie może istnieć, nie będąc synem. Tym sposobem zależność współodpowiednia sprowadza się do funkcji, która czyni z dwóch istnień terminy ustosunkowania, ale, żeby ustosunkowanie powstało, potrzeba było, żeby jeden z terminów był niezależny od ustosunkowania. Do tego przykładu sprowadzają się wszystkie ustosunkowania przyczynowości. Zależą one od istnienia terminu, który jest poczęty poza danem ustosunkowaniem i który jest założony w swej mierze, jako coś absolutnego.

Ale przypuśćmy, że możnaby było sprowadzić łańcuch przyczyn do formy cyklicznej w ten sposób, by wyeliminować cechę absolutną przyczyny i zamienić wszelkie podporządkowanie na ustosunkowanie. Można dać wyraz schematyczny tego wyniku przez ustosunkowanie odległości pomiędzy dwoma punktami. Tutaj rzeczywistość terminów jest wyczerpana przez ich funkcję w ustosunkowaniu danem: niema odległości bez punktów oddzielnych, niema punktów oddzielnych bez odległości. Ale właściwie, ponieważ terminy i stosunek mają tu tylko istnienie względne do ich ustosunkowania, ustosunkowanie to istnieje tylko, jako takie, pod względem myśli zewnętrznej, syntetyzującej terminy (punkty) i ich stosunek (odległość), albo pod względem rzeczy czy środowiska rzeczywistego (przestrzeń), obejmującego całokształt z terminów i stosunku (Ks. I, Roz. III, IV, 1-o).

W ten sposób wszelkie ustosunkowanie zawiera zarazem *współodpowiedniość* i *podporządkowanie*. Współodpowiedniość ustanawia samą względność; podporządkowanie polega na stosunku względnego do absolutu, który jest źródłem (przypadek przyczynowości) albo zakończeniem (przypadek syntezy myślowej) ustosunkowania.

67. Będąc dalekie od sprzeczności ze względnością, pojęcie absolutu jest niezbędnie zawarte w pojęciu względności. Nie można czynić zarzutu, że absolut jest niepojętny dla wszelkiego bytu względnego, gdyż wszelka myśl przypuszcza stosunek pod-

miotu do przedmiotu, i że, czyniąc z absolutu przedmiot poznania, dorzuca się coś do niego, co jest niemożliwem [1]) (119).

Zarzut ten polega na przeoczeniu: przykłada się do stosunku podporządkowania, zawierającego się we wszelkiem ustosunkowaniu, to, co dotyczy jedynie stosunku współodpowiedniości. Traktuje się stosunek absolutu do względności, jakgdyby on był stosunkiem bytu do wiedzy, podczas gdy jest on stosunkiem aktu do możności. I oto właśnie dlatego myśl nasza nie może mieć poznania Absolutu, analogicznego z poznaniem innych rzeczy. Żadne wyobrażenie, żadne pojęcie nie może sprowadzić Absolutu do żadnego z elementów pojętnych i zdefinjowanych przez układ określony podobieństw i różnic, przeciwieństw, odrębności i przystosowań, wyciągniętych z przedmiotów względnych. Wszystko, co można rzec, myśleć lub wyobrażać o Absolucie, jest to tylko względność, a przeto nie sięga jego istoty. Ale istnienie jego odsłania się, jako akt początkowy i rzeczywistość końcowa, zawarta we wszelkiem istnieniu względnem (133).

Ale wówczas, zrobi ktoś zarzut, przeciwieństwo Względności i Absolutu jest tej samej natury, co przeciwieństwo bytu i nicości. Otóż, w tem przeciwieństwie jeden z terminów, nicość, ma istnienie tylko względnie do pewnych rzeczy; wzięty absolutnie, istnieje on tylko w myśli, która czyni go przeciwnym bytowi, jest niczem poza nią. To samo, powie ktoś, stosuje się do Absolutu: jest on tylko terminem, założonym w myśli, by wyrazić to, co jest poza granicami bytów i ustosunkowań rozważanych.

Jest, w rzeczy samej, analogja głęboka pomiędzy przeciwieństwem Względności i Absolutu i pomiędzy przeciwieństwem bytu i nicości; różnią się one przez pozycję myśli, która jest odwrotną w dwóch tych przeciwieństwach. Nicość utrzymuje swe istnienie tylko z autonomji myśli; przeciwnie, Absolut jawi się, jako podstawa sama i warunek myśli. W przeciwieństwie Względności do Absolutu to, co względne, jest tylko nicością w stosunku do Absolutu, ma istnienie, tylko jako funkcja Absolutu; oddzie-

[1]) Na mocy oto rozumowania tego rodzaju zaprzecza się liczbę albo wielkość nieskończoną, gdy przypuszcza się, że dodanie skończoności do nieskończoności powinno powiększać ilość, która przez hipotezę wyczerpuje wszelką ilość możliwą. Powrócimy we właściwym czasie i miejscu do sofizmatów, odnoszących się do nieskończoności.

lona jedną tylko myślą, Względność znika, albowiem myśl może pojmować Względność, jako taką, tylko pełniąc funkcję absolutu (127).

Myśl ujmuje tedy Absolut nie w jego naturze, lecz jako funkcję, funkcję, której zasada pozostaje niedostępną. Stara się ona tedy przedstawić sobie tę zasadę przez przejawy najbezpośredniejsze, ale przedstawienie to jest tylko zasłoną, oświeconą przez odblask Absolutu. Pojmowanie takie było znamienicie wyświetlane przez doktryny wschodnie. Absolut zwie się tam Nie-bytem, Nie tem, Niewysłownem, Niewypowiedzianem, by dobrze zaznaczyć, że wszystko, co człowiek stara się określić, jako istotę Absolutu, jest od niego nieskończenie dalekie. Ale jednocześnie zakłada się zjaw, przez który Absolut staje się dostępnym albo względnym; jest to zawsze ustanowienie triadyczne.

Podwójny ten aspekt Absolutu był genjalnie rozwinięty w Parmenidesie Platona i w teologji św. Tomasza z Akwinu. Hegel, zkolei, dał szereg definicyj Absolutu w ten sposób, że wycechował go, z jednej strony, jako nie-byt, jakoże nie daje się on zdefinjować przez żadne określenie, i, z drugiej strony, przez summum istnienia najkonkretniejszego i najlepiej określonego: Ducha.

B) PRAGMATYZM

68. Pragmatyzm można pojmować dwojako. Można uważać go, jako jedną ze składowych części systematu filozoficznego, uzupełniającą intelektualizm, uznany za niewystarczający, albo też jako zawierającą odrzucenie intelektualizmu.

Schopenhauer pierwszy rozwinął rolę naczelną elementu pragmatycznego pod mianem Woli, by przeciwstawić ją Wyobrażeniu, obrazowi konkretnemu spekulacji. W tym to duchu wielu filozofów francuskich, mianowicie Fouillée, Blondel i, być może, Bergson, zdają się pojmować pragmatyzm. Nadali oni znowu czynnikowi pragmatycznemu funkcję rdzenną, zbyt zatartą przez systematy intelektualistyczne.

Ale chodzi tu o szkołę tak zwaną pragmatystyczną, wygłaszającą *prymat Czynu* i każącą powstawać bytowi i wiedzy ze ślepego pędu irracjonalnego i nie zawierającego przedistnienia żadnego czynnika. Otóż, kto nie daje się zaślepić sugestjami wyobraźniowemi i mrzonkami psychologicznemi i socjologicznemi, pod któ-

remi filozofja ta maskuje swą niemoc rozumową, łatwo dostrzeże, że wygłaszanie absolutnego prymatu Czynu równoznaczne jest z wyprowadzaniem bytu i wiedzy z nicości.

W rzeczy samej, Czyn zachodzi jedynie przez byt i według pewnej modły: zawiera on przedustawność bytu i wiedzy, zadaniem jego jest łączność ich. Eliminując z Czynu byt i wiedzę, opróżnia się z całej treści pojęcie, jakie ma się o nim, CZYN wówczas jest tylko wyrazem bez znaczenia, nicością, z której uraszcza się powstawanie wszystkiego, co istnieje.

Jeżeli poznanie (a przeto odróżnienie bytu i wiedzy) zawiera Czyn, Czyn, zkolei, jest możliwy jedynie, gdy ma się warunki uprzednie istnienia i pojętliwości. Czyn zachodzi jedynie, iszcząc to lub tamto; to różni się od tamtego tylko na mocy odrębności pojęciowej i odrębności istnienia, i odrębności te stanowią warunki, bez których wszystkie czyny zlałyby się i znaczyły tyleż, co bezwład lub męt chaotyczny. Potrzeba tedy, by Czyn z jednej strony, Byt i Wiedza z drugiej, z racjami odmiennemi przodowały nawzajem. Widzi się więc, że, jeżeli byt i wiedza winny mieć zasadę wspólną, zasada ta odsłania się przez czyn; ale nie jest ona czynem, jest ona zasadą czynu. Pomiędzy bytem i wiedzą jest różnorodność, i różnorodność ta może pojmować się, jako zneutralizowana przez coś immanentnego: przez Czyn. Ale pomiędzy czynem a bytem i wiedzą złączonemi zachodzi różnorodność niejako drugiego stopnia: by rozwiązać ją, trzeba wstąpić do podstawy immanencji, t. j. przypuścić zasadę transcendentną (32—33).

4. ZWIĄZANIE SZTUCZNE TRANSCENDENTU I IMMANENTU

69. Związania sztuczne transcendentu i immanentu polegają na oddzieleniu tożsamości i odrębności, by uczynić z nich dwa terminy stosunku, który je łączy.

Leibniz zakłada odrębność w transcendencie i tożsamość w immanencie. Schelling czyni odwrotnie. Leibniz uznał istnienie elementu pośredniczącego, ale tylko w jego funkcji neutralizującej. Element ten jest przedstawiony w jego systemacie przez monadę, czynnik pragmatyczny, w którym sprawuje się neutralizacja bytu i wiedzy. Ale, jeżeli w monadzie psychizm i mechanizm sprzymierzają się, to dzieje się to nie na mocy własnej zasady jedności.

Zapomocą oto harmonji przedustawnej pomiędzy dwoma elementami różnorodnemi bytu i wiedzy staje się to, — zapomocą harmonji, która zakłada się tylko przez wolę Bożą albo przez zasadę transcendentną, bez udziału żadnego czynu immanentnego dla jej ziszczenia.

Obaczymy (175—180; 190—194), w jaki sposób Wroński wprowadził harmonję przedustawną do wszelkiego systematu rzeczywistości. Obaczymy, że zachodzi ona, gdy byt i wiedza są dane naprzód, jako rzeczy już ziszczone i jako pojęcia już całkowicie utworzone, gdy chodzi o przystosowanie jednych do drugich w widoku wspólnego sprawowania tak, iżby dokonać systematów rzeczywistości już istniejących. Ale harmonja przedustawna nie może wyjaśniać samego ustanowienia Rzeczywistości; nie może ona zdawać sprawy z jedności absolutnej, utożsamiającej byt i wiedzę. Wyraża ona, że utożsamienie to jest możliwe, ale nie wskazuje, z racji czego jest ona możliwa.

70. Podczas gdy Leibniz odrzuca rolę elementu podstawowego w zasadzie transcendentnej i pozostawia tylko immanencji rolę neutralizacji, Schelling wiąże tak ściśle dwie funkcje, że odróżnienie pomiędzy transcendentem i immanentem dąży do zgładzenia się.

Zakładając, że Absolut polega na tożsamości bytu i wiedzy, Schelling, jak zauważa Wroński, odkrył cechę Absolutu, t. j. to, co okazuje Absolut w funkcji Względności. Ale, żeby rozwiązać problemat podstawowy filozofji, nie wystarcza poznać cechy Absolutu, trzeba odkryć wyraz jego istoty, t. j. wskazać, przez co spełnia się tożsamość bytu i wiedzy. Otóż, podług Schellinga ujmujemy Absolut przez akt intuicji umysłowej, i pozostaje on niedostępny dla wszelkiego sposobu postępowania dyskursywnego. To znaczy, że pojęcie Absolutu nie wiąże się z innemi naszemi pojęciami: toteż, treść tego pojęcia sprowadza się w systemacie Schellinga do pojęcia mocowładności, źródła czynności ziszczającej. Schelling przedstawia również czynnik, utożsamiający byt i wiedzę, w jego postaci objektywnej, mieszcząc go w czynności. Jak Spinoza i Fichte, uznaje on jasno naturę pragmatyczną elementu podstawowego albo neutralnego; ale z racji nieodróżnienia dwóch ról tego elementu i niewykreślenia ścisłego, w jaki sposób

on zachodzi, Schelling wkońcu, jak Spinoza, stapia rzeczywistość transcendentną absolutu z rzeczywistością immanentną bytów, ustanawiających świat. Jak Spinoza, oddziela on tożsamość i odrębność: przypisuje on tożsamość Absolutowi i odrębność Względności. Absolut staje się wówczas nieokreślonym, nieodrębnym; i we Względności Rzeczywistość i Myśl (rzeczywiste i idealne) odpowiadają sobie tylko dzięki harmonji przedustawnej.

Absolut i Względność w systemacie Schellinga są niejako dwiema funkcjami uzupełniającemi tej samej rzeczywistości, gdzie Absolut jest czynnikiem tożsamości, Względność czynnikiem różności.

71. Z Schellingiem i w przeciwieństwie do Spira trzeba założyć, że Rzeczywistość tak absolutna, jak i względna zawiera zarazem tożsamość i różność. Ale wbrew Schellingowi i wbrew Spirowi trzeba odrzucić punkt widzenia w Absolucie tożsamości bez różności i we Względności różności bez tożsamości. Ze Spirem trzeba założyć, że we Względności tożsamość nie jest nigdy doskonałą, ale niedoskonałość ta nie pochodzi, jak chce jego systemat, z obecności różności; pochodzi ona z niedoskonałego przeniknienia tożsamego i różnego.

Doktryna triadyczna, jaką wykładamy, ma za oś tę zasadę: ABSOLUT I WZGLĘDNOŚĆ SĄ, *jeden* i *druga,* WYNIKIEM *łączności* TOŻSAMEGO I RÓŻNEGO: tak, że Absolut sam przez się odsłania się ustanowiony, jako Ustosunkowanie, i Ustosunkowanie ostaje się tylko przez funkcję absolutu, spójną z ustosunkowaniem (132, 135). Doskonałość tożsamości idzie w parze z doskonałością wyodrębnienia, i stąd wynika przeniknienie doskonałe tożsamości i odrębności. I to właśnie cechuje Absolut (89, 134).—We Względności tożsamość jest niedoskonała, w miarę jak odrębność jest niedoskonała: w tej mierze akt, łączący i układający tożsamość i różność, pozostaje zewnętrzny, jako czynnik; w tej mierze wynik pozostaje względny do dziedziny mniej lub więcej rozległej. I to właśnie cechuje Względność (90, 133). — Łączność tożsamego i odrębnego mierzy rzeczywistość Względności: dostarcza ona jej w pewnej mierze istnienia własnego; i to cechuje rzeczy w sobie. Są one takiemi odnośnie do pewnego porządku ustosunkowań, wobec których spełniają one funkcję ab-

solutu (88). Ta to funkcja absolutu, wpływ pragmatyczny immanentny zasady transcendentnej, przedstawia element podstawowy albo neutralny. Jako podstawowy, element ten okazuje siłę, która dźwiga stawanie się względne do rzeczywistości własnej; jako neutralny, zwija i stapia elementy ustosunkowania w jedność konkretną: w jedność istnienia, t. j. w *substancję*, albo w jedność pojętliwości, t. j. w *istotę* (essence) (151—153, Ks. III, Roz. II, 20).

Zdwojenie tej funkcji absolutu do roli podstawowej i do roli neutralizującej pochodzi z przewagi odrębności nad tożsamością: jest ona oznaką immanencji w przeciwieństwie do transcendencji, gdzie tożsamość zamyka odrębność, przynajmniej gdy rozważa się Absolut, jako wywołany przez analizę Względności. Względność jest tym sposobem odbiciem i naśladownictwem Absolutu. I pojmuje się, że nie może tu być inaczej, albowiem, jeżeli Absolut wyraża pełnię warunków koniecznych i wystarczających Rzeczywistości, Względność nie może się podciągać pod te warunki, lecz tylko ziszczać je niezupełnie. W miarę jak się ostaje, jest ona tedy obrazem Absolutu; i w przeciwieństwie do Spira wnioskujemy, że przez Względność możemy pojmować Absolut inaczej, niż przez poznanie czysto negatywne, i że ostatnie słowo filozofji nie jest nie do wyjaśnienia, ale wyjaśnia się w sposób nieskończenie postępowy.

5. ODDZIELENIE TRANSCENDENTU I IMMANENTU

72. Genjusz Kanta był zbyt subtelny, by poprzestać na jednem z zawnioskowań zasadniczych, jakie wyłożyliśmy. Oddziela on immanent i transcendent, a jednak przypuszcza ich wpływ wzajemny, zaznaczony w tem, co on nazywa transcendentalnością. Pojęcie transcendentu jest utrzymane, jako funkcja regulująca, funkcja konieczna dla użytku rozumu ludzkiego, ale nie pozwalająca zatwierdzać istnienia transcendentu. Funkcja regulująca cechuje czynnik immanentny, odpowiadający udziałowi transcendentu; ale Kant utrzymał funkcję i zapoznał jej przyczyny.

Wynik ten pochodzi z rozdziału zasadniczego, założonego przez tego filozofa, pomiędzy elementami a priori i elementami a posteriori myśli. Zachował on a priori dla pojęć i dla intuicyj przestrzeni i czasu, a posteriori zaś dla intuicyj przedmiotów

zmysłowych. W rzeczywistości, a priori i a posteriori przenikają się koniecznie, chociaż w proporcjach nierównych, we wszelkiem sprawowaniu myśli. Ujęcie świata zmysłowego jest bezpośrednio zmieszane z a priori, i pojęcie najbardziej abstrakcyjne jest nasycone głęboko aposterjorycznością.

A priori i a posteriori w swym stanie czystości absolutnej są dwiema granicami objektywnemi, ograniczającemi naszą myśl. A priori czyste odpowiada elementowi-wiedzy, oddzielonemu od bytu, t. j. pojęciu czystemu; a posteriori odpowiada elementowi-bytowi, oddzielonemu od wiedzy, t. j. noumenowi. Kant zamknął w naszej myśli jej granicę od strony wiedzy; założył on, jako zewnętrzną dla naszej myśli, jej granicę od strony bytu. — Nie kasuje on jednak zetknięcia się myśli z noumenem, przypisuje on bowiem intuicjom zmysłowym wartość objektywną. Ale odbiera on następnie wyrazowi pojętliwemu tych intuicyj wszelką wartość objektywną, uważając, jako czysto subjektywne, intuicje a priori przestrzeni i czasu, zamiast przyznania cechy objektywno-subjektywnej tych istności. Przestrzeń i czas, które słusznie ustanawiają granicę wspólną dla myśli i dla noumenów, są przez niego oddzielone i użyte do wyzucia intuicyj przedmiotów ze wszystkiego, co one mają z noumenu. Tym sposobem zamiast granicy wspólnej Kant kładzie od strony bytu podwójną granicę, jedną, której Myśl nie dosięga (noumen), drugą, którą Myśl zamyka w sobie (intuicja a priori) [1].

73. Od strony wiedzy, Kant schłania granicę Myśli w samej myśli; dane wiedzy czystej, idee transcendentne albo idee rozumu czystego tracą wówczas swą cechę objektywną; nie są one dla niego INTUICJAMI ROZUMOWEMI, ale tylko funkcjami regulującemi.

Idee transcendentne posiadają jednak cechę, która określa wszelką intuicję. W rzeczy samej, intuicja jest stanem myśli; jest to OKREŚLENIE DOMYŚLNIE POJĘTLIWE, ALE NIE WIEDZIANE; nie zawiera ono tego, że określenie odnosi się do przedmiotu zmysłowego. Wartość objektywna intuicji nie pochodzi z na-

[1]) Myśl i noumen, tak jak je pojmuje Kant, mogą być porównane z temi funkcjami matematycznemi, świeżo odkrytemi, z których jedne mają granicę, jaką przekraczają ciągle, drugie mają granicę, jakiej nie dosięgają nigdy.

tury jej przedmiotu, ale z jej stosunku z określeniem pojętliwem. To, co nie jest wiedziane, a co jednak podaje się, jako pojętliwe, nie może być uważane za subjektywne, albowiem to, co nie jest wiedzianem, nie jest dziełem myśli poznającej. I to właśnie daje wartość objektywną intuicji. Idee transcendentne mają tedy cechę intuicji i wartość objektywną, która jest dla niej istotną.—Jeżeli chce się, bądź co bądź, wyciągnąć przedmiot idej transcendentnych z samej natury człowieka, to, nie jako podmiot myślący, człowiek może być źródłem tych idej. W stosunku do jego myśli idee te zachowają swą wartość objektywną.

Intuicje rozumowe przeciwstawiają się intuicjom zmysłowym przez cechy diametralnie przeciwne. — Elementem objektywnym intuicyj zmysłowych jest to, co określa je, jako wyobrażenie indywidualne i poszczególne. Elementem objektywnym intuicyj rozumowych jest to, co zakłada zakres powszechny i konieczny ich wskazywania (niezależnie od poszczególności, jakie służą do ich wyobrażenia. — Intuicje zmysłowe dają pojęcia rzeczy, faktów, ustosunkowań, których schemat wytwarza się, jako treść naszej myśli. Intuicje rozumowe wytwarzają orjentacje w naszym umyśle, oznaczają zasady kierownicze. — Są to funkcje regulujące, jak chce tego Kant; ale reguły, jakie one zakładają, będąc dalekiemi od wytworów naszej myśli, są warunkami nawet jej istnienia. Myśl nasza zna je, stosując je, i to może im dawać pozór subjektywny. Ale objektywność zasad, odsłonionych przez te intuicje, jest zaświadczona przez ich funkcję pobudliwą na myśl tak samo, jak objektywność rzeczy jest warowana przez funkcję zatrzymania, jaka cechuje intuicje zmysłowe.

Tym sposobem intuicje rozumowe, zamiast ustalać myśl na przedmiotach, znaczą jej kierunki do śladowania. Wskazują one drogi, nie dając celowi wyobrażenia rzeczy.

74. Kant uznał jednak wyjątkowo ustanowienie rozumowe: imperatyw kategoryczny obowiązku; i imperatyw ten określa postawę Myśli bez wskazania dla czynu przedmiotu poszczególnego. Przez tę oto intuicję uprzywilejowaną nawiązuje on węzeł, rozerwany pomiędzy transcendentem i immanentem.

Imperatyw moralny różni się od imperatywu idej transcendentnych rozumu spekulatywnego tem, że wpływa, jako *cel*, pod-

czas gdy tamte wpływają, jako pobudka. Obowiązek jest przymusem, sprawowanym przez cel, przymusem, któremu można się przeciwić przez pobudkę odwrotną, co zawarowywa wolność. Idee transcendentne rozumu spekulatywnego są przymusami, sprawianemi przez pobudki początkowe; ale nasza myśl może również przeciwić się im przez wpływ, wyciągnięty z celu: może ona odrzucić idee transcendentne z racji następstw, któreby myśl zmuszała przyjąć; może ona przeciwstawiać im akt rozmyślnie: taka jest postawa pozytywistyczna.

Niema żadnej racji przypuszczać znaczenie objektywne intuicji rozumowej obowiązku i uważać jednocześnie intuicje rozumowe spekulatywne, jako zwykłe reguły subjektywne. Imperatyw moralny jest warunkiem do osiągnięcia dobra, idee transcendentne spekulatywne są imperatywami do osiągnięcia prawdy. Imperatyw moralny i imperatyw spekulatywny mają równe rękojmie objektywności; mają one, jeden i drugi, funkcję regulującą; jeden — w widoku jedności naszych czynów, drugi — w widoku jedności naszych poznań. Czyn ma znaczenie tylko przez poznanie, i poznanie ma znaczenie tylko przez czyn. Będąc dalekie od przeciwienia się w sposób niesprowadzalny, spekulacja i praktyka pojmują się tylko w ścisłej łączności. Wszelka spekulacja odpowiada sprawie praktycznej, albowiem nasza sprawa praktyczna ostateczna może polegać tylko na rozwoju naszej świadomości, naszej wiedzy, naszej mocy, a przeto naszego poznania.

Ale z systematu Kanta zatrzymamy tu, że interwencja zasady transcendentnej odbija się w nas nie jako przedmiot, lecz jako imperatyw warunkowy, by ziszczać w nas jedność bytu i wiedzy, jako dobro w znaczeniu bytu i jako prawda w znaczeniu wiedzy.

75. Schopenhauer pierwszy, zda się, rozpoznał w sposób jasny funkcję rdzenną tego elementu pragmatycznego, dostrzeżonego przez Kanta w imperatywie kategorycznym i w intuicjach a priori. Wydobył on na światło dzienne rolę kapitalną Woli, jest on prawdziwie ojcem doktryny pragmatycznej i jej najznamienniejszym przedstawicielem. Ale Schopenhauer uprzedza nas, że filozofja jego jest czysto immanentna i że nie przesądza ona nic o zasadzie transcendentnej, jaką immanencja ta może zawierać. Nie należy się tedy dziwić wówczas, że zasada ta, której wywo-

łanie jest nieuchronne, zostaje zobrazowana w systemacie Schopenhauera przez jawną nicość. W tych warunkach Wola ukazuje się, jako bezprzyczynowa i bezcelowa: i to jest normalne, gdyż wszelka przyczyna i wszelki cel nie może mieć innej zasady immanentnej, jak Wola. Ale z ograniczenia dowolnego, jakie Schopenhauer wykreśla swym dociekaniom, wynika, że odrębność i tożsamość nie mogą zlewać się w rozumie wspólnym, albowiem rozum ten znajduje się tylko w zasadzie transcendentnej. W następstwie, wola, z jednej strony, odrębność przedmiotu i podmiotu, z drugiej strony, stanowią dwie dziedziny oddzielne. Neutralizacja podmiotu i przedmiotu sprawuje się w intuicji estetycznej, i wycechowywa się, jako to, co jest wyzwoleniem wiedzy i bytu w stosunku do woli. Tym sposobem element pragmatyczny zostaje rozszczepiony na dwie swe role: jako element podstawowy, jest on Wolą i stanowi rzecz w sobie; jako element neutralny, jest on Intuicją estetyczną, przez którą Wyobrażenie staje się niejako *rzeczą w sobie* na miejsce Woli. I oczywista, że, jeżeli uczynić abstrakcję od zasady transcendentnej, immanencja rozdwaja się na dwa bieguny przeciwne: jeden czynności nieświadomej, drugi rozumienia bezczynnego.

76. Hartmann przeciwstawia Wolę (zasadę illogiczną) i *Ideę* (zasadę logiczną, odpowiadającą stanowi estetycznemu) i każe pochodzić *bytowi* (albo rzeczywistości) z ich złączenia. Wskazuje on w ten sposób wiązadło immanentne dwóch tych stanów, odpowiadających elementowi pragmatycznemu w jego podwójnej funkcji, jako podstawowego i jako neutralizującego. Ale zaznacza on luźność rozlicznych stadjów, jaka utrzymuje te skraje, mając je za stopnie ZŁUDZENIA, i powołuje zasadę transcendentną pod mianem NIEŚWIADOMEGO albo raczej Nadświadomego.

Systematowi temu, jak i systematowi Schopenhauera, brak właśnie rozpoznania, że byt, wiedza i czyn zawierają się wzajemnie. Wynika stąd niemożliwość pojęcia zasady transcendentnej, a przez to początku i kresu immanencji inaczej, jak pod postacią nicości.

77. Zagadnienie, założone przez Kanta: Jak syntetyczne sądy a priori są możliwe? punkt wyjścia jego Krytyki, prowadzi go

do założenia problematu końcowego filozofji, który można sformułować tak: *Jak immanent może być w stosunku z transcendentem, który on powołuje?* Wobec tego problematu postawa Kanta pozostaje dwuznaczną. Zaprzeczając rozumowi spekulatywnemu możności rozwiązania tego problematu, przyznaje on ją rozumowi praktycznemu; ale ponieważ dwa te rozumy są ściśle związane, Kant zacieśnia dosyć dowolnie zakres rozwiązania, danego przez rozum praktyczny. Należałoby lub rozszerzyć na rozum spekulatywny możność, uznaną dla rozumu praktycznego, lub temu ostatniemu odjąć prerogatywę, jaką Kant mu przyznał.

Szkoła niemiecka XIX stulecia podziela dwie te postawy. Fichte zatwierdza znaczenie transcendentne rozumu, starając się utrzymać w punkcie widzenia rozumu praktycznego, ale Schelling i Hegel wyprowadzają z niego zaraz znaczenie transcendentne rozumu spekulatywnego.

Schopenhauer i Hartmann (być może bardziej wierni w tem duchowi Kantyzmu), by nie być pociągniętymi do tego następstwa, zabraniają sobie wyjścia z immanencji; rozwijają oni, o ile to jest możliwe, wiązadło elementu pragmatycznego i danych spekulatywnych, nie wychodząc z immanencji. Ale wiązadło to pozostaje zawsze niedostatecznem: czyn okazuje się, jako zasada ślepa, i poznanie, jako ziszczenie bezwładne.

Pomiędzy oto Heglem i Schopenhauerem, zdaniem naszem, mieści się filozofja Wrońskiego, by związać dwa prądy kierunkowe, jeden ku transcendencji, drugi ku immanencji. Na tę oto drogę i myśmy wstąpili, starając się rozwinąć systemat Wrońskiego i przystosować go do danych obecnych Filozofji. Cecha zasadnicza tego kierunku polega na wyświetleniu związania transcendentu z immanentem w złączeniu intelektualizmu i pragmatyzmu.

III

ROZWIĄZANIE PRZECIWIEŃSTW ONTOLOGICZNYCH W TRIADZIE USTANOWCZEJ

78. Przebiegliśmy główne postawy systematów filozoficznych pod względem Triady pierwotnej elementów bytu, wiedzy i podstawowego albo neutralnego. Schłonięcie elementu neutral-

nego w elementach biegunowych zgładziło współodpowiedniość pierwszorzędną bytu i wiedzy i podporządkowało wiedzę bytowi (Przeciwstawienie scholastyczne substancji i przypadłości) albo byt wiedzy (Przeciwstawienie scholastyczne pod względem formy i materji, Fichte, Hegel).

Pominięcie elementu neutralnego powołało rozdział rdzenny pomiędzy Myślą i Rzeczywistością (Kartezjusz, Malebranche, Leibniz, Kant), schłonięcie względności przez absolut (Spinoza, Spir), albo utożsamienie absolutu i względności (Schelling), lub jeszcze schłonięcie absolutu przez względność (relatywiści, Renouvier). Oznajmijmy wreszcie schłonięcie Rzeczywistości w elemencie neutralnym, niezupełnie wycechowanym pod formą transcendentną (Schopenhauer), lub mniej, czy więcej immanentną (Hartmann, a zwłaszcza pragmatyści).

Kant zacieśnił do dziedziny spekulatywnej rozszczepienie, sprawione przez dualizm pomiędzy Myślą i Rzeczywistością. Odkrył on zasadę pragmatyczną w jej roli imperatywu moralnego, ale rozdzielił sztucznie spekulację i praktykę. Fichte, Schelling, Hegel szukali źródła elementu pragmatycznego i postępu w przeciwieństwie biegunowem, które jest posadą spekulacji. Schopenhauer pierwszy założył wyraźnie znaczenie zasady pragmatycznej, zatwierdzając ją, jako Wolę, ale usunął z niej immanencję; poświęcił on, z drugiej strony, znaczenie podstawowe zasady spekulatywnej, sprowadzając ją do zwykłego wyobrażenia. Hartmann ze swem Nieświadomem (albo raczej Nadświadomem) zakłada na nowo immanencję zasady pragmatycznej z ujmą dla jej transcendencji. Wreszcie szkoła pragmatyczna współczesna dąży do wyprowadzenia z samego czynu wszystkiej dziedziny spekulatywnej: zapomina ona, że czyn, iżby się dokonał, wymaga pojętliwości, bez której jest tylko miotanie się bezskuteczne.

79. Wykład ten systematów filozoficznych dał wyjście czterem przeciwieństwom ontologicznym: *Myśl i Rzeczywistość, Spekulacja i Czyn, Immanencja i Transcendencja, Absolut i Względność.*

Z czterech tych przeciwieństw dwa zakładają się naprzód, jako skrajne, dwa inne pochodzą z nich, jako pośrednie i przejściowe pomiędzy dwoma skrajami. Rozwaga przeciwstawia bezpośrednio

Myśl Rzeczywistości. Następnie, wiążąc się z genezą tego przeciwieństwa, odkrywa ona jego źródło w intuicji, t. j. w stanie, gdzie Rzeczywistość zlewa się z Myślą. I stan ten tożsamości pojmuje się, jako ostający się tylko z mianem czynu. W obliczu czynu możliwość rozwagi postuluje *spekulację,* która przeciwstawia się *czynowi.* Dwa te przeciwieństwa okazują się, gdy rozwaga stara się przystosować Myśl do Rzeczywistości.

Ale skoro rozwaga stara się, przeciwnie, przełożyć Rzeczywistość zgodnie z naturą Myśli, powstaje przeciwieństwo względności i absolutu. Rzeczywistość przedstawia się intuicji, jako absolut, rozwaga rozwiązuje go na względność, ale to tylko z warunkiem przeniesienia absolutu na Myśl, która rozważa. Przeciwieństwo *Absolutu* i *Względności* narzuca się, jako sam warunek wszelkiej rzeczywistości i wszelkiej myśli; ale Absolut, wciąż powoływany, nie może być ustalony na żadnym przedmiocie, albowiem, w miarę jak rozwaga ściąga się do przedmiotu, wnosi tam względność. Absolut ucieka przed nią i ukazuje się jej, jako granica zawsze obecna i zawsze poza tem, czego ona sięga. Stąd przeciwieństwo *immanencji* i *transcendencji* (35).

80. Cztery te przeciwieństwa są tak ściśle zwikłane, że trudno je rozplątać. Zdają się one przemieniać jedne w drugie, i są tak ustanowione, że każdy z terminów wyłącza i postuluje zarazem swe przeciwieństwo, obejmuje je i rozwiązuje się w niem. Przeciwieństwa te są, w rzeczy samej, tylko odmianami antynomji podstawowej, sięgającej aż do rdzenia naszej natury. I cała filozofja jest tylko wysiłkiem spekulatywnym, by rozwiązywać postępowo poczwórną tę antynomję. Triada ustanowcza wskazuje nam drogę postępowania, jest ona rozwiązaniem domyślnem lub, krócej mówiąc, kluczem tej antynomji.

1. MYŚL I RZECZYWISTOŚĆ W TRIADZIE

81. Myśl i Rzeczywistość wycechowują się jedynie, zakładając się, jako niesprowadzalne jedna względem drugiej, a jednak określają się one tylko jedna w funkcji drugiej (Ks. I, Roz. VII i Ks. III, Roz. I). Przeciwstawiać Myśl Rzeczywistości jest to czy-

nić z niej rzeczywistość; przeciwstawiać Rzeczywistość Myśli jest to ustanawiać ją, jako myśl.

Ustanowienie triadyczne rozwikłuje to pomieszanie, zakładając, że punkt wyjścia filozofji nie może polegać na pojęciu jednem tylko, lecz na trzech pojęciach: bytu, wiedzy, funkcji, — pojęciach, które się kładą, jako niesprowadzalne, z mianem elementów, ale które odpowiadają istnieniu czy pojętliwości, jedynie neutralizując różnorodność spekulatywną przez jednorodność pragmatyczną i łącząc przez rację bytu tożsamość i odrębność. Przez fakt neutralizowania różnorodności przez jednorodność Triada wytwarza *jedność konkretną*, t. j. taką, która się ustanawia, gdy Myśl nie wprowadza do niej stosunku; zakłada ona w ten sposób Rzeczywistość. Przez fakt, że łączy ona tożsamość i odrębność, stwarza ona STOSUNEK, który jest istotą samą Myśli.—I to samo oto działanie neutralizuje różnorodność przez jednorodność i łączy odrębność i tożsamość. Przez to Myśl i Rzeczywistość odsłaniają się, jako dwie postaci tej samej natury; i naturą tą wspólną jest Akt.

Ustanowienie triadyczne odkrywa nam tedy, że przeciwieństwo Myśli i Rzeczywistości wynika z odrębności bytu i wiedzy, i że ich zależność wzajemna pochodzi z ich tożsamości natury. Myśl i Rzeczywistość przeciwstawiają się sobie, w rzeczy samej, tylko wtedy, gdy umysł nasz bierze je, jako przedmiot rozwagi; zlewają się one, przeciwnie, w intuicji. Rozwaga unaoczni tedy odrębność bytu i wiedzy; ale, jako że zawiera ona intuicję, powoła zawsze ich tożsamość. W ustanowieniu triadycznem da ona kolejno przewagę tożsamości i odrębności i przejściu od jednej do drugiej. W łonie odrębności powołanie tożsamości da przewagę to bytowi, to wiedzy. Tożsamość zatwierdzi się, to utrzymując odrębność, jako element podstawowy albo neutralny, to znów zamykając ją, jako *Jedność wieńcząca* (86, 180, 183). Ta oto dedukcja tych różnych odmian stanowi Kanon Filozoficzny Wrońskiego: kanon ten jest zarazem Prawem Stworzenia i Prawem Postępu, albowiem Akt może być rozważany, jako wynik spójni bytu i wiedzy, albo jako źródło wspólne, wytwarzające jedno i drugie pod mianem Myśli lub pod mianem Reczywistości.

2. SPEKULACJA I CZYN W TRIADZIE

82. Spekulacja przeciwstawia Myśl i Rzeczywistość, Czyn dąży do ich stopienia. Praktyka przeciwstawia się Spekulacji, by iścić utożsamienie, bez którego Myśl i Rzeczywistość stają się niezrozumiałe. Zamiast poddawać intelektualizm albo pragmatyzm jeden drugiemu, zamiast odosabniać dwie te dziedziny, zamiast schłaniać je jeden w drugim, Triada ustanowcza spoczywa na równowadze dynamicznej, w której warunki spekulatywne równoważą czynnik pragmatyczny i są założone na nim.

Czyn przedprzypuszcza warunki, dane przez Spekulację, Spekulacja ma swe źródło w Czynie. Wszelka spekulacja postuluje coś z dziedziny pragmatycznej, i wszelki czyn spełnia się jedynie, opierając się na biegunowości bytu i wiedzy. Tym sposobem jest się zmuszonym wstępować bez końca od Spekulacji do Czynu i od Czynu do Spekulacji. Każde z nich przedstawia się kolejno, jako termin transcendentny, zdatny do rozwiązania tego splotu ustosunkowań w absolucie. Triada rozwiązuje problemat przez przenikanie się wzajemne dwóch dziedzin czynnych i spekulatywnych. Jako element podstawowy, zasada funkcjonalna zakłada prymat czynu; jako element neutralny, zaświadcza ona preformację bytu i wiedzy. A jako że trzy elementy odosobnione są czystemi możnościami bytu i jako że ich złączenie tylko spełnia Akt, spekulacja i praktyka są złączone wiązadłem genetycznem wzajemnem. Akt ma za posadę rodzaj płciowości, gdzie zasada męska, wyrażająca się przez element podstawowy albo neutralny, zawiera podwójną funkcję w tym samym czynniku, podczas gdy zasada żeńska, wyrażająca się przez dwoistość pierwszorzędną, utrzymuje się tyko przez stosunek wzajemny.

83. Triada odsłania nam, że Transcendencja nie należy ani do czynu, ani do spekulacji, ale do warunku zwierzchniego wszelkiej rzeczywistości: do *tożsamości, złączonej z odrębnością*. Warunek ten najwyższy jest zjawem Absolutu, punktem, postrzeganym, jako kres drogi metafizycznej i jako źródło wszelkiej Względności. Względność ma za cechę okazywanie tylko jednego terminu przeciwieństw rdzennych, powstających w naszej Myśli, gdy stara się ona przyswoić sobie Rzeczywistość, t. j.

gdy chce ona rozwiązać na stosunek to, co jest jednem. Toteż, Akt okazuje się dla niej, jako założony albo jako sprawujący. Tak samo, dziecko zrodzone znajduje tu spełnienie, stając się istotą płci męskiej lub żeńskiej; Akt poddaje się względności, jaką mu narzuca Myśl, jedynie zakładając się, jako przedmiot spekulacji lub jako norma działania.

84. Kanon filozoficzny zawierać będzie tedy proces podwójny. Spekulacja rozwinie się, jako AUTOTEZJA albo TEORJA; czyn spełni się, jako AUTOGENJA albo TECHNJA (38, 148, 184, 185).

W dziedzinie spekulatywnej albo w Autotezji zasada funkcjonalna zachodzi, jako element neutralny, by zrównoważyć biegunowości bytu i wiedzy, nadać im rzeczywistość i rozwinąć się w nich ostatecznie, jako JEDNOŚĆ WIEŃCZĄCA (Roz. IV). W dziedzinie praktycznej albo w Autogenji zasada funkcjonalna działa, jako element podstawowy, i zakłada się, jako PRAWO NAJWYŻSZE (186—195) Z punktu widzenia spekulatywnego jest on czynnikiem, powołującym dedukcję trybów Rzeczywistości; z punktu widzenia praktycznego jest on sprawcą Postępu.

Autotezja i Autogenja mają, jako granice wspólne, z jednej strony, swą tożsamość pierwotną w Triadzie ustanowczej, z drugiej strony, swą tożsamość końcową w TRYNOMJI GENETYCZNEJ (197—200), gdzie czyn założy się, jako zasada dana albo PRAWO NAJWYŻSZE, spekulacja, jako dzieło do spełnienia albo PROBLEMAT POWSZECHNY (186—194), i ich użycie odnośne przez ZBIEG TELEOLOGICZNY (168—187).

3. TRANSCENDENCJA I IMMANENCJA W TRIADZIE

85. Wytworzenie Rzeczywistości zależy od złączenia i oddzielenia elementów bytu i wiedzy. Ale, jako że terminy te są różnorodne, nie zawierają one żadnej racji do łączenia się albo oddzielania się (Roz. I). Element podstawowy albo neutralny odpowiada istotności ich złączenia i wyraża jego środek, ale, rozważany w sobie samym, sprowadza się on do czystej funkcji; nie zawiera on tem bardziej racji bytu do złączenia triadycznego, wytwa-

rzającego Rzeczywistość. Racja ta bytu okazuje się tedy, jako coś istniejącego poza tem, jako przyczyna albo kres przedprzypuszczony względem trzech elementów ustanowczych Rzeczywistości, słowem, jako zasada transcendentna. Zasada ta to warunek narzucony trzem elementom do utożsamienia się zarazem i do odróżnienia się, by stać się rzeczywistościami.

Element pragmatyczny jest śladem immanentnym, gdzie wykreśla się ten warunek. Jako podstawowy, odbija on transcendencję tej zasady; jako neutralny, wyraża on immanencję swego sprawowania (32). Wpływ immanentny Absolutu do Względności oddaje się przez rodzaj czynności kierowniczej, która ustanawia, organizuje, pomnaża, harmonizuje i wreszcie prowadzi względność do kresu transcendentnego. Rozmaite te funkcje oznaczają etapy DROGI, która jest śladem immanentnym transcendentu. Ich powiązanie uszykowane stanowi *architektonikę*, dającą się stosować do wszelkiego SYSTEMATU rzeczywistości, t. j. do „wszelkiego zespołu rzeczywistości, podatnych do ustanowienia jedności syntetycznej dla wiedzy".

86. Architektonika ta, wyprowadzona ze sprawowania immanentnego zasady transcendentnej, w łonie Triady, stanowi KANON FILOZOFICZNY Wrońskiego. Kanon ten ma za punkty skrajne stan mocowładności i stan spełnienia doskonałego rzeczywistości. Dwa ten stany przeciwstawiają się jeden drugiemu, jako dwie granice transcendentne: w jednej zasada transcendentna pozostaje ukryta i oznajmia się tylko przez wpływ immanentny elementu podstawowego, neutralizującego byt i wiedzę; w drugiej, nazwanej Jednością Wieńczącą (82, 180, 18), byt i wiedza są utożsamione w ich pełnem rozwiciu, i ziszczenie ich jest pojęte, jako PRAWO NAJWYŻSZE (84, 186, 195). Pomiędzy temi stopniami skrajnemi wpływ immanentny zasady transcendentnej przechodzi od Rzeczywistości do Myśli. Wprowadzony przez Rzeczywistość, wpływ ten stanowi KONKRET zapomocą elementów; utrzymany przez Myśl, zakłada ZŁĄCZENIA SYSTEMATYCZNE. Kanon Filozoficzny przejdzie tedy od elementu podstawowego do Jedności Wieńczącej, rozwijając CZĘŚĆ ELEMENTARNĄ i CZĘŚĆ SYSTEMATYCZNĄ (123—143).

4. ABSOLUT I WZGLĘDNOŚĆ W TRIADZIE

87. *Myśleć to zakładać albo stwierdzać stosunki.* Wszystko, co jest przyswojone przez Myśl, jest tedy rozwiązane na ustosunkowanie. I, jak to się widziało (59), funkcja absolutu, zawarta przez wszelką rzeczywistość, nie może się ustalić ostatecznie na niczem z tego, co Myśl ujmuje, jako przedmiot. Absolut odsłania się w łonie względności, jako wpływ immanentny czegoś z dziedziny transcendentnej.

Triada Wrońskiego wyprowadza tę odrębność. Funkcja absolutu zostaje włączona do Ustosunkowania bytu i wiedzy, jako sam warunek, który określa zarazem kresy i stosunek ustanowcze Triady: warunek ten to złączenie tożsamości i odrębności.

Cechą, która ziszcza absolut, jest spójnia doskonała tożsamości i odrębności. Kosztem tego oto przedmiot jest określony, nie odnosząc się do innej rzeczy. Ale niema absolutu ziszczonego, jeżeli nie jest on określony. Spójnia tożsamości i odrębności pozwala na określenie w stosunku do siebie: odpowiada ona w ten sposób ziszczeniu absolutu (71).

Triada pierwotna jest właśnie ustanowiona przez złączenie tożsamości i odrębności: wyraża ona tedy Absolut, jako granicę wszelkiego ustosunkowania.

88. Względność zakłada się, jako rzeczywistość, przez funkcję absolutu, który się wiąże z nią. Funkcja ta absolutu, immanentna do względności, określa WSOBOŚĆ albo NOUMEN. Jak tego dobrze dowiódł Dunan [1]), noumen nie jest poza fenomenem; jest on tem, co zakłada, jako rzeczywistości w sobie, fenomeny, dające się rozkładać na czyste ustosunkowanie (Ks. I, Roz. III, IV, 3-o i 154).

Noumen jest to wpływ transcendentu, ziszczony przez funkcję immanentną, do fenomenu i do względności, jaka jej odpowiada. Funkcja ta wyraża się przez pojęcia substancji, istoty, siły, duszy, życia i t. d., pojęcia, które mają przedmiot prawdziwy i których nie należy uważać z Kantem, jako paralogizmy czystego rozumu.

89. Obaczyliśmy (Ks. I, Roz. I, VII), że Rzeczywistość i Myśl są dwiema postaciami tej samej natury, którą jest Akt, i że mają one to samo ustanowienie triadyczne. Myśleć to zakładać stosun-

[1]) Dunan, *Cours de Philosophie.*

ki. Istota Myśli okazuje się, jako zasada absolutna Względności, t. j. jako Słowo. Ziszczać jest to zakładać jakby przez się: jest to wprowadzać funkcję absolutu. Istota Rzeczywistości okazuje się, jako podstawa wszelkiej funkcji absolutu: jako sam Absolut (Ks. I, Roz. III, 4-o).

Triada pierwotna wyraża Absolut, jako polegający na ustosunkowaniu. Atoli ustosunkowanie samo pochodzi bezpośrednio z tego, co zawiera wszelkie ustosunkowanie, ze złączenia tożsamego i odrębnego.

Triada pierwotna, rozważana w odrębności swych trzech elementów, nie jest, właściwie mówiąc, ustosunkowaniem, ale raczej zasadą Względności. Wyraża ona absolut przez ustanowienie, wyjaśniające się, jako ustosunkowanie (134).

Jeżeli rozważa się spójnię tożsamego i odrębnego, warunkującą to ustanowienie, Triada okazuje się, jako cecha rdzenna, zatwierdzająca absolut. Z tego względu Triada jest wybitnie JEDNEM. Ale nie jest to ani jedność elementarna, ani jedność złożona: jest to jedność USTANOWCZA.

90. We wszelkiej rzeczywistości względnej zjednanie bytu i wiedzy nie osiąga nigdy spójni doskonałej tożsamego i odrębnego. Element funkcjonalny zaznacza wpływ immanentny absolutu; odłącza się on wówczas mniej lub więcej od terminów biegunowych (byt i wiedza), by założyć między niemi wiązadło wewnętrzne lub zewnętrzne, górujące, pośredniczące albo wynikające, zależnie od wypadku (138).

W miarę jak tożsame i odrębne zostają spojone, względne gra rolę absolutnego; posiada ono WSOBOŚĆ. W miarę jak względne odwołuje się do czynnika obcego, by związać i odróżnić w nim byt i wiedzę, staje się ono czystą względnością. Wówczas rozwiązuje się ono na przeciwieństwo lub prostotę. Myśl, wprowadzająca funkcję absolutu do łona przeciwieństwa, ujmuje względne, jako *ustosunkowanie;* Myśl, rozpoznająca funkcję absolutu poprzez prostotę, rozważa względne, jako *fakt* (128).

Wpływ immanentny absolutu do względności oddaje się w *fakcie,* jako jedność elementarna, we *wsobości,* jako jedność konkretna, w *ustosunkowaniu,* jako jedność systematyczna. Trzy te fazy rozwijają się poprzez Prawo Stworzenia (129).

91. Prawo Stworzenia stosuje się do Absolutu i do Względności. Zastosowane do Absolutu, wyraża ono atrybuty, jakie jesteśmy zmuszeni rzutować w Absolut, by pojąć warunki względności. Atrybuty te są niejako mocami stwórczemi, wyłonionemi z Absolutu. Absolut, rozważany pod tym względem, zdaje się odpowiadać Elohim biblijnemu, Bogu, wyrażonemu przez mnogość mocy i jednemu w swym Akcie. Zastosowane do względności, Prawo Stworzenia wyrazi tryby i fazy, przez które Względne utrzymuje się, odbijając atrybuty Absolutu.

92. Poznawać USTANOWIENIE względem RZECZYWISTOŚCI jest to sprowadzać ją do Myśli, i widzieliśmy, że Rzeczywistość zakłada się tylko względem Myśli. Wszelkie ustanowienie zawiera pojętliwość, pojętliwość zaś rozwiązuje się na stosunki: ustanowienie Rzeczywistości wyraża się tedy przez ustosunkowanie (Roz. III, IV). Absolut jest tem, co zakłada Rzeczywistość, jako taką, t. j. jako przeciwstawiającą się Myśli. Z tego względu wymyka się on wszelkiemu ustanowieniu, gdyż wymyka się on Myśli. Ale, o ile zakłada się on sam, jako Rzeczywistość, wyraża się, jako pojętliwość: odsłania się przez to samo, jako warunek najwyższy wszelkiej względności. Odkrywa się on wówczas, jako Trójjedność.

Triada ukazuje ustanowienie Trójjedne Rzeczywistości absolutnej, t. j. Boga. Nie rościmy jednak przez elementy byt, wiedzę i neutralny określać osób boskich: zresztą nie przez tę triadę abstrakcyjną Wroński starał się je wyrazić. Osoby boskie odpowiadają, w rzeczy samej, znaczeniu nadwybitnie konkretnemu, związanemu z każdym z terminów ustanowczych Trójcy. Otóż, triada, jaką badamy, odpowiada, przeciwnie, najwyższemu stopniowi abstrakcji, ku której myśl nasza (na mocy swego warunku względnego) ma się potoczyć, by przyswoić sobie Rzeczywistość i by odbudować w sobie samej, jako ideę, obraz tego, co istnieje poza nią, jako rzeczywistość. Konieczność atoli ustanowienia triadycznego dla wszelkiej rzeczywistości i dla wszelkiej myśli odkrywa jej płonność jedności abstrakcyjnej i przeciwieństwa przez sprzeczności. Dostarcza ona jej najbardziej abstrakcyjnej pobudowy analogicznej, dającej jej pojąć na drodze dyskursywnej, że Bóg albo Rzeczywistość absolutna winien być Trójcą.

ROZDZIAŁ TRZECI

RZECZYWISTOŚĆ, JAKO FUNKCJA MYŚLI

93. Badanie problematu podstawowego Filozofji doprowadziło nas do poznania, że Myśl i Rzeczywistość są tylko dwoma licami uzupełniającemi Aktu, i do wyznaczania dla nich, do wspólnego ustanowienia, Triady pierwotnej. Ale założyć to ustanowienie znaczyło to rozważać Myśl samą pod względem Rzeczywistości (Ks. I, Roz. I).

Niemożność pochwycenia Aktu w jego istocie zmusza nas jednak do pojmowania go to jako Myśl, to jako Rzeczywistość, i do przeciwstawiania Myśli i Rzeczywistości, spekulacji i praktyki, immanencji i transcendencji, absolutu i względności. I jak to widzieliśmy, przeciwieństwa te zostają zgodzone w Triadzie ustanowczej.

Ale trzeba obecnie rozważyć Rzeczywistość pod względem Myśli. Okażemy znowu, że przeciwieństwo Myśli i Rzeczywistości jest względne i że zawiera ono przenikanie mniej lub więcej głębokie Myśli w łonie Rzeczywistości. Stąd różne sposoby powiązania: te, gdzie Myśl staje się immanentną względem Rzeczywistości, jaką bierze za przedmiot (II), i te, gdzie Rzeczywistość, przeciwstawiając się Myśli, staje się dla niej przyswajalną, okazując naocznie tożsamość i odrębność, jaką zawiera, albo stopienie się tych dwóch cech (III). Wreszcie, ponieważ Myśl nie może nic przyswajać sobie bez rozwiązywania tego na ustosunkowanie i bez powoływania absolutu, zobaczymy, w jaki sposób Absolut i Względność odbijają się jeden w drugim (IV).

I

MYŚL I RZECZYWISTOŚĆ

1. CZY RZECZYWISTOŚĆ NIE DAJE SIĘ MYŚLEĆ?

94. Zanim pójdziemy dalej, trzeba usunąć teorję, oświadczającą, że Rzeczywistość jest niedostępna dla Myśli.

Zbadamy tu cztery formy główne tego zarzutu subtelnego:

1. To, co Myśl pojmuje jako Rzeczywistość, istnieje tylko, w miarę jak ona ją myśli.

2. Rzeczywistość przez sam fakt, że jest niezależna od Myśli, jest niepojętną dla niej.

3. Wszystko, co człowiek pojmuje, jest napiętnowane antropomorfizmem. Myśl ludzka jest własnym obrazem człowieka, nie zaś wyrazem Rzeczywistości.

4. Człowiek sam tworzy rozumowość, jaką mniema, że odkrywa we wszechświecie: rzeczywistość, wzięta w samej sobie, nie zawiera nic pojętliwego.

95. Zasada sprzeczności nie może być zaprzeczona, albowiem bez niej myśl nasza byłaby niemożliwa. Otóż, zasada ta jest oparta na niesprowadzalności pojęć istnienia i nieistnienia. Ale, ponieważ nasza myśl może zajmować się tem, co istnieje, i tem, co nie istnieje, i ponieważ dwa te stany wyłączają się wzajemnie, istnienie winno posiadać podstawę poza naszemi aktami myśli. Bez tego, zatwierdzać rzecz lub zaprzeczać ją znaczyłoby poprostu, że chcemy ją rozważać lub nie, a to znaczyłoby, że ona istnieje niezależnie od naszego rozważania. Jeżeli się odrzuca to zawnioskowanie, przeczenie będzie równoznaczne z twierdzeniem, jeżeli odnosi się do czegoś określonego, i twierdzenie będzie równoznaczne z przeczeniem, jeżeli nie określa ono żadnego przedmiotu. Zasada sprzeczności, bez której myśl nie ma już znaczenia określonego, spoczywa tedy na odrębności pomiędzy istnieniem i nieistnieniem, która jest niezależna od naszej myśli. Rozwaga co do tej niezależności istnienia wobec naszej myśli dostarcza nam pojęcia rzeczywistości.

Rzeczywistość może się określić: *istnienie, o ile jest ono niezależne od myśli.* — Pierwsza forma zarzutu zostaje rozwiązana:

ustanowiliśmy bowiem nie tylko, że Myśl nie stanowi całego istnienia tego, co ona pojmuje, ale i że nie może ona funkcjonować bez oparcia się na zasadzie istnienia innej, niż ona sama.

96. Pozostaje do ustanowienia, że Rzeczywistość, chociaż jest niezależna od naszej myśli, nie jest niezależna od wszelkiej myśli. Rzeczywistość jest niezależna od tego czy innego aktu myśli, innemi słowy, to, co jest rzeczywiste, nie rodzi się i nie ginie z faktem świadomości, która nam to daje poznawać lub doświadczać, ale stąd nie wynika, by Rzeczywistość mogła istnieć, nie będąc w stosunku z żadnym podmiotem myślącym.

Byłoby sprzecznością wymagać, by, iżby rzeczywistość była poznana, nie zachodziła myśl; nie byłoby już poznania w braku podmiotu poznającego. Tem, co określa Rzeczywistość, jest to istnienie, niezależne od tej czy innej myśli określonej, ale nie jest to istnienie, niedostępne dla wszelkiej myśli możliwej.

Realizm materjalistyczny przypuszcza istnienie, które może istnieć niezależnie od wszelkiej myśli, a nawet istnienie rzeczywistości niemyślnej. Rzeczywistości myślne byłyby tylko gatunkiem specjalnym pomiędzy wielu innemi, i Myśl — zwykłą okolicznością poszczególną Rzeczywistości. — Teza ta jest niedorzecznością, albowiem wygłoszenie jej wprowadza Myśl do całej Rzeczywistości. W rzeczy samej, rzekoma ta rzeczywistość niemyślna musi być jeszcze CZEMŚ; otóż, COŚ jest czemś, tylko jako myślane. Niezależność absolutna Rzeczywistości wobec Myśli nie może ostawać się w zgładzeniu wszelkiej myśli, ale w tożsamości Myśli z tą Rzeczywistością.

Pojęcie rzeczywistości niemyślnej dla jakiej bądź myśli nie jest niczem innem, jak bytem nieokreślonym Hegla, utrzymywanym, jako konkret, zamiast być rozważanym, jako wynik najskrajniejszej abstrakcji. Pojęcie to jest tej samej natury, co i pojęcie nicości. Jedno i drugie wyrażają tylko działanie eliminujące określenia lub jakiej bądź obecności. Otóż, ponieważ myśl unicestwia się koniecznie, jeżeli brak jej wszelkiego przedmiotu, unika ona sczeznięcia, biorąc za przedmiot wyraz, oznaczający eliminację jakiego bądź danego. Wyraz ów służy wówczas jedynie do oznaczenia podmiotu myślącego przez funkcję myślową eliminującą, jaką on spełnia w tym momencie. Błąd polega na zamianie tej funkcji pod-

miotu myślącego na rzeczywistość niezależną i niepojętliwą. Byt pojęcia, zaprzeczającego wszelką pojętliwość, nie jest poza podmiotem myślącym, jest to sam podmiot, przeciwstawiający swe istnienie (swój element-byt) swej funkcji, którą jest funkcja myślenia (jej element-wiedza).

I nawet rzeczywistość, której ustanowienie byłoby niepojętliwe, ale o której żaden umysł istniejący nie myślałby istotnie, jest niedopuszczalna, albowiem, jeżeli pojętliwość, łączna z tą rzeczywistością, nie zachodzi ani dla umysłu obcego istniejącego, ani dla samej tej rzeczywistości, znika ona. Pojętliwość nie znaczy nic bez umysłowości. A ponieważ zakładać rzeczywistość jest to zakładać coś pojętliwego, rzeczywistość, utrzymująca swą pojętliwość tylko z siebie samej i pozostająca nieprzenikalną dla wszelkiej innej umysłowości, jest koniecznie sama przez się umysłowością. Jest ona nawet Wiedzą absolutną, jednocześnie jak i Bytem absolutnym.

97. Idą następnie dwie inne tezy, utrzymujące, że rzeczywistość jest niedostępna dla człowieka nie na mocy rozdziału pierwszorzędnego, ontologicznego pomiędzy Myślą i Rzeczywistością, ale dlatego, że myśl człowieka nie może pochwycić rzeczywistości, nie wypaczając jej zupełnie.

I naprzód, odmawia się człowiekowi wszelkiego poznania rzeczywistości, ponieważ wszelka myśl, wyłaniająca się z człowieka, wyraża własności umysłu ludzkiego. Stąd wszystko, co człowiek poznaje, jest napiętnowane antropomorfizmem. Czegożby wymagano, by poznanie człowieka nie było napiętnowane antropomorfizmem? Czyż trzeba, by świadomość jego była absolutnie bierna, wyzuta z wszelkiej formy i z wszelkiej dążności własnej, i zdatna do przyjmowania jakiego bądź odcisku bez odmieniania go, słowem, rodzajem materji pierwszej? Umysł człowieka byłby tedy czystą materją (jeżeli takie pojęcie może jeszcze się sformułować); tożsamość jego poprzez fakty świadomości zawdzięczałoby się utrzymywaniu się tej materji. Ale tożsamość tej materji poprzez czas znika przez sam fakt, że brak jej pamięci. I pamięć nie może istnieć bez zaprzeczania hipotezie, albowiem pamięć kojarzyłaby spółczynnik subjektywny ze wszystkiemi stanami świadomości innemi, niż pierwszy. — Wymagać przeto, by umysł czło-

wieka był absolutnie bierny i bez wpływu na stany świadomości, jest to sprowadzać go do jednego tylko stanu świadomości. I mniej jeszcze: stan świadomości znika, jeżeli istnieje tylko w zamianie jednej materji na drugą, gdy forma pozostaje ta sama. — Ale co może znaczyć tożsamość materji bez formy? miejsce i epokę, nic więcej. Stąd wynika, iż rzekome te stany świadomości byłyby poprostu pozycjami i epokami rzeczy. Taka hipoteza jest tedy niedorzeczna, zawiera bowiem zaprzeczenie umysłu ludzkiego, przypuszczając zgoła jego istnienie.

Można snadnie pojmować poznanie dorównywające, w którem rzeczywistość przenika całkowicie myśl, atoli z warunkiem, że myśl przenika zkolei rzeczywistość w sposób zupełny i że obie one łączą się, by zradzać nową rzeczywistość myślącą, która nie będzie ani zwykłem poznaniem rzeczywistości pierwotnie oddzielonej, ani działaniem samej tylko myśli.

98. By było poznanie, trzeba, by podmiot poznawał. Zaś poznawać jest to zabiegać w ziszczaniu faktu, który jest poznaniem. Otóż, zabiegać w sposób absolutnie bierny jest to, jak się widzi, przestawać poznawać, by sprowadzać się do czystej materji. — Pojęcie samo poznawania traci tedy wszelkie znaczenie, jeżeli się przypuszcza eliminowanie wszelkiego wpływu podmiotu w fakcie poznawania. Podmiot nie poznaje czystej przedmiotowości nie wskutek niemocy, ale iż, stając się czystą przedmiotowością, znika on.

Rzeczywistość niemyślna sprowadza się tedy do nicości; ale nie trzeba stąd wnioskować, że Rzeczywistość, ponieważ jest poznawalna, sprowadza się do poznawania samego podmiotu. Nie powinno się powiadać z subjektywistami, że podmiot poznaje tylko własne swe stany świadomości. Naprzód, formuła ta jest wadliwa; polega ona na dwuznaczności, nadawanej wyrazowi podmiot, który raz wyraża funkcję poznającego, to znów przedstawia czynnik, któremu ta funkcja jest przypisywana, t. j. umysł. Należałoby tedy rzec: umysł poznaje tylko swe własne stany świadomości. Ale teza ta jest niedopuszczalna. W rzeczy samej, przez samo określenie umysł jest czynnikiem, powoływanym, jako wytwórca funkcji poznającego albo podmiotu. Powiadać, że umysł poznaje tylko swe stany świadomości, jest to powiadać, że we wszyst-

kich wypadkach jest on czynnikiem wytwórczym funkcji poznawanego albo przedmiotu. Twierdzenie to jest przeciwne intuicji, która przypisuje wogóle funkcję przedmiotu czynnikom innym, niż umysł. Jest ono oparte na refleksji, która ma władzę brać za przedmiot (t. j. za funkcję poznawanego) podmiot albo funkcję poznającego stan świadomości poprzedni. W tym wypadku, w rzeczy samej, ma się prawo uważać za identyczne czynnik, który poznaje, i przedmiot, który on poznaje, gdyż przedmiot ten jest funkcją samą poznawania. Dlatego oto, że przedmiot tu jest słusznie funkcją podmiotu, przedmiot ten przypisuje się umysłowi. Ale jest całkiem niesłusznem przypisywać również umysłowi (albo przynajmniej temuż umysłowi) wytwór wszelkiego przedmiotu, nie polegający na funkcji podmiotu. Zbadamy (307) formę psychologiczną tezy subjektywistycznej i zobaczymy, że polega ona na pomieszaniu świadomości intuicyjnej ze świadomością rozważną. Tutaj chodziło o ogarnięcie problematu pod względem metafizycznym.

Powiemy tedy, że umysł poznaje przez swe stany świadomości coś, co wynika z jego zabiegu, jako podmiot, i z zabiegu innych czynników, jako przedmiot. Fakt poznawania powstaje z wpływu wzajemnego umysłu i tych innych czynników. Wpływ ten wzajemny odbija się częściowo na podmiocie, odmieniając jego funkcję poznającego; jest to element afekcyjny poznania. Druga część tego wpływu wzajemnego rzutuje się na przedmiot, przyswajając go umysłowi, t. j. czyniąc go pojętliwym; jest to element percepcyjny. Ale element percepcyjny i element afekcyjny uczestniczą, jeden i drugi, w umyśle i w czynnikach obcych: poznawanie jest częściowo subjektywne, częściowo objektywne nie dlatego, iż jest ono niezupełne, lecz iż natura jego polega właśnie na złączeniu podmiotu i przedmiotu. Nie jest ono ani w umyśle, ani poza umysłem; to umysł i co jest poza umysłem spotykają się w niem. Spotkanie to jest to *stan świadomości* w stosunku do umysłu, zjawisko (fenomen) w stosunku do tego, co jest poza umysłem.

Wszelkie poznanie, wszelki czyn względny jest takim, tylko w miarę jak ziszcza to połączenie z Myśli i Rzeczywistości. Przenikanie to wzajemne jest ograniczone przez element subjektywny, który zacieśnia objektywność poznawania albo czynu. Odróżniać we wszelkiem poznawaniu i we wszelkim czynie dział subjektyw-

ności i dział objektywności jest to przestawiać ich granicę wspólną, odmieniając stosunek podmiotu i przedmiotu. W ten sposób czyni się objektywnym dział subjektywnego, czyni się subjektywnym dział objektywnego. I synteza, coraz bardziej rozwijana, tych punktów widzenia doskonali poznanie.

99. Sceptycyzm poszedł dalej. Odmówiono człowiekowi poznania Rzeczywistości nie dlatego, że wiedza jego jest napiętnowana subjektywnością, ale utrzymując, że rozum nie stosuje się do niczego poza swym umysłem. Świat byłby tedy absolutnie irracjonalny. Wszelki ład, jaki mniemamy, że poznajemy w nim, byłby czystym wymysłem naszego umysłu, rozum nie miałby żadnego stosunku z rzeczywistością świata.

Teza ta zawiera, że świat jest chaosem, albowiem, gdyby była w świecie jakaś forma, przez to jedno byłoby w nim coś pojętliwego, a przeto stosunek pomiędzy jego sposobem bytowania i rozumem. Jeżeli tedy świat jest chaosem, to człowiek oto daje istnienie wszystkim formom, wszystkim rzeczom, wszystkim prawom. — Prowadzi to do solipsyzmu absolutnego. W rzeczy samej, to indywidualnie tylko ludzie myślą i rozważają. Wszelki spór staje się wówczas bezużytecznym, gdyż interlokutor, którego chce się przekonać, postanowił zgóry, że nie słucha cię i że rozprawa twoja jest widowiskiem, jakie on sam urządza w swym umyśle.

By uniknąć solipsyzmu (jedyny wniosek logiczny z tezy wyłożonej), przypuszcza się tedy, że pobudowa rozumowa, jaką każdy człowiek czyni indywidualnie, jest dostrzegalnie ta sama. Dzięki temu podobieństwu ludzie komunikują swe myśli i rozumieją się. Paliatywa ta jest porażką tezy założonej. W rzeczy samej, myśli indywidualne odsłaniają się nazewnątrz tylko przez pewne formy świata. Jeżeli ludzie komunikują się dzięki tym formom, mają one rzeczywistość objektywną. Należy tedy przyznać tę rzeczywistość wszystkim innym formom. Bez tego, trzebaby utrzymywać tę niedorzeczność, że tekst książki jest realny co do swego znaczenia i ułudny co do znaków, z których jest uczyniony. Przez to staje się założonem jednocześnie, że w świecie jest zasada ruchu.

Nie rozumiejąc irracjonalności świata w znaczeniu absolutnem, jakie wyłożyliśmy, przypisuje mu się niekiedy irracjonalność względną, opartą na odrębności między formami, wytworzonemi

przez człowieka a formami naturalnemi. „Dwa te rodzaje form, powiadają, różnią się między sobą, jak tekst książki i arabeska fantazyjna, która ją obramowywa. Pismo tekstu, powiadają, odpowiada powiązaniu rozumowemu pojęć; nic podobnego z elementami arabeski; możemy znaleźć podobieństwa z literami, cyframi i t. d., ale to nie zawiera żadnego znaczenia. Tok natury można porównać z tą arabeską. Znajdujemy tam podobieństwa do pewnych powiązań pojęć, właściwych człowiekowi, ale jest to związek dowolny, który nie pozwala przypisywać tym dziełom ani zasad, ani stosunków, ani celów rozumowych". Taką jest ta teza, mająca dziś dosyć uznania.

Możnaby odpowiedzieć naprzód, że twierdzenie, przez które zaprzecza się wszelkiego celu wyraźnego i wszelkiego początku rozumowego naturze, jest czysto dowolne i oparte tylko na naszej niewiedzy, Człowiek mało oświecony naszych krajów będzie mógł brać za zwykłą arabeskę jeden z tych napisów arabskich, tak zdobniczych, które upiększają meczety; i zdarza się zapewne, że nasi archeologowie biorą za proste fantazje ozdobne grafiki i ubarwienia, wykreślone przez starożytnych w celu symbolicznym, całkowicie oznaczonym. — Nie jest tedy całkiem niemożliwością, że formy natury są wyrazami świadomie symbolicznemi pojęć, właściwych pewnym umysłom.

Ale niema potrzeby uciekać się do tego przypuszczenia, by ustanowić, że formy natury mają znaczenie pewnego rzędu rozumowego. Są one niemi przez warunki, jakie zawierają co do swej genezy, przez własności, jakie je przystosowują do pewnego celu. Wszelka forma naturalna wykreśla przez samą swą istotność pewną dziedzinę warunków i przeznaczeń; zakłada ona możliwości i niemożliwości w przeszłości, w teraźniejszości i w przyszłości Przez to samo zawiera ona rzęd pojętliwy. Powiadać, że forma ta jest tylko sposobnością, która daje nam stwarzać ten rzęd pojętliwy, jest to sprowadzać dowolnie pojęcie odkrycia do pojęcia stworzenia. Sprowadzenie odwrotne byłoby również całkiem uprawnione, i możnaby powiadać, że stwarzać jest to poprostu odkrywać to, co jest ukryte. I możliwość ta schłaniania dowolnego podmiotu w przedmiocie lub przedmiotu w podmiocie, umysłu ludzkiego w porządku kosmicznym lub porządku kosmicznego w umyśle człowieka dowodzi związku ścisłego Człowieka i Świata.

Należy tedy przypuścić, że formy natury odpowiadają wpływowi rozumowemu, założonemu w naturze inaczej, niż przez nasz umysł. Jeżeli nie stwarzamy form natury, kiedy je postrzegamy, nie stwarzamy też porządku rozumowego, jaki im odpowiada, albowiem istnienie samo formy zawiera porządek. I konieczność ta porządku, powoływanego przez wszelką formę, nie jest zwykłem wymaganiem logicznem; sprawdza się ona empirycznie, zmuszając nas dla ziszczenia czegokolwiek bądź do poddania się temu porządkowi, wykreślonemu przez istnienie form.

100. Ostatecznie, przedmiot Myśli jest samą Rzeczywistością, i Rzeczywistość nie istnieje, nie będąc myślaną. Tem niemniej, Rzeczywistość, by istnieć, nie potrzebuje myśli każdego, i myśl nasza zachowuje się sama przez się poprzez ujęcia rzeczywistości. Przez poznanie myśl nasza łączy się z rzeczywistością w pewnej mierze: odmienia ją lub jest odmienianą przez nią; i w tem znaczeniu słusznem jest powiedzenie, że nie ujmujemy tego, czem jest rzeczywistość bez nas. To, co poznajemy, są to skutki rzeczywistości w nas o tyleż, o ile i skutki działania naszej myśli na rzeczywistość; i odróżniamy stopniowo jedne i drugie, odmieniając okoliczności naszych doświadczeń. Tworzą się wówczas dwa niezmienniki przeciwne, jeden, który idzie wszędy za nami i wycechowywa to, co pochodzi od podmiotu, drugi, który zachodzi, gdy okoliczności pozostają te same, i który nam odsłania to, co należy do przedmiotu. Te niezmienniki są przedstawieniem i znakiem tego, co istnieje w sobie.

Tym sposobem formy, składające się na nasze poznanie, są, zgodnie z teorją św. Tomasza, naśladownictwem Rzeczywistości. Naśladownictwo to, mniej lub więcej swobodne, nie odpowiada ani równości, ani podobieństwu geometrycznemu, ale stanowi znacznie ogólniejszemu odpowiedniości, założonej pomiędzy dwoma zespołami zapomocą funkcji określonej. Funkcją tu jest nasz własny ustrój. Możemy powolnie wyzwalać swą naturę, pomnażając i odmieniając nasze doświadczenie. Postępujemy, jak matematyk przez interpolację i ekstrapolację: pobudowujemy w ten sposób funkcje coraz bardziej zbliżone do funkcji prawdziwej, pozostającej nieznaną. Funkcje te to hipotezy wyjaśniające. Doskonalić te hipotezy w ten sposób, by zacieśniać coraz bardziej funk-

cję prawdziwą, która pozwoli poznać zarazem myśl i samą rzeczywistość, taki jest cel Metafizyki.

2. JEDNIA MYŚLI I RZECZYWISTOŚCI

101. Rzeczywistość jest *innością,* która powstaje jednocześnie, jak *wsobość* zakłada się, jako Myśl. Usuńmy Myśl, Rzeczywistość znika. Zawnioskujemyż z idealistami, że Rzeczywistość jest tylko odrębnością w łonie Myśli i że nasza myśl tworzy ją? Nie, albowiem myśl nasza rodzi się, zkolei, jako coś odrębnego tylko z racji tej *inności,* jaka powstaje i zakłada się, jako rzeczywistość.

Należy tedy powiedzieć, że Myśl i Rzeczywistość zawierają się wzajemnie i że mogą zakładać się, jako takie, tylko przez wspólne zamknięcie. Idealista, schłaniając Rzeczywistość w Myśli, miałby słuszność, gdyby schłaniał odpowiednio Myśl w Rzeczywistości, czego nie czyni. Realista miałby słuszność, gdyby, odróżniając Myśl i Rzeczywistość, uznawał jednocześnie, że ustanowienie ich jest tożsame.

Rzeczywistość i Myśl są tedy tożsame co do swych zasad ustanowczych; i można zawnioskować, że w swem spełnieniu absolutnem, t. j. stając się Aktem czystym, stanowią one jedno w stopniu najwyższym (Ks. I, Roz. I, VII). — Ale Myśl i Rzeczywistość, tak jak je ujmujemy, i tak jak je możemy przeniknąć i wyjaśnić, pozostają niezupełnie złączone i niezupełnie odrębne; zaś to dlatego, że myśl nasza nie jest nigdy całkowicie w akcie, nigdy całkowicie dokonana, i że rzeczywistość, która się jej przeciwstawia, nie utrzymuje się nigdy całkowicie bez powoływania dopełniającego określenia. Stąd wynika Ustosunkowanie.

Ustosunkowanie naszej myśli do rzeczywistości, jakie wchodzą w stosunek z nią, przybiera formy mnogie: i oto dzięki rozmaitości tych form możemy odróżniać cechy Rzeczywistości i władze Myśli, chociaż Rzeczywistość i Myśl udzielają się nam zawsze niezupełnie zjednane i niezupełnie oddzielone.

Z jednej strony, nasza myśl uczestniczy w określeniu Rzeczywistości, z drugiej strony, Rzeczywistość i Myśl przeciwstawiają się jedna drugiej. Wykreślać ściśle pozycje, przez które nasza myśl wpływa na określenie rzeczywistości, wchodzących z nią w stosunek, jest to rozwijać punkt widzenia transcendentalny (Ks. II).

Badać sposoby, przez które te rzeczywistości przeciwstawiają się, jako przedmioty niezależne od naszej myśli, jest to rozwijać punkt widzenia metafizyczny (Ks. III).

II

POZYCJE MYŚLI W USTANOWIENIU RZECZYWISTOŚCI

PUNKT WIDZENIA TRANSCENDENTALNY

102. W ujęciu swem Rzeczywistości myśl nasza może zajmować pozycje następujące: grać rolę jednego z trzech elementów: bytu, wiedzy albo podstawowego i neutralnego; zastępować dwa z tych elementów, wszystkie trzy lub żadnego z nich. Zrobimy tu przegląd tych pozycyj.

1. MYŚL GRA ROLĘ TRZECH ELEMENTÓW: BYTU, WIEDZY LUB PODSTAWOWEGO-NEUTRALNEGO

103. Myśl nasza gra rolę elementu podstawowego albo neutralnego w dwóch wypadkach przeciwnych: w akcie świadomości bezpośredniej i w rozwadze nad tym stanem.

W świadomości bezpośredniej myśl nasza nie postrzega, że jest podmiotem, pobierającym świadomość przedmiotu. Jest ona utożsamiona ze swym przedmiotem. Otóż, przedmiot ten aktu świadomości nie zrównywa się z wypadkiem zewnętrznym, który jest okolicznością tego stanu świadomości. Stan świadomości nie ma swej rzeczywistości własnej ani w podmiocie, który myśli, ani w przedmiocie, który jest ujmowany, ale w akcie, który się spełnia z nich. Otóż, akt ten ma dwa oblicza, czyn i reakcję. Myśl nasza zachodzi w jednem i w drugiem; staje się ona aktem przez sam fakt stanu świadomości i z tego tytułu gra rolę elementu neutralnego. Gdy zaś rozmyśla następnie nad warunkami tego stanu świadomości, poznaje siebie sama, jako środowisko i czynnik, określający rzeczywistość, jako stan świadomości. Gra ona tu tedy rolę elementu podstawowego.

104. Myśl gra rolę elementu-bytu, gdy zostaje czysto pojemną, naprzykład, w obrazie zatrzymanym i skupionym, po-

chwyconym bez zabiegania o żadne wytłumaczenie, bez sprawowania żadnej abstrakcji. W tym wypadku myśl jest analogiczna z czystą materją, otrzymującą od czynnika obcego swą formę, jako odcisk. Fakt poznania, sprowadzony do wrażenia, otrzymanego przez podmiot, zbliża się do tych warunków. OBRAZ ALBO WRAŻENIE ZMYSŁOWE jest tedy rzeczywistością, ustanowioną przez fakt, który uobecnił dwie rzeczy realne, ale rzeczy te wchodzą w stosunek tylko przez elementy abstrakcyjne, wyciągnięte z ich rzeczywistości odnośnej. Jeden z nich, przedmiot, daje się poznać, rzutuje się tedy, jako element-wiedza, drugi, podmiot, JEST POWIADOMIONY przez przedmiot i zachodzi w tym stosunku, jako element-byt, by dać się utrzymać obrazowi. Ma się rozumieć, że bierność ta zupełna myśli jest tylko stanem granicznym, który się nigdy nie ziszcza w zupełności.

105. Przeciwnie, Myśl gra rolę elementu-wiedzy, gdy jest wytwórcza, naprzykład we wszelkiej czynności pojętliwej, w słowie, w działaniu zewnętrznem. Streścimy wszystkie te sposoby, określając je terminem: DZIAŁANIE. Fakt poznawania zbliża się do tych warunków, gdy obraz zamienia się na pojęcie. Wówczas przedmiot staje się elementem-bytem, do którego stosuje się pojęcie, podmiot jest elementem-wiedzą, określającym pojęcie i stosującym je.

Atoli tej funkcji myśli, jako elementu-wiedzy, odpowiada oto całkiem specjalnie działanie techniczne. Element-wiedza jest wówczas przedstawiony, jako sposób działania, element-byt, jako przedmiot, otrzymujący formę i stający się samym wyrazem myśli kierowniczej działania. Przypuszcza to przedmiot, sprowadzony do stanu materji czysto biernej; ale tak nie jest, i fazie tej przeciwstawia się reakcja, w której role odwracają się, chociaż z mniejszem natężeniem.

Podwójny ten tok przejściowy, cechujący bądź fakt poznania, bądź czynność techniczną, wskazuje snadnie, że nie należy mieszać przeciwieństwa wiedzy i bytu z przeciwieństwem czynności i bierności. Byt i wiedza są, jeden i druga, czynne, gdyż są zarówno nieodzowne dla istnienia w akcie, t. j. dla Rzeczywistości; są one obie razem bierne, jako że każde musi otrzymywać wpływ drugiego. Czynność i Bierność mają swe źródło w elemencie neu-

tralnym albo podstawowym, zasadzie aktu czyli ziszczenia. Element-wiedza daje Czynności *samorzutność* i Bierności *wyobrażenie;* element-byt daje Czynności to, co jest stałe, *bezwładność,* i Bierności *materję*. Czynność i Bierność pochodzą z tych stosunków podstawowych między samorzutnością, stałością i aktem, między wyobrażeniem, materją i siłą.

Przeciwieństwo *Czynności* i *Bierności* powstało ze złączenia pomiędzy przeciwieństwem bytu i wiedzy i stosunkiem aktu i możności. Czynność zacieśnia samorzutność przez wybór, jaki spełnia w łonie możliwości; bierność wyłącza z bezwładności opór zmianie. Pozostałości te wytwarzają *rozwagę* i *reakcję*.

2. MYŚL SKUPIA ROLE DWÓCH ELEMENTÓW

106. Zbadaliśmy trzy postawy pierwotne, przez które nasza myśl wchodzi w stosunek z rzeczywistością, przypisaliśmy jej kolejno funkcję elementu neutralnego, elementu-bytu i elementu-wiedzy. — Pierwsza postawa jest postawą myśli bezpośredniej, potem rozważonej, która łączy się naprzód i przeciwstawia się następnie rzeczywistości; dwie inne są wzięte, jedna i druga, naprzemian w poznaniu i w sprawowaniu technicznem.

Ale są postawy pochodne, gdzie myśl skupia dwie role: gdy jedna z dwóch funkcyj elementu pragmatycznego łączy się bądź z funkcją elementu-bytu, bądź z funkcją elementu-wiedzy.

107. Jako element pragmatyczny, myśl sprawuje albo konstatuje odrębność i związek elementu-bytu i elementu-wiedzy: odróżnia ona w ten sposób możliwe i istotne. Jeżeli wnosi ona wówczas element-byt, by podtrzymać element-wiedzę, stanowi ona rzeczywistość, wcieloną w wiedzę, *ideał*. Ideał ten zakłada się wobec myśli, ale myśl ogarnia go jednocześnie, albowiem ideał ten ma z niej swój element-byt i istnieje tylko w stosunku do niej. I w ten sposób IDEAŁ przeciwi się REALNOŚCI, t. j. temu, co posiada swój element-wiedzę i istnieje niezależnie od naszej myśli.

108. Jeżeli myśl prócz swej funkcji elementu-neutralnego dostarcza elementu-wiedzy elementowi-bytowi, który jest jej pozbawiony, t. j. bytowi, pozbawionemu określenia, istnienie, otrzy-

mane przez to użyczanie myśli elementu-wiedzy, cechuje MATERJĘ. Zbadamy szczegółowo w innej pracy pojęcie materji pod jej mnogiemi postaciami. Tutaj wystarcza nam umieścić ją w stosunku do przeciwieństwa podstawowego bytu i wiedzy [1]).

3. MYŚL SCHŁANIA RZECZYWISTOŚĆ, JEST SCHŁANIANA PRZEZ NIĄ LUB STAPIA SIĘ Z NIĄ

109. Pozostają do rozpatrzenia trzy wypadki, by tak rzec, transcendentne do poprzednich. Można przypuszczać, że myśl zastępuje rzeczywistość całkowitą rzeczy znanej rzeczywistością całkowitą podmiotu myślącego. Wynika stąd zniszczanie rzeczy, a nie jej poznanie. Możemy jednak odnaleźć, w jaki sposób takie działanie wiąże się z poznaniem. Myśl funkcjonuje tutaj w sposób czysto pobudliwy, przedstawia ona wypadek pociągu egoistycznego, poruszanego przez obawę niewiadomego. Można mieć przykład tego stanu w wiolacji, w zabójstwie z przyjemności, w skąpstwie, w instynkcie niszczycielskim sekciarzy i t. d., słowem, we wszystkich pędach namiętności, gdzie człowiek rzuca się na rzecz i niszczy ją, by rozerwać zasłonę niewiadomego i zniweczyć obawę tajemnicy. Instynkt ten zniszczenia odnajduje się również, ale poddany porządkowi i korzystny dla poznania, w pociągu pokarmowym. Zjadacz niszczy pokarm, ale przyswaja go częściowo, by urastać i rozwijać się. Myśl podmiotu funkcjonowała na początku działania w formie intuicji pożądliwej rzeczy, zawierającej już rodzaj poznania tej rzeczy, przez sam fakt, że podmiot przeczuwał w niej zdatność do zaspokojenia swych potrzeb. Nadto myśl zabiegała tu nie jako czysta funkcja wiedzy, właściwa podmiotowi, ale ściśle złączona ze swym elementem-bytem w pociągu instynktownym, wyrażającym tutaj wpływ elementu pragmatycznego do tego podmiotu.

Na skraju przeciwnym przedstawia się wypadek, gdzie podmiot myślący poznaje, unicestwiając wszystką swą rzeczywistość własną wobec rzeczywistości rzeczy poznawanej. W stanie embrjonalnym jest to właśnie kontemplacja dosyć głęboka, by zgładzić wszelkie poczucie ja, lub pogrążenie się w działalności dosyć

[1]) Na tej oto jednej pozycji myśli Kant opiera poznanie doświadczalne w swej Krytyce czystego rozumu.

natężonej, by zatracić świadomość, odróżniającą czyniciela wytworu od jego aktu. W stanie skrajnym jest to łączność mistyczna i ekstatyczna pewnych dusz z Bóstwem.

110. W dwóch tych wypadkach przeciwnych ta z dwóch rzeczywistości, która jest schłonięta w drugiej, sprowadza się w swej mierze do roli elementu mniej lub więcej pochodnego. Pozostaje wreszcie ostatni, dający się pojąć, sposób poznania: sposób, w którym rzeczywistość zupełna podmiotu stapia się z rzeczywistością zupełną rzeczy. Sposób ten nieziszczalny nie jest niczem innem jak ideałem *miłości*. Być kochanym, wiedzieć to w zupełności, być znanym całkowicie przez osobę kochaną i by ona była nami: oto jest miłość, w pełni zaspokojona w oczach myśli.

Ale trzy te ostatnie wypadki zbadane są na tym padole zaledwie przelotem doświadczone; są one nieziszczalne z racji życia wybitnie indywidualnego, którem nasza rzeczywistość jest opowita prawie całkowicie. Poznanie nasze zawiera tedy prawie zawsze zastępstwo częściowe naszej myśli przez jeden lub dwa z trzech elementów ustanowczych wszelkiej rzeczywistości.

III

SPOSOBY, W KTÓRYCH RZECZYWISTOŚĆ ODDZIELA SIĘ OD MYŚLI, JĄ POJMUJĄCEJ

PUNKT WIDZENIA METAFIZYCZNY

111. We wszystkich wypadkach, zbadanych dotychczas, myśl nasza jest użyta, jako część ustanawiająca syntezy, która jest uważana za rzeczywistość. Odpowiada to danym świadomości zwykłej, którą możnaby nazwać ŚWIADOMOŚCIĄ NIEWIEDZĄCĄ. Przez tę świadomość myśl poznaje coś, nie zdając sobie sprawy z tego, że poznaje. Ale mamy również świadomość, która wie, że poznaje, i którą trzebaby nazwać ŚWIADOMOŚCIĄ WIEDNĄ raczej, niż świadomością rozważną. Wyraz rozwaga wskazuje, w rzeczy samej, tylko na jeden z elementów, odkrywanych przez tę

świadomość: na istnienie podmiotu myślącego; odkrywa ona jednak również istnienie przedmiotu.

Skoro myśl nasza oddziela się od faktu poznania i bierze sam ten akt za przedmiot, pojmuje ona myśl i rzeczywistość, jako stanowiące dwa istnienia odrębne i względnie niezależne jedno od drugiego. Jest to punkt widzenia metafizyczny. W tych warunkach znajdujemy bądź w Myśli, bądź w Rzeczywistości triadę zupełną. Ale ustanowienie triadyczne Rzeczywistości może się jawić dla naszej myśli, uwidoczniając bądź łączność, bądź odrębność trzech tych elementów. Wynikają stąd trzy sposoby: dwa pierwsze dają przewagę złączeniu terminów, ostatni daje przewagę ich odrębności. Sposobami temi są: *Rzecz* (rozumiana w znaczeniu najogólniejszem *res), Fakt* i *Ustosunkowanie*. Obejmują one to wszystko, co jawi się dla nas, jako istnienie niezależne od naszych aktów myślowych, t. j. jako rzeczywistość. Nie można określić ich narazie, lecz tylko uwyraźnić je dla wskazania, powiadając: *Rzecz* jest tem, co jest jako założone; *Fakt* jest tem, co jest jako stwierdzone; *Ustosunkowanie* jest tem, co jest jako odniesione do innej rzeczy.

1. RZECZ

112. Zniknięcie ustosunkowania w przenikaniu się wewnętrznem elementów bytu i wiedzy stanowi ten rodzaj rzeczywistości, który nazywa się Rzeczą (*res*). W Rzeczy oto ukazuje się złączenie terminów biegunowych; element neutralny albo podstawowy jest pojmowany tylko, jako funkcja konieczna, by dać przejść Rzeczy od możliwości do istnienia. Rozumiana w tem znaczeniu bardzo ogólnem, Rzecz przeciwstawia się Faktowi i Ustosunkowaniu. Obejmuje ona zarazem *ciało, ducha* i *ideę-siłę*. Trzy te istności są to rzeczy, albowiem są one określone, jako łączność istnienia i co-jakości, a nie jako przyczyna lub spełnienie tej łączności. Tem, co odróżnia ciało, ducha i ideę-siłę, jest to przewaga jednego z trzech elementów w złączeniu dwóch terminów biegunowych. Gdy przewaga ta należy do jednego z terminów biegunowych (ciała albo ducha), element ten przedstawia się, jako czynny, a jego przeciwieństwo, jako bierny. Jeżeli element neutralny góruje (idea-siła), czynność i bierność sprowadzają się, jedna i druga,

do bytu i do wiedzy według dwóch punktów widzenia przeciwnych.

113. Postać czynna bytu to czynnik: czynić jest to zatwierdzać w sposób najpewniejszy istnienie, i oto wyraz AKT wyraża samo pojęcie istnienia. Rzecz, w której element-byt przedstawia się pod tą formą czynną, pojmie się, jako *siła* albo jako *duch:* jest to *siła,* jeżeli sposób pojętliwy, spójny z czynnością (element-wiedza), nie jest pojęty przez czynnik, ale jeżeli czynnik jest mu poddany. Jest to *duch,* jeżeli, przeciwnie, wiedza, którą rzecz okazuje, jako czynnik, jest wytworzona przez samą tę rzecz.

Postać czynna wiedzy jest to intelekt czynny, pobudowujący pojętliwość na mocy swej samorzutności (względnej lub absolutnej). Chociaż rola stwórcza wiedzy może się stosować całkowicie tylko do Bytu absolutnego, samorzutność istnieje we wszelkiej wiedzy względnej. To właśnie odróżnia *wiedzę, poznawanie* i nawet *zrozumienie.* By *wiedzieć,* potrzeba, by podmiot myślący przydzielił pojętliwość, by tak rzec, do swego własnego obrazu. A ponieważ pojętliwość polega na porządku, zmieniać porządek założony na inny jest to wytwarzać coś pojętliwego.

114. Postać bierna wiedzy to *Forma.* Forma jest to wiedza, uważana, jako zwykłe określenie, należące do Rzeczy. Forma jest złączona z elementem-bytem, nie będąc poznaną dla tego koniecznie przez Rzecz. Rzecz jest wówczas *Ciałem.* Element-wiedza jest tu związany z elementem-bytem, tylko by poddać Rzecz porządkowi pojętliwemu, jakiego ona nie posiada i jaki należy do wiedzy czynnej (albo myśli) bytów obcych.

Postać bierna bytu to *Materja* pierwsza, to element-byt, uważany, jako odbiornik i oparcie form i pojęć. W swej mierze Forma może zdawać się pośrednio czynną, ponieważ powołuje ona czynnik i myśl, skąd ona pochodzi; ale, jako dział wiedzy, Forma jest bierna, jest ona materją myśli. — Rzeczywistość, polegająca na łączności Formy i Materji, jest tylko rzeczywistością niedoskonałą, ziszcza ona bowiem tylko niezupełnie tożsamość elementów bytu i wiedzy. W rzeczy samej, element-wiedza przenika tu element-byt, by uczynić istnienie istotnem tylko względem innych bytów; kształtując Materję, Forma wprowadza

istnienie do dziedziny działania albo pojętliwości wiedzy obcej I wiedza ta aktualizuje się tylko przez ustosunkowanie Rzeczy do innych istnień; będąc zwykłą formą, wiedza ta ziściła się tylko, jako działanie na Rzecz, albo jako wpływ Rzeczy do myśli. By w Rzeczy nastąpiła tożsamość elementów bytu i wiedzy, t. j. pełna rzeczywistość, potrzeba, by dwa te elementy oddziałały jeden na drugi, będąc każdy czynnym i biernym. Otóż, czynność góruje w wiedzy, jako *pojęcie* i jako *działanie techniczne;* w bycie przeważa ona, jako *siła* i jako *wrażenie zmysłowe.*

115. Rzeczywistość Rzeczy pojmuje się tedy, jako zupełna, tylko gdy ta Rzecz istnieje dla siebie, t. j., gdy jest ona świadoma i samorzutna, inaczej mówiąc, żywa. Niewątpliwie jest mnóstwo stopni w świadomości i samorzutności. Pozostają zawsze w łonie rzeczywistości stosunki, wobec których tożsamość ta nie jest zupełna, stosunki, przy których rzecz sprowadza się do łączności formy i materji. Ażeby tożsamość elementów bytu i wiedzy została osiągnięta, potrzeba nawet, by świadomość i samorzutność utożsamiły się, inaczej mówiąc, by Rzeczywistość powzięła świadomość siebie samej przez akt samorzutny swej wiedzy i by jej samorzutność była wybuchem nawet świadomości swego bytu. Jest to stopień najwyższy, który rzeczywistości znane najdoskonalsze starają się tylko naśladować zdaleka.

2. FAKT

116. W Fakcie rzeczywistość przedstawia łączność elementów równie ścisłą, jak w Rzeczy; ale tem, co jest dane bezpośrednio, jest wówczas element neutralny albo podstawowy; terminy biegunowe, byt i wiedza, są znane tylko pośrednio, jako przyczyna i skutek Faktu. Zestawienie elementów bytu i wiedzy, ustanawiających fakty, sprowadza je wszystkie do dwóch rodzajów najwyższych: *poznania* i *działania.*

Chociaż w Fakcie poznania albo w Działaniu podmiot poznający i przedmiot poznawany, czynnik działający i biernik ulegający są wogóle rzeczami realnemi jeden i drugi, każdy z nich zachodzi w rzeczywistości Faktu tylko przez jeden ze swych elementów, byt albo wiedzę, z mianem prostej funkcji. Chociaż Fakt w sobie

samym jest tylko prostym stosunkiem pomiędzy dwoma terminami, funkcjonującemi, jako element-byt lub element-wiedza, ześrodkowuje on, by tak rzec, na sobie rzeczywistość, i z tego tytułu zwie się często ZJAWISKIEM (fenomenem). Fakt i Zjawisko wyrażają, jeden i drugie, rzeczywistość, ześrodkowaną wyłącznie na stosunku, który łączy dwa terminy. Fakt oddaje ISTOTNOŚĆ (effectivité) tego stosunku (jego element-byt), zjawisko wykłada jego WYOBRAŻENIE (jego element-wiedzę).

Rzeczywistość Faktu odpowiada teorji scholastycznej czynności przejściowej, teorji, która jedna tylko zdaje sprawę z Faktu poznania i z Działania bez wypaczania ich. Fakt poznania i Działanie są, jeden i drugie, sprowadzalne do schematu podstawowego wszelkiego przejścia współodpowiedniego: do schematu Ruchu. Ale, żeby uniknąć wprowadzania tutaj pojęć czasu i przestrzeni, lepiej będzie zastąpić pojęcie ruchu pojęciem komunikowania się. Widzi się tutaj, w jaki sposób teorja scholastyczna czynności przejściowej wiąże się z triadą podstawową, wyrażającą ustanowienie wszelkiej Rzeczywistości.

3. USTOSUNKOWANIE

117. Fakt i Rzecz przedstawiają rzeczywistość, jako jedność prostą: jedność Faktu jest elementarna i abstrakcyjna, jedność Rzeczy jest konkretna i niezłożona. Ustosunkowanie wytwarza rzeczywistość, jako jedność złożoną, wynikającą ze stosunku pomiędzy rzeczywistościami prostemi. Ma ono również ustanowienie triadyczne.

W Rzeczy i w Fakcie masz przewagę jedni nad odrębnością trzech elementów.—W Rzeczy Rzeczywistość ześrodkowuje się na przenikaniu się wzajemnem elementów bytu i wiedzy, albo na przewadze bytu (ciało) albo wiedzy (duch). Element neutralny ukazuje się tylko, jako warunek albo wynik. — W Fakcie wszelka rzeczywistość zdaje się należeć do elementu neutralnego, podczas gdy dwa inne elementy są zawarte tylko, jako warunki.—W Ustosunkowaniu trzy elementy przedstawiają się z przewagą odrębności nad jednią. Element-byt jest ustanowiony przez zespół terminów Ustosunkowania, element-wiedza przez naturę stosunku albo złączenia. Co do elementu neutralnego, przedstawia się on

odrębnie, bądź jako środowisko pomiędzy niemi fizyczne czy myślowe, bądź jako czynnik pośredni, wiążący i rozdzielający terminy: słowem, polega on zawsze na sposobie komunikowania się, odrębnym od terminów i ich porządku.

Wszystkie typy ustosunkowania pochodzą z tego schematu podstawowego. *Czas* i *przestrzeń* (albo ogólniej, środowiska) stanowią element neutralny ustosunkowań jednego do mnogiego. Przedstawiają się one w tych ustosunkowaniach, jako odrębne od terminów i od porządku; są one, by tak rzec, Faktem, który stał się powszechnym, i to określa ich sposób rzeczywistości przedmiotowo-podmiotowej.—*Klasy* stanowią element neutralny ustosunkowań podobnego do różnego. Okazują się one tylko w porównaniu różnego z podobnem.

Tem, co cechuje wszelkie ustosunkowanie, jest to, że terminy i stosunek są trzema rzeczywistościami odrębnemi, acz solidarnemi, i że jedność syntetyczna terminów i stosunku jest sprawowana przez podmiot, odrębny od terminów i stosunku. Wkońcu tedy wszelki rodzaj ustosunkowania sprowadza się do ustosunkowania, istniejącego pomiędzy podmiotem myślącym i przedmiotem myślanym, albo pomiędzy czynnikiem i biernikiem, t. j. do *poznania* i do *Działania*. Dwa te pojęcia odpowiadają *czynności przejściowej scholastyków*. Można je wyrazić przez cechę wspólną *komunikowania się*. W nich oto są sprzymierzone różnorodność najbardziej niesprzymierzalna i jednorodność najzupełniejsza. Wyrażają one tedy samą istotę ustosunkowania.

118. Wszelka komunikacja, a przeto wszelkie ustosunkowanie dokonywa się, jako *współodpowiedniość* albo jako *podporządkowanie*. Łączy ona nawet często te dwie formy (67). Współodpowiedniość może się określać, jako *stosunek złączenia do oddzielenia;* podporządkowanie, jako *stosunek uwarunkowanego do warunku*. Stosunek współodpowiedni dosięga elementu-bytu przez *rozdział* i elementu-wiedzy przez *porównanie*. Stosunek podporządkowania dosięga elementu-wiedzy przez *zasadzanie* i elementu-bytu przez *przyczynowość* i *celowość*.

Ale współodpowiedniość i podporządkowanie pochodzą zarazem z Triady podstawowej. Podporządkowanie stosuje się zawsze do sposobu zabiegu elementu neutralnego albo podstawo-

wego i postępuje zawsze od przeciwieństwa podstawowego aktu i możności. Współodpowiedniość sprowadza się zawsze w ostatecznej analizie do przeciwieństwa elementu-bytu i elementu-wiedzy.

Przenikanie się wnętrzne podporządkowania i współrzędności daje pole czterem elementom, skąd pochodzą według dwóch stopni pochodności *przeciwieństwo* i *przejście*. Cztery te elementy pochodne, dodane do triady pierwotnej, wyczerpują rzeczywistość *elementarną*. — Mnogość i różność, łączone z jednością, rozwijają rzeczywistość *systematyczną*. Daje ona pole trzem klasom ustosunkowań: podporządkowaniu bytu wiedzy, podporządkowaniu wiedzy bytowi, współodpowiedniości bytu i wiedzy. Rozwój ten ma za kres wyklucie się rzeczywistości konkretniejszej, w której rzeczywistość elementarna, jaka służyła za posadę, sprowadza się do roli elementu neutralnego albo podstawowego. Dedukcja ta okazuje ekonomję stworzenia wszelkiego systematu rzeczywistości według Wrońskiego.

4. SOLIDARNOŚĆ SPOSOBÓW RZECZYWISTOŚCI

119. Streśćmy się. Rzeczywistość okazuje się, jako RZECZ, gdy wiąże się z pojęciem pewnej wszystkości, mającej za części tylko elementy, t. j. części, istniejące we wszystkości tylko w stanie funkcji i utrzymujące się oddzielnie tylko przez udział myśli. Rzeczywistość okazuje się, jako FAKT, gdy wiąże się z jednym tylko stosunkiem, łączącym dwa terminy i wprowadzającym coś istotnego w rzędzie istnienia możliwego. Fakt ześrodkowywa akt, terminy związane przedstawiają się wówczas, tylko jako warunki. Rzeczywistość okazuje się, jako USTOSUNKOWANIE, gdy zakłada się w terminach składających; wówczas stosunek przypuszcza zgóry terminy, a jedność stosunku i terminów dokonywa się tylko w myśli.

Takie są trzy sposoby, do których sprowadzają się dla nas wszystkie zjawy Rzeczywistości.

Ustanowiliśmy, że wszelka Rzeczywistość pojmuje się koniecznie, jako ustanowiona przez triadę pierwotną elementów bytu, wiedzy i neutralnego. Sprawdziliśmy to ustanowienie w trzech sposobach i obaczyliśmy, że różnią się one między sobą stopniem

zjednania, założonego między trzema elementami pierwotnemi. Trzema temi stopniami są: *Jedność elementarna, Jedność konkretna, Jedność systematyczna.* Fakt ześrodkowywa Rzeczywistość na elemencie neutralnym: wytwarza ją, jako *jedność elementarną.* Rzecz mieści Rzeczywistość w zjednaniu elementów biegunowych bytu i wiedzy przez tożsamość i odrębność; zakłada ono ją, jako *jedność konkretną.* Ustosunkowanie pobudowywa Rzeczywistość przez związanie elementów biegunowych zapomocą pośrednika, odpowiadającego elementowi neutralnemu; zakłada on ją, jako *jedność systematyczną.*

120. Jak trzy elementy ustanowcze: byt, wiedza i podstawowy albo neutralny nie mogą istnieć zosobna, tak samo trzy stopnie zjednania tych elementów i trzy sposoby, odpowiadające im, ziszczają się tylko jedne przez drugie, i rzeczywistość dokonywa się z ich solidarności urządzonej.—Zależność wzajemna trzech elementów cechuje *ustanowienie* Rzeczywistości, jako istnienia poszczególnego; zależność wzajemna trzech stopni cechuje przez funkcję potrójną *określenie* zupełne Rzeczywistości.

Niemożność z naszej strony przeniknienia Rzeczywistości w sposób zrównywający nie pozwala nam pochwycić w jednej tylko intuicji trzech elementów i potrójnej funkcji wszelkiej Rzeczywistości. Poznajemy ją lub działamy na nią to przez jeden z jej elementów, to przez jeden z jej sposobów; element ten, albo sposób ten wyraża wówczas w naszych oczach samą naturę rzeczywistości danej. Wycechowywa się ona wówczas, z jednej strony, jako *przedmiot* (element-byt), *pojęcie* (element-wiedza), albo *funkcja* (element neutralny), z drugiej strony, jako *fakt* (jedność elementarna), *rzecz* (jedność konkretna), albo *ustosunkowanie* (jedność systematyczna) (90).

121. Gdy powiada się, że jedno i byt (ziszczony w akcie) są zamienne, mowa wtedy o jedności konkretnej. Otóż, jedność konkretna jest możnościowa, z jednej strony, jako wszystkość elementów, z drugiej strony, jako element wszystkości, zakładający się jako systemat.—Jedno zakłada się, bądź jako element abstrakcyjny i niesprowadzalny, bądź jako istność konkretna zjakościowana, bądź jako jedność systematyczna, stanowiąca syntezę z jednego

lub kilku ustosunkowań. Otóż, trzy te funkcje jedności określają się tylko wzajemnie.—Jedność *abstrakcyjna* ustala się tylko przez swe zastosowanie do przedmiotu realnego czy fikcyjnego; bez tego jest ona nieokreślona i ma granice tylko w nieskończenie wielkiem i nieskończenie małem [1].—Jedność jest *konkretna* tylko dlatego, że jest podatna albo do podziału, albo do rozkładu na elementy abstrakcyjne.—Jedność jest *systematyczna* tylko dlatego, że ma za składniki jedności konkretne, funkcjonujące w stosunku do jedności systematycznej, jako elementy niesprowadzalne. A przeto *element, konkret* i *systematyka* są trzema stopniami jedności, iszczącemi się tylko jedne przez drugie [2].

Podobnież, Fakt (albo stosunek) jest to Rzeczywistość, stanowiąca funkcję jedności elementarnej; Rzecz (albo pojęcie) jest to Rzeczywistość, stanowiąca funkcję jedności konkretnej; Ustosunkowanie jest to Rzeczywistość, stanowiąca funkcję jedności systematycznej. Fakt zachodzi tylko przez ustosunkowanie pomiędzy rzeczami, Rzecz jest ustosunkowaniem faktów, zamienionem na jedność [3], Ustosunkowanie jest faktem, spełnionym pomiędzy rzeczami. W ten sposób wszelka Rzeczywistość zawiera zarazem trzy *sposoby* dla swego *określenia* jak trzy elementy dla swego *ustanowienia*.

122. *Rzeczywistość* i *konkret* zdają się być synonimami, gdyż konkret jest ośrodkiem, do którego sprowadzają się koniecznie postać elementarna i postać systematyczna. Ale dwa te termi-

---

[1]) Wprowadzenie czynników stałych do wzorów matematycznych albo fizycznych, odnośnych do wielkości skończonych, wskazuje na konieczność sprowadzenia ilości do pewnej miary, przyjętej za jedność.

[2]) To wskazuje, że matematyka nie może się opierać wyłącznie na pojęciu liczby całkowitej, albowiem liczba całkowita ma znaczenie tylko, jako funkcja nieskończenie-wielkiego i nieskończenie-małego. Ale obawa metafizyki doprowadziła teoretyków współczesnych do odrzucenia pojęcia nieskończoności; mniemają oni, że usuną je, unikając jej nazwy.

[3]) Substancja polega na uczynieniu jednem tego, co, jako fakt, jest mnogiem. Jeżeli się oddziela substancję od atrybutów, jakie ona schłania w swej jedności, sprowadza się ją do czystej mocowładności. Otóż, rzecz jest to substancja, zmieszana ze swemi atrybutami: stanowi ona tedy jedność, która jest syntetyczna pod względem swych atrybutów i konkretna pod względem swej substancji.

ny wskazują na istnienie w akcie pod dwiema postaciami przeciwnemi. *Rzeczywistość* znaczy zwłaszcza istnienie przez to, co przeciwstawia ono przenikaniu myśli, t. j. przez jej element-byt. *Konkret* odsłania się, jako termin syntezy pojętliwej, która przez swe spełnienie zupełne osiąga istnienie i podaje się przenikaniu myśli przez swój element-wiedzę (9).

Atoli Rzeczywistość, zkolei, jak tylko odsłania się, jako konkretna, i jak tylko Myśl ją przenika, zostaje podporządkowana, z jednej strony, postaci *elementarnej,* która jawi się, jako zasada jej istnienia, i, z drugiej strony, postaci *systematycznej,* która przedstawia zasadę jej natury. Postać systematyczna i postać elementarna jawią się tedy, jako rzeczywistości w stanie mocowładnym, t. j. jako rzeczywistości, których istnienie pozostaje nieuchwytnem, atoli zaświadczonem przez funkcję stwórczą w rzeczywistości konkretnej.

123. Tym sposobem wszelka Rzeczywistość konkretna poszczególna może się pojmować tylko względnie do pewnego systematu Rzeczywistości.—Część elementarna tego systematu polega na rozwinięciu wszystkich połączeń możliwych z trzech elementów Triady: połączenia te są sposobami rzeczywistości konkretnej.—Jedność elementarna charakterystyczna, będąca podstawą połączeń, skąd wychodzą sposoby rzeczywistości konkretnej, wprowadza się do tego systematu przez element podstawowy neutralny. — Jest to dziedzina faktów.—Część systematyczna polega na skojarzeniu rzeczywistości konkretnych elementarnych. Jest to dziedzina ustosunkowań. Dąży ona do jedności systematycznej. I gdy ta jedność systematyczna staje się konkretną zkolei, całkowity systemat staje się ziszczeniem wyraźnem i konkretnem zasady, zawartej w jedności elementarnej pierwotnej.

Prawo Stworzenia wszelkiego systematu Rzeczywistości według Wrońskiego jest założone według tej zasady. Wszelki systemat Rzeczywistości, t. j. „wszelki zespół rzeczywistości, podatnych do ustanowienia jedności syntetycznej dla wiedzy“ [1]), wiąże się z posadą i obejmuje *część elementarną* i *część systematyczną,* które dochodzą wkońcu do zamiany zespołu systematu na rzeczywistość konkretną rzędu wyższego (87, 143, 163).

[1]) Wroński: *Reforma wiedzy.*

IV

ABSOLUT I WZGLĘDNOŚĆ

1. WZGLĘDNOŚĆ SPOSOBÓW RZECZYWISTOŚCI

124. Gdy docieka się, na mocy jakich cech dane poznania przedstawia się, jako Rzecz albo jako Fakt, Rzecz zamienia się na grupę ustosunkowań albo na systemat faktów; Fakt zamienia się na stosunek, zakładający ustosunkowanie pomiędzy rzeczami i faktami. Możliwość rozłączania bez końca terminów, zakładanych, jako rzeczy realne w sobie, i niemożliwość zachowywania faktu w odosobnieniu od wszystkich innych skłania nas do uważania, że wszelkie istnienie polega jedynie na uczestnictwie w Ustosunkowaniach. Stąd teza relatywistyczna, którą można tak streścić: „Wszelkie istnienie jest sprowadzalne do ustosunkowania; nic nie istnieje przez się, lecz tylko, jako funkcja innej rzeczy; Ustosunkowanie jest jedynym trybem wszelkiej rzeczywistości“ [1].

Wykład ten zawiera trzy założenia, które nie są związane nierozerwalnie. Jest całkowicie słusznem, że, gdy się analizuje jakie bądź dane konkretne naszego poznania, rozkłada się ono na ustosunkowania, ale to nie pociąga za sobą, 1) żeby istnienie w sobie było ułudne, 2) żeby stan ustosunkowania odpowiadał sam tylko istnieniu.

Powiadać, że myśl przez analizę i syntezę rozwiązuje Rzeczy i Fakty na Ustosunkowania, dowodzi, że sposób istnienia, jako Rzecz albo jako Fakt, stosuje się do rzeczywistości danej tylko względnie do pewnych punktów widzenia poznania i do pewnych rodzajów działania.

Atoli nie trzeba zapominać, że zamiana ta sposobu odbywa się przez zabieg naszej myśli zapomocą działania myślowego lub

---

[1] Wszystko to przypuszcza, że, przechodząc od Faktu i Rzeczy do Ustosunkowania, tożsamość tego, co jest dane, trwa. Bez tego trzebaby przypuścić, że Fakty, Rzeczy i Ustosunkowania są trzema rodzajami rzeczywistości, niesprowadzalnemi ze sobą, określonemi przez zwykły ich zjaw bez sprowadzania ich do czego bądź, inaczej mówiąc, absolutnemi. W tym razie analiza i synteza są ułudne: nie pozwalają one założyć żadnego stosunku między tem, co jest dane pierwotnie, i tem, co jest dane ostatecznie. Tożsamość tego, co jest dane poprzez wszystkie te odmiany, polega na ciągłości, która je wiąże.

fizycznego. Otóż, niema żadnej racji uważać za bardziej rzeczywisty stan, do którego dochodzi wkońcu zabieg naszej myśli w rzeczywistości, niż stan, w jakim ta rzeczywistość zakłada się dla jej zabiegu.

Wszystko staje się ustosunkowaniem, gdy się analizuje; atoli Rzeczywistość nie więcej należy do formy analitycznej wyniku, niż do formy konkretnej rzeczy danej.

Zasada ta bardzo ważna jest często zapoznawana przez filozofję naukową. Skłania się ona do uważania za ułudne i czysto subjektywne danych i pojęć, opartych na ustosunkowaniach samorzutnych ze wszechświatem, i do utrzymywania, jako realnych i prawdziwie objektywnych, danych i pojęć, wypracowanych przez czynność rozważną, ustalającą to, co jest ruchome, i rozbijającą na części to, co jest zjednane. Sposób ten widzenia może się streścić w zasadzie, z której pochodzą wszystkie teorje tej szkoły: „Ciągłość nie ma żadnej rzeczywistości objektywnej". I nie bierze się tam pod uwagę, że zaprzeczać ciągłość jest to zaprzeczać ruch i życie.

Jeżeli się dochodzi do podobnych wyników, to jest to dlatego, że zapoznaje się rolę wybitnie czynną naszej myśli, gdy ona odmienia Rzecz albo Fakt na Ustosunkowanie. Otóż, jedynie tylko wobec rozwagi istnienie to rozwiązuje się na ustosunkowanie. To tedy, co ujmuje rozwaga, nie jest już istnieniem w akcie, jest to stosunek tego istnienia z naszą myślą.

Postać względna wszelkiej rzeczy okazuje się tedy, gdy myśl pragnie scalić poznanie rzeczywistości w rzędzie myślowym, stanowiącym byt własny i życie podmiotu myślącego. Fakt i Rzecz sprowadzają się do Ustosunkowań, gdyż eliminuje się to, co jest właściwie ich aktem (ich entelechją), gdyż pragnie się zapomnieć o istnieniu Rzeczy czy Faktu, by rozważać, przez co i jak istnienie to może być wytworzone i zniszczone. Ale warunki wytworzenia i zniszczenia znikają w jedności konkretnej istnienia: entelechja zamienia zespół warunków na rodzaj samookreślenia się, które jest przeciwieństwem wszelkiego ustosunkowania i które posiada cechę absolutu.

125. „Ale, powie ktoś, wszystko, co cechuje to istnienie własne, polega na stosunkach z innemi rzeczami, a przeto absolut

tego istnienia sprowadza się do niczego i jest tylko ułudą". Słusznem jest, że żadna z cech Rzeczy czy Faktu nie należy do niego; Rzecz i Fakt mają tylko to własnego, że absolut jest między niemi, *funkcja* oto ustala i przywłaszcza trwaniu lub miejscu zespół cech przez stapianie ich w jedności zjawu istnienia. Rzecz i Fakt nie są tedy absolutne przez swą naturę, ale przez swą funkcję w istnieniu, funkcję, przeciwstawiającą się względności i określającą ją.

Nie mogąc przeniknąć Rzeczywistości przez złączenie z nią ściśle, myśl nasza analizuje i syntetyzuje, by przysposobić do swej własnej natury to, co się zakłada dla jej poznania albo działania. Porównywa ona wówczas stan, w jakim rzeczywistość przedstawiła się, ze stanem, do którego ona ją sprowadziła, działając na nią analitycznie i syntetycznie. Akcja i reakcja, jakie się spełniają w ten sposób, dają poznanie przedmiotu w funkcji podmiotu, i przez to przedmiot zostaje wyjaśniony. Ale forma wyjaśniająca, jaka się związuje z przedmiotem, nie jest przez to jego prawdziwą formą; jest to forma, do której sprowadza go czynność podmiotu.

Czynność podmiotu myślącego sprowadza się to do samego przedmiotu, to do znaków, przez które on się jawi, to do pojęcia intuicyjnego, które odpowiada przedmiotowi.—W pierwszym wypadku przedmiot jest dosięgnięty w swem istnieniu; przechodzi on od stanu Rzeczy czy Faktu do stanu Ustosunkowania lub vice versa. Rzecz jest zniszczona lub pobudowana, Fakt sprowadzony lub uniknięty. To oto zachodzi w doświadczeniach, gdzie przedmiot jest fizycznie zmieniony (analiza i synteza chemiczna, kaloryfikacja, elektryzacja i t. d.). — W drugim wypadku przedmiot jest nienaruszony, ale przez przemieszczenia, wyrażone bądź na przedmiocie, bądź na ciele podmiotu, bądź na linjach sił, które komunikują podmiot i przedmiot poprzez środowisko (postrzeżenia wzrokowe i słuchowe, zapomocą przemieszczania albo narzędzi powiększających i t. d.), jawi się podmiotowi w nowej postaci. — W trzecim wypadku, do którego dwa pierwsze zawsze się wkońcu sprowadzają, działanie nie odnosi się ani do przedmiotu zewnętrznego, ani do środowiska, ale do pojęć intuicyjnych. Na miejsce tych pojęć myśl kładzie elementy i rzędy oderwane. Zastępuje ona grupy jakościami i ciągłości grupami, ale zawsze za-

stępuje konkret abstraktem. Jeżeli rzecz zostaje wyjaśniona, to nie dlatego, iż abstrakt jest rzeczywistszy od konkretu, ale wręcz przeciwnie, dlatego, że sprowadza on do roli elementu pojętliwego to, co przeciwstawiało się myśli, jako nieprzenikalne.

2. FUNKCJA ABSOLUTNEGO WE WZGLĘDNEM.—WSOBOŚĆ

126. Możliwość rozważania tego samego danego to jako Rzeczy, to jako Faktu, to jako Ustosunkowania, pozwala nam wnioskować, że sposoby te nie są związane z naturą rzeczy, lecz że zależą one od punktów widzenia, z których się je rozważa. Tem niemniej sposoby te nie wycechowywują się ad libitum przez naszą myśl. Doświadczenie nakłada na nią konieczność spełnienia pewnych warunków, by odmiany te stały się istotnemi i dosięgły przedmiotów.—Są tedy pewne dziedziny, których granice nie zależą od naszej myśli, ale od rzeczywistości, i w których łonie tryby zostają związane z przedmiotami poznania w sposób absolutny. Naprzykład, ustanowienie cząsteczki w stosunku do grup ruchów zewnętrznych, ustanowienie atomu w stosunku do grupy ruchów cząsteczkowych, ustanowienie jonu w stosunku do grupy ruchów radjo-aktywnych. Tak samo możnaby odróżnić rzęd życia komórkowego, życia organicznego, biologji, socjologji i t. d. Względność jest w ten sposób ograniczona przez funkcję absolutu, która zachodzi zarazem objektywnie i subjektywnie.

127. Widzi się tedy, że wniosek ten: „WSZELKA RZECZYWISTOŚĆ DANA JEST WZGLĘDNA“ nie pociąga drugiego: „WSZELKA RZECZYWISTOŚĆ DANA JEST USTOSUNKOWANIEM“. Wtóry wniosek wyłącza absolut. Pierwszy zawiera go. Jeżeli jest niemożliwem dla nas otrzymywać Rzeczywistość inaczej, jak ustanowioną przez ustosunkowanie, koniecznem jest jednocześnie pojmować w niej funkcję absolutu. — Można określić funkcję ABSOLUTU: *to, co zakłada jakąś rzecz bez zestosowywania jej z inną rzeczą.* W ten oto sposób Rzeczy i Fakty znajdują się w poznaniu intuicyjnem i w czynności samorzutnej. Odkrywamy następnie, że przedmioty te nie są absolutne co do swego istnienia, ale że funkcjonują tylko, jako absolutne w pewnej dziedzinie stosunków.

Nawet to, co jest dane, jako Ustosunkowanie, zawiera jeszcze funkcję absolutu. — Jeżeli terminy albo stosunek są uważane za określone bezpośrednio i oddzielnie, stają się one Rzeczami albo Faktami i wchodzą w Ustosunkowanie, jako absoluty. — Jeżeli określenie terminów i stosunku jest czysto wzajemne, jedność systematyczna, stanowiąca Ustosunkowanie, zawiera coś uprzedniego, co zachodzi objektywnie albo subjektywnie, jako absolut. Jako objektywny, absolut ten polega na przyczynie sprawczej albo celowej, lub też na gruncie czy na środowisku wspólnem. Jako subjektywny, absolut ten jest założony przez myśl, pojmującą syntezę terminów i stosunków, t. j. zakładającą Ustosunkowanie, jako rzeczywistość czystą.

128. Tak tedy, czy się zacieśnia, czy nie, Rzeczywistość do typu Ustosunkowania, pojęcie absolutu odpowiada zasadzie, której zabieg jest konieczny do ustanowienia Rzeczywistości. I absolut istnieje przynajmniej, jako funkcja. — Otóż, założenie: „Wszelka Rzeczywistość jest Ustosunkowaniem“ przypisuje funkcję tę absolutu wyłącznie naszej myśli i nadaje pojęciu absolutu tylko znaczenie czysto subjektywne. Wniosek: „Wszelka Rzeczywistość jest Rzeczą, Faktem lub Ustosunkowaniem“ zakłada konieczność funkcji absolutu.

Konieczność objektywna tej funkcji nie jest, być może, dowodem wystarczającym istnienia Istoty absolutnej; ale eliminuje ona przynajmniej teorję, odrzucającą pojęcie istnienia absolutnego, jako zaprzeczne. Okazuje ona, że, jeżeli Istota Absolutna istnieje, nie zlewa się ona z rzeczywistością Wszechświata; wskazuje ona, w jaki sposób Względność może istnieć bez zastępowania Absolutu i bez przeciwienia się jemu i pozostawać wobec niego w stanie niezależności absolutnej. Funkcja absolutu, przenikająca względność pod wszystkiemi jej formami, odsłania w ten sposób poprzez względność wpływ Absolutu; pozwala ona nam mieć o nim pojęcie, które nie jest ani czysto zaprzeczne, ani ograniczone do czystego zatwierdzenia pełni istnienia [1]).

[1]) Filozofowie, którzy przyjmowali Absolut i Względność, uważali prawie zawsze Względność, jako ustanowioną przez ograniczenie częściowe Absolutu przez nie-byt. Jest to, mianowicie, teza Strady. Niewątpliwie, wprowa-

129. Jeżeli Myśl, Rzeczywistość i Czyn są tylko względne, a jednak wszelkie ustosunkowanie zawiera absolut, absolut ten winien się wyznaczać dla nas w pewien sposób poprzez ustosunkowanie.

Z jednej strony, niemożliwem jest oddzielić Względność od wszelkiej domieszki absolutnego; z drugiej strony, jest również całkiem niemożliwem pochwycić Absolut, jako taki, i wziąć go za przedmiot, gdyż stałby się on sam terminem ustosunkowania z naszą myślą. Pozostaje tedy, że Absolut odsłania się dla nas bezpośrednio, jako funkcja. I funkcja ta może być wydzielana, tylko rzutując się na różne formy, składające względność, t. j. jako *fakt, rzecz* albo *ustosunkowanie*. Absolut okazuje się tedy poprzez składniki względnego, jak Słońce przez pryzmat-analizator Względności. Stosownie do miejsca widma, na którem spoczywa nasz wzrok albo nasza myśl, przez ten oto czy inny promień zabarwiony okazuje się słońce.

Tym sposobem nic z tego, co się przedstawia nam, jako absolut, nie jest absolutem co do swego istnienia albo co do swej natury; ale wpływ Absolutu okazuje się niezbędnie poprzez jaki bądź ze składników względności. I składnik ten stanowi funkcję absolutu względem innych składników. Funkcja ta absolutu, rozważana w sobie samej, określa *wsobość* albo noumen (89).

---

dzenie nie-bytu jest jedynym środkiem, jaki mamy do porównania istoty względnej i istoty absolutnej; ale, jeżeli się zauważy, że nie-byt nie istnieje i jest tylko wynikiem przedłużenia naszej myśli poza byt, który stanowi jej przedmiot, widzi się, jak jest jałowem to pojęcie. Przedstawia ono względność, jako absolut utrącony, ale tejże natury; sprowadza ono do porównania jakości albo wartości to, co przeciwstawia się zasadniczo.

Ten sposób widzenia wskazuje snadnie, że Względność ma za warunek konieczny istnienie Absolutu; ale warunek ten figuruje tu, jako rodzaj podłoża biernego i materjalnego. Niesprowadzalne przeciwieństwo, czyniące niesprzymierzalnemi Absolut i Względność, jest wówczas rozwiązane tylko przez zgładzenie tego, co ustanawia samo to pojęcie.—Przeciwnie, jeżeli samo pojęcie względności zawiera funkcję absolutu, istnienie Absolutu zostaje założone, jako zasada tej funkcji, gdyż zasada ta jest przeciwna względności; przeciwieństwo zasadnicze Względności i Absolutu zostaje jasno wycechowane, i z samego tego przeciwieństwa wynika nie niesprzymierzalność, ale zabieg konieczny i czynny Absolutu do wytworzenia i zachowania Względności (67).

Pojęcie *wsobości* jest nieodzowne dla Filozofji. Bez niego niemożliwem jest określać myśl; i niemożliwość ta przeczy Rzeczywistości, która zatwierdza się przedewszystkiem przez określenie. Ale, zamiast uważać *wsobość*, jako wyraz przedmiotu konkretnego, zakładającego się bezpośrednio, nie zaś względem innej rzeczy, należy sprowadzić *wsobość* do funkcji, która w łonie względnego wyzwala pewne przedmioty w stosunku do pewnych dziedzin ustosunkowań. *Wsobość* jest śladem immanentnym wpływu Absolutu do łona Względności. Jest to niejako funkcja absolutu, specjalnie wyznaczona pewnym względnościom. Jest to funkcja pośrednicząca, bez której rzeczywistość sczezłaby w stawaniu się nieuchwytnem i myśl w nieokreśloności niedopuszczalnej.

Wsobość zamaskowywa tedy zmieszanie i rozdział, które w rzeczywistościach względnych paczą jednię wnętrzną tożsamości i odrębności, cechujących Rzeczywistość absolutną. Daje ona tedy przewagę jednemu z trzech elementów: bytowi, wiedzy albo pragmatycznemu, podporządkowując mu dwa inne. I Rzeczywistość okazuje się poprzez element przeważający, bądź jako istnienie substancjalne, bądź jako idea-siła, bądź jako czyn autonomiczny (242, 243).

130. *Wsobość* nie jest zasadą podstawową Rzeczywistości, jak to przypuszcza idealizm, realizm i pragmatyka, ale tylko POCHODNOŚCIĄ BEZPOŚREDNIĄ ustanowienia Rzeczywistości. I ta pochodność bezpośrednia powołuje, zkolei, pochodność pośrednią, przez którą wydzielą się dwa elementy, jakie wsobość podporządkowała trzeciemu, gdyż nie może być żadnej rzeczywistości bez złączenia trzech elementów. *Pochodność* ta *pośrednia* ma cechę przejścia wzajemnego elementów bytu i wiedzy i przekładni jedności konkretnej na jedność systematyczną albo na jedność abstrakcyjną. Tu oto są stosunki zasadnicze, które wykreślą, jak to zobaczymy (Ks. II), różne elementy i funkcje Prawa Stworzenia, założonego przez Wrońskiego.

3. ZŁĄCZENIE WZGLĘDNOŚCI I ABSOLUTU

131. Wszelkie poznanie poczyna się przez stwierdzenia. Przedmioty zaznaczone zakładają się naprzód, jako określone przez własne ich okazanie się. Cecha ta jest początkiem naszego pojęcia absolutu. Uważa się, jako absolut, to, co zostaje założonem bez odniesienia do innej rzeczy.

Absolut jest cechą równoznaczną z pojęciem Rzeczywistości czystej. Przedmiot, który się zakłada, jako określony z siebie samego, odsłania się przez to jedno, jako niezależny od aktu, przez który pobieramy o nim poznanie. Niezależność ta istnienia i sposobu bycia w stosunku do naszego aktu poznania określa pojęcie Rzeczywistości. Nawzajem, możliwość pojmowania przez nas innej rzeczy, niż to, co jest stwierdzone, określa pojęcie Myśli. Jako niezależne jedna od drugiej, Rzeczywistość i Myśl mają cechę absolutu. Ale, podczas gdy cecha absolutu zakłada się przez twierdzenie bezpośrednie, Rzeczywistość i Myśl są zakładane tylko przez przeczenie zależności; cecha absolutu jest im udzielana tylko, jako następstwo tego przeczenia, przypuszczanego bez zastrzeżenia.

Ale wszelkie stwierdzanie jest stwierdzaniem pewnego sposobu istnienia. Otóż, sposób istnienia odróżnia się tylko przez porównanie, i stąd zatwierdzanie absolutu zakłada się tylko zapomocą stosunku z inną rzeczą, a zatwierdzanie Rzeczywistości albo Myśli zawnioskowuje się tylko ze stosunku pomiędzy Myślą i Rzeczywistością. Tedy, odnośnie tylko do innej rzeczy przedmiot zakłada się, jako absolut: Absolut zdaje się tedy zależeć od Względności.

132. Stosunek, założony pomiędzy Myślą i Rzeczywistością, stanowi POZNANIE albo DZIAŁANIE według tego, czy zaprzeczenie zależności wiąże się z Rzeczywistością czy z Myślą. Stosunek, założony pomiędzy przedmiotami, danemi, jako rzeczywistości albo jako myśli, da te przedmioty, jako FAKTY, RZECZY i IDEE, i jako RODZAJE albo wreszcie USTOSUNKOWANIA według punktu, na którym zatrzyma się chwianie się pomiędzy stwierdzeniem i porównaniem. Punkt ten zatrzymania się będzie się zdawał określać to, co jest dane z siebie samego, jako absolut.

Fakt jest to absolut, przypisany stwierdzeniu pierwotnemu; Ustosunkowanie jest to absolut, przypisany porównaniu następnemu, i porównanie dociera do wtórego stwierdzenia, które zastąpi pierwsze. Środowisko i Klasa jest to absolut, przypisany warunkom porównania; Rzecz jest to absolut, przypisany Rzeczywistości; Idea jest to absolut, przypisany Myśli.

Ale, tak czy owak, absolut stał się sam względnym, gdyż oto od punktu widzenia zależy jego zastosowanie. I przez to jedno zdaje się niejako, że względność stała się jedynym prawdziwym absolutem, gdyż to ona jest podstawą wszelkiego zjawu absolutu. Absolut i Względność przeczą tedy sobie pozornie, albowiem doszło się do określenia Absolutu przez to, co jest samem zaprzeczeniem absolutu, i Względności przez samo zaprzeczenie względności. Ale, z drugiej strony, nie można zaprzeczać Absolutu bez czynienia Względności przez to samo warunkiem samym absolutu, a przez to samego Absolutu; i nie można zaprzeczać Względności bez unicestwiania Absolutu, albowiem nic nie zakłada wówczas żadnego odróżnienia pomiędzy bytem przez się i bytem przez coś innego. Absolut i Względność nie mogą tedy wyłączać się wzajemnie bez niszczenia siebie samych.

133. Względność jest uczyniona z rozłączenia częściowego bytu i wiedzy, Rzeczywistości i Myśli (90). Powiadam: rozłączenia częściowego, albowiem rozłączenie całkowite pociągnęłoby zniknięcie bytu i wiedzy, Rzeczywistości i Myśli. Zapomocą tedy elementu zjednania kompensuje się rozdział bytu i wiedzy we względności. Odrębność własna tego trzeciego elementu, jako pośrednika między dwoma innemi, określa Ustosunkowanie. Wszelki przedmiot jest rzeczywisty, w miarę jak byt i wiedza są złączone; w tej mierze zakłada się on, jako absolut. Jest on, przeciwnie, względny, w miarę jak element, łączący byt i wiedzę, okazuje się, jako zewnętrzny. W tej mierze okaże się, jako warunek swej rzeczywistości, czynnik transcendentny, zachodzący przez działanie immanentne. I to daje powstanie stosunkowi aktu i możności. Z tego stosunku pochodzi odrębność przyczyny i skutku, środka i celu. Widziana poprzez względność, tożsamość bytu i wiedzy, Rzeczywistości i Myśli, stanowiąca absolut, rozszczepia się na dwie postaci. W swym stosunku ze względnością absolut

ukazuje się, z jednej strony, jako źródło wspólne bytu i wiedzy, z drugiej strony, jako dokonanie wspólne Myśli i Rzeczywistości. Jako źródło, przedstawia się on, jako mocowładność niesprowadzalna, t. j. jako dążność początkowa wszelkiego rozwinięcia. Jako dokonanie, pojmuje się on, jako pełnia, w której rozwiązuje się wszelkie rozwinięcie. Jako ziszczony, absolut pierwotny pojmuje się, jako przyczyna sprawcza transcendentna; przedstawia się on tylko przez zmieszanie początkowe Rzeczywistości i Myśli Jako myśl, absolut końcowy pojmuje się, jako doskonałość, ziszczona przez tożsamość elementów, pozostających jako odrębne, ale może się on przedstawiać tylko przez autonomję ustosunkowania.

I w ten oto sposób Absolut, jako podwójna granica Względności, odsłania się, jako transcendentny dla wszelkiego ustosunkowania. W łonie Względności wpływ Absolutu jawi się tedy, z jednej strony, jako wyłaniający się z czynnika transcendentnego, z drugiej strony, jako dokonywający tam działania immanentnego. I podwójny ten warunek odnajdzie się w głębi wszelkiej analizy Myśli i Rzeczywistości. Związanie immanentu z transcendentem jawi się przez ROZUM, który odsłania dla Myśli transcendencję Absolutu, i przez ŻYCIE, które daje odczuwać w Rzeczywistości czynność immanentną Absolutu (Ks. III, Roz. IV, 2).

Względność jest tedy ustanowiona przez grę przeciwieństwa dwustopniowego: jedno, pomiędzy bytem i wiedzą, oddaje się przez stosunek współodpowiedniości; drugie, pomiędzy aktem i możnością, obrazuje się przez stosunek podporządkowania. Symbolem jej naturalnym jest tedy znak Krzyża.

134. *Absolut, zkolei, jest ustosunkowaniem, którego terminy i stosunek przenikają się w jedni najzupełniejszej, nie przestając być rdzennie odrębnemi.* Jedynie, gdy jednia ta jest niezupełna, zradza się przeciwieństwo Rzeczywistości i Myśli. Stan ten niezupełny stanowi względność: jest on zawarty między dwiema granicami, gdzie ustosunkowanie pogrąża się w tożsamości (90).

Ustosunkowanie stanowi budowę samą Absolutu. Bez niego Absolut nie mógłby ani działać, ani jawić się, ani zabiegać, by zakładać, zachowywać i dokonywać względności, co jest potrójnym wpływem, wyrażonym przez hinduską trójcę Brahmy, Wi-

sznu i Sziwy. Bez tej budowy Absolut pozostawałby niepojęty; rdzenne zatwierdzenie jego nie różniłoby się niczem od własnego jego zaprzeczenia. — Zatwierdzać jest to, w rzeczy samej, zakładać stosunek bytu i wiedzy, jako będący w akcie. I jeżeli wyłącza się ten stosunek, nie zatwierdza się już, mianuje się poprostu; pozostaje tylko wyraz bez znaczenia. Jeżeli tedy istnienie względnego zależy od Absolutu, warunkiem Absolutu jest, zda się, ziszczać się, jako ustosunkowanie. I w ten sposób absolut okazuje się, jako warunek pojętliwości. A ponieważ niema istnienia i pojętliwości jednego bez drugiej i ponieważ warunkują się one wzajemnie przez funkcje uzupełniające, słusznem jest powiadać, że Absolut winien zawierać w sobie Ustosunkowanie (67) [1]).

135. Tak tedy, będąc dalekie od wyłączania się i od przeczenia sobie, pojęcia absolutu i względności okazują się, jako nierozerwalnie złączone. Ale wyrażają one, jeden i druga, tylko dwa warunki abstrakcyjne, zawarte w pełni konkretu, t. j. w tem, co jest zarazem jednością i wszystkiem, a co przez to zawiera mocowładność absolutu i ustosunkowania.

Pojęcia absolutu i względności rodzą się z rozwagi, przez którą Myśl przyswaja sobie naturę konkretu. Przez to przyswojenie sobie przeobraża ona JEDNO w STOSUNEK. *Jedno* jest to funkcja, przez którą Rzeczywistość zakłada się w Myśli; *stosunek* jest to funkcja, przez którą Myśl przenika Rzeczywistość. Jedno jest absolutem, o ile jest myślane; stosunek jest względnością, o ile jest ziszczany (214—220—238).

Cechą właściwą Myśli jest oddzielanie i wiązanie przedmiotów; otóż, to właśnie stanowi *Ustosunkowanie*. Wszelkie ustosunkowanie jest, w rzeczy samej, zespołem dwóch terminów i sto-

---

[1]) W trakcie przekładu tego dzieła p. Warrain pisze w liście do tłumaczów: „Odczytując św. Tomasza, zostałem uderzony zgodnością jego doktryny z doktryną, wyłaniającą się z Prawa Stworzenia Wrońskiego. Oto są tymczasem teksty, wyciągnięte z *Questiones disputatae de Potentia Dei*, dotyczące zagadnień zasadniczych".

Quest. II Art. II ad 2. In divinis relatio est realiter ipsa essentia.

Quest. VIII Art. I ad 8. Relatio in Deo est substantia ejus.

Quest. IX Art. IV resp. Relatio autem in Deo est idem secundum rem quod ejus essentia.

sunku, który je łączy i rozdziela jednocześnie. *Rozdzielanie w łączeniu oto jest istota sama Myśli.* To znaczy, że Myśl jest niejako zasadą samej natury Ustosunkowania. Można rzec, że stanowi ona rzeczywistość samą ustosunkowania, absolut ustosunkowania. Ustosunkowanie jest prototypem Myśli, albowiem rdzeń wszelkiej myśli to *stosunek*. Absolut jest prototypem Rzeczywistości, albowiem rdzeń wszelkiej rzeczywistości to zakładanie się bez odnoszenia się do innej rzeczy.

Przyswajać Rzeczywistość (dla) Myśli będzie to odmieniać na względność to, co Rzeczywistość przedstawia absolutnego. Ale nawzajem, przez sam fakt, że Myśl poddaje sobie Rzeczywistość, panuje nad nią i przenika ją, dźwiga się ona, jako niezależna od swych przedmiotów: zakłada się ona tedy, jako dana bez odniesienia do innej rzeczy, inaczej mówiąc, jako absolut. I tym sposobem absolut wyklucza się z Rzeczywistości, tylko gdy przechodzi do Myśli. I oto tylko, jako istnie Rzeczywistość najczystsza, Myśl poznaje autonomję własnej swej natury, natury, która jest Rzeczywistością (92).

136. Ani absolut, ani względność nie wyrażają natury Boga, t. j. zasady najwyższej, spełniającej przez własne swe istnienie pełnię Myśli i Rzeczywistości. Są to tylko dwie cechy, odsłaniające Boga poprzez Jego twory.

Wytwór albo Stworzenie winien być niezbędnie podobny do swego autora i różnić się od niego jednocześnie. W ten oto sposób absolut i względność odnajdują się, jeden i druga, w zasadzie stwórczej i wytworze stworzonym, ale według warunków odwrotnych.

Absolut oznajmia bezpośrednio Zasadę, o ile się zakłada przez się. Jest on tedy uznany nasamprzód, jako istnienie autonomiczne i Rzeczywistość absolutna. Ale następnie, gdy autonomja jest pojętna tylko przez stosunek z sobą samą, Względność ukazuje się, jako ustanowienie konieczne Zasady, o ile napawa się istnieniem autonomicznem. Zasada wycechowywa się wówczas, jako będąca absolutem ustosunkowania, t. j. jako Myśl czysta, jako Duch.

Ale, jeżeli Ustosunkowanie ukazuje się, jako ustanowczość zarazem Zasady i wytworu, nie należy stąd wnioskować, że zasada

i wytwór są tejże natury. Natura jednego i drugiego wynika ze sposobu, w jaki łączą się w nich absolut i względność. Otóż, w wytworze absolut zakłada się, jako zewnętrzny i autonomiczny, względność, jako heteronomiczna i utrzymująca się tylko przez absolut. W Zasadzie, przeciwnie, ustosunkowanie stanowi autonomję absolutu. Tak więc, w wytworze absolut i względność przeciwią się sobie przedewszystkiem; łączą się one tylko przez stosunek pośredniczący. W Zasadzie, przeciwnie, absolut i względność przenikają się wnętrznie przez tożsamość, która się rozważa, jako odrębność.

Istnienie i natura Zasady są tedy niezależne od istnienia i natury wytworu. Tylko działanie Zasady, jako zasady, zawiera wytwór, do którego działanie to się odnosi. Przeciwnie, wytwór pobiera od Zasady, z jednej strony, swe istnienie (albowiem względność ma za podstawę absolut), i, z drugiej strony, swą naturę (albowiem oto podporządkowanie jego istnienia absolutowi stanowi właśnie rozdział względny, z którego jest on uczyniony) Istnieje tedy pomiędzy Zasadą i wytworem odrębność absolutna co do podstawy istnienia. I istnieje, co do ustanowienia i co do natury, naśladownictwo konieczne i z konieczności niedoskonałe wytworu w stosunku do Zasady.

Działanie immanentne Absolutu w łonie Względności i pojęcie absolutu według ustanowienia względności nie pociągają tedy ani panteizmu, ani ateizmu, ani odrzucenia Zasady najwyższej w niepoznawalnem.

KSIĘGA DRUGA

ROZWINIĘCIA TRANSCENDENTALNE MYŚLI

(PRAWO STWORZENIA WEDŁUG WROŃSKIEGO)

ROZDZ. I. PODSTAWY I PODZIAŁY PRAWA STWORZENIA
ROZDZ. II. ANALIZA TEORJI
ROZDZ. III. ANALIZA TECHNJI
ROZDZ. IV. PRAWO STWORZENIA W SWYM ZESPOLE

WSTĘP

Zamierzamy tutaj wyłożyć i wytłumaczyć Kanon Filozoficzny Wrońskiego, nazwany przez niego również Prawem Stworzenia wszelkiego systematu rzeczywistości. Prawo to zdaje się nam ziszczać systemat ontologiczny najdoskonalszy, jaki kiedy odkryto. Ale, zachowując ściśle sposoby i klasy, jakie je składają, wytłumaczymy i zastosujemy te sposoby i te klasy według punktu widzenia naszego osobistego; albowiem celem naszym nie jest wykładać poprostu filozofję Wrońskiego, ale spożytkowywać to, co dostarcza ona naszej [1]).

137. Wroński uważa istnienie absolutu, jako postulat, którego zaprzeczenie prowadzi do sceptycyzmu absolutnego. Wskazuje on, że cecha absolutu jest zjawiona przez Triadę ustanowczą; z Triady tej wyprowadza on PRAWO STWORZENIA WSZEL-

[1]) Nie można nam tedy zarzucać, żeśmy się sprzeniewierzyli myśli mistrza, oddalając się od jego doktryny. Tem niemniej, oglądając rzecz zbliska, zobaczy się, że rozbieżności są raczej pozorne, niż rzeczywiste, i że mają one zwłaszcza za cel dostosować prawo Wrońskiego do punktów widzenia filozofji współczesnej, do uczynienia go łatwiej pojętnem i, być może, również do wyprowadzenia pewnych cech, domyślnie zamkniętych w tem prawie, których mistrz nie unaocznił.

Nie rościmy sobie zgoła, by metoda nasza przewyższała metodę Wrońskiego, i nie mamy dość słów, by polecić odczytanie dwóch dedukcyj tego prawa: jednej — transcendentalnej, otrzymanej zapomocą metody krytycznej w *Reformie Wiedzy* (t. I, str. 45—63), odtworzonej prawie dosłownie w *Nomotetyce* (str. 114—130), drugiej — metafizycznej, otrzymanej zapomocą metody genetycznej w *Apodyktyce* (str. 5—14), z dalszym tego ciągiem w *Nomotetyce* (str. 9—24). Ob. również wykład zwarty tego samego prawa, podany w *Nomotetyce* (str. 75—79).

KIEJ RZECZYWISTOŚCI, które jest jednocześnie Kanonem Filozoficznym.

Pochód ten zdaje się nam być wysoce słusznym, i postulat absolutu zdaje się nam być uprawnionym i koniecznym, ale prąd relatywistyczny, rozwinięty w drugiej połowie XIX stulecia, obalił pojęcie absolutu w oczach większości ludzi. Wybraliśmy tedy punkt wyjścia całkiem odmienny, i będziemy szli drogą przeciwną do drogi Wrońskiego, opierając się nieustannie na względności.

Naszym punktem wyjścia było pojęcie podobieństwa i różnicy, pojęcie, które wynika z uogólnienia samorzutnego, bezpośredniego, niezbędnego dla wszelkiego doświadczenia. Tożsamość i sprzeczność są stanami skrajnemi podobieństwa i różnicy. Są one warunkami niezbędnemi uprawy myśli. A jednak jest rzeczą niemożliwą utrzymać te stany skrajne bądź w myśli, bądź poza nią, nie odwołując się do trzeciej zasady, zasady racji bytu. W ten oto sposób tożsamość i sprzeczność doprowadziły nas do jednorodności, do różnorodności i do ich złączenia, które jest Triadą pierwotną. Triada ta została ustanowiona bez powoływania się na pojęcie absolutu, chyba tylko jako na stan graniczny.

Triada pierwotna jest tedy wyprowadzona w sposób konieczny z warunków doświadczenia. Wyraz jej jest abstrakcyjny, nie iżby była ona wynikiem prostej gry dialektycznej, lecz iż winna ona odpowiadać wszystkim sposobom rzeczywistości, jakie nam podaje doświadczenie.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

PODSTAWY I PODZIAŁY PRAWA STWORZENIA

138. Ustanowiliśmy dotychczas, że Myśl i Rzeczywistość pomimo swego przeciwieństwa były tylko odbiciem wzajemnem tej samej istoty, wyrażonej przez Triadę bytu, wiedzy i aktu (element-byt, element-wiedza, element pragmatyczny albo podstawowy-neutralny) (37—38). Rzeczywistość wyraża się pod względem Myśli przez *treść*, jaką Myśl jej wyznacza. Myśl zostaje wyrażona w niej przez *formę*, jaka odpowiada tej treści. Rzeczywistość jest treścią Aktu, Myśl jest formą Aktu.

Widzieliśmy, że Absolut jest wycechowany, jako funkcja Względności, przez zjednanie zupełne pomiędzy tożsamością i odrębnością bytu i wiedzy, podczas gdy Względność sprzymierza tylko częściowo te dwa stosunki: tożsamość zgładza tu odrębność i staje się zmieszaniem, albo odrębność paczy tożsamość i staje się rozdziałem (133). I tem niemniej, Względność ma rzeczywistość, tylko w miarę jak zgadza tożsamość i odrębność bytu i wiedzy, co wprowadza do niej funkcję absolutu (32—127).

Przez funkcję tę rzeczywistość względna zostaje skupiona niejako na tym czy innym z trzech elementów z przewagą bądź tożsamości, bądź odrębności. Stąd różne sposoby dla względności do osiągnięcia rzeczywistości, inaczej mówiąc, do jej stworzenia.

Prawo Stworzenia polega na ustanowieniu sposobów zasadniczych, jakie można wyprowadzić z połączeń, do których daje pole Triada ustanowcza wszelkiej rzeczywistości (5, 89, 92). Zbadamy naprzód punkty widzenia kierownicze, rządzące tą dedukcją.

139. 1. Element pragmatyczny różni się od dwóch innych, jako wprowadzający jednorodność do łona różnorodności elementów bytu i wiedzy. Dwa te elementy przeciwstawiają się elementowi pragmatycznemu, jak spekulacja praktyce (82). Stąd pierwszy podział Prawa Stworzenia na *Teorję* albo *Autotezję* i *Technję* albo *Autogenję*. Można dodać do tego, żeby je związać, *Metodologję*.

2. Każda rzeczywistość przypuszcza funkcję absolutu i naturę względną. Stąd podwójny sposób określenia dla różnych elementów i klas Prawa Stworzenia: punkt widzenia *Ustanowczy*, określający rzeczywistość przez jej *Treść* albo jej *Istotę*, i punkt widzenia *Porównawczy*, określający ją przez *Formę* albo *Ustosunkowanie*.

3. Podwójny stosunek tożsamości i odrębności pomiędzy bytem i wiedzą, cechujący przeciwieństwo Myśli i Rzeczywistości, daje kolejno przewagę ich tożsamości i ich odrębności. Stąd trzeci podział Prawa Stworzenia na *część elementarną* i na *część systematyczną* (127).

Wynika stąd, że Prawo Stworzenia ma charakter tablicy o potrójnem wejściu albo, lepiej, funkcji o trzech zmiennych, ale zmiennych, zależnych wzajemnie jedne od drugich wszelkiemi sposobami możliwemi.

4. Wreszcie, przeciwieństwo Transcendentu i immanentu (85) rządzi genezą i rozwojem Prawa Stworzenia i prowadzi je od tożsamości pierwotnej do tożsamości końcowej poprzez różne fazy odrębności, która zatwierdza się, nie przestając być związaną z tożsamością.

1. TEORJA I TECHNJA

140. Teorja albo Autotezja określa *to, co jest*. Technja albo Autogenja odkrywa *to, co należy zrobić*. Teorja odpowiada tedy dziedzinie spekulatywnej, Technja — dziedzinie praktycznej. Teorja określa rzeczywistości przez zasady, zakładające ich istotę albo ich ustosunkowanie z resztą wszechświata. Technja zakłada środki i sposoby powszechne, wyciągające z zasady systematu nowe możliwości.

Technja okazuje się tedy, jako PRAWO POSTĘPU, dołącza-

jące się do Prawa Stworzenia. Ale dwa te prawa mają te same tryby, albowiem postęp polega na naśladowaniu przez twór sposobów postępowania Stwórcy; i sposoby postępowania Stwórcy są pojmowane przez twór tylko według tego naśladowania. Prawo Postępu używa tedy trybów Prawa Stworzenia, jako środków: odróżnia się od niego tylko swemi celami. To samo tedy prawo wyrazi Stworzenie i Postęp. Idei Postępu w Prawie Stworzenia odpowie Technja, t. j. ta część prawa, która wskazuje, jak można wytwarzać rzecz. I w Prawie Postępu idea stworzenia będzie Teorją, t. j. tą częścią prawa, która wskazuje, jak rzeczy są założone [1]).

Wreszcie, do Teorji i Technji należy dołączyć Metodologję, która sprawuje przejście wzajemne pomiędzy Technją i Teorją. Ustanawia ona, by tak rzec, użytek praktyczny Technji, przyspasabiający się do Teorji. Ma ona za cel określenie różnych sposobów umysłowych, przez które dochodzimy do poznań, stanowiących systemat naukowy [2]). I sposoby te zależą od natury danych systematu. Metoda nie może być wynaleziona przy oparciu się tylko na dyscyplinie myśli; winna ona rządzić myślą według natury przedmiotów do osiągnięcia. Metoda nie może tedy poprzedzać ani nauki, ani filozofji, ale tylko udoskonalać je.

141. Dwoistość Teorji i Technji odtwarza w zespole Prawa Stworzenia dwoistość pierwszorzędną bytu i wiedzy. Chociaż dwa te elementy figurują tak samo w Technji, jak i w Teorji, Teorja wiąże się z przewagą elementu-bytu, i Technja z przewagą elementu-wiedzy. Teorja, wyrażając to, co jest wytworzone, jako rzeczywistość, odpowiada stałości bytu i Autotezji Rzeczywistości; Technja, wskazując to, co należy zrobić, by wytworzyć rzeczywistości, odpowiada samorzutności wiedzy i Autogenji Myśli (35—41). Przedmiotem Teorji są przedmioty, byty, które pod

---

[1]) Człowiekowi oto przypada według Wrońskiego rola stwórcy postępu. Nie należy tu patrzeć na człowieka, jako na kręgowca obecnego, który jest tylko zjawem specjalnym zasady ludzkiej na planecie specjalnym według pewnego cyklu; należy rozumieć to, co cechuje istotę człowieka, t. j. funkcję absolutu, która w świecie stworzonym jest zasadą immanentną, przez jaką twór reaguje na zasadę transcendentną Stwórcy.

[2]) Ob. Wroński, *Reforma Wiedzy*, t. I.

względem wiedzy ukazują się, jako fakty; przedmiotem Technji są warunki, które utrzymują i odbudowywują jedność pierwszorzędną pomiędzy temi bytami albo pojęciami, jakie im odpowiadają.

Ale w akcie zupełnym czyn i stan utożsamiają się, możliwe i istotne pokrywają się. Otóż, Teorja stosuje się do samej natury rzeczywistości, a nie do jej wytworów przypadkowych: ma ona za przedmiot wyrazić akt zupełny całkiem tak samo, jak Technja. Spełnienie całkowite Technji winno tedy pokrywać się z doskonałością Teorji. Jedna i druga wyrażą akt całkowity; ale Teorja da go, jako rzeczywistość istniejącą, Technja wskaże zasadę, na której spoczywa ziszczenie jego całkowite.

2. USTANOWIENIE I PORÓWNANIE

142. Wszelka rzeczywistość względna pociąga podwójne określenie. Ma ona rzeczywistość odrębną w łonie wszystkości tylko z racji czegoś własnego, z racji TREŚCI, ISTOTY, która jest jej USTANOWIENIEM. I rzeczywistość jej nie jest niezależną od reszty wszechświata; utrzymuje się ona tylko przez uczestnictwo; zaś to wyraża się przez FORMĘ albo USTOSUNKOWANIE i wycechowywa się przez PORÓWNANIE [1]).

W Teorji różnica punktów widzenia ustanowczego i porównawczego sprowadza się do tego, co jest dane, t. j. do przedmiotów systematu rzeczywistości, do których stosuje się Prawo Stworzenia: nie daje ona pola w pobudowie tego Prawa dwom funkcjom, ale podwójnemu wyznaczeniu przedmiotów systematu, spełniających różne te funkcje.

W Technji, przeciwnie, chodzi o wykreślenie środków i celów zasady generacyjnej. Różnica punktów widzenia ustanowczego i porównawczego wiąże się z cechami generacyjnemi tej zasady: wyrazi się ona tedy przez funkcje Prawa Stworzenia, które będą miały cechy bardzo różne: ustanowienie techniczne i porównanie techniczne nie będą miały tej samej budowy.

---

[1]) Wolę nie używać terminów: istota i forma tam, gdzie mowa o różnicy punktu widzenia ustanowczego i punktu widzenia porównawczego, które Wroński łączy z pojęciami treści i ustosunkowania. Pozostawię wyrazom: istota i forma ich ujęcie scholastyczne.

Podwójne to określenie, jak to rzekliśmy, ma swą podstawę w konieczności, narzuconej wszelkiej rzeczywistości względnej, łączenia z jej względnością funkcji absolutu pod groźbą rozproszenia się jej w ciągu nieskończonym ustosunkowań.

Funkcja ta absolutu, istotna dla wszelkiej rzeczywistości, wycechowywa się przez TREŚĆ: natura względna rzeczywistości, wypełniająca ją, jawi się przez USTOSUNKOWANIE.

Różnica ta punktów widzenia ustanowczego i porównawczego pochodzi bardziej bezpośrednio z zasady względności, jaką wyłożymy niebawem (145).

3. CZĘŚĆ ELEMENTARNA I CZĘŚĆ SYSTEMATYCZNA

143. Cała ekonomja Prawa Stworzenia spoczywa na konieczności, która się narzuca Względności, dania przewagi bądź odrębności, bądź tożsamości bytu i wiedzy, przewagi, która może się zakładać bądź jako postać, bądź jako akt. Przewaga, jako postać, dzieli Prawo Stworzenia na *część elementarną* i *część systematyczną*. Przewaga, jako akt, daje dla faz skrajnych tożsamość pierwotną i tożsamość końcową i, jako fazy pośrednie, różne sposoby, których odrębność zakłada się.

Część elementarna rozwija odrębność w łonie samem tożsamości. Wychodząc z tożsamości pierwotnej, gdzie odrębność jest zgładzona i gdzie rzeczywistość zakłada się, jako zwykły FAKT, tożsamość ta odsłania się rozwadze, jako ustanowiona przez trzy elementy: byt, wiedzę i pragmatyczny; stąd pojęcie ZJAWISKA i stanu świadomości, pojęcie, gdzie poprzez jedność niepodzielną zjawu rozpoznaje się stosunek podmiotu do przedmiotu albo istnienia do co-jakości. Stąd pierwsza faza Prawa Stworzenia, która jest Triadą elementów bytu, wiedzy i pragmatycznego.

Potem rzeczywistość zakłada się, jako rzecz albo idea, lub jako funkcja tej rzeczy albo tej idei; jest to rozwicie KONKRETU, które pochodzi z Triady ustanowczej. KONKRET jest tym trybem rzeczywistości, ustanowionym przez stosunek niewyraźny wszystkości rzeczywistej do elementu mocowładnego: stosunek ten określa ORGANIZM. Stąd druga faza Prawa Stworzenia, faza

ORGANIZACJI, która kończy część elementarną, t. j. część, analizującą treść albo formę rzeczywistości jedynej.

W CZĘŚCI albo POŁĄCZENIU SYSTEMATYCZNEM odrębność wyzwala się pod formą różności. Stosunek zespołu rzeczy do jedności poczęcia jest tem, co określa systemat. Część systematyczna rozwija tedy RÓŻNOŚĆ SYSTEMATYCZNĄ. Tu oto jest dziedzina USTOSUNKOWANIA, t. j. tego trybu rzeczywistości, który jest ustanowiony przez stosunek wyraźny pomiędzy różnością rzeczywistą i jednością mocowładną.

Ale różność osiąga swe spełnienie systematyczne tylko na mocy celowości, której kresem jest jedność, i jedność ta przedstawia się naprzód w łonie różności samej, jako celowość transcendentna. Zostanie ona spełniona, gdy utożsami się z tą różnością, by ustanowić istotę samą sytematu. Tu oto jest tożsamość końcowa, wieńcząca Prawo Stworzenia.

144. Widzieliśmy, że Triada ustanowcza była niejako skupieniem zasad tożsamości, sprzeczności i racji bytu. Z neutralizacji dwóch pierwszych zasad wyciąga się zasada pochodna, przewodząca rozwinięciom Prawa Stworzenia: *zasada uczestnictwa* i *wyłączenia* albo *zasada względności*. Z zasady racji bytu pochodzą dwie zasady, przygotowujące i spełniające tożsamość końcową. Zasada teleologiczna przygotowuje ją, zakładając celowość pochodzenia transcendentnego. Rozwija się ona przez zasadę wzajemności, zasadę, która utożsamia w istocie przyczynowość i celowość.

Wyłożymy uprzednio pierwszą z tych trzech zasad.

4. ZASADA WZGLĘDNOŚCI

145. Widzieliśmy (90—133), że rzeczywistości względne są wycechowane przez rozdział, mniej lub więcej posunięty, pomiędzy tożsamością i odrębnością. Jednia wnętrzna dwóch tych stosunków jest udziałem absolutu. Oddzielenie ich rdzenne daje miejsce dwom zasadom tożsamości i sprzeczności, i, jak to okazaliśmy, przeciwieństwo to absolutne może odnosić się tylko do danych ściśle abstrakcyjnych.

Rzeczywistości względne są pod pewnemi względami i nie są pod pewnemi innemi: w nich tożsame i sprzeczne neutralizu-

ją się i rozwiązują się w odrębność niezupełną i tożsamość częściową: stąd pojęcie wspólności i szczególności. Wszelka rzeczywistość względna zatrzymuje to, czem jest ona częściowo z tożsamości częściowej z inną rzeczą, ze *wspólności*, i częściowo z odrębności częściowej w stosunku do wszystkiej reszty, ze *szczególności*. Stąd zasada: *wszelka rzeczywistość względna jest złożona z uczestnictwa i wyłączenia*. Zasada ta mogłaby się zwać: ZASADĄ WZGLĘDNOŚCI, albowiem cechuje ona istotę samą względności.

146. Zasada ta jest niejako neutralizacją zasad tożsamości i sprzeczności, jest zasadą, która zakłada względność, jako termin pośredni pomiędzy rzeczywistością absolutną i abstrakcją absolutną. Przeciwieństwo uzupełniające tej neutralizacji wzajemnej daje zrodzenie pojęciom *powszechności* i *indywidualności*.

Powszechnem jest to, co może być wspólnem pewnej jakiej bądź liczbie przedmiotów. Indywidualnem jest to, co jest wyłącznie właściwem każdemu przedmiotowi.

Wszelka rzeczywistość względna jest określona przez stosunek między indywidualnością i powszechnością. Stosunek ten jest stosunkiem zasadniczym, charakterystyką określenia rzeczywistości w funkcji myśli. Trzy te pojęcia: *indywidualność, powszechność i stosunek* ustanawiają trójcę pierwotną, skąd wyprowadzają się Kategorje, t. j. rzęd pojęć, którego rolą jest przystosowanie Rzeczywistości do form Myśli, rzęd transcendentalny. I ten rzęd przewodzi w sposób naturalny dedukcji ram formalnych Prawa Stworzenia.

Indywidualność, powszechność i ich stosunek wzajemny-takie są pojęcia, które wykreślą wszystkie części Prawa Stworzenia.

147. Podział Prawa Stworzenia na ustanowienie i porównanie pochodzi bezpośrednio z zasady względności: określa on istotnie wszelką rzecz 1^0 przez *treść*, która ją odróżnia w łonie wszechświata i indywidualizuje ją przez szczególność, 2^0 przez *formę*, która ją wyraża zopomocą uczestnictwa jej w jakiejś rzeczy wspólnej, przez pojęcie tedy powszechności.

Podział na Teorję i Technję nosi również odcisk przeciwieństwa pomiędzy powszechnością i indywidualnością. To, co jest

(przedmiot Teorji), zakłada się zwłaszcza przez uszczególnienie wśród możliwości, wywołując tedy stan mniej lub więcej zindywidualizowany. W Technji, przeciwnie, tożsamość zasady, skąd pochodzą rozwinięcia nieograniczone, daje tej zasadzie cechę powszechności funkcjonalnej.

Wreszcie fazy, które rozwijają Prawo Stworzenia poprzez część elementarną i część systematyczną, otrzymują się z rozważania wszystkich sposobów możliwych przeciwieństw i powiązań z powszechności i indywidualności: przeciwieństwa postaci tej samej istoty pomiędzy tożsamością pierwotną i tożsamością końcową; przeciwieństwa rzeczywistości i mocowładności pomiędzy powszechnem i indywidualnem, które zamieniają swe role, przechodząc od organizacji do różności systematycznej, jak to się zobaczy niebawem.

ROZDZIAŁ DRUGI

ANALIZA TEORJI

I

CZĘŚĆ ELEMENTARNA

1. ELEMENTY PIERWOTNE

148. Część elementarna Prawa Stworzenia ma swe źródło w tożsamości pierwotnej, która obejmuje w Triadzie trzy elementy: byt, wiedzę i pragmatyczny. Ta oto tożsamość przedstawia pierwotnie wszelką rzeczywistość, jako FAKT, w którym trzy elementy nie są wyodrębnione, lecz związane. Tożsamość przyjmuje postać niesprowadzalną, odpowiadającą pojęciu FAKTU; odrębność odsłania się tam w sposób mglisty i zradza pojęcie STANU ŚWIADOMOŚCI albo ZJAWISKA według tego, czy dąży się do sprowadzenia faktu do podmiotu, czy do przedmiotu.

Trzy elementy Triady są nazwane przeto przez Wrońskiego ELEMENTAMI PIERWOTNEMI. Element pragmatyczny powołuje specjalniej tożsamość, która się przedstawia tutaj, jako wykreślająca rzeczywistość FAKTU: stąd jego nazwa ELEMENTU PODSTAWOWEGO. Ale, z drugiej strony, wydziela się on tylko, jako neutralizujący dwa bieguny bytu i wiedzy, których różnorodność odsłania się pierwszorzędnie. Stąd wynika drugie wyznaczenie ELEMENTU NEUTRALNEGO, przypisywane elementowi pragmatycznemu, i jakościowanie elementów pierwszorzędnych albo biegunowych, stosowane do elementu-bytu i elementu-wiedzy.

149. Zbadaliśmy szczegółowo (Ks. I, Roz. I) tę Triadę pierwotną. Każdy z jej trzech elementów jest rzeczywistością całkowitą, rozważaną w jednej z ich funkcyj odrębnych bądź względem naszej myśli, bądź względem rzeczywistości obcej. Otóż, jako że rzeczywistość istnieje przez się, tylko w miarę jak trzy jej elementy są tą samą rzeczywistością, jedność ta okaże się poprzez odrębność elementów, tylko ześrodkowując się na jednym z nich i poddając mu dwa inne. Element przeważający, zakładający się, jako jedno w łonie różnego, przyjmie cechę *powszechności.*

Element podstawowy albo neutralny polega na stosunku, na akcie (32): jego powszechność zasadza się na mocowładności genetycznej, która jest źródłem wszystkich rozwinięć systematu. I widzieliśmy, że przewaga tej powszechności okazuje się przez Technję (148). Wrócimy do tego później. Przewaga, związana z dwoma innemi elementami, wytworzy rozwinięcie *Teorji.* Odrębność ich, stając się wyraźną, zradza elementy pochodne albo organiczne (powszechne i przejściowe).

2. ELEMENTY POCHODNE ALBO ORGANICZNE

A) ELEMENTY POWSZECHNE

150. Jeżeli akt jest naturą prawdziwą wszelkiego istnienia w sobie, może ono ukazywać się, jako takie, tylko zakładając się, jako *przedmiot zewnętrzny,* albo jako *pojęcie,* utrzymujące się przez ten akt.

Rzeczywistość, iżby założyć się, jako istnienie w sobie, ukaże się tedy, jako rzeczywistość własna bytu albo wiedzy. Ześrodkuje się ona całkowicie na jednym z dwóch elementów biegunowych; element ten stanie się całkowicie odrębnym, schłonie on, by tak rzec, w sobie jednym tylko akt, przedstawiony przez element neutralny. Przywłaszczenie to wsobości zjawi się, jako podatność do dostarczenia rozmaitości i mnogości nieskończonej stosunków z elementem przeciwnym. Tu więc jest to, co określa powszechność. A przeto, gdy wsobość ześrodkowywa się na jednym z elementów bytu albo wiedzy i ustanawia się, jako rzeczywistość bytu albo rzeczywistość wiedzy, przewaga, jaką dostarcza ona temu elementowi, przekłada się na funkcję powszechności.

Pojmuje się tedy, że we wszelkim systemacie, po triadzie,

ustanowionej przez trzy elementy: byt, wiedzę i neutralny, Wroński zakłada *dwa* ELEMENTY POCHODNE BEZPOŚREDNIE albo ODRĘBNE, nazwane ELEMENTEM-POWSZECHNYM-BYTEM i ELEMENTEM-POWSZECHNĄ-WIEDZĄ. Wyrażają one rzeczywistość, zjawioną przez przewagę funkcji bytu albo przez przewagę funkcji wiedzy (130).

151. Założenie to elementów powszechnych odpowiada wymaganiom najogólniejszego doświadczenia. W rzeczy samej, założenie: „są tylko stany świadomości i zjawiska" zawiera sprzeczność. Przez sam fakt, że można je sformułować, zostaje założonem, że rzeczywistość podmiotu nie wyczerpuje się w każdym stanie świadomości. Jeżeli podmiot poczuwa się do zdolności ujęć i dążeń, a ogólniej, jeżeli posiada on pojęcia stanu świadomości i zjawiska, to jest to dlatego, że jest w nim coś, czego oczywistość nie zradza się i nie znika z każdym stanem świadomości, ale czego rzeczywistość polega na zdolności posiadania świadomości. Ten rodzaj rzeczywistości można nazwać Duchem.

Prócz tego, fakt, że ugrupowania zjawisk przedstawiają się, jako narzucone naszej świadomości często wbrew naszym dążnościom, dowodzi, że powiązanie zjawisk nie jest w całości oparte na akcie ujmowania subjektu, który to stwierdza, a przeto, że istnieje czynnik objektywny wiązania, niezależny od stosunków, jakie subjekt zakłada świadomie pomiędzy zjawiskami. Innemi słowy, są powiązania, sprawowane w bycie, które są niezależne od naszej wiedzy: są rzeczy albo *substancje*. Nie doszukuję się tutaj, czy rzeczy mogą istnieć w sobie bez zawierania ośrodków świadomości czy stopni względności powiązań ustanowczych rzeczy. By usprawiedliwić pojęcie rzeczy w sobie, wystarcza, że jedność istnienia grupy faktów (stany świadomości albo zjawisko) nie wynika jedynie z funkcji, sprawowanej subjektywnie, lecz jeszcze, że zawiera ona funkcję, sprawowaną objektywnie. Ta oto funkcja objektywna wyraża pojęcie substancji; jest ona nieodzowna dla wszelkiej metafizyki, i nie wystarcza, by zwolnić się od niej, zmienić jej nazwę [1]).

[1]) Ta oto zasada jest domyślnie zawarta we wszystkich pojęciach niezmienności, powiązania sił, nieśmiertelności, trwałości i tożsamości poprzez czas, spójności, oporu i ciągłości poprzez przestrzeń. Wszystkie te określenia

152. W ten oto sposób istnienie w sobie, przypisywane przedmiotowi czy podmiotowi (co jest równoznaczne z ześrodkowaniem go na elemencie-bycie czy na elemencie-wiedzy), zostaje założonem, jako funkcja, bez której pojęcie samo rzeczywistości nie mogłoby się pojmować. Otóż, dedukcja uprzednia wskazuje nam, że funkcja ta wsobości przekłada się na niezależność istnienia albo pojętliwości nie pod względem wszelkiego zjawu indywidualnego, ale pod względem każdego jej zjawu. To oto wycechowywa *elementy powszechne* (53).

Podczas gdy Triada pierwotna wytwarzała rzeczywistość, dostarczając bytowi pojętliwości i wiedzy istnienia, elementy powszechne okazują rzeczywistość bytu, jako opartą na samem istnieniu, i rzeczywistość wiedzy, jako wychodzącą z samej pojętliwości; innemi słowy, byt okazuje się tutaj, jako wyciągający swą rację bytu albo swą pojętliwość z samego swego istnienia, i wiedza, jako wyciągająca swą istotność z samej swej pojętliwości. I przez to byt zakłada się, jako mający naturę własną niezależnie od cech pojętliwych, jakie mu nada wiedza obca; i wiedza zakłada się, jako narzucająca swe pojęcia niezależnie od dyspozycyj, udzielanych przez inne byty.

153. Elementy powszechne okazują funkcję powszechności w jej nierozłączności z istnieniem w sobie, jako zawartem w konkrecie. Niezależność konkretu oddaje się, jako funkcja powszechności, przez swe istnienie albo przez swą zrozumiałość,

przypuszczają zgóry usłosunkowanie indywidualnego do powszechnego. Funkcja powszechnego jest tu przedstawiona przez pojęcia czasu albo przestrzeni, jakie one zawierają; i pojęcia te są jedynie zastosowaniami pochodnemi zasady ontologicznej, wiążącej nierozerwalnie funkcję powszechnego z istnieniem w sobie. Ale nominalizm, srożący się od kilku wieków, chce uznawać za rzeczywistość tylko funkcję indywidualną i przeszkadza poznaniu tej zasady. Według tego puktu widzenia jedynemi jednościami ontologicznemi ostającemi się są jedności abstrakcyjne, i dochdzi się wkońcu do pluralizmu wzbierającego, który prowadzi nieuchronnie do chaosu. Nie trzeba się dziwić, że oparte na takiej podstawie pojęcie substancji zostało odsunięte do liczby istności ułudnych. Pojęcia siły i materji, przez które chce się zachować rzeczywistość konkretną, wkraczają już na tęż drogę, aż kiedy i pojęcie energji przestanie się, zkolei, podobać. I w ten oto sposób widmo goni widmo, i tak będzie, dopóki nie uzna się funkcji powszechnego, zachodzącej niezbędnie w ustanowieniu wszelkiej rzeczywistości.

i, jako funkcja indywidualności, przez swe ograniczenie albo przez swą odrębność.

Indywidualne i powszechne uczestniczą, jedno i drugie, w ustanowieniu rzeczywistości w sobie. Połączenie ich oto daje nam pojęcie Konkretu, pojęcie intuicyjne, pozwalające nam pochwycić w sposób mglisty stan jedni powszechnego i indywidualnego.

Do rzeczy oto (duchowej czy cielesnej) sprowadza się wszelki konkret, cechuje się ona bowiem przez podatność nieograniczoną względem faktów. Pomiędzy nią i faktami (zjawiskami albo stanami świadomości) istnieje stosunek konkretu do abstraktu, skończonego do nieskończenie małego, organicznego do elementarnego: i tu oto są różne postaci stosunku powszechnego do indywidualnego.

Ale, ponieważ nie możemy nigdy ująć zarazem w sposób odrębny funkcji indywidualnej i funkcji powszechnej, łącznych z Rzeczywistością w sobie, rzecz ukazuje się nam, to jako jedność indywidualna, to jako istność powszechna, według funkcji, jaka tam jest przeważająca. Uważamy tedy, jako przedmioty indywidualne, pewne rzeczywistości konkretne (rzeczy cielesne albo rzeczy duchowe), chociaż funkcja powszechna jest z niemi również spójna. Pojmujemy, jako istności powszechne, rzeczywistości konkretne, w których funkcja powszechna przeważa, chociaż wymagają one indywidualizacji dla ich określenia. Istności te powszechne dzielą się na dwie grupy według tego, czy powszechność pochodzi z bytu, czy z wiedzy. Pierwsze obejmują to wszystko, co zdaje się przynosić grunt wspólny dla istnień indywidualnych: materję, środowiska, funkcje istnienia, energję i t. d., uważane, jako podłoża istnienia. Drugie obejmują to wszystko, co stanowi zasady, z których wyprowadzają się określenia poszczególne: pojęcia ogólne, typy, zasady rozumowe, prawa umysłowe i t. d. Te oto dwie funkcje powszechne, wyłonione z konkretnej natury rzeczywistości, wyrażają elementy powszechne w prawie stworzenia.

154. Można rzec wreszcie, że ELEMENT POWSZECHNA-WIEDZA i ELEMENT POWSZECHNY-BYT odpowiadają pojęciom bieżącym Myśli w sobie, Rzeczywistości w sobie, pojęciom, cechującym, jako naczelną i konkretną, różnorodność wiedzy

i bytu. Elementy te odpowiadają funkcji absolutu, zawartej we wszelkiej rzeczywistości *odrębnej,* funkcji, która jest wsobością albo noumenem (89—129).

Wroński nie rozwinął teorji *wsobości;* ale pojęcie to odpowiada temu, co nazywa on w swem *Prawie Stworzenia wszelkiej rzeczywistości* elementami pochodnemi bezpośredniemi albo odrębnemi lub jeszcze, elementami powszechnemi.

Tutaj pozycja *wsobości,* jako element, zostaje założona, gdyż wsobość wyraża tylko funkcję spójną z przedmiotem (rzecz, idea, akt). Wskazaliśmy również, że wsobość jest *pochodnością,* następnie, że ta pochodność jest *bezpośrednia,* gdyż odpowiada ona konieczności dla wszelkiego przedmiotu zakładania się w sobie, tylko jako rzecz, idea albo czyn, chociaż zawsze jest on utworzony przez ustosunkowanie między temi prawami danemi. Pochodność ta jest tem, co ustanawia istotnie przedmiot rozważany, jako *odrębny.*

Wreszcie, ponieważ ta odrębność przedmiotu dokonywa się, dając mu rolę absolutu w łonie pewnej dziedziny ustosunkowań, sytuacja ta zakłada go, jako *powszechność,* t. j. jako to, co jest wspólne wszystkim ustosunkowaniom możliwym, zamkniętym w warunkach, określonych przez tę dziedzinę. Ale nie zapominajmy, że wsobość jest tylko rolą, że jest ona tylko ELEMENTEM POWSZECHNYM, a nie konkretem powszechnym, a przeto rola ta elementu powszechnego jest całkowicie do zgodzenia z określeniem przedmiotu rozważanego, jako indywiduum. Rozwiniemy w innej pracy teorję powszechności i indywidualności, to bowiem wyprowadziłoby nas tutaj z ram, jakieśmy sobie założyli.

Zastrzegliśmy się, powiadając, że niezależność wzajemna Myśli i Rzeczywistości jest tylko względna. Tutaj okazuje się ściśle natura tej niezależności: widzi się, że nie polega ona na nieobecności wszelkiego stosunku pomiędzy Myślą i Rzeczywistością (pomiędzy wiedzą i bytem), ale na utrzymaniu tożsamości jednej poprzez odmiany stosunków, jakie wynikają ze zmian drugiej.

Punkt widzenia, służący za podstawę do rozwagi i zakładający, jako punkt wyjścia, przeciwieństwo Myśli i Rzeczywistości (t. j. różnorodność bytu i wiedzy w stanie konkretnym), nie może mieć wartości absolutnej. Doświadczenie okazuje nam, że Myśl i Rzeczywistość wyłaniają się ze źródła wspólnego, ze świadomo-

ści. Analiza warunków, bez których Myśl nie może funkcjonować ani pojmować Rzeczywistości, dała nam widzieć zarówno, że Rzeczywistość i Myśl nie mogą się odosabniać rdzennie jedna od drugiej.

Albo współzabiegają one, by dostarczać tego, co jest założone bądź jako myśl, bądź jako rzeczywistość; albo też, przeciwstawiając się, odkrywają się niezbędnie, jako dwa zjawy tej samej istotności, gdzie Myśl jest tylko określeniem Rzeczywistości i gdzie Rzeczywistość może być tylko, jak to określił Wroński, „rzeczą wiedzianą".

W stanie więc oto oderwanym byt i wiedza zakładają swą różnorodność, jako pierwszorzędną, t. j. w stanie, w którym są one przeciwne tylko przez zabieg analityczny czynnika zewnętrznego.

Różnorodność ich w stanie konkretnym przeciwstawia je, jako Myśl i Rzeczywistość; ale przeciwieństwo to jest tylko względne i wyprowadzone z ich utożsamienia pierwotnego.

155. Subjektywizm, zapominający, że rozwaga jest zakończeniem rozwoju, i zaniedbujący rozważania Czynu, bierze za podstawę ontologiczną posadę rozwagi, t. j. różnorodność konkretną Myśli i Rzeczywistości. Uważając, jako pierwotne, to przeciwieństwo, które jest tylko pochodne, odosabnia on Myśl i Rzeczywistość w sposób absolutny i czyni je niezłączalnemi. Zadaje mu kłam bez przerwy doświadczenie, polegające, przeciwnie, na łączności Myśli i Rzeczywistości. Przeciwieństwo bytu i wiedzy jest oderwane w stanie swym pierwotnym, staje się ono konkretnem tylko przez pochodność. Błąd dualizmu polega na czynieniu go konkretnym od jego początku. Systemat Wrońskiego pokazuje nam, przeciwnie, jak sprzymierza się niezależność Myśli i Rzeczywistości z ich solidarnością zasadniczą [1]).

---

[1]) Ważnem tu jest wyrazić ściśle terminologję używaną. Znaczenie zwykłe Rzeczywistości i Myśli, rozumianych, jako dwie istności niezależne i stanowiące przeciwieństwo najwyższe i powszechne, odpowiada temu, co Wroński zwie POWSZECHNY BYT i POWSZECHNA WIEDZA. Będziemy pisali w tem znaczeniu Myśl i Rzeczywistość dużemi literami.

Wroński zachowuje wyraz RZECZYWISTOŚĆ dla istnienia w sobie, uważanego w swej treści, t. j. wycechowanego przez swą własną tożsamość. To samo istnienie, uważane w swej formie, t. j. wycechowane przez ustosun-

156. Elementy powszechne mają za cechę schłanianie rzeczywistości w jednym z jej elementów biegunowych, bytu lub wiedzy. Ale, ponieważ wszelka rzeczywistość zawiera tożsamość bytu i wiedzy przez element podstawowy albo neutralny, winniśmy odnaleźć w każdym elemencie powszechnym zabieg elementu przeciwnego i zabieg elementu podstawowego. Otóż, to, co powszechne, nie ziszcza niezależności wszelkiego stosunku z elementem przeciwnym, ale niezależność pod względem uszczególnienia tych stosunków; nie mogłoby ono ostawać się przy nieobecności wszelkiego stosunku. Przeto w każdym elemencie powszechnym będzie jakby dążność ku elementowi przeciwnemu, dążność, która będzie miała cechę powszechności i która przez to odpowiada pojęciu funkcji. W ten sposób z zatwierdzenia *natury* własnej, cechującej powszechność w rzeczywistości, wyprowadza się założenie *funkcji*, która oznacza dążność, związaną z tą naturą; a po-

---

kowanie z umysłowością, jest OKREŚLENIEM istotnem. Jak to się widzi, określenie jest czemś innem, niż myśl, uważana w swych aktach poszczególnych. W tem znaczeniu będziemy pisali myśl i rzeczywistość małemi literami.

Wroński zachowuje wyraz *myśl* dla wytworów, wynikających ze stałości bytu, który myśli, wpływając na sprawowanie swej wiedzy. Wpływ ten czyni wiedzę subjektywną. By uniknąć wszelkiej dwuznaczności, zastąpimy tu termin myśl terminem *pojęcia* (concepts). *Myślom* (pojęciom) tym Wroński przeciwstawia z mianem *rzeczy* wytwory, wynikające ze zmienności Wiedzy, wpływającej na określenia bytu: wpływ ten czyni byt objektywnym. Zastąpimy z tego punktu widzenia wyraz: *rzeczy* wyrazem: *przedmioty*. Używaliśmy wyrazu: *rzecz* w znaczeniu najogólniejszem *(res)*, służącem do określenia rzeczywistości, jako „rzecz wiedziana". Rozumieliśmy wyraz: *Rzecz* ze stopniem ogólności nieco mniej absolutnym, odróżniając trzy sposoby bezpośrednie rzeczywistości: Fakt, Rzecz, Ustosunkowanie. Ale widzieliśmy, że trzy te sposoby są tylko różnemi postaciami jednego sposobu i że antynomja, zawarta w pojęciu rzeczywistości, czyni z *Rzeczy* sposób, cechujący ją bardziej zasadniczo.

Zarzuca się często filozofom, że nie zachowują dla wyrazów znaczenia absolutnie stałego. Płynność ta wyrazów jest nieodłączna od ich życia: jest ona, przeciwnie, rękojmią, że istności, do których stosują się one, nie są czystemi konstrukcjami abstrakcyjnemi, ale rzeczami konkretnemi, ujmowanemi przez niektóre ich cechy, które należy poznać w sposób zupełniejszy. Jest tedy rzeczą nieodzowną dawać rozwój znaczeniu terminów metafizycznych; ważnem jest ustalić od czasu do czasu stopnie, służące za wytyczne, by zapewnić ścisłość rozumowań.

nieważ wszelka dążność ma za cechę to, czego natura jest pozbawiona, nakieruje się ona tedy ku elementowi przeciwnemu. W ten sposób z przeciwieństwa, jakie powszechność założyła między elementami biegunowemi, wynika *przejście* wzajemne takie, że każdy element powszechny wytworzy, jako dopełnienie swej natury, funkcję elementu przeciwnego (133).

Stąd, według Wrońskiego, dwa sposoby POCHODNE POŚREDNIE albo PRZEJŚCIOWE: PRZEJŚCIOWY-BYT, gdzie powszechny-byt pełni funkcję powszechnej-wiedzy, i PRZEJŚCIOWA-WIEDZA, gdzie powszechna-wiedza pełni funkcję powszechnego-bytu.

157. Funkcje, stanowiące elementy przejściowe, odpowiadają *poznaniu i działaniu*. W Poznaniu (Przejściowy-Byt) element powszechny-byt (przedmiot, jako rzecz w sobie) pełni funkcję wiedzy: istotnie, przez swą formę tylko, a nie przez swą materję, figuruje on w poznaniu i wytwarza w umyśle obraz albo ideę. W Działaniu (Przejściowa-Wiedza) element powszechna-wiedza (pojęcie, jako określone w sobie samem) pełni funkcję bytu: istotnie, pojęcie ziszcza się w rzeczy, stając się tam bytem, nie zaś stając się poznaniem dla tej rzeczy.

Poznanie i Działanie mogą być rozważane, jako czyste fakty, tylko przez abstrakcję; w rzeczywistości, zwykły fakt jest ujęty w ustosunkowanie, które przeciwstawia podmiot myślący całkowity albo rzecz całkowitą faktowi poznania albo działania. W Poznaniu, podmiot myślący jest wycechowany wobec zwykłego faktu poznania, jako element wiedza-powszechna (t. j. zdolny do ujęcia pewnej liczby nieograniczonej danych pojętliwych), ale pełni on naczelnie funkcję bytu, czyniąc się podobnym do rodzaju podłoża do otrzymywania formy przedmiotu. W Działaniu, rzecz, aczkolwiek wycechowana, jako element-byt-powszechny w tem znaczeniu, że jest podatna do otrzymywania nieskończoności form, spełnia funkcję wiedzy, stając się zjawem samym pojęcia.

158. W ten sposób pochodność, wynikająca z niezależności bytu i wiedzy w łonie Rzeczywistości, czyni wyraźnem złączenie tożsamości i różności, stanowiące Triadę pierwotną, kładąc naprzód *odrębność natury*, następnie *przejściowość funkcji*.

Tryby przejściowe pochodzą z reakcji elementu neutralnego na dążność rozszerzalną, rozwiniętą przez elementy powszechne: reakcja ta zakłada równowagę pomiędzy biegunowościami bytu i wiedzy, wlewając w każdy element powszechny element przeciwny z formą funkcji. W ten sposób element przejściowy, pozostając całkowicie w swym własnym przydziale, reguluje rzeczywistość elementu przeciwnego.

Zasada przejściowości jest dopełnieniem nieodzownem zasady istnienia w sobie. Skoro tylko tożsamość pierwotna, stanowiąca rzeczywistość absolutną, zostaje spaczona przez odrębność, jaką wprowadza względność, rzeczywistości pochodne tej odrębności utrzymują się tylko jedne przez drugie. Istnienie w sobie staje się wówczas formą względną, oblekającą absolut; ale nie odpowiada ono niczemu, jeżeli się je odosabnia. I to właśnie uznała filozofja współczesna. Ale, z drugiej strony, jest ono zawarte we wszelkiej względności określonej i ukazuje się zawsze, chociażby nie wiem jak chciano je wyrugować. Istnienie w sobie jest funkcją nieodzowną dla ustanowienia istnienia względnego, ale jest ono tylko odblaskiem absolutu, i utrzymuje się tylko w skojarzeniu z dopełnieniem, którem jest przejściowość.

Dwie te funkcje istnienia w sobie i przejściowości są tak ściśle złączone, że nie można ustalić istności, jako elementu powszechnego, by nie okazywał on swej funkcji przejściowej, i nawzajem. Zadowolmy się przytoczeniem, w rodzaju przykładu, substancji i istoty (essence), jakie Arystoteles określa ostatecznie jedną przez drugą, nadając im zarazem dwie funkcje, diametralnie przeciwne.

159. Wszystkie systematy filozoficzne, biorące za punkt wyjścia nie tożsamość pierwotną bytu i wiedzy, ale ich przeciwieństwo rdzenne (cechujące się przez elementy powszechne), są zmuszone zapoznawać zasadę przejściowości. Są one zniewolone do dualizmu niesprowadzalnego, a ponieważ doświadczenie zadaje w każdej chwili kłam tej osobności absolutnej bytu i wiedzy, ustanawiają one jedność przez monizm, schłaniając jeden z dwóch elementów w elemencie przeciwnym. Nie mówiąc o systematach monistycznych ogólnych, jak materjalizm i idealizm, które są następstwem tego punktu wyjścia błędnego, chcę oznajmić zboczo-

nie flozoficzne, które w sposób całkiem specjalny utrzymuje zapoznanie przejściowości.

Zasada przejściowości usprawiedliwia właśnie przejście do granic i rozprasza w elemencie przeciwnym rozwój trybu istnienia, posunięty do skraju. Dzięki oto tej zasadzie Matematyka i Fizyka mogą wyjaśniać ciągłość przez nieciągłość i vice versa. Ale widzi się jednocześnie, że mamy tu odmianę punktu widzenia: myśl nasza przystępuje do rzeczywistości zapomocą dwóch swych elementów przeciwnych, żeby ją sobie przyswoić. Działania te nie dowodzą zgoła, że ciągłość jest pozorem, a nieciągłość rzeczywistością, albo vice versa. Jest rzeczą absolutnie błędną uważać ciągłość matematyczną, jako uproszczenie umowne, i ciągłość fizyczną, jako ułudę, pochodzącą z niedoskonałości zmysłów, przypuszczać, że prawdziwa podstawa Analizy nieskończonościowej i Geometrji zawiera się w liczbie całkowitej i w ilości nieciągłej, i przedstawiać wreszcie ustanowienie cząsteczkowe i nieciągłe materji, jako wyraz zupełny natury fizycznej. Sposoby również całkiem prawowite pozwolą sprowadzić nieciągłości do ciągłości i uważać wszelką nieciągłość, jako czysto umowną i subjektywną [1]).

Tezy tego rodzaju przyjmują za generację to, co jest czystem przejściem. Termin, który przypuszczalnie stwarza się, jest zawarty od początku w terminie, który się przypuszcza, jako jedynie dany. Niema liczby ani nieciągłości, któraby nie zawierała przerwy i ciągłości w sposób ten czy inny, niema ciągłości i przerwy, któraby nie znikała, jako wielkość, jeżeli nie są one podzielne i wymierzalne zapomocą nieciągłości i liczby. Ale, jeżeli, zapoznając funkcję przejściową, ustala się jeden z dwóch elementów przejściowych, by uczynić z niego punkt wyjścia, przejście odwrotne jest zgładzone; bierze się za progresję niezwrotną to, co jest przejściem zwrotnem.

Wówczas jeden ze składników rzeczywistości ukazuje się, jako zasada jedyna wszystkiej rzeczywistości: pochodzi to stąd, że wprowadziło się skrycie element neutralny, który jest wiązadłem

[1]) Zbadaliśmy tę sprawę w naszej książce: *L'Espace* (cz. 4-ta) i w *Les Principes des Mathématiques de M. Couturat* (Revue de Philosophie, 1906). Rozwiniemy ten przedmiot w studjach dalszych o Nieskończoności, o Materji i o Algorytmach.

dwóch elementów biegunowych. Wprowadzenie to elementu neutralnego zostaje niepostrzeżonem, albowiem element ten nie wchodzi tu, jako element stały i osobny, ale jako katalizator, którego obecność wyrzuca element, który pozostawał niepostrzeżonym w łonie roztworu: wyrzucone zdaje się być stworzonem spełna przez element przeciwny, podczas gdy ono już istniało, objęte nim. To właśnie się dzieje w teorjach filozofji naukowej, o których tu napomykamy. Intuicja, jaką uczony przybiera z etykietą umowy dowolnej, wprowadza do jednego z elementów przejściowych dążność ku elementowi przeciwnemu: pierwszy podnosi się do zasady i rzeczywistości własnej, drugi nie ukazuje się, ale jest niemniej warunkiem uprzednio narzuconym, do którego postarano się przystosować umowę rzekomo dowolną; potem wyprowadza się go, jako wytwór elementu unaocznionego, podczas gdy on współistniał z nim od początku.

3. SIÓDEMKA ELEMENTÓW

160. Element neutralny zachodzi w czterech trybach pochodnych (dwa powszechne i dwa przejściowe), jako rozczyn. Złączenie i odrębność, stanowiące jego podwójną rolę i będące nierozdzielnemi w rzeczywistości pierwotnej, jawią się tutaj, jako dwie funkcje odrębne, rozwijające się każda kolejno. W elementach przejściowych dążność ku zjednaniu przedstawia się, jako przyswajana przez każdy z elementów biegunowych i rządzona przez niego w sposób niezależny. Podwójna cecha czynności i bierności, które się zlewały w każdym elemencie Triady pierwotnej, uwyraźnia się tutaj odrębnie w akcji i reakcji, w oddzielaniu i łączeniu, według dwóch kierunków przeciwnych.

161. W ten sposób dokonywa się część elementarna systematu rzeczywistości. Siódemka ta elementów wyraża rozwinięcie zupełne rzeczywistości, tak jak się ona zawiera w jedności konkretnej. Obejmuje ona triadę pierwotną, która jest USTANOWIENIEM Rzeczywistości, i cztery sposoby pochodne, zakładające jej USTRÓJ. W rzeczy samej, przez ustrój oto rzeczywistość może się rozwijać, nie dzieląc się i nie mnożąc się. Dwa stopnie pochodności, które dały *bezpośrednio* elementy powszechne i *pośrednio* przejściowe, uwyraźniają tylko zasady same, sta-

nowiące triadę pierwotną: odrębność i łączność. Uczyniły one *odrębnemi* dwie funkcje elementu neutralnego, złączone w Triadzie pierwotnej. Dokonywa się to bez podziału Rzeczywistości na terminy biegunowe, ale w skupianiu jej całkowitem naprzód na jednym i na drugim, potem na dążnościach wzajemnych jednego ku drugiemu.

Same połączenia możliwe według natury Triady pierwotnej są wyczerpane przez tę siódemkę. Elementy biegunowe nie mogą łączyć się ze sobą bez elementu neutralnego: z nim utworzyły one Triadę pierwotną. Idą następnie połączenia każdego elementu biegunowego z elementem neutralnym według dwóch ich funkcyj przeciwnych, odrębności (elementy powszechne) i złączenia (elementy przejściowe).

162. W streszczeniu, część elementarna Prawa Stworzenia może być przedstawiona według schematu następującego, gdzie każdy element otrzymuje podwójne określenie:

1. Co do swej treści (generacja; transcendentalny punkt widzenia: *ustanowienie).*

2. Co do swej formy (ustosunkowanie; logiczny punkt widzenia; *porównanie*).

Wskazujemy w nawiasach skróty, przez które Wroński oznacza każdy element.

ELEMENTY RZECZYWISTOŚCI

1. ELEMENTY PIERWOTNE

Element podstawowy

= ELEMENT NEUTRALNY = (E. N.)

Elementy pierwszorzędne albo biegunowe

ELEMENT-BYT = (E. B.) ELEMENT-WIEDZA = (E. W.)

2. ELEMENTY POCHODNE ALBO ORGANICZNE

Elementy bezpośrednie albo odrębne

POWSZECHNY-BYT = (P. B.) POWSZECHNA-WIEDZA = (P. W.)

3. ELEMENTY POŚREDNIE ALBO PRZEJŚCIOWE

PRZEJŚCIOWY-BYT = (P. B.) PRZEJŚCIOWA-WIEDZA = (P. W.)

II

CZĘŚĆ SYSTEMATYCZNA

163. Sposoby pochodne, jak można było zdać sobie z tego sprawę, powołują mnożność i różność w tem, co przeciwstawia się rzeczywistości rozważanej. Mnożność ta i różność zastosowane, trzymając się jednego i drugiego z elementów biegunowych (byt i wiedza), dadzą pole stosunkom już nie w łonie samej rzeczywistości (ustosunkowania wewnętrzne), ale pomiędzy wielu rzeczywistościami odrębnemi (ustosunkowania zewnętrzne). Stąd ZŁĄCZENIE SYSTEMATYCZNE, dołączające się do części elementarnej Prawa Stworzenia (87, 123, 146).

Część ta systematyczna ponownie wykreśli ustanowienie Triady pierwotnej w formie wyraźnej przez *ustosunkowania* pomiędzy wielu rzeczywistościami odrębnemi. Zasady odrębności i zjednania, przenikające się w Triadzie pierwotnej i rozwijające się następnie, jako dwie funkcje uzupełniające w trybach pochodnych, przeciwstawią się tutaj, jako *różność systematyczna* i *tożsamość systematyczna*.

A) RÓŻNOŚĆ SYSTEMATYCZNA

164. *Różność systematyczna* wypływa bezpośrednio z elementów powszechnych i przejściowych. W trybach tych elementy powszechne figurowały, *jako wszystkości*, zdolne do pewnej liczby i pewnej różności nieskończonej stosunków poszczególnych z elementem przeciwnym; i z tej *jedności* funkcji wypływały elementy przejściowe. Zastosowania poszczególne, odpowiadające wszelkiej możności Powszechności, jedności funkcjonalnej przejściowości, figurowały, jako dane oderwane. — *Różność systematyczna* rozważa inną stronę stosunku pomiędzy powszechnem i poszczególnem. Zakłada się, jako rzeczywistości konkretne, zastosowania poszczególne, i ich złączenie stanowi jedność systematyczną. Wówczas stosunek pomiędzy Indywidualnem i Powszechnem ukazuje się, jako stosunek jednego do mnogiego i własnego do różnego. Tutaj element jest konkretem i jednością abstrakcyjną. — W części elementarnej Prawa Stworzenia działaliśmy przez *analizę:* żeby uczynić daną rzeczywistość przenikalną przez naszą

myśl, rozłożyliśmy ją na elementy oderwane. W części systematycznej będziemy działali przez *syntezę:* tu bowiem chodzi o uwłaszczenie dla jedności myśli mnogości albo różności rzeczywistości danych.

1. WPŁYWY CZĘŚCIOWE ELEMENTÓW PIERWSZORZĘDNYCH

165. Różność systematyczna rozłącza jedność, obejmującą powszechność, by ją zastąpić skojarzeniem indywidualności.

Wiedza otrzymuje tutaj, jako dane, działy elementów-bytów: jest to myśl, stwierdzająca układy, przedstawiane przez rzeczy. WPŁYWOWI temu BYTU DO WIEDZY odpowiadają gatunki i rodzaje i wszelakie *klasyfikacje.* Powszechne figuruje tutaj, jako uogólnienie oderwane, wyciągnięte z rzeczy poszczególnych; jest ono wówczas *rozdzielcze,* grupuje ono rzeczy przez to, co mają one wspólnego odnośnie do wiedzy.

Przeciwnie, byt łączy w tem samem istnieniu różność elementów wiedzy: jest to rzeczywistość, syntetyzująca w bycie konkretnym dane pojętliwe najbardziej odmienne. WPŁYWOWI temu WIEDZY DO BYTU odpowiadają systematy mechaniczne czy społeczne i wogóle *konstrukcje.* Powszechne figuruje tutaj, jako byt racji syntetyzującej. Jest ono *zbiorowe* (w znaczeniu scholastycznem wyrazu). Grupuje ono jakości i funkcje pojętliwe według ich uczestnictwa w tym samym bycie [1]).

W ten sposób *różność systematyczna* w Prawie Stworzenia przedstawia naprzód przeciwieństwo dwóch klas. Wroński zwie je: WPŁYW CZĘŚCIOWY BYTU DO WIEDZY, WPŁYW CZĘŚCIOWY WIEDZY DO BYTU. Odpowiadają one temu, co stanowi największą część poznania syntetycznego: klasyfikacje i pobudowy. I tu oto są tylko *wpływy,* gdyż zasada jedności pozwala ostawać się mnogości i różności przedmiotów i pojęć: nie tworzy ona jedności istnienia.

---

[1]) „Wpływ Bytu do wiedzy wprowadza rodzaj bezwładu do samorzutności wiedzy i daje wiedzy stałość bytu. Wiedza staje się wówczas warunkowana, jak byt, i poddana prawom stałym i określonym". „Wpływ Wiedzy do bytu wprowadza samorzutność do bezwładu bytu i daje temu ostatniemu zmienność wiedzy. Byt staje się wówczas podatnym do odmian i do określeń". (Wroński, *Apodictique,* str. 9).

166. Trzeba dobrze zauważyć, czem wpływy te częściowe bytu do wiedzy i wiedzy do bytu różnią się od elementów przejściowych, t. j. od bytu, pełniącego funkcję wiedzy, i wiedzy, pełniącej funkcję bytu. W elementach przejściowych z racji oto ich powszechności elementy biegunowe byt i wiedza dokonywują każdy swej natury przez funkcję elementu przeciwnego. We wpływach częściowych, przeciwnie, zakładają się one, jako czynniki, wprowadzone do mnogości lub do różności, by im nadać jedność systematyczną.

W elementach przejściowych element rozważany przybiera funkcję, przeciwną swej własnej naturze; we wpływach częściowych ogranicza się on do rządzenia określeniami, jakie się wytworzą w elemencie przeciwnym.

Podczas gdy funkcja przejściowa jest tylko funkcją powszechności, dosięgającą swej granicy, wpływ częściowy jest funkcją indywidualności, specjalizującą powszechne.

Powszechne dociera do elementu przejściowego, jako do określenia, streszczającego jego zdolność genetyczną i pełnię jego rzeczywistości; we wpływach częściowych powszechne jest tylko nieokreśleniem rodzaju czy materji. Jest ono bierne, nierzeczywiste, i jedność, jakiej ono dostarczy, będzie tylko systematyczna; element wpływający jest ziszczany przez indywidualności odrębne.

W ten sposób przejściowy-byt jest to byt, stający się przedmiotem poznania w tem, co jego istnienie w sobie (funkcja powszechnego w stosunku do zjawisk) zawiera z formy własnej (funkcja powszechnej-wiedzy, wypływająca z funkcji powszechnego-bytu). Wpływ bytu do wiedzy jest to tylko określenie pojęć, narzuconych wiedzy przez byt, z którym jest ona w stosunku: i to dociera do *klasyfikacyj* i do *istotności*.

Tak samo przejściowa-wiedza jest to wiedza, stająca się czynnikiem działania z racji swej niezależności pojęcia (funkcja powszechnego w stosunku do zjawisk); przez Działanie pojęcie staje się bytem istniejącym poza wiedzą, która go pojęła (funkcja powszechnego-bytu, wypływająca z funkcji powszechnej-wiedzy). Wpływ wiedzy do bytu jest to tylko określenie, jakie byt przyjmuje ze swych stosunków z wiedzą: sprowadzają się one do *konstrukcyj* i do *możliwości*.

167. Wpływy częściowe są niejako odwróceniem elementów organicznych (powszechnych i przejściowych). Jeden tylko stopień systematyczny odpowiada w ten sposób dwom stopniom elementarnym; w każdym z tych stopni elementarnych byt i wiedza są ściśle złączone i dwoistość stopni okazuje niejako potrzebę odrębności w łonie konkretu (organizacja); przeciwnie, w klasach wpływów częściowych byt i wiedza są zewnętrzne jedno do drugiego i związane tylko stosunkiem podporządkowania (systematyzacja). Dwoistość przeszła niejako od wewnątrz do zewnątrz. W obu wypadkach poddana jest ona jedności.

Pozostaje do zbadania dwoistość niezależna, wynikająca ze ziszczenia konkretnego elementów bytu i elementów wiedzy; i to da nam ostatnią klasę różności systematycznej, klasę, polegającą na ustosunkowaniu współrzędności i wycechowaną przez Wrońskiego, jako WPŁYW WZAJEMNY BYTU I WIEDZY. Wreszcie Prawo Stworzenia dokona się przez tożsamość systematyczną dwóch tych elementów. I podczas gdy wpływy częściowe przedstawiały stopniowo odwrócenie systematyczne dwóch stopni organicznych albo trybów pochodnych, tu będziemy mieli dwa stopnie do spełnienia odwrócenia systematycznego triady pierwotnej. Atoli, by założyć dwa te stopnie, nie dosyć jest zasady, która wytworzyła rozwinięcia Prawa Stworzenia (t. j. stosunku powszechnego i indywidualnego). Trzeba uciec się do zasady dokonania. To właśnie okażemy.

2. CELOWOŚĆ, ZASADA DOKONANIA

168. Przeciwieństwo bytu i wiedzy, rozwijając się w elementach powszechnych, pozostaje w Konkrecie, i przeciwieństwo powołuje, jako reakcję, splecenie się elementów przejściowych, przez które ustanawia się naśladownictwo tożsamości pierwotnej. Ale, kiedy Powszechne i Indywidualne są wyciągnięte z Konkretu, brak jest reakcji tej naturalnej. Wpływy częściowe bytu do wiedzy i wiedzy do bytu dostarczają tylko powszechności oderwanej, zwykłej możliwości, otwartej dla mnogości i dla różności nieograniczonej ziszczeń indywidualnych. Stąd wyjdą tedy dwa rozwinięcia nieograniczone: jedno, rządzone przez wpływ bytu, drugie—przez wpływ wiedzy. A ponieważ elementy te są różno-

rodne względem siebie, wpływ ich sprowadzi dwa rzędy, które będą obce jeden dla drugiego albo które będą przeczyć sobie i mącić się wzajemnie. Wolne rozwinięcie się wytworu ze stwórczego, jakiem było, stałoby się w ten sposób zasadą zniszczenia. Funkcja stwórcza unicestwiłaby się sama, bądź roztapiając się nieograniczenie, bądź schłaniając się sama w konflikcie, wywołanym przez własne swe działanie. Dotykamy tu problematów bytu i nicości, tudzież zasady zła: przeziera się tu koncepcje głębokie, ukryte pod mitem węża, kąsającego swój ogon, i legendy o Zmierzchu bogów.

Należy tedy uciec się do nowej zasady, by dokonać Prawa Stworzenia i by nie pozwolić mu dotrzeć do zniszczenia automatycznego, jakie byłoby następstwem koniecznem determinizmu, rozwiniętego przez stosunek Powszechnego do Indywidualnego. Dochodzimy do dwóch wygięć wyższych Kaduceusza; część systematyczna dała nam przekroczyć wtóry przegub, i oto mamy głowy dwóch wężów, patrzących sobie w lico.

169. Żadna ewolucja nie może dokonać się ani zarysować systematu określonego przez rozwój czysty i prosty determinizmu. Nawet w systematach mechanicznych i pobudowach logicznych zachodzi wypadkowość. Równowaga niestała lub obojętna nie wyjdzie ze swego stanu, by rozwinąć się do drugiego stanu, inaczej, jak przez zabieg siły, która jest zdarzeniem w stosunku do układów ustanowczych tej równowagi. Więcej nadto, wszelki mechanizm wyraża się ostatecznie przez układ matematyczny. Otóż, w równaniu określenie wartości liczbowej spółczynników jest obce prawu, zakładającemu równanie, i nadto, odkąd równanie przestaje być linjowem, mnogość pierwiastków wprowadza nowy rodzaj nieokreśloności. Wszelkie zastosowanie prawa matematycznego wymaga ze strony sprawującego zabiegu, nie wykreślonego przez samo prawo. W każdym sylogizmie, gdy większa przesłanka zostaje dana, jako prawo, przez działanie oto wypadkowe przykładamy się raczej do tego terminu szczególnego, niż do drugiego. I wniosek nie wykreśla się bez tego wyboru. Siły natury wreszcie, pozostawione swemu rozwojowi fatalnemu, dążą do rozproszenia się albo do unicestwienia się; praca określona dokonywa się tylko dzięki zabiegowi wypadkowemu czynnika obcego, ujarzmiającego te siły.

Do stwierdzeń tych empirycznych można dorzucić dowód

a priori. Rozważmy systemat odosobniony, rozwijający się przez moce, wyłaniające się z własnej jego zasady. Nie można przypisać temu systematowi innego kresu własnego, jak pełne ziszczenie własnych jego dążności początkowych. Kres ten może przeciwstawiać się zasadzie tylko, jako stan, uzupełniający stan pierwotny. Z dwóch tych stanów skrajnych jeden jest ukryciem, drugi okazaniem tejże natury. Różnią się one tedy jeden od drugiego tylko stosunkiem do tego, co jest obcem samemu systematowi. Gdyby się rozważało systemat odosobniony od wszelkiego stosunku z innemi rzeczami, nie byłoby żadnej różnicy pomiędzy jego stanem ukrytym i jego stanem okazanym; albo, iżby wyrazić się według pojęcia energetycznego, dla systematu absolutnie odosobnionego stan potencjalny i stan kinetyczny stanowią jedno. Wszelka odrębność pomiędzy zarodem i rozwinięciem, początkiem i końcem, i wogóle pomiędzy stanem możności i stanem aktu wskazuje, że systemat jest odniesiony do kresu zewnętrznego, którego sama natura systematu nie wykreśla całkowicie.

170. Przyznając systematowi najwyższy dający się pojąć stopień autonomji, można przypuścić, że natura sama, rozwinięta przez ten systemat, wynajduje przez się cel i kładzie go poza sobą, by wykreślić swój rozwój. Ale przez sam fakt, że kładzie ona cel, odrębny od jej stanu, wydziela z siebie zasadę transcendentną, na której jest oparta. Zamiast ujmować cel, jako przeciwny sprawczości, pojmuje go poprzez przyczynę sprawczą. Jasnem jest, że cel prawdziwy, ten, który może być uważany, jako dokonanie systematu, winien wyciągać swe określenie z samej swej istoty, nie zaś z natur obcych. Ale to przypuszcza jeszcze, że natura, skąd pochodzi rozwinięcie systematu, jest przez się obrazem zasady transcendentnej. Wyciągając z siebie swój własny cel, odkrywa ona tylko zasadę transcendentną, będącą jej sprawcą, odbija się ku niej i przyswaja sobie przez ten powrót niezgłębiony akt stworzenia, z którego wyszła. Tak więc, nawet w tym wypadku skrajnym, który można nazwać z Wrońskim STWORZENIEM WŁASNEM, trzeba uciec się do zabiegu czynnika, nie wynikającego z natury pierwotnej systematu, lecz który stworzył samą tę naturę. I wszelkie stworzenie własne, sprawione przez twór, zawiera swe stworzenie uprzednie, sprawione przez Stwórcę.

171. Jeżeli odłożymy na stronę warunki skrajne, pozostanie nam, że wszelki rozwój, by był oznaczony, zawiera wpływ zasady, wyraźnie odrębnej od determinizmu, która rozmnaża i różnicuje w sposób nieoznaczony. Jeżeli chce się uważać, jako cele, rozwinięcia nieoznaczone mnogości albo różności, może to stawać się tylko, jeżeli mieścimy cel w samem działaniu albo jego wyniku. Otóż, w dwóch wypadkach jest się sprowadzonym do zasady jedności, a przeto do tego, co przeciwstawia się samej mnogości i różności. Naprzód, działanie, różnicujące i rozwijające, wyróżnia się tylko stosunkiem ukrytego do okazanego; i stosunek ten zawiera, widzieliśmy to, czynnik zewnętrzny, którego określenie jest przygodne względem natury systematu. Następnie, mnogość i różność nieoznaczona, rozważane w ich wyniku, dążą do przystosowania się do jedności, docierając do zmieszania się. Otóż, samo zmieszanie okazuje zasadę przeciwną tej, która rozwija systemat. Nie można, w rzeczy samej, z zasady różnicującej i mnożącej wyciągać racji, która zgładza kontrasty różności przez wpływ mnożności i która zaciera różnice mnogości przez wpływ różności. Zmieszanie okazuje tedy, by tak rzec, wpływ negatywny zasady transcendentnej do systematu, przeciwiący się rozwojowi jego nieoznaczonemu. Wpływ ten negatywny przedstawia się tutaj, jako mus zewnętrzny, sprowadzający jedność w formie zmieszanej.

Różność i mnożność nieoznaczone nie mogą tedy dokonywać systematu, nawet kiedy docierają do zmieszania, bez powołania zasady innej, niż ta, która różnicuje lub mnoży.

172. Różność i mnożność skończone nie mogą tem bardziej wyciągać ze swej własnej zasady racji, która je zatrzymuje na jednej wartości albo na jednej cesze poszczególnej raczej, niż na wszelkiej innej. To zatrzymanie będzie ogólnie wynikiem przeszkody lub wyczerpania: w obu wypadkach jest niedokonanie. Przeszkoda wskazuje na czynnik obcy. Wyczerpanie nie może mieć za rację bytu zasady, która wyciąga mnogie i różne z jednego i podobnego. W obu wypadkach zakończenie systematu nie jest określone przez zasadę swego rozwinięcia.

Zatrzymanie systematu może się okazywać, jako dokonanie, tylko wtedy, jeżeli odpowiada wartościom albo cechom osobliwym

Ale przywilej ten pewnych pocztów i pewnych zboczeń przeczy samej zasadzie, dążącej do rozwoju.

Stan albo cecha nie jest osobliwą przez to, iż pochodzi z rozwoju, gdyż rozwój wytwarza inne stany, nie sprowadzające żadnego zatrzymania i nie okazujące żadnej prerogatywy. Niech będzie, naprzykład, warunek, określający przecięcia stożkowe: równanie drugiego stopnia z dwiema niewiadomemi. Z tego warunku pochodzą wszystkie rodzaje przecięć stożkowych: elipsa, hiperbola, parabola, koło i systemat dwóch prostych. Koło, między innemi, posiada własności osobliwe, ściągające się do pewnych wartości poszczególnych, ujętych przez równanie, gdy dwie osi są równe. Otóż, wartościami, wytwarzającemi ten wynik, są właśnie te, które niweczą pewne wyrazy równania i kaleczą jego układ zasadniczy. Cecha jego osobliwa ma swą rację w pojęciu liczbowem zera i w pojęciu geometrycznem odległości, równej zeru.

173. Można przypisać spełnienie stosunku osobliwego bądź wypadkowi, bądź woli, działającej na systemat lub jego otoczenie. Jeżeli wynik jest owocem wypadku, sąd nasz teleologiczny ma tylko znaczenie subjektywne; jeżeli pochodzi z dążności ku temu celowi, jaki jest udzielony systematowi, znaczenie jego jest objektywne. Ale w obu wypadkach cel przez się jest przygodny w stosunku do systematu i objektywny względem siebie, albowiem inna jest racja rozwoju, inna jest racja zatrzymania rozwoju na zastosowaniu poszczególnem. Jeżeli wypadek może prowadzić systemat ku wartości lub cesze osobliwej, nie dostarcza on nigdy racji, nadającej wartość osobliwą temu stosunkowi. — Idea stosunku osobliwego przypuszcza, że pewne stany są celami z racji swej natury albo swych własności. Jeżeli cele te są osiągane dzięki szczęśliwemu przypadkowi, to właśnie na mocy zasady transcendentnej przypadek ten jest szczęśliwy. Jest on szczęśliwy, bądź uprzychylniając zjaw rzeczywistości dla myśli (wartość estetyczna), bądź spełniając doskonałość własną dla rzeczywistości (wartość teleologiczna). Wypadek tedy jest zawsze tylko środkiem; i wszelki wynik osobliwy, nadający się do rozważania, jako cel, zawiera porządek rozumowy transcendentny do systematu rozważanego, a którego spełnienie jest przygodne w stosunku do rozwinięć tego systematu.

174. Systemat może być użyty do celów różnego rodzaju. Ogólnie przystosowuje się on do tych celów, jedynie deformując się, kalecząc się, rozprzęgając się mniej lub więcej, sprowadzając się do roli narzędzia. Ziszczenie tych celów pociąga w ten sposób zniszczenie mniej lub więcej zupełne systematu.

Ale z pomiędzy celów, jakich rozwinięcie czyste i proste nie może wykreślić, jest jeden, który odpowiada jednak naturze samej systematu, naturze, stanowiącej jego dokonanie. Cel ten jest objektywny i przypadkowy, gdyż rozwój systematu nie może go wykreślić; dąży on jednak do stania się subjektywnym, gdyż spełnienie jego będzie ziszczeniem władnem tego wszystkiego, co zabieg transcendentny może wyciągnąć z natury, właściwej systematowi.

Ziszczenie to władne będzie polegało koniecznie na przystosowaniu wzajemnem przeciwieństw, zawartych w systemacie: przez nie systemat dokona się w jedności rzędu wyższego. Zamieni się on w *syntezę konkretną*, t. j. w istność, gdzie zjednanie przenika w sposób nieoznaczony różność i mnożność.

Systemat jest podobny do drzewa z jego typem ogólnym rozgałęzienia, podatnego do rozwoju nieograniczonego; orjentacja ku syntezie konkretnej wyraża się przez pęd gałęzi, które dążą do zatrzymania się i do nagięcia się tak, by mogły łatwo sąsiadować ze sobą i grupować się w powicie, sprzyjające równowadze i życiu drzewa (teleologja), i które rysują mu sylwetę wyrazistą i harmonijną (estetyka).

Cel tego rodzaju czyni zadość warunkom, jakich Kant wymaga, by dopuścić znaczenie objektywne sądu rozważającego; odpowiada on, według jego ustanowienia, pojęciu życia organicznego [1]).

3. ZBIEG CELOWY ALBO TELEOLOGICZNY

175. Widzieliśmy, że wszelka odrębność sprowadza się do przeciwieństwa i że wszelkie przeciwieństwo sprowadza się w ostatecznej analizie do przeciwieństwa przez różnorodność bytu i wie-

[1]) Chodzi tu o ustrój, uważany, jako współdziałanie rzeczy konkretnych, dążących do celu wspólnego. Elementy powszechne pokazały nam ustrój w swej postaci przeciwnej, t. j. jako różnicowanie się zasady wspólnej, przystosowującej jednorodność wszystkiego do różności warunków poszczególnych.

dzy (24). Łącząc tedy rozwinięcia zewnętrzne bytu i wiedzy w systemat, założy się ten cel, właściwy systematowi i zdolny do jego dokonania przez doskonałość, do jakiej jest on podatny. Taki jest warunek konieczny i dostateczny, wymagany dla dokonania systematu.

176. Funkcja elementu neutralnego jest konieczna do rozwiązania różnorodności (27), różnorodność ta atoli nie jest koniecznie rozwiązywana, gdyż nie sprowadza się ona tutaj, jak w Triadzie pierwotnej, do bytu i wiedzy oderwanych, ale do wytworów konkretnych bytu i wiedzy, istniejących oddzielnie. Elementy te mogą być tedy złączone tylko przez celowość, której wykreślenie winno się znajdować poza systematem. Wynikiem będzie zgodność założona danych konkretnych, mających swe istnienia własne, harmonja systematyczna. Harmonja *jest to jedność mocnotliwa systematu, która, nie niszcząc niezależności terminów, jakie łączy, wprowadza ład, jakiego terminy nie mogłyby wyciągnąć z siebie samych, i która ustanawia warunki najprzychylniejsze do rozwoju systematu, rozważanego w swej całości i w swych elementach.* Intuicja, Instynkt, Genjusz, Pokrewieństwo, Rytm i t. d., takie są zjawy różne zasady tej teleologicznej, dającej dotrzeć systematowi rzeczywistości do spełnienia czegoś rzędu wyższego.

Jedność konkretna zakłada się dla terminów ustanowczych, jako cel wspólny, ku któremu one dążą, a który polega na ich tożsamości końcowej. Ale tożsamość ta nie może się dokonywać, o ile terminy różnorodne zachowują swe istnienie własne. Kres ten jest tedy celem niedostępnym dla możności systematu, transcendentny i reagujący w systemacie przez tę zgodność, która się jawi, jako Harmonja.

177. Taki jest sposób, zamykający różność systematyczną. Jest on wycechowany przez Wrońskiego, jako *wpływ wzajemny bytu i wiedzy,* wytwarzający ZBIEG CELOWY ALBO TELEOLOGICZNY systematu. Zbieg celowy jest kroczeniem ku *tożsamości systematycznej* (Ks. I, Roz. II, III, 3). Wymaga on zabiegu zasady transcendentnej, której wpływ jest przypadkowy w stosunku do mocnotliwości systematu, wpływ, bez którego systemat nie może

osiągnąć tożsamości systematycznej swych elementów bytu i wiedzy, jaka będzie jego uwieńczeniem. Przystosowanie się wzajemne, zakładające się pomiędzy Myślą i Rzeczywistością (pomiędzy powszechną-wiedzą i powszechnym-bytem), odpowiada zbiegowi teleologicznemu. Przekłada się ono w Myśli na zrozumienie i na skuteczność zamiarów; zakłada się ono w Rzeczywistości przez rozdział uszykowany i przez znaczenie rzeczy. Podaje się ono między Myślą i Rzeczywistością, jako cel wspólny, będący warunkiem doskonałego ich spełnienia.

178. Gdyby niezależność wzajemna Myśli i Rzeczywistości nie była kompensowana przez dążność do przystosowania się wzajemnego, wyniki Rzeczywistości byłyby zmieszaniem lub rozdrobnieniem, wyniki zaś Myśli rojeniem lub ugodowością. Dwa te ruchy niszczycielskie często się wytwarzają; okazują one niedoskonałości Rzeczywistości i błędy Myśli.

Miara, w jakiej Myśl i Rzeczywistość przystosowują się wzajemnie, znaczy stopień ziszczenia systematu. Jeżeli ład, który zda się okazywać zasadę teleologiczną, jest tylko czystym pozorem i jeżeli, jak to przypuszcza Kant, jest on wyobrażony przez nas dla wyjaśnienia zespołu danego, systemat istnieje tylko w naszej myśli. Jeżeli ład ten jest istotny, systemat istnieje w rzeczywistości. Nawet jeżeli jest on założony przez czysty przypadek, przypadek ten dotyczy tylko dróg i środków; albowiem, widzieliśmy to, rozkłady, ustanawiające ład i prowadzące do celu, zawdzięczają przywilej ten warunkom, wyciągniętym z zasady rozumowej.

179. *Zbieg celowy* albo *teleologiczny* przedstawia w sposób odrębny wpływ elementu neutralnego, który w tożsamości pierwotnej był ujmowany tylko, jako akt jedni bytu i wiedzy. Otóż, element podstawowy albo neutralny został wprowadzony, by otrzymać rację tożsamości, wytworzonej pomiędzy elementami różnorodnemi (28). W zbiegu celowym czynnik ten jedni zakłada się, jako transcendentny w stosunku do bytu i wiedzy. Racja istnienia wyłania się z wytwarzania istnienia. Tutaj oto zasada racji wystarczającej staje się wyraźną, jak ją zakłada Wroński. Podczas gdy elementy byt i wiedza wznosiły się niezależnie, ustanawiając elementy powszechne, funkcja właściwa elementu podstawowego

albo neutralnego, spójna ze wszystkiemi sposobami, ustanawiającemi systemat, wyłania się tylko w zbiegu celowym, by powołać zasadę transcendentną, źródło systematu, i by mu nadać dążność ku istnieniu rzędu wyższego przez zabieg niejako opatrznościowy (38).

B) TOŻSAMOŚĆ SYSTEMATYCZNA
(JEDNAKOŚĆ WIEŃCZĄCA)

180. Rzeczywistość elementarna, na której jest oparty systemat, polega na *tożsamości pierwotnej* terminów różnorodnych bytu i wiedzy, wziętych w stanie pierwiastków oderwanych. Dokonanie całkowite systematu spełni się przez TOŻSAMOŚĆ SYSTEMATYCZNĄ albo KOŃCOWĄ dwóch tych terminów, wziętych w ich rozwiciu zupełnem, t. j. jako elementy powszechne. Zasada transcendentna dała zrodzenie systematowi, czyniąc immanentnem jego działanie, i działanie to ustanowiło element podstawowy albo neutralny. Przez to oto działanie, które polegało naprzód na utożsamieniu bytu i wiedzy, wycechowała się rzeczywistość własna systematu. Przez to oto działanie elementy pochodne i klasy systematyczne wyszły z Triady pierwotnej, by rozwinąć systemat.— Dokonanie systematu nie jest niczem innem, jak doskonałem zakończeniem aktu, którego element neutralny jest podstawą. W dokonaniu tem rzeczywistość elementu neutralnego, która okazywała się dotychczas, jako działanie, stanie się rzeczywistością konkretną, do której dociera spełnienie systematyczne wszystkich rzeczywistości systematu przez elementy powszechne. — Tożsamość ta końcowa jest spełnieniem całkowitem działania, którego początek przedstawia element podstawowy albo neutralny. Jest ona dla tego elementu tem, czem entelechja dla mocnotliwości. Jest to rozwicie wytworu, którego zarodem był element podstawowy; jest to uwieńczenie systematu, JEDNAKOŚĆ WIEŃCZĄCA, jak to nazywa Wroński. Dokonywa ona systematu przez wyklucie się rzeczywistości transcendentnej do wszystkich rzeczywistości, z których systemat był złożony (81—86). Element powszechny-byt jest to wsobość, jako Rzeczywistość, element powszechna-wiedza jest to wsobość, jako Myśl; Jednakość Wieńcząca, która jest utożsamieniem dwóch tych powszechników w elemencie podstawowym, jest to Wsobość, jako Akt.

181. ZBIEG CELOWY zakłada celowość poza systematem i wybiera w systemacie indywidualne przedmioty, jakie jej odpowiadają. JEDNAKOŚĆ WIEŃCZĄCA ziszcza kres, spełniający wszystkie rzeczywistości, do których systemat nadaje się, i to jest równoznaczne z tożsamością bytu i wiedzy, wziętych, jako elementy powszechne.

ZBIEG CELOWY i JEDNAKOŚĆ WIEŃCZĄCA wykładają w sposób wyraźny i odrębny poprzez układ systematyczny dwa stosunki tożsamości i różności, przenikające się wnętrznie w ustanowieniu rzeczywistości elementarnej zapomocą ELEMENTU NEUTRALNEGO. Wpływ wzajemny elementów różnorodnych, ustanawiający harmonję, czyni naoczną różność w ZBIEGU CELOWYM. Tożsamość systematyczna wytwarza się w JEDNAKOŚCI WIEŃCZĄCEJ.

WPŁYWY CZĘŚCIOWE odbijały stosunek ELEMENTÓW POWSZECHNYCH do ELEMENTÓW PRZEJŚCIOWYCH; i w ten sposób część systematyczna całkowita stanowi, by tak rzec, powrót do Triady pierwotnej, której rozwicie ustanowi ona poprzez elementy powszechne. ZBIEG CELOWY albo TELEOLOGICZNY sprawuje przejście systematyczne do konkretu rzędu wyższego, w którym systemat rozwiązuje się, przyswajając sobie zasadę transcendentną, jaka nim kierowała. HARMONJA Zbiegu celowego jest niejako natchnieniem, usposabiającem systemat do aktu transcendentnego, przez który ziści on, jako rzeczywistość konkretna, mocnotliwość, która dawała mu rozwój.

182. Jeżeli tedy rzeczywistość dana, jako pierwotna, jest istnością względnie abstrakcyjną, JEDNAKOŚĆ WIEŃCZĄCA jest ziszczeniem konkretnem tego, co było mocnotliwie zawarte w abstrakcji pierwotnej. Jeżeli rzeczywistość pierwotna jest już pojedyńczością konkretną, JEDNAKOŚĆ WIEŃCZĄCA przeprowadza grupę całkowitą rzeczywistości indywidualnych systematu ze stanu zbioru systematycznego do stanu substancji rzędu wyższego. Synteza ta konkretna stanowi Życie (327).

Wreszcie, jeżeli systemat rzeczywistości rozważanej jest utworzony przez istności powszechne, JEDNAKOŚĆ WIEŃCZĄCA odpowiada idei transcendentnej, która w oczach naszych wyraża rzeczywistość konkretną tych istności. Wszystkie idee transcendent-

ne wiążą się z temi trzema: Bóg, Dusza, Świat. Trzy te idee wprowadzają się do naszego umysłu głównie przez konieczność rozpoznania rzeczywistości absolutnej o trzech zasadach, narzucających się koniecznie naszej myśli. Zasada racji bytu prowadzi do pojęcia Boga, zasada tożsamości do pojęcia Duszy, zasada sprzeczności do pojęcia Świata. Trzy te idee odpowiadają czynnikom opatrznościowym, wymaganym, by dać przejść systematowi rzeczywistości z jego ZBIEGU CELOWEGO do jego JEDNAKOŚCI WIEŃCZĄCEJ. Dusza jest tem, co ziszcza Jednakość wieńczącą systematu faktów myśli (stosunek podmiotu do przedmiotu znanego lub chcianego); Świat jest tem, co ziszcza Jednakość wieńczącą systematu rzeczywistości właściwie zwanych albo konkretnych (rzeczy i ich rozdział); Bóg wreszcie jest tem, co ziszcza Jednakość systematu, wyrażającego istotę samą Prawa Stworzenia, t. j. systematu, obejmującego Myśl i Rzeczywistość (358).

183. Część systematyczna Prawa Stworzenia może być przedstawiona zapomocą Schematu następującego, gdzie każda klasa systematyczna jest wykreślona:

1. co do swej treści: *generacja; punkt widzenia transcendentalny;* USTANOWIENIE;
2. co do swej formy: *ustosunkowanie; punkt widzenia logiczny;* PORÓWNANIE.

POŁĄCZENIE SYSTEMATYCZNE

Różność w połączeniu systematycznem elementów pierwszorzędnych (bytu i wiedzy).

WPŁYWY CZĘŚCIOWE

WPŁYW WIEDZY DO BYTU (W. W B.)

WPŁYW BYTU DO WIEDZY (B. W W.)

WPŁYW WZAJEMNY albo HARMONJA SYSTEMATYCZNA DWÓCH ELEMENTÓW PIERWSZORZĘDNYCH.

— ZBIEG CELOWY ALBO TELEOLOGICZNY — (Z. C.)

TOŻSAMOŚĆ KOŃCOWA ALBO SYSTEMATYCZNA w złączeniu elementów pochodnych albo odrębnych za pośrednictwem elementu podstawowego.

JEDNAKOŚĆ WIEŃCZĄCA (J. W.)

ROZDZIAŁ TRZECI

ANALIZA TECHNJI

184. Technja ma za przedmiot wykład sposobów generacji, które są oparte na cesze powszechnej wszelkiej zasady. Zakłada ona ŚRODKI i SPOSOBY POSTĘPOWANIA i wykreśla CELE POWSZECHNE, które otwierają wytworowi rozwinięcia nieograniczone.

Element pragmatyczny w Teorji zabiegał, jako neutralizujący różnorodność bytu i wiedzy, przeciwiącą się wykluciu rzeczywistości; w Technji przedstawia się on jako podstawowy, wytwórca i regulator (189).

Powszechność, która w Teorji występowała z charakterem substancjalnym (Elementy powszechne) albo rodzajowym (Wpływy częściowe Bytu do Wiedzy i Wiedzy do Bytu), przedstawia się tutaj, jako *prawo*, t. j. jako jednia rodcza nieskończoności rzeczy możliwych (147).

185. Technja, jak i Teorja, zawiera część elementarną i część systematyczną. W dwóch tych częściach sposoby techniczne będą się różniły od sposobów teoretycznych tylko tam, gdzie powszechne zachodzi w sposób mniej lub więcej odrębny. Niema tedy sposobów współodpowiednich dla Triady pierwotnej, albowiem powszechne i indywidualne zlewają się tutaj w zasadzie wspólnej. Niema tu również klas technicznych, odpowiadających wpływom częściowym bytu i wiedzy, albowiem konstrukcje i klasyfikacje są ograniczone przez liczbę i przez jakość indywiduów złączonych.

186. Technja, jak i Teorja, zawiera punkt widzenia *ustanowczy* i punkt widzenia *porównawczy*. W Teorji dwa te punkty widzenia dawały dla każdego sposobu podwójne określenie: jedno,

wyrażające jego *treść*, jego istotę, drugie, wyrażające jego *formę*, jego ustosunkowanie charakterystyczne. Technja ma za przedmiot to, co jest do zrobienia, nie zaś przedmioty istniejące. Przeto, punkt widzenia ustanowczy i punkt widzenia porównawczy nie będą polegały na daniu podwójnego określenia tych samych przedmiotów, ale na wycechowaniu działania według jego procesu. Stąd wynika, że podziały porównania technicznego nie odpowiadają podziałom ustanowienia technicznego, ale że w dwóch tych częściach sposoby są różne. *Ustanowienie techniczne* dotyczy generacji przedmiotów według zasad powszechnych. Treść Działania polega na zastosowaniu tożsamości działania do różności dzieł. Da ona, jako elementy, NARZĘDZIA. Tożsamość systematyczna Działania obejmuje różność dzieł, wyrazi się ona, jako PRAWO NAJWYŻSZE (84—85—195).

Porównanie techniczne dotyczy ustosunkowań możliwych według natury systematu, t. j. *problematów*. Forma działania będzie miała za cechę sprowadzenie różności sprawowań do typu tożsamego ustosunkowania. Sprowadzenie to dokona się, z punktu widzenia elementarnego, przez *prawidło* albo KANON, i, z punktu widzenia systematycznego, przez formę powszechną, nadającą się do wszelkiego ustosunkowania i odpowiadającą przeto idei PROBLEMATU POWSZECHNEGO (84).

I

CZĘŚĆ ELEMENTARNA

187. Sposoby ustanowcze elementarne Technji polegają na czterech NARZĘDZIACH, odpowiadających odnośnie czterem elementom organicznym albo pochodnym Teorji. Będziemy tedy mieli: NARZĘDZIE POWSZECHNY-BYT, NARZĘDZIE POWSZECHNA-WIEDZA, NARZĘDZIE PRZEJŚCIOWY-BYT i NARZĘDZIE PRZEJŚCIOWA-WIEDZA.

Pojęcie narzędzia unaocznia różnicę, jaka istnieje dla funkcyj powszechności i przejściowości pomiędzy Teorją i Technją. W Teorji powszechne polegało na *naturze* przedmiotu indywidualnego albo pojęcia oznaczonego, na naturze, która czyniła je zdolnemi do zabiegania w różności i mnożności nieoznaczonej usto-

sunkowań; zdolność ta, rozumiana, jako zależna od indywidualnego określenia przedmiotu albo pojęcia, przekładała się na *organizację,* i w ten oto sposób elementy pochodne teorji zostały wymianowane przez Wrońskiego, jako ELEMENTY ORGANICZNE. Przeciwnie, *narzędzie* wycechowywa przedmiot, pobudowany w ten sposób, że przywraca rozmaitość lub różność przedmiotów czy pojęć do typu określonego. Typ ten istnieje w samem narzędziu tylko w stanie funkcji; nie jest on formą narzędzia: forma ta, przeciwnie, jest ugatunkowana w widoku przeznaczenia obcego. Narzędzie jest to powszechne, torujące sobie drogę do działania indywidualnego.

Narzędzia powszechne będą polegały tedy na przystosowaniu wszystkich rodzajów przedmiotów czy pojęć do praw rozwoju, dających się powszechnie zastosowywać.

188. Pod względem rzeczywistości umysłowej NARZĘDZIE POWSZECHNY-BYT wyraża się przez *metody,* NARZĘDZIE POWSZECHNA-WIEDZA przez *władze* ducha. Pod względem rzeczywistości zmysłowej NARZĘDZIE POWSZECHNY-BYT wyraża się przez *narzędzia mechaniczne,* poddające różne materje w sposób coraz bardziej zupełny formie określonej; np., wszystko, co się wiąże z funkcją formowania, rozmnażania, dzielenia i t. d. NARZĘDZIE POWSZECHNA-WIEDZA wyraża się wówczas przez *narzędzia logiczne,* zakładające metody tworzenia klas, zastosowalne do wszelkiego rodzaju przedmiotów, np., rachunkowość, katalogowanie i ogólniej wszystko, co ustanawia miarę.

Jedność działania, wynikająca z elementu podstawowego, może się okazywać poprzez narzędzia powszechne, dając przewagę w powszechności bytu bądź mnogości i różności skutków, bądź tożsamości funkcji. W ten sposób władze ducha podzielą się na władze *wynalazcze* i władze *przyswajania;* i metody pracy na metody *rozwinięć* i metody *redukcyj* (sprowadzań). Będzie tak samo ze sprawowaniami natury; od strony materji: *rozmnażanie* i *schłanianie;* od strony formy: *różnicowanie* i *sprowadzanie do jednostajności.*

NARZĘDZIA PRZEJŚCIOWE polegają na wyciąganiu z rozwinięć bytu działania, odnoszącego się do wiedzy, i z rozwinięć wiedzy działania, odnoszącego się do bytu. Można, zda się, spro-

wadzić NARZĘDZIE POWSZECHNĄ-WIEDZĘ do pojęcia *sztuki* (zasada sztuczności) i NARZĘDZIE POWSZECHNY-BYT do pojęcia *znaku*, biorąc dwa te terminy w znaczeniu najszerszem. Sztuka, w rzeczy samej, jest narzędziem, przez które natura wyraża się w myśli; Znak jest narzędziem, przez które myśl wyraża się w naturze. Narzędzie przejściowe, prowadzące byt do wiedzy, jest syntetyczne; narzędzie przejściowe, prowadzące wiedzę do bytu, jest analityczne. Sprawowanie Sztuki jest analityczne w stosunku do tego, co jest znaczone.

189. W *ustanowieniu technicznem* narzędzia polegają na ujmowaniu wszelkiego sposobu pochodnego Teorji, iżby wyzyskać, by tak rzec, funkcję powszechności, spójną z jej cechą elementów powszechnych albo przejściowych. Temu użyciu funkcyj powszechnych, które jest częścią ustanowczą Technji, winno odpowiadać, jako część porównawcza elementarna, ustosunkowanie wspólne pomiędzy temi funkcjami narzędnemi. Ustosunkowanie to wspólne jest *prawidłem powszechnem* dedukcji problematów, generacją jednostajną rzeczywistości, zwaną KANONEM GENETYCZNYM. Prawidłem, w rzeczy samej, jest to, co wyraża powszechność, spowitą w swej zasadzie jedności z punktu widzenia swej funkcji rodczej; i spowicie to oznacza *jednostajność*. Przez jednostajność oto powszechne może stanowić jedność elementarną. I jednostajność ta przeciwstawia się każdemu specjalnemu rozwinięciu działania, jako ustosunkowanie wspólne, z którem każde rozwinięcie ma się dawać porównać. Zasada metafizyczna, na której jest oparty KANON GENETYCZNY, mogłaby się wyrazić tak: *Wszelkiej cesze różności, ujętej w systemat, odpowiada poczet w porządku jedynym, będącym Kanonem systematu.* Na tej oto zasadzie spoczywa równoważność różnych form Energji i przekładnia ilościowa wszystkich jakości.

Jak to się widzi, zasada ta odpowiada temu, co jest jednością w powszechności działania, w jej *vis potentialis*, gdy rozważa się działanie, wyłonione z różności okoliczności, które będą odmieniały swe skutki. Ujmuje się tutaj zasadę tej linji idealnej, która zwie się *typem*. *Typ* jest formą, jaką miałby skutek, gdyby jego określenie pochodziło jedynie z pobudki aktu bez wmieszania się do tego żadnego warunku zewnętrznego. KANON GENETYCZNY

może być uważany, jako forma elementu podstawowego w Technji: jest on niejako zastosowaniem technicznem funkcji neutralizującej, spójnej z tym elementem, funkcji, która panowała w Teorji i która staje się podporządkowaną w Technji.

II

CZĘŚĆ SYSTEMATYCZNA

190. USTANOWIENIE TECHNICZNE w swej części systematycznej obejmuje dwie klasy tylko. Nic tam nie odpowiada wpływom częściowym (*wiedza w bycie* i *byt w wiedzy*). W klasach tych, jak widzieliśmy, element podstawowy nie ukazuje się. Otóż, element ten jest zasadą genetyczną powszechną, skąd wypływa Technja, albowiem wyraża on istotę, dla której systemat jest tylko ziszczeniem rozwiniętem.

W klasie teoretycznej, zwanej ZBIEGIEM CELOWYM albo TELEOLOGICZNYM, element podstawowy nie staje się immanentnym dla bytu i dla wiedzy; wywiera on między niemi tylko wpływ teleologiczny, który każe zbiegać się rozwinięciom bytu i rozwinięciom wiedzy ku pewnym wynikom osobliwym. Wyniki te zdają się tedy pochodzić z harmonji przedustawnej pomiędzy dwoma elementami pierwszorzędnemi (element-byt i element-wiedza).

Klasie tej systematycznej odpowiada w Technji *usposobienie ogólne* czterech narzędzi do wytwarzania w sposób mniej lub więcej doskonały wszystkich przedmiotów systematu. Generacja, oparta na powszechności, pozwala stwarzać prawa i funkcje, które przez swe rozwinięcia odtwarzają zespół przedmiotów, danych osobno. Przedmioty te otrzymują w ten sposób *rację dostateczną*, t. j. zdolną do zdania sprawy ze swego ziszczenia zapomocą zasady. Ale zasada ta, jak to się widzi, daje tylko rację prawdopodobną rzeczywistości, danych osobno. Wskazuje ona na przystosowanie wzajemne Faktu i Prawa. Wroński oznacza przez RACJE DOSTATECZNE tę klasę techniczną, która ma za współodpowiednik w Teorji ZBIEG CELOWY. Dwie te klasy wprowadzają przygodność do systematu, albowiem ich użycie jest okre-

ślone przez cele, których nie można wyprowadzić z rozwinięć systematu.

191. W Teorji ZBIEG CELOWY daje zbieżność ku celowi wyższemu rozwinięciom bytu i wiedzy. Otrzymują się w ten sposób przedmioty uprzywilejowane i osobliwe, które przedstawiają się, jako kresy, dające się ziścić przez systemat. W Technji odkrywa się sposób ziszczania tych przedmiotów zapomocą zasady powszechnej generacji, a razem z niemi nieskończoności innych przedmiotów, odpowiadających tym samym kresom: harmoja systematyczna otrzymuje przez to rację dostateczną, pozwalającą ją rozwinąć. Wykład ten danych bytu przez wytwory wiedzy jest oparty na zasadzie, że byt i wiedza są uformowane zgóry w ten sposób, by ziszczały się jedno przez drugie.

Matematyka dostarcza schematów typowych dwóch tych punktów widzenia. Wroński umieszcza, jako zbieg celowy Algorytmji, TEORJĘ LICZB. Teorja ta ma za przedmiot rozwiązania całkowite równań nieoznaczonych. Otóż, rozwiązania te stanowią wartości osobliwe zpośród tych wszystkich, jakie mogą przybierać podobne równania: cel, polegający tu na otrzymaniu liczb całkowitych, nie może się wyprowadzać z natury równań. W Technji, Wroński czyni metody INTERPOLACJI odpowiednikami dociekań racyj dostatecznych. Metody te polegają istotnie na odkryciu funkcji albo prawa generacji, która zdaje sprawę z zespołu wartości danych z cechą indywidualną i niezależnie od wszelkiego prawa.

192. Rzeczywistości, otrzymane w tej klasie, nie są deducjami koniecznemi z istoty danej, lecz rzeczywistościami specjalnemi, określonemi w celu, którego nie wskazuje natura systematu i którego daje tylko ziszczenie możliwe. Określenia te będą miały tedy cechę *przygodną* w stosunku do natury systematu. Powszechność, spójna z istotą systematu, nie zachodzi tu, jako źródło niewyczerpalne określeń, lecz tylko jako zdatność rodzajowa do otrzymywania albo do wytwarzania mnogości i różności nieoznaczonej gatunkowań i uszczególnień, jakie nie mogą się wyprowadzać z samej jej natury. Istota systematu przynosi tutaj powszechność swych zdatności bez wykreślania ich użytku. Jest to powszechność,

wynikająca z określenia niezupełnego pod względem pewnych kresów. Otóż, zdatność bytu i wiedzy do łączenia się wbrew ich różnorodności pojmuje się, jako *harmonja uprzednia* między dwoma temi elementami zapomocą wpływu transcendentnego do natury systematu. Na tej oto harmonji spoczywa powszechność bierna systematu (84, 168, 179).

Obraz da lepiej pojąć różnicę, o którą chodzi. Element podstawowy można sobie przedstawić, jako ziarno, w którem zasada formy (element-wiedza) i zasada materji (element-byt) są ściśle zjednane. Systemat będzie drzewem rozwiniętem ze swemi konarami, ze swemi liśćmi, ze swemi kwiatami, ze swemi owocami. Otóż, przez budowę ziarna są określone w sposób konieczny morfologja i fizjologja drzewa. Niemniej, rozwój tego drzewa zawiera ponadto, z racji samej swej budowy, możliwość przystosowania się do mnóstwa celów, których nie będzie mogło ono ziszczać w sposób naturalny, ale ku którym można będzie pociągnąć je. W ten oto sposób przez uprawę (zasada transcendentna) będzie można odmieniać w sposób, by tak rzec, nieskończony formę ogólną i stosunki części, przekształcać, np., postać wrzecionowatą na szpalerową, owoc dziki na owoc jadalny, odmieniać znacznie kwiat i t. d. Określenia te nie mogą być wyprowadzane z budowy ziarna: poruczone naturze, nie dążyłoby ono do celów specjalnych; ale jest zdolne, by je kierować ku nim i osiągnąć je, jeżeli czynnik potrafi wpływać na to. Otóż, możliwość odpowiadania tym wpływom przypuszcza w ziarnie harmonję przedustawną pomiędzy materją i formą poza cechą istotną, skąd wynika rozwój naturalny drzewa.

193. Klasa ta techniczna, która jest spełnieniem genetycznem ZBIEGU CELOWEGO, została nazwana przez Wrońskiego klasą RACYJ DOSTATECZNYCH, albowiem daje ona „dedukcję genetyczną zasady, jaką Leibniz począł pod tem mianem, tej zasady, która nie jest, oczywiście, niczem innem, jak tą generacją powszechną rzeczywistości, opartą na harmonji przedustawnej ich elementów różnorodnych“ [1]). W rzeczy samej, powiadać: „wszystko, co jest, ma pewną rację bytu“ jest to poddawać istnie-

[1]) Wroński, *Réforme du Savoir humain*, t. I, s. 58.

nie zasadzie pojętliwości, transcendentnej względem pojęcia, które wskazuje jego istnienie, i jednocześnie poddawać pojętliwość możliwości istnienia. Zasada racji dostatecznej albo racji bytu jest tedy oparta na stosunku pojętliwego do istnienia, które jest transcendentne do jedni istotnej rzeczy z jej pojęciem.

Zbieg celowy unaocznia podwójne to poddanie. W Teorji możliwość istnienia jest dana przez zbieg bytu i wiedzy; wyciąga się stąd wynik pojętliwy, który uprawnia zbieg założony. W Technji pojętliwość jest dana przez prawo stworzone; wyjaśnia się przez nie możliwość istnień danych.

194. Ostatnia klasa Ustanowienia technicznego odpowiada JEDNAKOŚCI WIEŃCZĄCEJ. W niej oto okaże się powszechność, nieodłączna od elementu podstawowego, t. j. od istoty, od ideisiły, skąd wychodzi systemat. Widzieliśmy (181), że JEDNAKOŚĆ WIEŃCZĄCA zamyka sytemat przez powrót do swego początku, okazując element podstawowy albo neutralny, jako wypracowany. *Tożsamość pierwotna* sprawowała się przez neutralizację dwóch mocowładności: wytwarzała ona rzeczywistość elementarną, wyrażaną przez element podstawowy. *Tożsamość końcowa,* która spełnia się w JEDNAKOŚCI WIEŃCZĄCEJ, neutralizuje te same elementy, wzięte w ich rozszerzeniach powszechnych: dokonywa ona rozwinięć systematycznych, wynikłych z rzeczywistości elementarnej. Jest ona rozwiciem powszechności, dla której element podstawowy zakładał zaród w Triadzie pierwotnej. Spełnienie techniczne JEDNAKOŚCI WIEŃCZĄCEJ wyrazi tedy tożsamość końcową, jako rozwinięcie Aktu, gruntującego rzeczywistość systematu. I podczas gdy w Teorji JEDNAKOŚĆ WIEŃCZĄCA okazuje ten Akt, jako wynik neutralizacji dwóch elementów powszechnych, kres, odpowiadający Technji, wyrazi tożsamość końcową Aktu, przedstawiając go, jako PRAWO NAJWYŻSZE systematu. Prawo to jest właśnie elementem podstawowym, rozwiniętym, jako zasada powszechności (84, 85, 186).

Otóż, JEDNAKOŚĆ WIEŃCZĄCA wyraża doskonałość systematu, dokonanie wszystkich mocowładności, zamkniętych w jego zasadzie; wszystko, co było do zrobienia, zostaje tu spełnionem. Teorja i Technja łączą się tedy tutaj w wyrazie swej zasady wspólnej, którą jest element podstawowy, przenikający dwa ele-

menty, byt i wiedzę, łączący w sobie ich rację bytu. Początkowo element podstawowy okazywał się w Teorji przez swą funkcję neutralizującą; wchodził on, jako stosunek między elementami bytem i wiedzą. Wkońcu jawi się on, jako zasada podstawowa systematu, jako prawo, założone pomiędzy elementami bytem i wiedzą, które tu będą kresami: jest to PRAWO NAJWYŻSZE, skąd wyprowadzą się wszystkie rzeczywistości systematu.

PRAWO NAJWYŻSZE przez to samo, że zradza rzeczywistości systematu przez zasady powszechne, udziela niejako każdej rzeczywistości indywidualnej znaczenia powszechnego, albowiem wytwarza ono każdą indywidualność, jako wypadek poszczególny rozwinięć i odmian nieskończonych.

195. Część systematyczna Porównania technicznego winna wskazywać zastosowanie powszechnego do wszystkich warunków możliwych. Będziemy tedy mieli sposób odwrotny KANONU GENETYCZNEGO. W sposobie elementarnym powszechnik przekładał się, jako prawidło, do którego wszystkie konstrukcje techniczne musiały się sprowadzać, w sposobie systematycznym okaże się on, jako typ powszechny, obejmujący wszystkie ustosunkowania możliwe. Ustanowi on w ten sposób PROBLEMAT POWSZECHNY, t. j. problemat, mający za przedmiot cel ogólny wszystkich problematów [1]). Wszelki problemat jest przystosowaniem rzeczy do zespołu ustosunkowań zakładanych. Problemat powszechny polega na określeniu władzy wytwarzania przez ustosunkowania najogólniejsze, jakich systemat może dostarczyć (85, 186).

Problemat Powszechny jest spełnieniem Jednakości Wieńczącej, rozważanej co do *formy* i co do *ustosunkowania*. Dotyczy on, w rzeczy samej, ziszczenia systematu przez powszechność ustosunkowań możliwych pomiędzy indywidualnościami, jakie może wytworzyć. Podczas gdy Prawo Najwyższe wskazuje zasadę powszechną, skąd wyciągnie się wszystkie indywidualności możliwe

[1]) Wroński odróżnia problematy i poryzmaty. Problematy we właściwem znaczeniu są to założenia, których przedmioty są tylko możliwe, poryzmaty są to założenia, których przedmiot jest konieczny, problematy zawsze rozwiązalne, które są prawdziwemi założeniami Technji wszelkiego systematu naukowego czy filozoficznego.

w systemacie, Problemat Powszechny wykreśla w indywidualności zdatność do wszystkich ustosunkowań, jakie systemat może zawierać. Można tedy powiedzieć z Wrońskim, że Prawo Najwyższe wyraża generację powszechności absolutnej, zaś Problemat Powszechny generację indywidualności absolutnej.

PRAWO NAJWYŻSZE i PROBLEMAT POWSZECHNY utożsamiają, jedno i drugie, funkcje powszechności i indywidualności. Ale PRAWO NAJWYŻSZE okazuje tę tożsamość pod formą *Zasady*, t. j. powszechności, zdatnej do wytworzenia wszystkich przedmiotów możliwych, PROBLEMAT POWSZECHNY zakłada ją pod formą *osobowości*, t. j. indywidualności, zdatnej do wszelkich ustosunkowań możliwych.

Można streścić Technję zapomocą schematu następującego:

196. TECHNJA.

(To, co należy zrobić dla spełnienia systematu rzeczywistości przez wprowadzenie powszechności).

USTANOWIENIE TECHNICZNE.

(Treść; generacja powszechna rzeczywistości; punkt widzenia transcendentalny).

CZĘŚĆ ELEMENTARNA. — NARZĘDZIA POWSZECHNOŚCI.

Spełnienie genetyczne:

1) elementów pochodnych bezpośrednich albo odrębnych.

= NARZĘDZIA:

POWSZECHNY-BYT = (N. P. B.). POWSZECHNA-WIEDZA = (N. P. W.).

2) elementów pochodnych pośrednich albo przejściowych.

= NARZĘDZIA:

PRZEJŚCIOWY-BYT = (N. P. B.). PRZEJŚCIOWA-WIEDZA = (N. P. W.).

CZĘŚĆ SYSTEMATYCZNA. — POSTĘPOWANIA POWSZECHNOŚCI.

Spełnienie genetyczne:

1) Zbiegu celowego przez postulat *preformacji pierwotnej* albo *harmonji przedustawnej* między elementami różnorodnemi.

= RACJE DOSTATECZNE = (R. D.).

2) Jednakości Wieńczącej przez *wzniesienie się do tożsamości pierwotnej*, t. j. do zasady absolutnej systematu.

= PRAWO NAJWYŻSZE = (P. N.).

PORÓWNANIE TECHNICZNE.

(Forma; ustosunkowanie powszechne rzeczywistości; punkt widzenia logiczny).

CZĘŚĆ ELEMENTARNA: prawidło powszechne założenia rzeczywistości; *generacja jednostajna* rzeczywistości = KANON GENETYCZNY = (K. G.).

CZĘŚĆ SYSTEMATYCZNA: problemat, mający za przedmiot *cel ogólny* wszystkich problematów w systemacie rzeczywistości = PROBLEMAT POWSZECHNY = (P. P.).

III

TRYNOMJA GENETYCZNA

197. PRAWO NAJWYŻSZE, PROBLEMAT POWSZECHNY i ZBIEG CELOWY stanowią *Trynomję genetyczną*, przedstawiającą spełnienie istoty systematu, t. j. to, co zawiera on absolutnego (Ks. I, Roz. III, 40, Roz. III, IV, 3).

1. „PRAWO NAJWYŻSZE według tej nazwy winno być posadą pierwszą wszelkiego systematu rzeczywistości stworzonych, a przeto posadą podstawową wszelkiej budowy naukowej czy filozoficznej, mającej za przedmiot taki systemat rzeczywistości. Właściwie mówiąc, prawo najwyższe jest w każdej gałęzi wiedzy ludzkiej zasadą powszechną prawdy, początkiem tego rzędu rzeczywistości, stworzonych niezależnie od wpływu człowieka; a przeto zaświadcza ono we wszelkim systemacie rzeczywistości istniejącej stworzenie, obce człowiekowi, ustanawiające jego HETERONOMJĘ".

2. „PROBLEMAT POWSZECHNY we wszelkim systemacie rzeczywistości wypływa koniecznie ze swego prawa najwyższego, z zasady tej pierwszej rzeczywistości w tym systemacie specjalnym; ale, jako inna i nowa posada odrębna, służy on do założenia w każdym systemacie zespołu rzeczywistości niespełnionych w tym rzędzie specjalnym stworzenia. Jako taki, problemat ten powszechny stanowi w każdej gałęzi wiedzy ludzkiej spełnienie stworzenia przez człowieka, spełnienie, które, wprowadzając do świata rzeczywistości nowe czy nieistniejące, odsłania władzę stwórczą człowieka, a przez to samo wysokie jego powołanie na ziemi, władzę, ustanawiającą jego AUTONOMJĘ".

3. „ZBIEG CELOWY, którego początek zdaje się być tajemniczy, stanowi w każdym systemacie rzeczywistości stworzonych posadę niewidzialną i niejako opatrznościową, która służy do założenia harmonji w tym systemacie rzeczywistości, dając pole wytworzeniu jedni zgodnej pomiędzy temi elementami różnorodnemi, jakiemi są zawsze dwa elementy pierwszorzędne we wszelkim systemacie rzeczywistości. Tym sposobem, zbieg ten celowy albo teleologiczny stanowi w każdej gałęzi wiedzy ludzkiej wieniec stworzenia, dzieło szczytne inteligencji Stwórcy, które jedno wystarczyłoby, w braku wszelkiego zjawu Jego samorzutności absolutnej, do odsłonienia i zaświadczenia świętego Jego istnienia, t. j. ROZUMOWOŚCI Stworzenia“ [1]).

198. W sumie, PRAWO NAJWYŻSZE wyraża jedność podstawową wszystkich generacyj systematu, PROBLEMAT POWSZECHNY ustanawia formę, obejmującą wszystkie ustosunkowania systematu, ZBIEG CELOWY rządzi przygodnością końcowa, istniejącą w systemacie.

PRAWO NAJWYŻSZE, czyniące wyraźną naturę elementu podstawowego w wyrażeniu jej zapomocą prawa, odpowiada dosyć dobrze *myśli-czynowi,* którą Le Roy kładzie, jako podstawę wszelkiej rzeczywistości. Zradza ono przez władzę wynalazczości nieskończonej. PROBLEMAT POWSZECHNY, przeciwnie, wytwarza przez władzę przystosowywania do wszystkich ustosunkowań możliwych. ZBIEG CELOWY, wreszcie, sprawuje przez wynalazki wybrane, spożytkowujące zdatności systematu do ziszczenia celów specjalnych. Sprawia on przejście pomiędzy Teorją i Technją, nakierowywa bowiem określenia teoretyczne do celu i wykreśla możliwości techniczne według ich przystosowania do pewnych rzeczywistości przedustawnych. Powstaje on z Technji, albowiem robi użytek z zasad powszechnych, wraca on do Teorji, albowiem rządzi tym użytkiem według warunków indywidualnych.

199. Wreszcie, Trynomja końcowa jest uzupełnieniem Triady pierwotnej. Przez stosunek różnorodności elementów bytu i wie-

---

[1]) Wroński, *Apodictique,* str. 16.

dzy ustanowiła się oto Triada pierwotna. Przeciwstawiając Indywidualności Powszechność (pochodzące odnośnie z bytu i wiedzy) według stosunku możności do aktu, zakłada się oto Triada końcowa (element podstawowy albo neutralny). Złączenie różnorodności polegało na neutralizacji; złączenie zasad Indywidualności i Powszechności spoczywa na zasadzie racji bytu (zbieg celowy albo teleologiczny). Tożsamość, czyniąca z Powszechnego zasadę genetyczną, jest wyrażona przez Prawo Najwyższe; różność nieoznaczona, do której stosuje się powszechne, znajduje swe rozwinięcie w Problemacie Powszechnym; Zbieg Celowy rządzi przez celowość złączeniami tożsamości i różności i powołuje indywidualności wybitne, ukazujące się jako cele, godne ustalenia rozwinięć niewyczerpalnych powszechnego. W łonie Jednakości wieńczącej Prawo Najwyższe przedstawia niejako Aktualizację elementu podstawowego, jako zasady genetycznej, Problemat Powszechny odpowiada rozwiciu elementów powszechnych, Zbieg Celowy związaniu elementów przejściowych, wzniesionemu do stopnia transcendentnego.

Trynomja końcowa zawiera tedy w sobie Autogenję i Autotezję. Z niej oto wyciąga się przejście wzajemne pomiędzy Teorją i Technją, przejście, ustanawiające Metodologję. W ten oto sposób Wroński zakłada trzy metody, jedną, odpowiadającą Prawu Najwyższemu, drugą — Problematowi Powszechnemu, ostatnią — Racjom dostatecznym.

ROZDZIAŁ

PRAWO STWORZENIA

TYP PRAWA

(GENEZA WSZELKIEGO

200. *TEORJA ALBO AUTOTEZJA.*

(To, co jest *dane* albo *indywidualne* w systemacie rzeczywistości: przedmiot bezpośredni poznania).

I. USTANOWIENIE TEORETYCZNE.

Treść, generacja indywidualna rzeczywistości; (transcendentalny punkt widzenia).

Część elementarna.

SIEDEM ELEMENTÓW.

Elementy *pierwotne.*

Element *podstawowy* = ELEMENT NEUTRALNY = (E. N.).

Elementy *pierwszorzędne* albo biegunowe = ELEMENT-WIEDZA = (E. W.). ELEMENT-BYT = (E. B.).

Elementy *pochodne* albo *organiczne*

Bezpośrednie albo *odrębne:* Złączenie

albo Złączenie każdego elementu biegunowego z elementem podstawowym (posady powszechności)

(E. W.) Z (E. N.) = POWSZECHNA-WIEDZA = (P. W.)

(E. B.) Z (E. N.) = POWSZECHNY-BYT = (P. B.).

Pośrednie albo *przejściowe*

albo przejście od jednego elementu powszechnego do drugiego (poczęcie systematu)

(P. W.) pełniąca funkcję (P. B.) = PRZEJŚCIOWA-WIEDZA = (P. W.)

(P. B.) pełniący funkcję (P. W.) = PRZEJŚCIOWY-BYT = (P. B.)

CZWARTY

W JEGO ZESPOLE

STWORZENIA

SYSTEMATU RZECZYWISTOŚCI)

TECHNJA ALBO AUTOGENJA.

(To, co *trzeba zrobić dla spełnienia* systematu rzeczywistości, przez wprowadzenie *powszechności:* przedmiot pośredni poznania za pośrednictwem celów albo kresów).

I. USTANOWIENIE TECHNICZNE.

Treść, generacja powszechna rzeczywistości;
(*transcendentalny* punkt widzenia).

Część elementarna.

NARZĘDZIA POWSZECHNOŚCI.

Narzędzia.

(Użycie techniczne albo autogenetyczne elementów pochodnych).

Bezpośrednie albo *odrębne:* { NARZĘDZIE POWSZECHNA-WIEDZA = (N.P.W.)
NARZĘDZIE POWSZECHNY-BYT = (N.P.B.)

Pośrednie albo *przejściowe.*

Przejście, pochodzące z dwóch narzędzi powszechnych { NARZĘDZIE PRZEJŚCIOWA-WIEDZA = (N.P.W.)
NARZĘDZIE PRZEJŚCIOWY-BYT = (N. P. B.)

Część systematyczna.

CZTERY KLASY SYSTEMATYCZNE.

Różność w złączeniu systematycznem elementów pierwotnych.

Wpływ częściowy elementów pierwszorzędnych { BYT W WIEDZY = (B. W W.) / WIEDZA W BYCIE = (W. W B.)

Wpływ wzajemny albo *harmonja* systematyczna dwóch elementów pierwszorzędnych przez ich *zbieg teleologiczny* ku stworzeniu Tożsamości końcowej. =

= ZBIEG CELOWY albo TELEOLOGICZNY = (Z. C.)

Tożsamość końcowa albo *systematyczna* w złączeniu elementów pochodnych odrębnych (P. B. i P. W.) zapomocą elementu podstawowego, im wspólnego. =

= JEDNAKOŚĆ WIEŃCZĄCA = (J. W.)

II. PORÓWNANIE TEORETYCZNE.

(Forma; ustosunkowanie indywidualne rzeczywistości; (logiczny punkt widzenia).

Część elementarna.

FORMA ELEMENTÓW.

(Każdy z 7 Elementów otrzymuje tutaj swą formę).

Część systematyczna.

Forma klas systematycznych.

(Każda z 4 klas systematycznych otrzymuje tu zarówno swą formę).

TRYNOMJA

Prawa podstawowe

(wynikające z Prawa Stworzenia

PRAWO NAJWYŻSZE
Heteronomja systematu.

ZBIEG CELOWY albo
Rozumowość

Część systematyczna.

POSTĘPOWANIA POWSZECHNOŚCI.

Spełnienie genetyczne Zbiegu Celowego przez postulat preformacji pierwotnej albo harmonji przedustawnej w elementach różnorodnych (prawdopodobieństwo stworzenia).

= RACJE DOSTATECZNE = (R. D.)

Spełnienie genetyczne Jednakości Wieńczącej przez wstąpienie do tożsamości pierwotnej, t. j. do zasady absolutnej systematu (powszechność stworzenia).

= PRAWO NAJWYŻSZE = (P. N.)

II. PORÓWNANIE TECHNICZNE.

Forma; ustosunkowanie powszechne rzeczywistości; (logiczny punkt widzenia).

Część elementarna.

Prawidło powszechne stworzenia; generacja jednostajna rzeczywistości. =

= KANON GENETYCZNY = (K. G.)

Część systematyczna.

Przedmiot stworzenia.

Zamiar, mający za przedmiot *cel ogólny* wszystkich problematów w systemacie rzeczywistości. = PROBLEMAT POWSZECHNY = (P. P.)

GENETYCZNA.

każdego systematu rzeczywistości.

i obejmujące Teorję i Technję).

TELEOLOGICZNY
Stworzenia.

PROBLEMAT POWSZECHNY
Autonomja systematu.

Uwaga. Rozważanie transcendentalnego punktu widzenia i logicznego punktu widzenia dotyczy tylko tych systematów, które mają za przedmiot nasze funkcje umysłowe.

II

STOSUNKI USTANOWCZE PRAWA STWORZENIA

201. Prawo Stworzenia ciąży dookoła stosunków tożsamości i odrębności bytu i wiedzy. Gdy dwa te stosunki przenikają się doskonale, jest to akt czysty, wyraz Absolutu. Gdy są one rozłączone, jest to akt możności; gdy neutralizują się mniej lub więcej, jest to rzeczywistość względna (87, 133, 134).

Wyłożyć sposoby zasadnicze tej neutralizacji jest to okazać ściśle, w jaki sposób Względność osiąga Rzeczywistość. Pomiędzy naturą Względności i istotą Rzeczywistości istnieje antynomja, która się rozwiązuje zapomocą funkcji absolutu, wypełnionej przez względność; ten to wpływ absolutu do względności wycechowywa w naszem pojęciu ideę STWORZENIA (129).

Rzut ogólny na Prawo Stworzenia okaże nam promieniowanie podwójnego stosunku tożsamości i odrębności bytu i wiedzy poprzez akt i możność: promieniowanie, nasuwające nam na myśl łuski Smoka Fo-hi'ego.

1. TEORJA rozwija stosunki wzajemne terminów różnorodnych (byt i wiedza) dzięki wpływowi neutralizującemu zasady jednorodności, który jest aktem. TECHNJA rozwija środki, zapomocą których zasada jednorodności (czynnik pragmatyczny) zakłada te stosunki. W Teorji przeważa ODRĘBNOŚĆ bytu i wiedzy, rozwinięta zapomocą czynnika pragmatycznego, zabiegającego, jako element neutralny. W Technji bierze górę TOŻSAMOŚĆ bytu i wiedzy, sprawiona przez tenże czynnik, funkcjonujący, jako element podstawowy.

2. TREŚĆ rzeczywistości wykreśla to, co jest tożsamem, przez to, co jest różnem; USTOSUNKOWANIE wykreśla to, co jest różnem, przez to, co jest tożsamem [1]).

3. Neutralizacja tożsamości i odrębności ustanawia WSPÓLNOŚĆ; przeciwieństwo współodpowiednie tej neutralizacji daje zrodzenie POWSZCHNOŚCI i INDYWIDUALNOŚCI (143): i przeciwieństwo to jest źródłem wszystkich rozwinięć Prawa Stworzenia (139).

---

[1]) Wroński, *Nomothétique*, s. 11.

202. Naprzód, Triada ustanowcza, uczyniona ze złączenia *tożsamości* i *odrębności*, jest oparta na podwójnym stosunku krzyżowym: współodpowiedniości pomiędzy dwoma elementami pierwszorzędnemi, biegunowemi i różnorodnemi, i podporządkowania wzajemnego, uzależniającego tę biegunowość od wspólnej podstawy; i podstawa ta ostaje się, zkolei, tylko przez neutralizację, sprawioną pomiędzy elementami pierwszorzędnemi. Triada jest tedy uczyniona z czwórki mocowładnej, pochodzącej z przenikania się wnętrznego tożsamości i odrębności. Tu tedy tożsamość zamyka różność.

Ustanowienie to stanie się wyraźnem przy rozwinięciu, zkolei, odrębności i przy podporządkowaniu jej tożsamości. Bieguny przeciwstawią się, i będziemy mieli ELEMENTY POWSZECHNE, t. j. funkcję powszechności, wypełnioną przez rzeczywistości indywidualne. Jeden z biegunów, byt albo wiedza, jest wówczas siedliskiem tożsamości, drugi jest polem odrębności.

Następnie, ponieważ biegunowość ta ostaje się tylko przez stosunek wzajemny elementów przeciwnych, dążność do tożsamości odnajdzie się w rozwiciu jej odrębności odnośnej. Stąd podwójne przejście jednego ku drugiemu (*elementy przejściowe*).

Równowaga podwójnego tego ruchu dośrodkowego i odśrodkowego streszcza wszelki USTRÓJ. Kres tego ustroju powołuje ustanowienie pierwotne. 7 tych elementów stanowią jedno tylko ustanowienie, rozwite w Ustrój. Siódemka ta elementów oderwanych cechuje warunki konieczne i dostateczne ustanowienia i ustroju KONKRETU.

Konkret zachowuje się względem oderwanego, jako powszechnik; funkcja ta okazuje się, gdy elementy biegunowe (byt i wiedza) przeciwstawiają się i gdy każdy z nich staje się ogniskiem, ześrodkowującem lub promieniującem rzeczywistość, której stanowi dział: tu oto są ELEMENTY POWSZECHNE. Powszechność zatwierdza się w Technji pod formą dynamiczną przez mocowładność rodczą elementu podstawowego; i mocowładność ta sprawuje się, wyciągając elementy powszechne z narzędzi powszechności i przejścia. I tożsamość elementu funkcjonalnego (podstawowego czy neutralnego) utrzymuje się poprzez to rozwicie odrębności przez ustosunkowanie wspólne, prawidło powszechne albo KANON GENETYCZNY.

203. Konkret jest całością ziszczoną, ustanawiającą powszechnik w stosunku do stanu oderwanego elementu; jest to jedność indywidualna pod względem całości możliwej, która jest pojęta, jako powszechnik oderwany. Stosunek powszechnego oderwanego do indywidualnego konkretnego ustanowi *różność systematyczną*. Jeżeli zbiorowość należy do jednego z dwóch biegunów, zjednanie oderwane zostanie spełnione przez drugi *(wpływy częściowe)*. Jeżeli dwa bieguny odpowiadają zbiorowościom, powszechność i przejściowość powołają, by je uzgodnić, element pragmatyczny. I element ten będzie zabiegał, bądź by wybierać zgodności specjalne *(zbieg celowy Teorji)*, bądź by wiązać dane indywidualne z tożsamością zapomocą prawa, zdającego sprawę z tych danych *(racje dostateczne)*. Tutaj różność może się rzutować zarazem na terminy biegunowe, wówczas tożsamość przeciwstawia się im obu i ukazuje się, jako cel do osiągnięcia.

204. Dwa stany skrajne: Triada pierwotna i Jednakość wieńcząca, wskazują złączenie tożsamości i różności. Triada pierwotna przedstawia to złączenie pod przewodnictwem tożsamości, i zasłania różność, która nie może być dostrzeżona bez analizy. Analiza ta stała się rozwiciem samem Prawa Stworzenia. Jednakość wieńcząca okazuje złączenie tożsamości i różności pod przewodnictwem różności, utożsamiając elementy powszechne.

W łonie tej jedności nadkonkretnej Jednakości wieńczącej element podstawowy odsłania się, jako PRAWO NAJWYŻSZE, źródło wszystkich rozwinięć systematu; różność niewyczerpalna, łącząc się z tożsamością, wyraża się przez ustosunkowanie powszechne (PROBLEMAT POWSZECHNY); neutralizacja tożsamości i różności otrzymuje się przez ZBIEG CELOWY. Trynomja ta końcowa okazuje, jako ziszczoną w swej pełni, generację, której zaród zamykała Triada pierwotna.

205. Można streścić zapomocą tablicy następującej te fazy rozmaite tożsamości i odrębności bytu i wiedzy.

Tożsamość złączona z Różnością.

Tożsamość w bycie: TEORJA (przewaga indywidualnego).
Tożsamość w wiedzy: TECHNJA (przewaga powszechnego).

Tożsamość, przeciwstawna Różności, w funkcji Aktu i Możności.

Posada (albo element podstawowy) — CZĘŚĆ ELEMENTARNA — CZĘŚĆ SYSTEMATYCZNA.

Tożsamość, przeciwstawna Różności, w funkcji każdego Sposobu.

USTANOWIENIE — TREŚĆ — GENERACJA.
PORÓWNANIE — FORMA — USTOSUNKOWANIE.

Tożsamość, przeciwstawna Różności, w funkcji Wspólności.

POWSZECHNE — INDYWIDUALNE.

Podporządkowanie różnego tożsamemu — KANON GENETYCZNY.

Tożsamość i Różność uzgodnione — ZBIEG CELOWY.

Tożsamość i Różność przenikające się wzajemnie.

Schłonięcie w tożsamości: ELEMENT PODSTAWOWY.
Okazanie w różności: JEDNAKOŚĆ WIEŃCZĄCA.

Zastosowanie Tożsamego do Różnego na mocy jego Powszechności.

PRAWO NAJWYŻSZE.

Przystosowanie Tożsamego do Różnego za pośrednictwem jego Indywidualności.

PROBLEMAT POWSZECHNY.

206. Ponieważ to, co należy zrobić, by rozwinąć rzeczywistość, staje się przedmiotem myśli, jedynie rzutując się na to, co jest, albo rozwijając to, co jest, TECHNJA luzuje się niejako z TEORJĄ. PORÓWNANIE, zkolei, wciska się przez się pomiędzy biegunowości i ośrodki, wykreślające USTANOWIENIE. Całkowite Prawo Stworzenia zostaje tedy danem w jednym układzie USTANOWIENIA TEORETYCZNEGO. Streszcza się ono w schemacie następującym, danym przez Wrońskiego (w jego Apodyktyce, str. XII).

SCHEMAT CZYSTY PRAWA STWORZENIA

(Pobudowa a priori Rzeczywistości w Intuicjach czystych Czasu i Przestrzeni).

Lewa		Prawa
E.B.	E.N.	E.W.
	Ośrodek pierwotny	
Skrajna Lewa		Skrajna Prawa
P.B.	Wyjście z Ośrodka pierwotnego	P.W.
	Odchylenia Skrajne	
	p.B.	p.W.
	Powrót od Lewej ku Ośrodkowi	Powrót od Prawej ku Ośrodkowi
W. w B.	Z.C.	B. w W.
Kierunek od Lewej ku Prawej	Równy kierunek ku Prawej i ku Lewej	Kierunek od Prawej ku Lewej
	J.W.	
	Powrót od Lewej i od Prawej ku Ośrodkowi pierwotnemu.	

207. Prawo Stworzenia jest jak Waga, na której Zohar zakłada Stworzenie. Jest to geneza, oparta na jedni dwoistości i jedności w Triadzie: ta zaś, dając zrodzenie Czwórce, powstałej z Dwójki dwustopniowej (P.W. i P.B., p.W. i p.B.), ustanawia z nią Siódemkę; następnie odbija się ona w innej czwórce, powstałej z dwójki wypromieniowanej (W. w B. i B. w W.), która zbiega się ku jedności całkowitej zapomocą innej dwójki dwustopniowej (Z.C. i J.W.). Złączenie Siódemki elementarnej i Czwórki systematycznej sprowadza 11 terminów, a jako że Jedność wieńcząca nie jest niczem innem, jak elementem podstawowym rozwitym, odnajdujemy Dziesiątkę, którą Pytagorejczycy uważali, jako wyraz Wszechświata.

Widzi się tutaj, w jaki sposób liczby istnieją przed zbiorowością jedności i jak powstają, nierozerwalnie złączone z odrębnościami pierwszorzędnemi i zasadniczemi, stapiającemi Myśl i Rzeczywistość, jedną w drugiej.

III

POSADA ARCHITEKTONIKI ŚWIATA

208. Prawo Stworzenia jest oparte na cesze, która odpowiada naszemu pojęciu Absolutu, t. j. na tożsamości pierwotnej bytu i wiedzy. Wprowadzenie różności do łona tej tożsamości daje zrodzenie Względności. Złączenia, jakie stąd wynikają koniecznie, są trybami Prawa Stworzenia. Ustanawiają one warunki podstawowe względności i wyrażają niejako rozczłonkowania absolutu, przystosowujące się do względności. Są one tedy uzupełnieniami jedne drugich, i zespół ich ustanawia cykl, który winien znów doprowadzić do tej tożsamości bytu i wiedzy, jaka jest cechą Absolutu. Ale wszelki cykl, docierając do swego punktu wyjścia, znaczy jednak ślad swego pochodu. Tożsamość końcowa będzie się różniła od tożsamości początkowej: zamiast powoływać jedność niesprowadzalną i nieprzenikalną pomiędzy dwoma terminami najbardziej abstrakcyjnemi, jakie moglibyśmy pojmować (byt i wiedza), przedstawi się ona, jako przeniknięcie się wnętrzne i wzajemne różności i tożsamości, ustanawiające jedność wybitnie konkretną, jedność, która zanalizuje się dla nas, jako tożsamość PRAWDY i DOBRA.

W ten sposób, z punktu widzenia istoty albo natury Rzeczywistości, punkt początkowy (element podstawowy) i punkt końcowy (jednakość wieńcząca) nie wyrażają nic różnego, ale, z punktu widzenia zjawu, dwa te punkty są przeciwne przez oddalenie nieskończone, jakie przeciwstawia ukryte jawnemu, abstrakcyjne konkretnemu, niewyraźne wyraźnemu, stan czystej możności mocowładnej albo zarodu stanowi aktu, pełni i rozwicia. I będzie to jeden lub drugi z tych stosunków według tego, czy będzie chodziło o rzeczywistości metafizyczne, o zasady konieczne, czy o rzeczywistości przypadkowe. Prawo to jest tedy *prawem stworzenia,*

a nie zwykłem *prawem ewolucji*, zawiera ono bowiem stosunek transcendentnego do immanentnego, tak dla przejścia od absolutu oderwanego i ukrytego do względności, jak i dla rozwiązania względności w absolucie konkretnym. Jest tedy w dwóch wypadkach przejście do granicy, wprowadzające istnienie albo pojęcie do łona zespołu nowego warunków.

209. Stan możności absolutnej i stan doskonałości absolutnej dla rzeczy przypadkowych, stan niesprowadzalności absolutnej i przejrzystości całkowitej dla pojęć, stan niewysłowności albo utajenia zupełnego i stan okazania pełnego i całkowitego dla Absolutu są dostępne dla naszej myśli, tylko jako granice nieoznaczonej jej rozległości. Wszelki przeto systemat rzeczywistości, pobudowany według Prawa Stworzenia, przypuszcza przedłużenie możliwe systematu ku konkretowi i ku abstrakcji.

Ale, z drugiej strony, wszelki systemat, rozwinięty według tego prawa, kończy się tylko przez stosunek transcendentnego do immanentnego. Wynika stąd, że przedłużenia systematu ku konkretowi i ku abstrakcji nie będą się dokonywały przez przejście nieuchwytne i ciągłe; systemat zachowa granice, które, nie odosabniając go, będą całkowicie oznaczone. Różne systematy powiążą się tedy ze sobą, pozostając całkowicie odrębnemi. Powiązanie to nie ustanowi tedy *ewolucji ciągłej*, ale *progresję* albo *hierarchję*, skąd powstanie *Architektonika Świata*.

Zastosowana do rzeczywistości niepierwotnych, hierarchja ta podzieli systematy na wiele rzędów pochodnych tych rzeczywistości pierwotnych; każdy tryb systematu da przedmiot albo pojęcie, mogące służyć, jako zaród albo zasada dla rozwinięcia systematu rzędu niższego. Będzie się miało tedy rzędy wtórne, trzecie i t. d. Nadto, ponieważ to samo pojęcie albo ten sam przedmiot może obejmować wiele funkcyj, termin, który je wyraża, będzie mógł figurować pod różnemi mianami w systematach różnych. Stąd powiązania, zakładające się między rozgałęzieniami.

Rozwinięcie to możliwe przedstawi się tedy od strony rzeczywistości pochodnych, jako nieograniczone, aczkolwiek zawsze całkowicie określone. Nie tak zaś jest od strony rzeczywistości pierwotnych.

W rzeczy samej, chociaż myśl nasza pojmuje zawsze możliwość przenikania bliższego ku zasadom, są pewne pojęcia, których symbole wyjaśniające i przedstawiające będą się niewątpliwie zmieniały z ich postępami, ale które wyrażać będą zawsze terminy bezpośrednie, przez jakie zasady te transcendentne stają się dostępne dla naszej myśli, oblekając w nią pewne immanencje. Wynika stąd, że hierarchja, składająca Architektonikę Świata, winna mieć stopień najwyższy całkowicie określony, stopień, dotyczący zasad pierwszych, przez które myśl nasza wiąże rzeczywistość względną z rzeczywistością absolutną.

210. Tak więc, jak to widzieliśmy, różnicując się oto, absolut przystosowuje się do względności istnień i umysłowości. Skoro tylko myśl nasza stara się wykreślić zasadę jedyną i najwyższą, jakiej wymaga, by ograniczyć siebie samą, zasada ta rozbija się na funkcje, które, wzięte w ich zespole, są uzupełnieniami jedne drugich. Stąd rzęd pierwotniany systematu, który służy, jako korona dla hierarchji wszystkich rzeczywistości i który ustanawia to, co Wroński nazywa PROTOTYPEM STWORZENIA ŚWIATA. Rzeczywistości, składające ten prototyp, dadzą przewagę każdej z cech podstawowych, jakie wyprowadzają się z cech Absolutu, t. j. z tożsamości pierwotnej bytu i wiedzy, która jest zasadą Prawa Stworzenia, i z tożsamości końcowej prawdy i dobra, która jest kresem Prawa Postępu.

KSIĘGA TRZECIA

ROZWINIĘCIA METAFIZYCZNE RZECZYWISTOŚCI

ROZDZ. I. ROZWINIĘCIA METAFIZYCZNE, OPARTE NA PRAWIE STWORZENIA

ROZDZ. II. TRANSCENDENTALE I KATEGORJE

ROZDZ. III. WYOBRAŻENIE

ROZDZ. IV. JEDNOSTKI TRANSCENDENTNE RZECZYWISTOŚCI

ROZDZIAŁ PIERWSZY

OKREŚLENIA METAFIZYCZNE, OPARTE NA PRAWIE STWORZENIA

211. Tem, co określa systemat, jest to „zespół podatny do utworzenia jedności wobec wiedzy“ [1]). Jak to widzieliśmy, gdy „rzeczywistość jest rzeczą wiedzianą“ [1]), zbadać jej ustanowienie i jej rozwinięcia jest to jednocześnie odkryć ustanowienie i rozwinięcia myśli (101). Tedy Prawo Stworzenia, zastosowane do systematu rzeczywistości, winno wyrażać się, z jednej strony, w funkcji Rzeczywistości, z drugiej strony, w funkcji Myśli. To, co wyraża je w funkcji Myśli, jest to systemat elementów i klas, jakie wskazaliśmy (Ks. II). Elementy te i klasy te, wyprowadzone z ustanowienia triadycznego, właściwego wszelkiej rzeczywistości i wszelkiej myśli, składają schemat niezmienny, cechujący Prawo Stworzenia wszelkiego systematu. Ustanawiać systemat rzeczywistości jest to przystosowywać części ustanawiające zespołu danego do tego schematu, który wykreśla warunki konieczne i dostateczne do wytworzenia jedności wobec wiedzy, t. j. systematu.

Prawo Stworzenia jest osnową, która się zakłada dla wszelkiego systematu, jest ono bowiem wyprowadzone z samego ustanowienia Myśli. Jest ono prawem Architektoniki Filozofji. Jeżeli przeciwstawimy tę osnowę treści systematów jakich bądź, jakie ją pokrywają, można nazwać zespół trybów, stanowiących tę osnowę, Prawem STWORZENIA MYŚLI.

---

[1]) Wroński, *Réforme du Savoir humain*, t. I.

Zpośród systematów, jakie się dają zastosować do tej osnowy, ten, który będzie ustanowiony przez pojęcia metafizyczne najbardziej podstawowe, może być nazwany Systematem STWORZENIA RZECZYWISTOŚCI. Toteż, Wroński założył Prawo Stworzenia zapomocą dwóch dedukcyj odrębnych: jedna jest oparta na ustanowieniu samem Myśli [1]), bierze ona za podstawę przeciwieństwo bytu i wiedzy i ich stosunek; druga ma za punkt wyjścia Rzeczywistość w sobie samej, t. j. rzeczywistość absolutu, „który jest warunkiem wszelkiej rzeczywistości wogóle, a przeto warunkiem samego rozumu“ [2]).

212. Prawo Stworzenia, które wyraziłoby rzeczywiście to, co jest istotnego i koniecznego a dostatecznego w Myśli i w Rzeczywistości, byłoby ustalone w sposób ostateczny; stanowiłoby ono kres absolutny dedukcji filozoficznej i nie byłoby podatne do żadnej odmiany, do żadnego udoskonalenia. Wroński pozwala myśleć, iż wierzy, że osiągnął jeżeli nie ten kres absolutny, to przynajmniej formę doskonałą, jaka jest możliwa do wyznaczenia Prawu Stworzenia, o ile umysł ludzki wzniósł się do poznania istoty samej absolutu.

Nie podzielając przeświadczenia tak mocnego, zdaje nam się, że konieczność dedukcji nabiera tem więcej znaczenia, im ściślej wiąże procesy myśli z ustanowieniem swego przedmiotu i im bliższą zakłada łączność pomiędzy tożsamością i odrębnością dwóch terminów, obejmujących to wszystko, co daje się wyrazić: Myśl i Rzeczywistość. Otóż, Prawo Stworzenia zdaje nam się odpowiadać summum tego, co można osiągnąć na tej drodze w stanie obecnym naszego umysłu, i schemat albo osnowa architektoniczna, wyrażająca je, zdaje nam się być ustaloną na okres dosyć rozległy postępu filozoficznego.

Przeciwnie, pojęcia, jakie nam służą do wyrażania różnych rzeczywistości i do układania systematów zgodnie z Prawem Stworzenia, rozwijają się nieustannie z rozwojem naszych poznań. Ży-

---

[1]) Wroński, *Réforme du Savoir humain*, t. I (str. 46—63). Odtworzone w *Nomothétique* (str. 109—130).

[2]) Wroński, Prawo Stworzenia albo Autogenja Rzeczywistości *(Apodictique*, str. 1—14) i dalszy ciąg w *Nomothétique* (str. 9—24). Ob. streszczenie tych wykładów w *Nomothétique* (str. 75—79).

ją one, i odmiana ciągła ich znaczenia zapewnia lepiej, niż wszystko inne, wartość objektywną Metafizyki. Opierając się na tej zasadzie, zachowamy ściśle osnowę Prawa Stworzenia, ale zwolnimy siebie w znacznej mierze od zastosowań, jakie Wroński co do niego poczynił w różnych swych utworach.

Założymy Architektonikę pojęć podstawowych metafizyki, t. j. TRANSCENDENTALÓW, KATEGORYJ i tej grupy istności, którą Kant nazwał Intuicjami a priori, a które my zwać będziemy INTUICJAMI WYOBRAŻENIOWEMI. Wskażemy, w jaki sposób trzy te rodzaje pojęć znajdują swoje związanie naturalne w Prawie Stworzenia i ustanawiają zespół potrójnego systematu podstawowego, wykreślającego rozwinięcia zasadnicze Rzeczywistości [1]).

213. Wszystko, co można rzec o Rzeczywistości, wyraża się, oczywiście, zawsze w funkcji Myśli. Ale, jeżeli, jak to mniemamy, żeśmy okazali (37 i Ks. I, Roz. III, II), Rzeczywistość i Myśl istnieją tylko względnie jedna do drugiej, jeżeli u swego źródła i w swym stanie doskonałym są one tożsame, jeżeli wreszcie względność ich jest miarą ich oddzielenia, należy przypuścić, że wszystko, co myśl pojmuje z rzeczywistości, jest związane niejako z samą rzeczywistością. I stąd się wnioskuje o wartości objektywnej poznania i o możliwości Metafizyki.

Niemniej, na mocy rozdziału, założonego pomiędzy Myślą i Rzeczywistością, wszystko, co myśl pojmuje z rzeczywistości, nie wyraża Rzeczywistości takiej, jaka istnieje w swym stanie rozdziału względem naszej Myśli. Wynika stąd, że wszystkie nasze pojęcia są napiętnowane pewną podmiotowością i nie mogą sobie rościć prawa do odpowiedniości zrównanej z Rzeczywistością, pojętą, jako przedmiotowa. I w tej oto mierze Krytyka Kanta winna skłaniać nas do uważania naszych pojęć, jako przystosowań Rzeczywistości do naszej myśli.

---

[1]) Wroński wykreślił, mianowicie w swej Apodyktyce, wiele szeregów systematów, gdzie każdy dostarcza pojęć dla wszelkiego trybu teoretycznego czy technicznego, rozważanego z dwóch punktów widzenia: treści i formy. Ale trzy systematy, jakie tu ustalimy, są pobudowane całkiem niezależnie od zastosowań, jakie Wroński poczynił ze swego Prawa Stworzenia. Wroński nie rozważa ani systematu transcendentalów, ani systematu intuicyj wyobrażeniowych, jakie my założymy według jego prawa; nadto, systemat Kategoryj, jaki rozwiniemy, różni się znacznie od jego systematu.

Powtóre, nie możemy pochwycić, czem jest nasza myśl, gdy oddziela się ona od rzeczywistości. A przeto, to, co Kant uważa, jako prawa naszej myśli, nie odpowiada czystej podmiotowości, ale przedstawia funkcjonowanie naszej myśli względem przedmiotów. Wszelkie tedy określenie myśli daje poznawać coś z rzeczywistości.

Z podwójnego tego rozważania wynika, że nie tylko wszelkie pojęcie naszej myśli odsłania nam coś z rzeczywistości, ale jeszcze, że jest dla nas niemożliwem wiedzieć coś z myśli, gdy jej nie poddajemy przenikaniu rzeczywistości: i można zawnioskować, że Metafizyka jest nie tylko możliwa, ale że i jest ona nieunikniona, że jest ona nieodłączna od wszelkiego sprawowania umysłowego i że poznanie czysto formalne jest równie nie do pojęcia, jak i poznanie czysto przedmiotowe. Możemy tylko starać się o doskonalenie coraz większe odrębności czynnika przedmiotowego i czynnika podmiotowego w każdym rodzaju poznania, i o dawanie, zkolei, przewagi punktowi widzenia przedmiotowemu (element-byt), albo punktowi widzenia podmiotowemu (element-wiedza). Poznanie Rzeczywistości, uważanej, jako znaczącej byt odrębny Myśli i wziętej z maximum przedmiotowości pojętnej, stanowi METAFIZYKĘ. Poznanie Myśli, uważanej, jako przedstawiającej wiedzę odrębną Rzeczywistości i wziętej z maximum podmiotowości pojętnej, stanowi filozofję TRANSCENDENTALNĄ. Można tedy powiedzieć z Wrońskim, że Metafizyka dotyczy praw bytu i że Filozofja transcendentalna wykreśla prawa wiedzy.

214. Przeniknieni temi postrzeżeniami, będziemy mogli wyrazić ściślej, co oznaczają TRANSCENDENTALE, KATEGORJE i to, co nazywam INTUICJAMI WYOBRAŻENIOWEMI (intuicje, których typu dostarczają intuicje a priori Kanta), wreszcie łącznik, wiążący trzy te rzędy określenia z Ideami transcendentnemi.

Transcendentale wyrażają *ustanowienie* Rzeczywistości przez analogję z tem, co Myśl odkrywa, jako warunek własnego swego funkcjonowania. Wykreślają one Rzeczywistość, opierając się na zasadzie racji bytu. Wyrażają one Rzeczywistość w funkcji jej samej: noumen.

Kategorje, przeciwnie, wyrażają Rzeczywistość zapomocą *porównania*. Wykreślają one warunki, przez które Rzeczywistość

staje się pojętliwą [1]). Przedstawiają one to, co wynika w Myśli z przystosowania podmiotu do przedmiotu i przedmiotu do podmiotu; wyrażają one przedmiot w funkcji czegoś innego: fenomen. Punkt ten widzenia przystosowania wzajemnego (który jest punktem widzenia Renouvier'a i Hamelin'a) godzi punkt widzenia scholastyczny, rzutujący Kategorje na przedmiot, i punkt widzenia kantowski, uważający je, jako wytwór rozsądku czystego, aczkolwiek są one stosowalne do przedmiotu. Kategorje odnoszą się do zasady tożsamości i sprzeczności: wykreślają one, istotnie, rzeczywistość zapomocą przeciwieństwa porównawczego pomiędzy stanem jej właściwym a pojęciem ogólnem innych stanów, któreby można do niej stosować. Naprzykład, określa się ilość lub jakość przedmiotu przez porównanie z zespołem ilości możliwych albo jakości pojętnych.

Tym sposobem tryby, składające Prawo Stworzenia, wzięte z punktu widzenia transcendentalnego albo ustanowczego, dają Transcendentale albo doskonałości bytu; i doskonałości te są przystosowalne do zasad ustanowczych Myśli na mocy początku wspólnego Myśli i Rzeczywistości. Transcendentale są tedy posadami rzędu ONTOLOGICZNEGO.

Te same tryby, wzięte z punktu widzenia logicznego, porównawczego, dają Kategorje albo ustosunkowania ogólne, przez które wszelka Rzeczywistość okazuje się, jako pojętliwa, t. j. dają ce-

---

[1]) Scholastycy przeciwstawiali Kategorematy (praedicabilia) Kategorjom (praedicamenta). Według nich Kategorematy określają się według dążności naszego umysłu *(secundum mentis intentiones)*; Kategorje, przeciwnie, wyrażają rzeczy, jak one nam się przedstawiają, jak one są same w sobie *(secundum esse reale)*. Ale pojęcie Rzeczywistości, jakie rozwinęliśmy, wskazuje, że byt nie istnieje, nie będąc złączony z wiedzą, i że jest tylko przewagą jednego lub drugiego według punktów widzenia. Kategorematy odpowiadają snadnie punktowi widzenia elementu-wiedzy, ale w sposób dość specjalny: przypuszczają one naprzód indywidua konkretne. Wracają one, jak to zobaczymy, do jednej z kategoryj. Kategorje rozważają rzeczywistość, a nie tylko punkt widzenia elementu-bytu: wyrażają one układ sam z konkretu i ustosunkowań. Należą one do rzędu znacznie ogólniejszego, obejmującego funkcje elementu-bytu i funkcje elementu-wiedzy. Przeciwstawiają się one nie Kategorematom, lecz Transcendentalom, Transcendentale wyrażają warunki istnienia; Kategorje odnoszą się do warunków pojętliwości.

Kategorje, według Scholastyków, dotyczą co-jakości: tu oto jest element-wiedza, to, przez co rzecz jest pojętliwa.

chy, przez które Rzeczywistość wchodzi w stosunek z Myślą. Nazwiemy LOGOLOGICZNYM rzęd logiczny, uważany, jako mający znaczenie przedmiotowe i jako wyrażający stosunki spójne z samą rzeczywistością. Powiemy tedy, że Kategorje mają znaczenie LOGOLOGICZNE [1]).

Transcendentale spoczywają na tożsamości; Kategorje na odrębności; pierwsze odpowiadają zjawowi aktu, jako Rzeczywistości, t. j. przez cechę albo wpływ, drugie — rozwinięciu aktu, jako Myśli, t. j. rozwiązując się ostatecznie na stosunek.

Niemniej cechy te odrębne pomiędzy Transcendentalami, Kategorjami i Intuicjami wyobrażeniowemi dążą do zatarcia się i nawet do zgładzenia się, gdy dochodzi się do kresów granicznych tych systematów, t. j. do pojęć, odpowiadających E.N., Z.C. i J.W. I to jest całkowicie normalne, gdyż na granicach tych trzy systematy winny wyrażać tożsamość pierwotną i tożsamość końcową, gdzie oto przenikają się wszystkie odrębności.

Rzęd ontologiczny Transcendentalów, wyrażając Rzeczywistość przez tryby ustanowcze, odnosi się do elementu-bytu albo zasady istnienia. Rzęd logologiczny albo Kategoryj, określając Rzeczywistość przez cechy porównawcze, stosuje się do elementu-wiedzy albo zasady pojętliwości. Chociaż Transcendentale i Kategorje dotyczą zarazem Rzeczywistości i Myśli, Transcendentale wyrażają podporządkowanie Myśli Rzeczywistości, zaś Kategorje przedstawiają przystosowanie Rzeczywistości do Myśli. Transcendentale są *własnościami* zasadniczemi, spójnemi z Rzeczywistością; Kategorje są *stosunkami* zasadniczemi, organizującemi Myśl. Transcendentale mają swe źródło w warunkach absolutnych istnienia; Kategorje opierają się na środkach absolutnych poznania.

215. Jest jeszcze rzęd określeń mieszanych, odpowiadający roli neutralizującej elementu pragmatycznego i wiążący się ze stosunkiem możności do aktu, rozważanym od strony biernej. Rzęd ten polega na jedni Myśli i Rzeczywistości w łonie względności, Akt, sprawujący to utożsamienie względne, jest to INTUICJA; zaś sposób określenia, odpowiadający temu przenikaniu się wzajemnemu, jest to WYOBRAŻENIE.

[1]) Przez termin oto *Logologiczny* Wroński charakteryzuje systemat Hegla.

Zawdzięczamy Kantowi okazanie naoczne dwóch intuicyj pierwszorzędnych, będących posadami Wyobrażenia: czasu i przestrzeni. Zwąc „estetyką transcendentalną" podstawy Wyobrażenia, Kant uznaje domyślnie, że sprawuje się zlanie się fenomenu i noumenu. Cecha estetyczna polega istotnie na tem, że forma zostaje ujętą nie w znaczeniu znaku przedmiotu, ale jako sam przedmiot; i przedmiot ten nie jest znany przez pojęcie, t. j. w odniesieniu do Kategoryj; jest on *odczuty,* wiedziany bezpośrednio i ujęty przez to, co zawiera transcendentalnego, t. j. jako jedność, prawda, dobro, konieczność, wolność, porządek (fizyczny albo logiczny), harmonja, doskonałość, nieskończoność. Nadto, przez pojęcie *schematu* Kant uznał konieczność pośrednictwa między kategorją i przedmiotem; ale droga, na którą się zapuścił, doprowadziła go do uczynienia z intuicji czasu jedynej formy schematu. Zobaczymy, że zachodzi rozwój i złączenie dwóch cech, intuicji, zwanej a priori, i schematu, zgodnie z funkcją neutralizującą elementu pragmatycznego; i stąd wynikną istności kosmologiczne i psychologiczne.

We względnem, tożsamość bytu i wiedzy nie jest nigdy doskonałą (90 i 133); jest ona zastąpiona przez wiązadło, dokonywujące się przez intuicję i okazujące się, jako Wyobrażenie. Ale Wyobrażenie, zanalizowane, zkolei, unaocznia funkcje, wiążące je z terminami, których jest ono związaniem. Daje ono w ten sposób zrodzenie systematowi, pośredniemu pomiędzy Transcendentalami i Kategorjami, utworzonemu z istności, przedstawiających się dla naszej myśli, jako podmioty, przedmioty lub funkcje, w przeciwieństwie do Transcendentalów i Kategoryj, ukazujących się nam pod formą atrybutów.

Trzy te systematy przekładają się tedy, jak trzy listki: listek wewnętrzny (endoderma) odpowiada systematowi Transcendentalów, bytowi i ustanowieniu albo istocie Rzeczywistości; listek zewnętrzny (eksoderma) odpowiada systematowi Kategoryj, wiedzy i porównaniu albo formie Rzeczywistości; listek średni (mezoderma), otrzymany przez przenikanie się wzajemne dwóch stron stycznych, odpowiada systematowi Wyobrażenia, elementowi neutralnemu i przejściowości, jaka stąd wynika. Intuicja wyobrażeniowa ujmuje Rzeczywistość, tylko neutralizując ją przez stopienie w konkrecie. Rozum nasz pojmuje tedy pewien rzęd, gdzie

Myśl i Rzeczywistość utożsamiają się, pozostając odrębnemi. Stąd ostatni systemat, wiążący się z elementem pragmatycznym, uważanym, jako podstawowy, i zakładający jedność transcendentną trzech innych. Czwarty ten systemat wyznaczy proces, przez który jedność ta transcendentna wydaje i urządza względność. Rozwinie się on we względności, jako POSTĘP.

Momenty tego postępu dotyczą różnych trybów poznania i sprawowań człowieka. Z trybami temi wiążą się wszystkie systematy rzeczywistości, mniej lub więcej konkretnych, lub funkcyj, mniej lub więcej abstrakcyjnych, we wszystkich rzędach pojętnych. Postęp ma za ideał Trynomję genetyczną, która ukazuje się, jako uwieńczenie Wyobrażenia (prawo najwyższe, problemat powszechny, zbieg celowy), trynomję, która powołuje, jako rzeczywistości najwyższe, Boga, Wszechświat i Człowieka. Tak tedy Prawo Stworzenia pozwoli nam wskazać wiązadło, jakie istnieje pomiędzy Teologją, Kosmologją i Antropologją.

ROZDZIAŁ DRUGI

TRANSCENDENTALE I KATEGORJE

I

TRANSCENDENTALE SPEKULATYWNE

216. Transcendentale są to cechy, zawarte bezpośrednio w pojęciu Rzeczywistości.

Scholastycy przeciwstawiali substancję, t. j. to, co istnieje w sobie czyli jako podmiot, przypadłościom orzeczeniowym, t. j. temu, co istnieje tylko w podmiocie. Rodzaje najwyższe tych przypadłości stanowiły Kategorje. Obok tego podziału ogólnego Rzeczywistości na Kategorje zachowywali oni pięć cech zasadniczych dla wszelkiej rzeczywistości, których nie można było uszykować pod pojęcie przypadłości i które pozostawały przeto poza Kategorjami. Były to: ENS, VERUM, BONUM, ALIQUID i UNUM.

Cechy te najwyższe są nieodłączne od wszelkiego istnienia substancjalnego czy przypadłościowego; stąd ich nazwa *Transcendentale*. Wymianowanie atrybutów nie zdaje nam się zgoła odpowiadać istnościom, cechującym istotę samą istnienia.

217. Słusznie całkiem Kant uważa Transcendentale nie jako WŁASNOŚCI rzeczy, lecz jako warunki, bez których nie można ich pojmować [1]). Ale następnie przerzuca się on na kraniec przeciwny do tego, jaki zarzuca „starym" filozofom, i robi z Transcendentalów zwykłe kryterja logiczne, oparte na kategorji ilości.

[1]) Kant, *Krytyka czystego rozumu*. Analityka pojęć, roz. I, 3-a sekcja, § 12.

Pozostawiając na stronie ENS i ALIQUID, stara się on ustanowić, 1) że jedność jest tylko syntezą danych w pojęciu, 2) że prawda wyraża jedynie mnogość zgodności pojęcia z doświadczeniem, 3) że doskonałość jest równoznaczna z całkowitością warunków koniecznych i dostatecznych do założenia pojęcia. Kant ogranicza się tym sposobem do traktowania pojęcia tak, jak „dawni" traktowali rzecz; bierze on pojęcie za przedmiot i uważa je, jako rzecz. Można tedy zwrócić na niego krytykę, jaką on kieruje do dawnych.

Powiadać, że rzecz jest jedną, prawdziwą, doskonałą, jest to powiadać, że odpowiada ona pojęciu, spełniającemu warunki, wymagane przez Kanta; powiadać, że pojęcie odpowiada tym warunkom, jest to brać to pojęcie za przedmiot i uważać je, jako rzecz odrębną. Sprawa wiedzenia, czy transcendentale mają, czy nie, znaczenie objektywne, pozostaje tedy nietknięta; rozcina się ona jedynie, gdy poddaje się Transcendentale kategorji ilości. Zresztą, Kant pozostawił na stronie transcendental, którego nie można pojmować bez przeciwstawienia rzeczy pojęciu: *aliquid*. Z krytyki tej pozostaje jednak punkt podstawowy ten, że Transcendentale nie są orzeczeniami, lecz warunkami, stosowalnemi o tyleż do pojęcia, co i do jego przedmiotu. I to właśnie scholastycy, zdaje się, wskazywali, mieszcząc je poza Kategorjami.

218. Pomiędzy Transcendentalami, Prawda ma za współodpowiednik Dobro. Kant nie mówi o Dobrem. Czy pominął je, czy też uważa doskonałe, jako równoznacznik Dobra scholastyków?... Według niego, prawdziwość pojęcia mierzy się mnogością następstw prawdziwych, jakie się z niego wyciąga; i to są właśnie znamiona przedmiotowej jego rzeczywistości. Prawdą jest, powiada on, „to, co możnaby nazwać mnogością jakościową znaków, należących do pojęcia, jako do zasady wspólnej, i nie pojmowanych, jako wielkość" [1]).

Słusznem jest, że zgodność pojęcia z wielką liczbą następstw przemawia na korzyść jego prawdziwości. Ale rozmaitość następstw ma jeszcze więcej wagi słusznej. Prawdziwość pojęcia, wyciągnionego z ujęcia wzrokowego, jest często lepiej kontrolowana

[1]) Kant, op. cit.

przez jedno tylko wrażenie dotykowe, niż przez dziesięć ujęć wzrokowych. Prawdziwość zależałaby tedy o tyleż od jakości, co i od ilości, jeżeli nie więcej. Dwie te kategorje zabiegają dopiero tylko w sposób pośredni, jako dowody prawdziwości, lecz nie jako podstawa samej prawdy. O prawdziwości stanowi nie liczba i rozmaitość zgodności różnych danych, ale fakt, że zgodność ta zachodzi pomiędzy pojęciem, utworzonem przez wiedzę, i innemi danemi. Dane te mogą być wyrażane przez pojęcia, ale są one już uważane, jako zjawy rzeczywistości niezależnej od tworzonego pojęcia. Podmiotowość czysta prawdy nie jest do utrzymania. Można rzec jedynie, że prawda jest względna do dziedziny, objętej przez rzeczywistość, niezależną od pojęcia.

219. Możemy obecnie rozwinąć systemat Transcendentalów: scholastycy dali nam do tego prawie wszystkie elementy. 5 Transcendentalów scholastycznych otworzą systemat i już trzy z nich: *ens, aliquid, unum* nie są niczem innem, jak trzema elementami: bytem, wiedzą i neutralnym Triady ustanowczej. Po *Prawdzie* i *Dobrem,* które odpowiadają elementom powszechnym, otrzymamy rozwój systematu ku jego dokończeniu, mając za przewodnictwo cechy, uważane przez scholastyków, jako *doskonałości* bytu.

(CZĘŚĆ ELEMENTARNA)

1. ENS, ALIQUID, UNUM

220. JEDNO wyraża tedy element neutralny. Jest ono neutralizacją WSOBOŚCI, która zakłada taki byt, i TEGO, co zakłada takie pojęcie. I oto, gdy szuka się tego, co jest wspólnem dla WSOBOŚCI i dla TEGO, znajduje się JEDNO, i to jedno jest zarazem przeciwieństwem MNOGOŚCI i RÓŻNOŚCI. Jest ono źródłem wspólnem mnogości i różności. Panuje tedy nad wszystkiemi Kategorjami.

JEDNO neutralizuje zarazem to, co zakłada element poza Myślą, i to, co zakłada element w Myśli. JEDNO jest tem, przez co element oderwany bytu staje się jeszcze pojętnym dla Myśli; jest ono jednocześnie tem, przez co element oderwany wiedzy ustala

się i utrzymuje; jest ono uczestnictwem minimum w bycie, bez którego to uczestnictwa wiedza zniknęłaby. Pojmuje się wówczas bezpośrednio, czemu odpowiadają ENS i ALIQUID, które Kant pozostawił na stronie, a których dwoistość nie mogła się zachować, nie niszcząc jego podmiotowości. ENS jest elementem-bytem, ALIQUID jest elementem-wiedzą.

ENS, ALIQUID i UNUM są tedy wyrazem najdokładniejszym w terminach scholastycznych triady elementów bytu, wiedzy i neutralnego, mającej za posadę złączenie jednorodnego i różnorodnego przez akt.

2. PRAWDA I DOBRO

221. PRAWDA i DOBRO odpowiadają przystosowaniu pomiędzy wiedzą i bytem, gdzie jeden z tych elementów zachowuje się, jako transcendentny do drugiego; i słusznie oto ten rodzaj stosunku odpowiada elementom powszechnym. PRAWDA jest zgodnością umysłu i przedmiotu, ale o ile ta zgodność jest ujmowana przez umysł. DOBRO jest zgodnością bytu i jego natury, ale o ile ta zgodność jest doświadczana przez byt. Jak to powiada Wroński, „PRAWDA polega na złączeniu rzeczywistości absolutnej i wiedzy, inaczej mówiąc, na określeniu wiedzy przez byt". „DOBRO polega na złączeniu rzeczywistości absolutnej i bytu, inaczej mówiąc, na określeniu bytu przez wiedzę" [1]).

PRAWDA jest to Rzeczywistość, o ile należy ona do wiedzy [2]); jest to Rzeczywistość, upodobniona do natury wiedzy. Jest to odpowiedź na *quid;* ziszczenie wiedzy. DOBRO jest to Rzeczywistość, o ile należy ona do bytu, przywłaszczona naturze bytu. Jest to ziszczenie bytu dla niego samego.

222. Odróżnia się wogóle dwa rodzaje prawd: jedne stanowią zgodność pojęcia ze swym przedmiotem, drugie polegają na zgodności dwóch pojęć. Kierując się według pierwszych, mówi się, że prawda jest zgodnością Myśli z rzeczywistością (*adaequa-*

---

[1]) Wroński; *Nomothétique,* str. 13 i 14.

[2]) „Prawda jest nasamprzód w umyśle, jako taka, i w rzeczach, jedynie o ile mają one stosunek z umysłem". Św. Tomasz, cytowany przez Sertillanges'a, w t. XI, str. 178 jego dzieła: *Saint Thomas.*

tio rei et intellectus); wiążąc się z drugiemi, prawda staje się zgodności myśli z sobą samą.

Dwa te określenia prawdy są słuszne, i każde z określeń jej ma wagę dla dwóch rodzajów prawd. W rzeczy samej, zgodność pojęcia ze swym przedmiotem jest zgodnością pojęcia z innem pojęciem, gdyż przedmiot oddziela się od swego pojęcia, tylko by związać się z innem pojęciem. Gdy powiadam: przedmiot, który mam przed sobą, jest kołem, oddzielam przedmiot od pojęcia koła tylko przez uszczególnienie tego przedmiotu, jako obrazu kulistego lub co najmniej jako intuicji zmysłowej. Skojarzenie przedmiotu i pojęcia sprowadza się tedy do złączenia dwóch pojęć.

Nawzajem, zgodność dwóch pojęć stanowi prawdę, gdy pojęcia te przeciwstawiają się działaniu myśli, jako rzeczywistości zgóry określone do tego działania. Nawet w tym wypadku prawda jest jeszcze zrównaniem myśli, która zatwierdza, i rzeczywistości, która jest ustosunkowaniem zatwierdzonem.

Różnica pomiędzy prawdami faktu i prawdami koniecznemi polega na zakresie sądu. Prawda jest konieczna, gdy jest stwierdzona w całej dziedzinie Myśli. Ale dziedzina ta nie ma innych granic, jak warunki same funkcjonowania Myśli: określenie tych prawd koniecznych jest przedmiotem filozofji transcendentalnej. O ile Myśl stwierdza niemożliwość zaprzeczenia prawdy tylko z tytułu faktu, nie mogąc określić racji tej niemożliwości, nie może ona zatwierdzić konieczności jej, lecz tylko przeczuwać ją. Prawda, w ten sposób pojęta, jest *aksjomatem*, jeżeli wiara w tę konieczność jest zatwierdzona; staje się ona *postulatem*, gdy konieczność ta jest podana wątpliwości. Prawdy logiczne spoczywają wszystkie na postulatach, i z tego tytułu mają one za podstawę pierwszą sądy syntetyczne. Gdy prawda dana jest wyprowadzona z funkcjonowania samego Myśli, jako że Myśl sprawuje się, tylko przeciwstawiając swój przedmiot z tytułu rzeczywistości, prawda staje się metafizyczną. Jest ona tutaj zgodnością Myśli z sobą samą, ale jest to zgodność Aktu, jako Myśli, z aktem, jako Rzeczywistością.

Prawda jest tedy aktem, łączącym rzeczywistość przedmiotu i rzeczywistość myśli: łączy je ona przez określenie wiedzy, jako wspólnej jednej i drugiej; jest to tedy rzeczywistość wynikająca, która zakłada wiedzę, jako aktualną, jest to Rzeczywistość w My-

śli. Jak to wskazuje Wroński, Prawda jest Rzeczywistością, widzianą, jako stosunek tożsamości bytu i wiedzy, wyraźnie odrębnych. Prawda absolutna jest tą tożsamością, ziszczoną w całej swej pełni: Słowem bożem: jest to Absolut, aktualizujący się, jako stwórca prawdy przez wyciąganie ze swego łona bytu i wiedzy.

223. Dobro ukazuje się nam, jako zaspokojenie pragnienia. Ale w tem życiu nie znajdujemy żadnego zaspokojenia zupełnego naszego pragnienia. Ogólnie, nie możemy zaspokoić jednocześnie naszej zmysłowości i naszego rozumu, albowiem zmysłowość zaspokaja się, schłaniając swój przedmiot w naszym bycie, zaś rozum zaspokaja się tylko przez przyłączenie naszego bytu do ideału, jaki pojmuje. Stąd przeciwieństwo dobra zmysłowego i dobra moralnego (dobro umysłowe uczestniczy w jednem i w drugiem). Ale zawsze oto na zaspokojeniu polega Dobro.

Zgodność z Prawem nie jest Dobrem przez się, ale jest Dobrem tylko dlatego, że zaspokaja ona rozum. Zaś zaspokaja ona rozum nie dlatego, że ideał jego polega na uległości prawu, ale dlatego, że Prawo jawi się dla rozumu, jako środek do osiągnięcia ideału. Ideałem jego jest napawanie się Rzeczywistością absolutną.

Ale wszelkie zaspokojenie ma za przedmiot napawanie się Rzeczywistością. Dobro jest napawaniem się Rzeczywistością. Napawanie się jest to *wymiana wiedzy i bytu w świadomości,* tak że byt zostaje założony przez działanie wiedzy i wiedza powstaje z funkcji istnienia.

Jednia ta bytu i wiedzy przeszczepia je jedno w drugie, odpowiada ona prostocie, cechującej funkcję istnienia w Rzeczywistości. Dobro jest tedy Rzeczywistością, zaktualizowaną, jako byt.

224. Podczas gdy prawda niewarunkowa odpowiada pojęciu Słowa, t. j. wiedzy, która stwarza, aktualizując swą myśl, Dobro najwyższe odpowiada specjalniej pojęciu Rzeczywistości absolutnej, t. j. pojęciu nasycenia bytu, przez które spełnia się Rzeczywistość.

Słowo pojmuje się, jako Mocowładność stwórcza wszelkiego warunku. Ale wiedza, która stwarza, pojmując, jest to wiedza, która nadaje wartość: jest to Mądrość. Warunki, zakładane przez Mądrość, określają się tedy, jako Rozum zwierzchni. Rozum jest

Macierzą, która *wyodrębnia* w łonie tożsamości najwyższej bytu i wiedzy, wygłaszanej, jako Słowo. I Słowo, wyłaniając Rozum [1]), ukazuje się, jako źródło wszelkiej możliwości, jako Zasada pierwsza wszelkiej PRZYCZYNOWOŚCI (341).

Jedności wnętrznej bytu i wiedzy, która jest rzeczywistością absolutną, jako dobro najwyższe, odpowiada odbicie bytu i wiedzy, czyniące wyraźną naturę Dobra. I odbicie to bytu i wiedzy, stanowiące Rzeczywistość, jest, zda się, tem, co cechuje doskonałość Życia i jedyny cel ostateczny. Życie, w rzeczy samej, rozwija wiedzę przez byt i dla bytu, i byt przez wiedzę i dla wiedzy. Życie jest jedyną Rzeczywistością, mającą znaczenie celu. Jest to jedyna rzeczywistość, znajdująca w samem swem spełnieniu rację zadowalającą swego poczynania się i swego rozwicia. Ale Życie ma znaczenie, jako cel, tylko dlatego, że znajduje w sobie samem Dobro. Życie jest tedy niejako zewnętrznością Absolutu, Dobro jego wewnętrznością. Życie i Dobro są celem najwyższym; ale Życie jest to spełnienie tego celu. Dobro jest przedprzypuszczeniem tego celu, który wytwarza Życie przez swój pociąg [2]). Dobro i Życie są tedy, jako źródło i Ocean niebieski, zamykające wszelką CELOWOŚĆ. Ale zatrzymują się przed temi niezgłębionemi tajemnicami, obawiając się zawrotu Otchłani.

3. KONIECZNOŚĆ I WOLNOŚĆ

225. Istnościami, jakie scholastycy nazywali doskonałościami bytu, możemy uzupełnić systemat Transcendentalów.

Przejście Bytu do wiedzy jest to KONIECZNOŚĆ, jest to byt, określający wiedzę; przejście Wiedzy do bytu jest to WOLNOŚĆ, jest to byt, określony przez wiedzę. Przejścia te pochodzą z elementów powszechnych, t. j. z Prawdy i Dobra.

Dobro pełni funkcję Prawdy, gdy posiadanie bytu zamienia

---

[1]) Na to ustosunkowanie Słowa i Rozumu zda się wskazywać Kabała w łączności Hochmy (Mądrość) z Binah (Inteligencja określająca, Roztropność), którą nazywają również Macierzą górną.

[2]) Dobro, jako cel, istniejący przed wszelkim zjawem, odpowiada Wydłużonemu Obliczu Kabały, które jest wszelką Błogością. Życie najwyższe zdaje się być przedstawionem przez Szekhinah, które wyraża wszechobecność bożą.

się na rację bytu, odbitą na niej samej; odbicie to stanowi KONIECZNOŚĆ. KONIECZNOŚĆ jest niejako Prawdą, stanowiącą byt. Prawda pełni funkcję Dobra, gdy Dobro rozwiązuje się w wiedzy posiadania bytu; wiedza ta jest WOLNOŚCIĄ. WOLNOŚĆ jest niejako Dobrem, przyswojonem wiedzy.

226. Konieczność ma zawsze swą podstawę w Dobrem, jakiemkolwiek bądź zdaje się być ono; albowiem koniecznem jest to, co zatwierdza posiadanie całkowite bytu, a przez to Dobro. To, co jest koniecznem dla bytu, jest dobrem dla niego. Przedmiot może okazywać się zarazem koniecznym i złym; ale dwie te cechy nie dotyczą nigdy tego samego celu. Cierpienie jest złem dla zmysłowości obecnej, nie jest ono koniecznem do odczuwania; może ono być koniecznem do zachowania indywiduum, i z tego oto miana jest ono dobrem.

Konieczność absolutna jest koniecznością, która obejmuje wiedzę, koniecznością, która jest warunkiem nie tylko jej określeń poszczególnych, ale samego jej sprawowania. Zakreśla ona granicę, poza którą dziedzina jest nie do pomyślenia; ale, jako że to, co jest nie do pomyślenia, jest nierzeczywiste (94—100), jako że Myśl nie ma innych granic, jak Absolut, zasady absolutnie konieczne sprowadzają się do Absolutu. Konieczność absolutna nie jest tedy niczem innem, jak Absolutem, rozpatrywanym, jako źródło *stosunku*, t. j. sprawowania wiedzy.

227. Wolność ma swój początek w Prawdzie: istnieje ona tylko przez swą zgodność z Prawdą, bądź że zgadza się z prawdami danemi, bądź że stwarza prawdy przez sprawowanie własne. Warunek podstawowy Wolności, warunek, zwalniający Wolność ze wszelkiego innego warunku, jest to warunek, czyniący z niej przyczynę sprawczą. I warunek ten zawiera posiadanie bytu przez wiedzę, t. j. prawdę, która stała się bytem. Jest się wolnym, w miarę jak posiada się prawdę, albowiem posiadać prawdę, zamiast poprostu poznawać ją, jest to utrzymywać wiedzę w akcie, t. j. mieć nad nią moc.

Móc jest to stwarzać prawdy, dając istnienie temu, co się pojmuje. Wolność absolutna jest mocą, zwolnioną z wszelkich warunków. Ale nieobecność warunku ma znaczenie tylko w sto-

sunku do sprawowania wolności. Nie dotyczy ona zasady wolnej, która sprawuje tę wolność. Warunkiem, żeby być wolnym, jest wiedzieć. Wolność absolutna ma tedy swą podstawę w tem, co stanowi wiedzę, jako rzeczywistość absolutną, t. j. jako rodziciela samorzutnego prawdy albo jako Słowo boże. Rodzicielstwo to jest samorzutne w tem znaczeniu, że Słowo jest objawieniem rzeczywistości Absolutu, jako stosunku tożsamości pomiędzy bytem i wiedzą. Ta oto tożsamość ustanawia Wolność przez swe zwolnienie się z wszelkiego warunku; w tej oto tożsamości, źródle wszelkiego warunku, znajduje się podstawa Wolności.

Wolność absolutna nie ziszcza nigdy tego, co jest sprzeczne. W rzeczy samej, dziedzina bytów, podatnych do zaprzeczenia czy zatwierdzenia, przypuszcza wiedzę rozleglejszą: wiedzę, która pojmuje zarazem możliwość zatwierdzania ich i zaprzeczania ich. Ale tam, gdzie byt jest tożsamy z wiedzą, nie-byt byłby jednocześnie sczeznięciem wiedzy. Sprzeczność nie zacieśnia tem niemniej Wolności wiedzy absolutnej, wiedza ta bowiem może zawsze stwarzać warunki, w których to, co było sprzecznościami, przestanie być niemi [1]).

Genjusz jest prototypem wiedzy absolutnej w istotach stworzonych. Jest to promień Słowa bożego, odbity przez twór. Genjusz jest wolny, albowiem wolność jego jest dosyć rozwinięta, by umieć chcieć tego, co zradza największość możliwości. Wylew jego wolny stwarza prawidła, którym zdaje się on być podległy. Prawidła te nie krępują go; są one zjawem samym jego wolności. Genjusz jest obrazem, wyrażającym przez swój kierunek ideę transcendentną Wolności absolutnej. Zasady apodyktyczne rozumu odpowiadają przez swą zbieżność pojęciu transcendentnemu Konieczności absolutnej.

Wreszcie, utożsamienie w Absolucie Konieczności i Wolności ukazuje się, jako prototyp zasady racji dostatecznej. I znajdujemy w Kabale miano *Szaddai* (dostateczny), przypisywane Bogu i odpowiadające sefirotowi *Jezod,* który oznacza „posadę".

---

[1]) Tu jest klucz dialektyki heglowskiej; trzeba ją oprzeć na stosunku transcendencji i immanencji, a nie na stopieniu się sprzeczności w stawaniu się.

4. ISTOTNOŚĆ I MOŻLIWOŚĆ

228. Wolność i Konieczność, uważane, jako absolutne, przenikają się wzajem w tożsamości końcowej Prawdy i Dobra, w tożsamości, która wyraża Rzeczywistość i Myśl w ich najwyższej jedności. Rozważane z punktu widzenia względnego, są one we wzajemnym stosunku.

Wolność, określając się w sprawowaniu, zakłada lub kasuje konieczność względną. By sprawować się, potrzeba jej rąbka nieokreślenia, tedy względnej nieobecności konieczności. Nieobecność absolutna konieczności zamieniłaby wolność na nieokreślenie absolutne, rozwiązując się pod względem wiedzy na pojęcie MOŻLIWOŚCI.

Konieczność jest oparta na racji bytu; rozumowość atoli narzuca się istnieniu, jedynie wywołując możność działania, opartą na wiedzy, a tem samem zasadę wolności. Jeżeli skasuje się rację bytu, Konieczność staje się *Fatalnością.* Ale wyrugować rację bytu jest to zniszczyć pojęcie konieczności, albowiem Konieczność zawiera przejście bytu do wiedzy. Jeżeli Fatalność nie wyraża konieczności, której podstawa rozumowa pozostaje ukryta, sprowadza się do zwykłego stwierdzenia faktu, narzuconego wiedzy przez byt, t. j. do ISTOTNOŚCI.

MOŻLIWOŚĆ jest tedy ziszczeniem Wolności w wiedzy samej wskutek nieokreślenia bytu. Jest to wpływ częściowy wiedzy do wytworu bytu. Podporządkowywa on istnienie warunkom, określonym przez wiedzę; wyzwala on pojęcie pod względem ziszczenia.

ISTOTNOŚĆ jest Koniecznością, ściągającą się tylko do elementu bytu i ograniczającą się do narzucenia zatwierdzenia wypadku. Jest to wpływ częściowy bytu do pojęć wiedzy. Podporządkowywa on wiedzę konieczności przyjęcia danych, niezależnych od jej pojęć.

5. PIĘKNO (PORZĄDEK-WARTOŚĆ)

229. Zbieg końcowy systematu Transcendentalów polega na zgodności istotnego i możliwego, na przystosowaniu wzajemnem

bytu (ens) i wiedzy (aliquid), istnienia i sposobu bycia, tak że istnienie zdaje się być uczynionem dla swego sposobu bycia i sposób bycia zdaje się być stworzonym dla istnienia, które go ukazuje. Zbieg ten celowy jest to PIĘKNO.

PIĘKNO powołuje rację bytu transcendentną, która wystarcza sobie samej, jako Celowość w sobie. Istotnie, PIĘKNO jedno tylko ukazuje się, jako kres, nie odnoszący się do niczego innego, jak do swego zjawu. Wszystkie cele względne dążą do Dobra i Prawdy, stanowiących jedyne cele ostateczne. Ale Dobro jest celem dla bytu z racji posiadania jego przez byt, Prawda jest celem dla wiedzy z racji panowania jej w wiedzy.

Dobro absolutne i Prawda absolutna zlewają się, to prawda, odnośnie ze ziszczeniem samego bytu i wiedzy. Atoli, by zachowały one cechę celu, byt, który się iści, jako Dobro, winien mieć świadomość swej pełni, i wiedza, która się wytwarza, jako Prawda, winna ujmować w wiedzy samej pojęcie, które jest z nią zgodne. Dobro bez piękna może być tylko środkiem, nigdy celem. Jest to wskaźnik dobra. Nie jest to ziszczenie dobra. Budzi ono szacunek, cześć, litość, nie może zradzać miłości. Piękno z racji samej swego pociągu stanowi ziszczenie dobra. Prawda bez piękna koi niepewność albo zmusza do uznania, ale jest zawsze tylko celem częściowym: wiedza zatrzymuje się tu tylko, by spożytkować ją w innych poszukiwaniach. Jedynie Piękno zaspokaja wiedzę i daje jej spoczynek w kontemplacji.

Celowość, spójna z Dobrem i z wiedzą, zasadza się tedy tylko na przystosowaniu wzajemnem bytu i wiedzy, przystosowaniu, bez którego byt nie znałby się i nie posiadałby już dobra, ale zatrzymywałby go jedynie, i bez którego wiedza sprowadzałaby się do echa rzeczywistości bez myśli.

Otóż, świadomość ta posiadania Dobra i intuicja ta ziszczania Prawdy stanowi w bycie i wiedzy napawanie się i pojętliwość, unoszące się, przenikające się i wytwarzające ów blask ożywczy, który jest Pięknem. Jedynie oto, jako Piękno, Prawda i Dobro pojmują się ostatecznie, jako cel, nie odniesiony ani do bytu, jako Dobro, ani do wiedzy, jako Prawda, ale będący tem, co byt znajduje w Dobrem i wiedza w Prawdzie, skoro przyswajają sobie w pełni Prawdę i Dobro.

230. Rozwaga odkrywa następnie warunki przyczynowe, które sprawiają zbieg elementów ku Pięknu. I wówczas Piękno analizuje się, jako *porządek*. Porządek jest układem, wybranym w łonie danych wiedzy w widoku rozwicia bytu. Z tego miana Porządek jest funkcją Piękna, albowiem przystosowywa byt do wiedzy. Zgodność bytu i wiedzy, która w wiedzy stanowi prawdę, zakłada się w bycie przez Porządek. Ziszczenie Porządku jest kryterjum najwyższem prawdy; rozwagą prawdy w bycie. Przez tę oto rozwagę wiedza poznaje siebie, jako ziszczenie bytu, i napawa się nim. Napawanie się to w wiedzy przez pełnię prawdy stanowi Piękno.

Synteza intuicyjna, odpowiadająca w wiedzy ujęciu piękna, jest to sąd smaku. Sąd ten nie jest bezinteresowny, jeżeli rozumieć przez to, że jest on wyzuty ze wszelkiego uczucia pociągliwego. Przeciwnie, tem, co odróżnia sąd smaku od sądów, wyprowadzonych z zasad ogólnych (sąd określający Kanta), jest oparcie się jego twierdzenia na uczuciu, na przekonaniu, na uniesieniu, wywołanem przez przedmiot, innemi słowy, na wrażeniu afekcyjnem. Sąd, który wyprowadzałby Piękno z Porządku, t. j. ze stosunków, zadowalających umysłowość, ukazywałby tylko warunki współzbiegające się, na których spoczywa Piękno, usuwałby on zasadę Piękna [1]).

231. Piękno nie zaspokaja wiedzy, zestawiając stosunki odróżnione, ale kładąc konkret, przechodzący wszelką pobudowę syntetyczną, a przeto odpowiadający pełni bytu. Z tego miana Piękno jest poczytywane, jako *wartość*. Jest to wartość najwyższa ze wszystkich, wartość, której nie chodzi o rolę środka, lecz o doskonałość ziszczoną. Ona jedna bowiem łączy w sobie dwa terminy stosunku, stanowiącego wszelką wartość. Tutaj cel, ziszczając się, naprowadza tylko na przedmiot, który do niego wiedzie.

[1]) Wszelako, jest to napawaniem się prawdziwie estetycznem stwierdzać logikę wybitną w pobudowie Piękna. Przypuśćmy, że pomnik architektury daje tego rodzaju wrażenie, wówczas to nie sam pomnik jest przedmiotem smaku, lecz wiedza genjalna, która pobudowała ten przedmiot, wiedza, wzniesiona przez intuicję wyższą piękna idej. Przedmiot materjalny gra wówczas rolę wyrazu; jest on piękny raczej przez swe znaczenie, niż przez swą formę. Tu oto jest funkcja analogiczna z funkcją czynności, poczytywanych za piękne z racji moralności, jaką objawiają.

W rzeczy samej, wszelki cel polega na posiadaniu dobra, ale, jak to widzieliśmy, Dobro jest posiadane, jedynie stając się Pięknem. Będąc najwyższą wartością, Piękno nie tylko zaspakaja wymagania myśli, zradza ono miłość. I jeżeli ta miłość przekłada się na kontemplację bez dzierżenia materjalnego, to nie iżby byt wyrzekał się posiadania Piękna, ale iż rozumie on, że dobro, tkwiące w Pięknie, nie jest pokarmem, który będzie służył bytowi, przystosowując się do jego ustroju, ale modłą, z którą ma się uzgadniać dla swego doskonalenia. Byt kontempluje tedy, by urządzać się według modły Piękna. Uzgadniając się z niem, nie zaś ujmując je, będzie on je posiadał.

Wrażenie piękna nie pociąga niezbędnie pragnienia posiadania przedmiotu, który je okazuje, ale jest nieodłączne od pragnienia posiadania znamienia, jakie stanowi Piękno.

232. Uznawać, że Piękno sprowadza wiedzę do poddania się bytowi, jest to zakładać je, jako najwyższą *wartość;* uznawać Piękno, jako uległość bytu wiedzy, jest to widzieć w niem *Porządek* najdoskonalszy. Piękno nie jest poddane ani Porządkowi, ani Wartości: jest ono racją, ustanawiającą je w ich zespoleniu najwyższem.

Władza wyobrażania Piękna jest to *Ideał;* władza wytwarzania go jest to *Sztuka.* Ideał jest to Piękno, posiadające Wiedzę, Sztuka jest to Piękno, posiadane przez byt. Niema Sztuki bez Ideału, i Ideał zaspakaja się tylko w Sztuce. — Kontemplację Piękna, jako swój wytwór, zawierają zarazem poczęcie i wytworzenie. Ujmuje się Piękno, kontemplując je, tylko jeżeli się współdziała do jego stwarzania: przedmiot, okazujący Piękno, nie wystarcza do wytworzenia go. I nawzajem, genjusz, zradzający dzieło piękne, nie stwarza Piękna sam przez się, znajduje on je, działając.

Piękno jest tedy wynikiem Aktu, który zwraca byt i wiedzę jedno ku drugiemu. Jest ono zjawem samym łączności ścisłej bytu i wiedzy. Pochodzi ono z jednego i z drugiego; jest zjawem tożsamości, jaką one ziszczają w swej pełni, t. j. jako Prawdę i jako Dobro. Tożsamość ta końcowa stanowi jednakość wieńczącą systematu Transcendentalów.

6. ABSOLUT (NIESKOŃCZONOŚĆ I DOSKONAŁOŚĆ)

233. Kant uważał *Doskonałe*, jako *Całość Jakościową*. Ale pojęcie Całości, jak i pojęcie jedności, nie zamyka się tu w kategorji Jakości. Całość jest, przeciwnie, doskonałością, zastosowaną do Ilości. Całość jakościowa wyraża zrównanie istnienia z pojęciem (pojęcie jest tu założone naprzód w całej niezależności od rzeczy). Słowem, pojęcie doskonałości jest to *Absolut, sprowadzony do Wiedzy i podany, jako cel dla Bytu*. Współodpowiednik *Doskonałego* to *Nieskończoność;* albowiem *Nieskończoność* jest to *Absolut, sprowadzony do Bytu i podany do zbadania Wiedzy*.

Tak więc, dwa pojęcia DOSKONAŁOŚCI i NIESKOŃCZONOŚCI przeciwstawiają każde byt i wiedzę, jedno względem drugiego, jako akt i możność, jako zasadę i kres. Doskonałość jest to Absolut, jawiący się wiedzy przez pełnię swego bytu; Nieskończoność jest to Absolut, wymykający się wiedzy przez pełnię swego bytu. Tym sposobem jednakość wieńcząca systematu Transcendentalów przekłada się na pojęcie domyślne ABSOLUTU. I pojęcie to wyraża się przez pojęcia *Nieskończoności* i *Doskonałości*.

ABSOLUT jest tem, co określa się przez się. Ale summum określenia przez się jest to być własną swą racją bytu, a przeto utożsamiać w sobie pierwszą zasadę i ostatni kres. Otóż, widzieliśmy, że Prawda absolutna jest Zasadą pierwszą wszelkiej przyczynowości i że Dobro absolutne jest celem najwyższym wszelkiej końcowości. Absolut jest tedy tożsamością najwyższą Prawdy i Dobra, t. j. Wiedzy i Bytu, ziszczonych w ich pełni. Atoli, pod przewodem oto Dobra utożsamienie to specjalniej jest powołane przez pojęcie Absolutu; albowiem w ścisłej jedni Bytu i Wiedzy Dobro odpowiada raczej ich tożsamości, Prawda ich odrębności.

234. SYSTEMAT TRANSCENDENTALÓW SPEKULATYWNYCH.

(Teorja).

Część elementarna.

E. B.	E. N.	E. W.
ENS.	UNUM.	ALIQUID
P. B.		P. W.
DOBRO		PRAWDA
p. B.		p. W.
KONIECZNOŚĆ		WOLNOŚĆ

Część systematyczna.

W. W B.	B. W W.
MOŻLIWOŚĆ	ISTOTNOŚĆ

Z. C.

PIĘKNO

(Wartość-Porządek).

J. W.

ABSOLUT

(Nieskończoność-Doskonałość).

II

KATEGORJE SPEKULATYWNE

235. Niektórzy filozofowie utrzymywali, że można pojmować nieskończoną rozmaitość kategoryj. Podobne zdanie jest dopuszczalne tylko wtedy, gdy się bierze wyraz: kategorja, jako synonim *klasy*. Istnieje, oczywiście, nieskończoność stosunków, jakie mogą służyć za podstawę do klasyfikacji rzeczy. Ale pojęcie filozoficzne kategorji (*praedicamentum*) jest zgoła czemś innem: Kategorje są to klasy najwyższe, do których sprowadzają się wszystkie nasze pojęcia i które wyrażają przeto warunki pojętliwo-

ści rzeczywistości, jaką bądź jest ona. Warunki te zależą tedy od natury naszej myśli i od natury rzeczywistości. Otóż, jeżeli, jak to założyliśmy, Myśl i Rzeczywistość są tylko dwiema postaciami przeciwnemi i uzupełniającemi się istoty jedynej i jeżeli Prawo Stworzenia wyraża rozwój tej istoty, Kategorje winny stanowić systemat, wykreślony przez Prawo Stworzenia. To tedy Prawo dostarczy nam prawidła ścisłego, by wykreślić i uszykować pojęcia podstawowe wszelkiej pojętliwości, któremi są Kategorje. Część elementarna ustali warunki pojętliwości, w jakich analizuje się konkret; część systematyczna założy warunki pojętliwości, przez jakie rzeczywistość umieszcza się w łonie wszechświata.

(CZĘŚĆ ELEMENTARNA)

1. INDYWIDUALNOŚĆ, POWSZECHNOŚĆ, STOSUNEK

236. Transcendentale UNUM, ENS i ALIQUID wyrażają odnośnie ustanowienie Rzeczywistości w funkcji trzech jej elementów (podstawowy albo neutralny, byt i wiedza); pojętliwość ich wykłada się przez trzy pojęcia: STOSUNKU, INDYWIDUALNOŚCI i POWSZECHNOŚCI. Tutaj oto, zdaje się nam, jest Triada pierwotna, z której wypływają wszystkie Kategorje [1]).

Renouvier założył, jako kategorję pierwszą, *ustosunkowanie;* Hamelin udoskonalił to pojęcie, wstępując do zawiązka niesprowadzalnego ustosunkowania, do tego, co odsłania źródło ustosunkowania, jako absolut mocowładny, t. j. do STOSUNKU. Stosunek jest to, w rzeczy samej, jedność pod formą pojętliwą, albowiem stosunek jest to rdzeń niesprowadzalny myśli.

237. INDYWIDUALNOŚĆ jest cechą pojętliwą bezpośrednią transcendentalu *ens* albo elementu-bytu. W rzeczy samej, tem, co w rzeczywistości ustanawia istotność jej istnienia (gdy uczynimy abstrakcję od wszelkiego sposobu pojętliwego, przez jaki rzeczywistość daje się poznawać), jest to element-byt. Pojętliwość elementu-

[1]) Wroński wskazuje, jako triadę pierwotną, Kategorje: wspólność (E. N.), tożsamość (E. B.), różność (E. W.). Ale przydział ten dany jest tylko, jako wątpliwy w jego Apodyktyce, dziele pośmiertnem.

bytu polega na uznaniu tego elementu w jego założeniu własnem, w jego AUTOTEZJI. Ukazuje się on wówczas, jako *to, co zakłada się z wyłączeniem wszelkiego uczestnictwa w czemś wspólnem.* I pojęcie to określa INDYWIDUALNOŚĆ.

POWSZECHNOŚĆ jest cechą pojętliwą bezpośrednią transcendentalu *aliquid,* co-jakości albo elementu-wiedzy. W rzeczy samej, tem, co w rzeczywistości ustanawia sposób istnienia (gdy uczynimy abstrakcję od istotności istnienia), jest to element-wiedza. Pojętliwość elementu-wiedzy polega na pochwyceniu wiedzy w jej wytworze własnym, w jej AUTOGENJI. Odkrywa się ona w ten sposób, jako *zdolność odpowiadania bądź jakiemu określeniu.* Pojęcie to określa POWSZECHNOŚĆ.

238. Indywidualność przywłaszcza sobie wyłącznie istnienie, jedynie sprowadzając je do zera co-jakości. Powszechność przyswaja sobie całkowicie, bądź jakie określenie, jedynie sprowadzając swe istnienie do zera istotności.

INDYWIDUALNOŚĆ jest tedy *cechą elementu-bytu, oddzielonego od wiedzy i odniesionego do wiedzy;* POWSZECHNOŚĆ jest *cechą elementu-wiedzy, oddzielonego od bytu i odniesionego do bytu.* Dwie te cechy wyrażają tedy byt i wiedzę przez porównanie wzajemne, inaczej mówiąc, przez ich formę.

Wreszcie, STOSUNEK *daje powstanie rzeczywistości z przeciwieństwa* INDYWIDUALNOŚCI i POWSZECHNOŚCI: wyraża on formę elementu neutralnego. Różność i mnogość pochodzą z pojęcia powszechności, t. j. ze zdolności zawierania wszystkiego. Tożsamość pochodzi z pojęcia indywidualności, t. j. z istnienia przez wyłączenie wszelkiej wspólności. Różność, mnogość, tożsamość wyrażają już, że byt i wiedza są odniesione jedno do drugiego.

239. Można pojąć obecnie, w jaki sposób zasada względności (145—149), która służy za posadę do rozwinięć Prawa Stworzenia, wiąże się z zasadami pierwszemi, ustanawiającemi Triadę pierwotną. Zasady tożsamości, sprzeczności i racji bytu, które założyły Transcendentale: *ens, aliquid, unum,* odnoszą się do ustanowienia Rzeczywistości; zasada względności, ustanawiająca stosunek indywidualnego i powszechnego i zakładająca kategorje pierwotne, dotyczy zjawu, formy Rzeczywistości. Zjaw ten wytwarza się, rozwijając Prawo Stworzenia.

2. SUBSTANCJALNOŚĆ, ISTOTLIWOŚĆ

240. Widzieliśmy, że elementy powszechne (P.W. i P.B.), zastosowane do Rzeczywistości, są określone co do swego ustanowienia przez dwa transcendentale: *Prawdę* (P.W.) i *Dobro* (P.B.).

Prawda, rozpatrywana w sobie samej, oparta na własnem swem ustanowieniu i niezależna od uznania przez inteligencję obcą, jest to ISTOTA. Podczas gdy Prawda jest zgodnością wiedzy z Rzeczywistością, Istota jest Rzeczywistością, wyprowadzającą swą rację bytu ze swej pojętliwości. ISTOTA jest niejako wiązką stosunków, zlanych w jedność pojętliwą. Jest ona odpowiedzią absolutną i ostateczną na zapytanie: *quid?* Jest to jedność, oparta na pojętliwości samej tego, co ją ustanawia.

Dobro, rozpatrywane w sobie samem, rozważane, jako istnienie przywłaszczone i posiadane niezależnie od układu z czemś obcem, jest to SUBSTANCJA. Podczas gdy Dobro jest posiadaniem przez byt Rzeczywistości, z którą się zbiega, Substancja jest Rzeczywistością, wyprowadzającą swą podstawę z funkcji istnienia. SUBSTANCJA jest niejako wiązką stosunków, utożsamionych w jedności istnienia.

241. Substancja, o ile przedstawia posiadanie istnienia, jest wyrazem pojętliwym dobra w sobie; Istota, o ile przedstawia pojętliwość, opartą na własnej swej rozumowości, jest wyrazem warunkowym prawdy w sobie. Atoli nadto, Substancja, zakładając się, jako niezależna od poznania, które jest warunkiem Prawdy, jest istnieniem, o ile się je odnosi do wiedzy: polega ona, w rzeczy samej, na skuteczności Istoty. Istota, zakładając się jako niezależna od istnienia, które jest podstawą Dobra, jest pojętliwością, o ile się ją odnosi do bytu; polega ona, w rzeczy samej, na możliwości istnienia, które ustanawia. Stąd zostaje stwierdzona odpowiedniość dwóch tych kategoryj z Transcendentalami, które, jak one, spełniają funkcję elementów powszechnych. Nie są one w sobie samych ani powszechnością, ani indywidualnością. Ale pełnią one funkcję powszechności w tem znaczeniu, że zakładają odnośnie funkcję indywidualności i funkcję powszechności, jako ogniska ustosunkowań, do których odnoszą się liczba i różność nieoznaczona.

242. Należy odróżniać pojęcie Substancji od pojęcia *wsobości* albo *noumenu*. W pojęciu ogólnem *wsobości* Substancja i Istota nie przeciwstawiają się, lecz koincydują, jak to wskazał Arystoteles. Z tego względu byłoby słusznem powiadać, że Substancja jest jednocześnie Istotą i że są one, jedna i druga, poza kategorjami. Są one wówczas, jedna i druga, οὐσία, *esse*. Jest to wówczas Rzeczywistość, wyrażona przez Triadę pierwotną, a nawet przez zespół siedmiu elementów, zaś niekiedy przez jednakość wieńczącą, w której streszcza się cały systemat.

Ale siedem tych elementów unaoczniają odrębność dwóch funkcyj, uzupełniających i nierozłącznych w ziszczaniu *wsobości:* z tego oto względu Istota i Substancja przeciwstawiają się.

Istota wyraża *to, na czem* polega byt w przeciwieństwie do faktu istnienia. Ale, jako że fakt istnienia zakłada się tylko, będąc tem, na czem polega byt, utożsamia się Istotę z tem, co zakłada istnienie w sobie, t. j. z Substancją. Istota, w rzeczy samej, nie jest Gatunkiem: wyraża ona to wszystko, co stanowi byt indywiduum, ale wyraża to, jako *naturę,* t. j. jako uwarunkowane przez coś pojętliwego, nie zaś uwarunkowane przez fakt istnienia.

Substancja, uważana jako hipostaza (ὑποκείμενον, *subjectum)*, wyraża specjalnie jedność istnienia. Jedność ta odpowiada jedności pojętliwej, która jest racją dostateczną istnienia w sobie z odściągnieniem jej istotności. Jedność ta pojętliwa, odróżniona od jedności iszczącej istnienie w sobie, jest to Istota *(essentia).*

Substancja wyraża tedy ziszczenie poza myślą natury, która, określona przez rację dostateczną, stanowi Istotę. Skoro Istota jest myślana, wtedy duch służy jej za substancję: jest ona formą ducha, który ją pojmuje. Ale jest ona pojmowana, jako podatna do stania się formą innych substancyj, niż duch. Z tego względu jest ona niezależna od indywidualizacji substancjalnej: z tego względu jest ona źródłem powszechności. Substancja przeciwstawia coś niesprowadzalnego wszelkiemu warunkowi, wyciągniętemu z pojętliwości: istotność. Jest ona racją dostateczną istotności, a przeto podstawą tego, co jest różnorodne z możliwem i z powszechnością, t. j. indywidualności.

W ostatecznym wyniku kategorja SUBSTANCJALNOŚCI, tak jak my ją pojmujemy, odpowiada dosyć dobrze pojęciu δεύτερα

οὐσία, podczas gdy πρώτη οὐσία jest podmiotem konkretnym, obejmującym siedem kategoryj elementarnych.

Tak samo kategorja ISTOTLIWOŚCI nie jest istotą, rozumianą, jako *co-jakość* w zwykłem znamieniu, cechującem rzecz, ale *naturą*, zasadą wewnętrzną sprawowań i pojemności, jak i jednocześnie zasadą ustanowczą.

Jeżeli tedy rozumieć przez SUBSTANCJĘ i ISTOTĘ funkcje specjalne, które w rzeczywistości wyrażają jej autonomję własną wobec innych funkcyj, okazujących tę samą rzeczywistość przez jej postaci i ustosunkowania w łonie świata, Substancja i Istota stają się zwykłemi kategorjami; i nie są one nawet kategorjami pierwotnemi, zakładając bowiem niezależność rzeczywistości, umniejszają jej pełnię, gdyż oddzielają w pewnej mierze trzy elementy, z których jeden wytwarza Rzeczywistość. Substancja jest wówczas ὑπόστασις, *suppositum;* Istota jest ESSENTIA.

Odpowiadając w tem znaczeniu elementom pochodnym bezpośrednim i odrębnym albo elementom powszechnym, Substancja przeciwstawia się *przypadłościom* i Istota *warunkom*. Jako takie, Istota i Substancja są już tylko elementami zasadniczemi, ustanowczemi Rzeczywistości konkretnej, nie zaś samą rzeczywistością, jako konkret [1]). Z tej racji nazwiemy te dwie kategorje ISTOTLIWOŚCIĄ i SUBSTANCJALNOŚCIĄ [2]) (46—47).

243. Substancja i Istota są tedy postaciami bytową i wiedną tej funkcji absolutu, immanentnej do względności, która jest *wsobością* (126—130). *Wsobość* jest przedewszystkiem natury pragmatycznej: jest ona tem, co utożsamia terminy ustosunkowania w ich stosunku, tem, co aktualizuje przez to *jakiś* byt lub *jakieś* pojęcie. SUBSTANCJALNOŚĆ i ISTOTLIWOŚĆ odpowiadają elementom pochodnym odrębnym, elementom, ześrodkowującym element pod-

---

[1]) Co do krytyki szczegółowej dwóch tych kategoryj ob. nasze studja specjalne: *La Substance* (Annales de Philosophie Chrétienne, kwiecień i maj 1911), *L'Essence* (ukaże się).

[1]) W przedmiocie rozróżnienia pomiędzy istotą, rodzajem i formą i pomiędzy *esse* i *essentia* ob. św. Tomasz: *De Ente et Essentia* (Opusculum XXVI). Istota ludzka, rozważana w swem ziszczeniu (jako *esse*), odpowiadałaby pojęciu CZŁOWIEKA. Uważana, jako ustanowienie, czyniące człowieka (jako *essentia*), przekłada się na pojęcie *Ludzkości*.

stawowy na jednym z biegunów, bytowym czy wiednym, — elementom powszechnym, są one bowiem podatne do udzielenia pola pewnej liczbie i rozmaitości nieoznaczonej stosunków [1]). Substancja jest aktem, zasadą dynamiczną, pragmatyczną, aktualizującą w bycie indywidualnym zespół własności lub cech. Istota jest ideą-siłą, przedmechaniczną, siłą metafizyczną, spójną z możliwościami i z koniecznościami i wypływającą z natury samej idei. *Wsobość* ma jeszcze trzecie określenie: CZYN. Ale Czyn wyraża to, czem *wsobość* jest wewnętrznie, stanowić on będzie transcendental techniczny.

3. ILOŚĆ, JAKOŚĆ

244. Przejście powszechności do indywidualności jest to Istota, pełniąca funkcję Substancji: jest to JAKOŚĆ. Jakość jest pojętliwością, założoną w łonie bytu. Jest to Istota indywidualizująca się, by stać się własnym zjawem Substancji. Przejście indywidualności do powszechności jest to Substancja, pełniąca funkcję Istoty: jest to ILOŚĆ. Ilość jest to istnienie, wprowadzające się do wiedzy: jest to Substancja, upowszechniająca się, by wycechować się, jako Istota istnienia czystego, oddzielona od wszelkiego innego określenia. JAKOŚĆ przystosowuje pojęcie do istnienia. Jest ona *określeniem rzeczywistości przez porównanie, które stosuje poszczególność do wspólności.* ILOŚĆ przystosowuje istnienie do

---

[1]) „*Esse* differt *realiter* ab essentia. Unde circa primum in quacumque substantia creata est compositio esse et essentia, quae non est compositio materiae (E. B. odosobniony) et formae (E. W. złączony z E. N.) sed est compositio duorum principiorum supposito quorum *essentia* est potentia et *esse* (E. B. złączony z E. W. i z E. N.) est actus; unde *esse* respectu essentiae dicitur accidens quae est extra essentiam rei, et dicitur substantia (E. B. złączony z E. N., oddzielony od E. W.), quia est in genere substantiae sicut principium suppositi, et est actus materiae, et est actus *secundum quid*, quia essentia cui advenit, non est pura potentia sicut est pura materia"... „Esse autem essentia per prius convenit speciebus". (Jest to właśnie kategorja P. W., do której dociera funkcja powszechności, stając się całkowicie określoną w gatunku). „Esse autem existentiae per prius convenit individuis". (Jest to właśnie kategorja P. B., do której dociera funkcja indywidualności, stając się bytem w sobie, jako substancja).

Jak się widzi, Prawo Stworzenia rozróżnia automatycznie te funkcje metafizyczne tak subtelne, które św. Tomasz wyświetlił.

pojęcia. Jest ona *określeniem rzeczywistości przez porównanie, które stosuje istotność do możliwości istnienia.*

JAKOŚĆ i ILOŚĆ zamieniają cechę absolutną Substancji i Istoty na ustosunkowanie. Znajdujemy tutaj funkcję elementów przejściowych, która polega na określaniu zapomocą stosunku pomiędzy granicami. Ale, ażeby określić samą funkcję, t. j. to, co stanowi Ilość i Jakość, a nie to czy inne z ich określeń, trzeba wstąpić do stosunku podstawowego, do stosunku, neutralizującego indywidualne i powszechne.

245. ILOŚĆ pochodzi z terminów sprzecznych, rozważanych w ich treści; porównywa ona byt i nie-byt co do istnienia. Elementem jej podstawowym jest *Natężenie* (intensité). Natężenie jest tem, co dotyka nas, jako ruch ku bytowi albo ku nie-bytowi. Jest to stan intuicyjny stosunku pomiędzy bytem i nie-bytem, który wyrazi się, jako *Roztężenie* (extensité) (Wielkość albo Mnogość). — *Natężenie* staje się wymierzalnem, tylko zamieniając się na *roztężenie*. Wzięte w sobie samem, zawiera ono tylko przeciwieństwo dążności ku bytowi i ku nie-bytowi. Sprowadzać te dążności do tego samego początka jest to określać *stopień*.

Stopień wprowadza zarazem zawiązek jakościowania do Ilości, przeciwstawiając dodatniość i ujemność. W stopniu jest spójność ciągłości i nieciągłości. Obliczyć kilka natężeń, jako stopnie, jest to sprowadzić je wszystkie do wspólnego początka; jest to tedy dokonać działania, które nie pozwala na ich dodawanie. Takim jest przypadek temperatur, wziętych, jako wskaźniki energji cieplnej. Dodawanie przypuszcza roztężenie, polega bowiem na złączeniu maximów, które daje ostawać się zewnętrzności rzeczy.

Liczba nie jest początkiem Ilości, lecz przeciwnie, zbiegiem końcowym ciągłości i nieciągłości; przypuszcza ona nieciągłości, ograniczając ciągłości równe. Liczba jest jakościowaniem autonomicznem Ilości czystej. Wprowadza ona do niej wpływ teleologiczny istoty. Liczba jest porządkową lub kardynalną według tego, czy ziszcza się przez czas czy w przestrzeni; odrębność ta atoli nie jest zasadnicza dla jej ustanowienia. Liczba jest przedewszystkiem ilością przez określenie stosunków możliwych pomiędzy jednością, mnogością i wielkością. I stosunki pierwotne, powstające

z tych terminów, nie są tylko dodawaniem i odejmowaniem, ale nadto mnożeniem i dzieleniem, potęgowaniem i pierwiastkowaniem: stosunkami, które, aczkolwiek zamienne jedne na drugie, spoczywają każdy na swej własnej zasadzie. Jedność, złączona z Mnogością, daje liczbę całkowitą; zastosowana do Wielkości, daje ona liczby niewymierne i przestępne [1]).

246. Forma ilościowa indywidualnego to *skończoność*, forma ilościowa powszechnego to *nieskończoność*. Ilość jest przejściem indywidualnego do powszechnego, bierze ona bowiem za punkt wyjścia jedno, substancjalne, zaświadczające swe istnienie przez natężenie. Jedno to staje się jednością, liczbą albo jednostką miary, według tego czy wiąże się z ciągłością czy z nieciągłością. Ilość dąży wówczas ku powszechności: rozciągając się w sposób nieograniczony ku nieskończenie wielkiemu i nieskończenie małemu. Nieskończoność jest utożsamieniem nieskończenie wielkiego i nieskończenie małego. Jest ona dokonaniem, które zamienia Ilość na normę istotliwą. Służy ona, jako granica do rozwinięcia skończoności; nie pochodzi ona ze skończoności; jest, przeciwnie, warunkiem rozwinięć nieograniczonych skończoności. Podstawa nieskończoności to powszechność, zastosowana do funkcji istnienia; i pojęcie to istnieje przed określeniem Ilości. Przypuszczać dla Ilości granicę absolutną skończoną jest to określać ją przez funkcję, obcą Ilości; zamienia się ona wówczas na przedmiot oznaczony, nie jest to już ilość skończona.

---

[1]) Jest to popełniać błąd metafizyczny — określać Ilość, jako to, co jest podatne do dodawania. Albowiem należy wówczas określić dodawanie dla każdej natury rzeczy, do których się je stosuje. Jest to tedy wprowadzać do określenia Ilości warunki, całkowicie jej obce, i pozostawiać niewyjaśnionemi cechy zasadnicze, ustanawiające ją: jednorodność i stosunek większego i mniejszego. Definicja taka określa jedynie metodę, która pozwala oddzielić Ilość od tego czy innego rodzaju jakości. Prócz tego, stosunek większego i mniejszego nie jest koniecznie określony przez dodawanie; może on się odnosić bezpośrednio do mnożenia lub potęgowania. Przypuszczać, że z dodawania wyprowadzają się wszystkie te algorytmy, jest to chcieć tworzyć ciągłe z nieciągłego. Nie możemy tutaj rozwodzić się co do tych krytyk. Na innem miejscu zamierzamy okazać, że taka dedukcja spoczywa na petitio principii. Tu chcemy wskazać poprostu, jaka posada będzie nam służyła za zasadę kierowniczą w studjum o antynomji matematycznej.

247. JAKOŚĆ pochodzi z terminów sprzeczności, rozważanych w ich formie, t. j. z twierdzenia i z przeczenia. Ma ona za podstawę *Określenie;* i Określenie wytwarza się przez rozróżnianie tego, co jest zatwierdzone, i tego, co jest zaprzeczone. Określenie jest wynikiem jednorodności i różnorodności. Wyraża się ono, jako sposób, zastosowany do bytu, i staje się wówczas prostotą albo złożonością. *Typ* jest zbiegiem wzajemnym jednorodności i różnorodności, określającym Jakość przez własne swe ustanowienie; wydziela on Jakość z jej zastosowań przypadkowych, wycechowując ją całkowicie w sposób indywidualny. Typ jest tem w stosunku do Jakości, czem Liczba w stosunku do Ilości.

Forma substancjalna jest wreszcie uwieńczeniem Jakości. Utożsamia ona prostotę i złożoność. Zgodnie z doktryną tomistów i postrzeżeniami Lagresille'a, Jakość jest wytworem uogólnienia samorzutnego i bezpośredniego, które ją wydziela w łonie indywiduów, jako coś nieróżnego ze swą indywidualizacją i w tej formie, jaką scholastycy nazywają *powszechnością bezpośrednią* albo *metafizyczną*. Uogólnienie to intuicyjne pochodzi z cechy podstawowo-praktycznej wszelkiego poznania. Zajmujemy się przedmiotami nie dla nich samych, lecz dla tego, co one nam dostarczają. Jakość wyłania się tedy, jako określenie, nawet przedtem, niż indywidualność przedmiotów zostanie wyrażona ściśle przez znamiona, wyciągnięte z czasu, przestrzeni, przyczynowości i celowości. I w ten oto sposób w mowie jakościowe poprzedza rzeczowe (le substantif).

Rozwaga odkrywa nam, że Jakość jest określeniem wiedzy, mogącem się stosować do wielu indywiduów. Odpowiada ona wówczas pojęciu wyraźnemu *powszechnika logicznego* albo rozważonego. Stanowi ona *gatunek,* jeżeli wystarcza do określenia jakości, jest ona *rodzajem* albo *różnicą,* jeżeli dostarcza tylko składnika w tem określeniu.

Forma jakościowa powszechności to *Uszczególnienie* (Rodzaj), Różnica albo Gatunek); forma jakościowa indywidualności to *Konkret*. Jakość jest to przejście powszechności do indywidualnego, bierze ona bowiem za punkt wyjścia *Uszczególnienie*. Uszczególnienie jest następnie uważane, jako proste lub złożone. *Proste* i *złożone* mają za granicę Konkret. Uszczególnienie określa Jakość, jako pojęcie ziszczalne przez nieskończoność indywiduów. Ziszcza

się ono tylko w indywiduum, osiągając Konkret. Ale Konkret nie jest wytworem Uszczególnienia; ma on swą podstawę w indywidualności, ziszczonej, jako Substancja.

248. Kategorje Ilości i Jakości są formami elementów przejściowych, mających odnośnie za ustanowienie Transcendentale: KONIECZNOŚĆ i WOLNOŚĆ. Na pierwszy rzut oka zdaje się być dowolnem uważanie Ilości, jako zjawu charakterystycznego Konieczności, i Jakości, jako zjawu charakterystycznego Wolności. Albowiem Ilość i Jakość, zarówno jedna jak i druga, mogą być narzucone w sposób konieczny albo określone w sposób wolny. Atoli bezróżnicowość ta dotyczy tylko stosunków zewnętrznych ilości albo jakości z warunkami poszczególnemi istnienia, początka i zjawu. Tem, co należy tu zbadać, to treść sama pojęć Ilości i Jakości: wówczas odpowiedniość wskazana znajduje swe uzasadnienie. Albowiem konieczność, wyłączająca wszelki wybór, powołuje jednorodne, zaś jednorodne narzuca swe istnienie pod formą Ilości. Wolność jawi się przez Wybór, zaś wybór zawiera różność. Otóż, tem, co ustanawia i wyodrębnia określenie różnego, jest to Jakość.

Można rzec tedy, że Ilość i Jakość są odnośnie znamionami, wskaźnikami, cechami, przez które okazują się warunki bierne Konieczności i Wolności.

(CZĘŚĆ SYSTEMATYCZNA)

4. PODZIAŁY, KLASYFIKACJE

249. USTOSUNKOWANIE, wzięte w swej zasadzie, tkwi w samej rzeczywistości; jest ono postacią analityczną Triady pierwotnej; ma ono swe źródło w STOSUNKU. Dziedzina jego, jako kategorja, obejmuje całą część systematyczną [1]), gdzie rozwijają się, jak to widzieliśmy (123 i 164—179), różne sposoby kojarzenia współodpowiedniości i podporządkowania. Różność systematycz-

[1]) Podział Kategoryj na elementarne i systematyczne, wprowadzony przez Prawo Stworzenia, odpowiada podziałowi Kategoryj, wskazanemu przez św. Tomasza: *byt dla bytu* (część elementarna) i *byt dla czegoś innego* (część systematyczna). (Ob. Opusc. XLVII).

na da nam przez wpływy częściowe ustosunkowania *podporządkowania* bytu wiedzy albo wiedzy bytowi i przez zbieg celowy ustosunkowania *współodpowiedniości*. Ustosunkowania *generacji* będą dostarczone przez część techniczną Prawa Stworzenia.

250. Jak to widzieliśmy (164), klasy wpływu częściowego są, by tak rzec, odwrotną stroną analityczną sposobów powszechnych i przejściowych. Powszechne i przejściowe zamieniają się tu na podporządkowanie mnogiego jednemu i różnego podobnemu. Przedmiotowe i podmiotowe wyrażają zasady odnośne jedności dwóch tych typów ustosunkowania. Ale sposób odrębności terminów winien być unaoczniony.

Przeciwstawimy tedy zbiorowości, których jedność jest określeniem, tkwiącem w wiedzy, zbiorowościom, których jedność jest określeniem, tkwiącem w bycie. Pierwsze są wycechowane przez *Kategorematy* scholastyków (Rodzaj, Gatunek, Różność, Właściwość, Przypadłość); wykreślają one KLASYFIKACJE. Wtóre są wycechowane przez *zespoły* i *grupy* (których teorja jest wynalazkiem matematyków nowoczesnych); wykreślają one PODZIAŁY.

W Podziałach oto należy uszykować Kategorje scholastyczne: *quando, ubi, situs* i kategorje pozycji Renouvier'a [1]). *Epoka* i *miejsce* przedmiotu są składnikami podziału poprzez Czas i Przestrzeń, składnikami, odniesionemi do indywiduum, którego dotyczą. *Położenie* jest podziałem, odniesionym, z jednej strony, do ustosunkowań wzajemnych jego składników, z drugiej strony, do znamion zewnętrznych.

---

[1]) Renouvier słusznie utrzymuje, że Czas i Przestrzeń dają pole według idej Leibniza pojęciom ustosunkowania pomiędzy przedmiotami. Tutaj oto pojęcia te mają swe pole. Nie przeszkodzi nam to, zgodnie z pojęciami Kanta i Dunan'a, odnajdywać Czas i Przestrzeń, wzięte w ich funkcji środowiska jednoczącego, jako intuicje pierwszorzędne Wyobrażenia.

Do dwóch klas wpływów częściowych, jakie spełniliśmy przez kategorje: KLASYFIKACJĘ i PODZIAŁY, Wroński zastosował kategorje jakości i ilości. W rzeczy samej, w klasyfikacjach i podziałach jakość i ilość otrzymują właśnie swe rozwinięcie. Figurują tam one, jako odłączone od przedmiotów i jako elementy klasyfikacyj i podziałów. Ale uważane, jako stanowiące część samego istnienia rzeczy albo myśli i jako spójne z rzeczywistością samą bytu i wiedzy, Jakość i Ilość są elementami przejściowemi systematu kategoryj. Tutaj oto, naszem zdaniem, jest ich funkcja początkowa i pierwszorzędna.

Czas i Przestrzeń są środowiskami, pozwalającemi odróżniać przedmioty przez odrębność, pochodzącą z elementu bytu, t. j. z warunków ogólnych Podziałów.

Habitus łączy podział i klasyfikację. Pojęcie „być odzianym", naprzykład, łączy rozważanie ubrania, umieszczonego na jakiejś istocie, i tej istoty, uszykowanej pomiędzy rzeczami odzianemi.

Klasyfikacje są oparte na pięciu Kategorematach: *rodzaj, gatunek, różnica, właściwość, przypadłość.* Trzy pierwsze wyciągają klasyfikację z istoty bytów, mających być uszykowanemi (albo raczej z pojęcia, które dąży, by to wyrazić). *Właściwość* i *przypadłość* dają klasy bytom według ich ustosunkowania z inną rzeczą: służą one, jako podstawa do klasyfikacyj sztucznych. Klasyfikacje przez przypadłość graniczą z Podziałami, przypadłość bowiem wybrana może być złączeniem w jednem miejscu lub powiązaniem kolejnem.

251. Formą, odpowiadającą transcendentalowi MOŻLIWOŚCI, jest KLASYFIKACJA. W rzeczy samej, klasy są cechami formalnemi, uważanemi, jako utrzymujące się niezależnie od istnienia przedmiotów. Klasa jest otwarta dla wszystkich indywiduów możliwych. Formą, odpowiadającą transcendentalowi ISTOTNOŚCI, jest PODZIAŁ. W rzeczy samej, wszelka cecha specyficzna odnosi to, co jest istotne, do prawa, do zasady mniej lub więcej rozumowej. Podział jest jedynem danem pojętliwem, które nie powołuje żadnego ustosunkowania zależności i które wyraża stan rzeczy, jako czysto istotny.

5. HARMONJA (POWINOWACTWO, ODPOWIEDNIOŚĆ)

252. Klasa, zwana Zbiegiem celowym, jest siedliskiem par excellence kategorji USTOSUNKOWANIA, tu oto bowiem jedność Stosunku ukazuje się określona niezależnie od terminów, związanych przez Stosunek. Tutaj oto, w rzeczy samej, Wroński umieścił kategorję Ustosunkowania. Naszem jednak zdaniem, kategorja ta obejmuje raczej zespół różności systematycznej, a przeto zamyka dwie klasy wpływów częściowych.

Zbieg celowy winien wyrażać ustosunkowanie, w którem racja związania spoczywa zarazem na powinowactwie terminów

i na niezależności stosunku. PIĘKNO, przedstawiające Zbieg celowy w systemacie ustanowczym Transcendentalów, będzie miało za zjaw ustosunkowanie HARMONJI.—HARMONJA nie jest ani syntezą, ani organizacją. Synteza podporządkowywa mnogość rzeczy jedności wiedzy; organizacja podporządkowywa różność funkcyj tożsamości bytu. HARMONJA nie jest stosunkiem podporządkowania różnego tożsamemu czy mnogiego jednemu. Jest to stosunek współodpowiedniości. Zgadza ona mnogość z jednością, różność z tożsamością. Jest to ustosunkowanie, ziszczające przystosowanie wzajemne bytu i wiedzy.

W łonie harmonji wpływ odnośny bytu i wiedzy przełoży się na *powinowactwo* i *odpowiedniość*. Powinowactwo jest kresem, kończącym *porządek*, odpowiedniość jest kresem, spełniającym *wartość*.

Kategorja scholastyczna *habitus* jest przeczuciem kategorji HARMONJI. Sertillanges określa *habitus:* „jakość bytu, z racji której jest on dobrze lub źle ułożony według swej natury“ [1]). *Habitus* jest tedy harmonją wewnętrzną, podporządkowaną indywiduum. Scholastycy szli w tem za punktem widzenia, w którym się umieścili, uważając wszystkie kategorje, jako przypadłości w stosunku do Substancji (rozumianej tutaj, jako zakładającej wsobość, indywidualizując ją). Ale, jeżeli się przywraca Ustosunkowaniu jego rolę naczelną, którą jest być przeciwieństwem wsobości, widzi się, że jest ono posadą wszelkiego złączenia systematycznego, podczas gdy wsobość jest momentem centralnym konkretu. Trzeba tedy zastąpić kategorję wtórną *habitus* kategorją zasadniczą HARMONJI, której ona jest tylko wypadkiem specjalnym.

253. Rola ta Harmonji, jako kategorji, nie była jeszcze poznaną. Pominięcie to nie jest zwykłą luką w wykładzie Metafizyki. Odpowiada ono stanowi umysłowemu ludzkości aż do naszego okresu. Chociaż *powinowactwo* i *odpowiedniość* grają rolę znaczną w nauce i znaczniejszą jeszcze w życiu praktycznem, w sposób oto wyjątkowy tylko człowiek do dzisiaj brał Harmonję za rację określającą swego wyboru pomiędzy możliwościami

[1]) Ob. św. Tomasz Sertillanges'a (t. I, str. 110).

niezliczonemi, jakie mu otwiera rozwój jego wiedzy. Ogólnie, porządek systematyczny, za którym się idzie, jest oparty na rozważaniu wpływów częściowych bytu i wiedzy. Przyjmuje się za zasadę złączenia *Miarę* (podział ilości) albo *Typ* (klasyfikacja jakości). Nauka notuje powinowactwa i rozwija odpowiedniości, ale rzadko dba o ich hierarchję [1]). Otóż, w dniu tym, gdy człowiek posługiwać się będzie Harmonją, jako kategorją, i gdy będzie brał ją za prawidło swego wyboru, otworzy on nowy etap w podboju świata.

6. SŁOWO (OSOBOWOŚĆ, ZASADZANIE)

254. Jednakość wieńcząca, ziszczająca tożsamość bytu i wiedzy, wziętych w rozwinięciach powszechnych, winna się przekładać na podwójną kategorję, wyrażającą tę samą istność. Chodzi o wyrażenie rzeczywistości doskonałej, z jednej strony, jako byt, z drugiej strony, jako wiedza. Rozważanie bytu daje kategorję OSOBOWOŚCI, unaocznioną przez Renouvier'a. Rozważanie wiedzy dołącza do poprzedniej kategorję ZASADZANIA (Principiation). ZASADZANIE I OSOBOWOŚĆ wyrażają tę samą rzeczywistość doskonałą przez dwie postaci funkcjonalne przeciwne. OSOBOWOŚĆ jest to indywiduum, stające się zasadą na mocy swej autonomji; ZASADZANIE jest to powszechne, uosabiające się w źródle aktu.

OSOBOWOŚĆ przedstawia się, jako forma, przyoblekająca najwyższy kres DOSKONAŁOŚCI; ZASADZANIE odsłania się, jako forma, wyrażająca NIESKOŃCZONOŚĆ w swem dokonaniu.

OSOBOWOŚĆ i ZASADZANIE są tedy podwójną cechą tego przenikania się indywidualnego i powszechnego, substancji i istoty. I przenikanie się to wnętrzne jawi się, jako *Słowo*. Słowo jest, w rzeczy samej, substancjowaniem w Istocie i istotliwością w Substancji (222—224); jest to odrębność naczelna Prawdy i Dobra w łonie ich absolutnej jedności.

---

[1]) Telegrafja bez drutu, oparta na zgodności drgań, jest jednym z pierwszych przykładów odkrycia, odnoszącego się do kategorji Harmonji.

255. SYSTEMAT KATEGORYJ SPEKULATYWNYCH.

(Teorja).

Część elementarna.

E. B.	E. N.	E. W.
NDYWIDUALNOŚĆ	STOSUNEK	POWSZECHNOŚĆ
P. B.		P. W.
SUBSTANCJALNOŚĆ		ISTOTLIWOŚĆ
p. B.		p. W.
ILOŚĆ		JAKOŚĆ

Część systematyczna.

W. W B.	B. W W.
KLASYFIKACJE	PODZIAŁY

Z. C.

HARMONJA

Powinowactwo — Odpowiedniość.

J. W.

SŁOWO

Osobowość — Zasadzanie.

III

TRANSCENDENTALE I KATEGORJE PRAGMATYCZNE

256. Transcendentale i Kategorje, jakieśmy zbadali, dotyczą części spekulatywnej albo teoretycznej Filozofji; pozostaje jeszcze transcendental zasadniczy, odpowiadający całej części praktycznej: element pragmatyczny, t. j. CZYN.

Scholastycy umieszczali pomiędzy kategorjami *czyn* i *bierność;* współcześni zastąpili bierność *reakcją.* Atoli dwa te punkty

widzenia nie ujmują, ani jeden, ani drugi, samego Czynu w jego stawaniu się. Dosięgają one jedynie warunków spekulatywnych jego spełnienia. Czyn nie jest ani w tem, co jest czynne, ani w tem, co jest bierne, a reakcja jest tylko elementem ustanowczym samego czynu [1]). Kategorje *czynu* i *bierności* (albo *reakcji*) nie mają nic istotliwego, mogą się bowiem rozkładać na ustosunkowania jakości i ilości, czasu i miejsca, jakie obejmuje stosunek przyczynowości albo celowości.

1. AKT

257. Istota czynu polega na rozwinięciu w dziedzinie transcendentalnej ustosunkowania, które obejmuje spekulację i praktykę, teorję i technję, t. j. AKT (entelechja). Akt jest transcendentalny par excellence, wskazuje on bowiem, co jest najbezpośredniej ustanowczego w Rzeczywistości (29, 37, 38).

Akt wyraża pełnię rzeczywistości; Czyn jest aktem, stającym się immanentnym dla Rzeczywistości względnej, by wprowadzić do niej funkcję absolutu. Jest to wpływ transcendentu do immanentu. CZYN odpowiada tedy elementowi podstawowemu systematu Rzeczywistości, rozważanej w swej postaci pragmatycznej; jest on zasadą jej rozwinięć technicznych.

258. Zasada racji bytu nie jest niczem innem, jak wyrazem analitycznym i w formie sądu tego, co zawiera pojęcie Aktu (albo entelechji). Powiadać, że coś jest w Akcie, jest to powiadać, że ziszcza to swą rację bytu. Zasada racji bytu będzie tedy posadą systematu CZYNU, systematu, rozwijającego Rzeczywistość z punktu widzenia technicznego. Otóż, podczas gdy Akt, przenikając do względności, staje się tym stosunkiem pragmatycznym zasadniczym, który zwie się CZYNEM, zasada racji bytu, przykładając się do względności, rozszczepia się na dwa terminy, jakie czyn wprowadza do stosunku: dwoma temi terminami są *Przy-*

[1]) Tutaj byłoby miejsce do zastosowania różnicy, założonej przez Kanta, pomiędzy transcendentem i transcendentalem. Dla niego transcendent wyrażał to, co jest niedostępne dla doświadczenia, transcendental — to, co okazuje transcendent w dziedzinie doświadczenia; inaczej mówiąc, transcendental jest wpływem transcendentu do immanentu. Powiemy tedy, że Akt jest transcendentny, zaś czyn — transcendentalny.

czynowość (sprawcza) i *Celowość*. Przyczynowość i Celowość są dwoma ustosunkowaniami odwrotnemi i uzupełniającemi się, związanemi, jedna i druga, stosunkiem wspólnym, CZYNEM. Cztery terminy: *przyczyna* i *skutek, dążność* i *kres* przeciwstawiają się po dwa; Czyn jest stosunkiem wspólnym dwóch tych przeciwstawień. Jest on punktem ośrodkowym X-a, którego gałąź zstępująca będzie odpowiadała Przyczynowości i gałąź wstępująca — Celowości. Zasada racji bytu wyraża się tedy poprzez względność zapomocą piątki. W piątce tej to, co jest ośrodkowe, ziszczające, wytwarza się z cechą indywidualizacji autonomicznej; i oto słusznie Kabała przypisywała piątce to znaczenie [1]).

259. Odpowiedniość, która w Teorji kojarzyła Transcendentale, z punktu widzenia zasadniczego albo ustanowczego, i Kategorje, z punktu widzenia formalnego albo porównawczego, zostaje odwróconą w Technji. Transcendentalne odnosi się do racyj istnienia, formalne do warunków zjawu. Otóż, gdy chodzi o istnienie rzeczy, cechy, ustanawiające istnienie własne, są transcendentne do cech, odnoszących rzecz do pewnych form typowych (albo kategoryj), by uczynić ją pojętną. Przeciwnie, gdy chodzi o spełnienie czynu, racje transcendentne polegają na zasadzie albo na

---

[1]) Wyobrażenie piątki indywidualizacji, opartej na Czynie, oddaje się zapomocą Krzyża św. Andrzeja, przypuszcza się bowiem autonomję czynu, opartą na równowadze z Przyczynowości i Celowości.

Ale, gdy chce się wyrazić przewagę Przyczynowości nad Celowością, która odpowiada porządkowi fizycznemu, albo przewagę Celowości nad Przyczynowością, która odpowiada porządkowi moralnemu, trzeba będzie posługiwać się krzyżem greckim albo łacińskim. Ramię poziome wyrazi to, co jest zwykłem powiązaniem zjawiskowem, kolejnością poprzedzającego i następczego, porządek fizyczny, dający tylko celowość pozorną, powiązanie okoliczności początka przygodnego, zachodzącego w rzędzie moralnym. Pion wyrazi zasadę, która rządzi porządkiem rozważanym, t. j. stosunek przyczynowości, wypływający ze źródła genetycznego w rzędzie fizycznym, stosunek celowości, który się wyprowadza z celu w rzędzie moralnym.

Co do przedstawienia piątki zapomocą pentagonu, odpowiada ono innemu rzędowi pojęć; odpowiada ono indywiduum, jako Osobie. Pentagon bowiem jest pobudowany na stosunku średniego i skrajnego podziału. I stosunek ten wyraża wybitnie autonomję, tożsamość, wyciągniętą z podziału jedności na dwie części, regulujące optima rozpięcia i ściągnięcia. (Ob. naszą książkę *L'Espace*, cz. III).

celu: wówczas to, co stanowi istotnie czyn, jest określone według tej zasady albo w widoku tego celu. Cechy typowe, określające się, jako kategorje, sprowadzą się tedy tutaj do tego, co wskazuje *sposób działania*, a więc do ustanowienia technicznego. Przeciwnie, racje działania znajdą się w *prawidle* i w *celu*, a więc w porównaniu technicznem.

2. USTANOWIENIE TECHNICZNE

260. Co się tyczy sposobów ustanowczych CZYNU, część elementarna Technji odpowiada PRZYCZYNOWOŚCI (sprawczej), część systematyczna — CELOWOŚCI.

W rzeczy samej, część elementarna składa się z NARZĘDZI, t. j. ze *środków, przez które poddaje się rozmaitość okoliczności czynu elementowi niezmiennemu działania*. Narzędzie kładzie swój odcisk na rzeczach najrozmaitszych. Część systematyczna składa się z POSTĘPOWAŃ, t. j. ze *środków, określających sposób działania w przystosowaniu się do rozmaitości okoliczności*. Postępowanie podporządkowywa bieg czynu warunkom rozmaitym, jakie napotyka. Można rzec, że narzędzia są *środkami, przez które...*, zaś postępowania są *środkami w widoku czegoś...*

Są one odnośnie przyczyną i celem, stającemi się środkami.

Środki są elementami ustanowczemi Czynu, ale są one określone przez porównanie i pod względem racji bytu: słowem, przez ustosunkowanie przyczyny do skutku i dążności do celu. Z tego względu środki składają Kategorje PRZYCZYNOWOŚCI i CELOWOŚCI; nie są one transcendentalami czynu. W rzeczy samej, jak to założyliśmy, istota Czynu nie odsłania się w sposobie działania, ale w zasadzie, powodującej działanie; i zasadą tą jest racja bytu, rozszczepiająca się na PRZYCZYNĘ (sprawczą) i CEL.

a) NARZĘDNICTWO

261. Sposoby narzędnictwa nie powinny być wykreślane według wyników Czynu (takich jak pobudowa, łączenie, rozpraszanie, przenoszenie, pobudzanie i t. d.), ale według rodzaju mocy, przez którą Czyn przechodzi od przyczyny do skutku: słowem, według sposobu wpływu, który robi czyn skutecznym.

Otóż, przenikając przedmiot w jego zasadach ustanowczych, t. j. w Transcendentalach, czyn staje się skutecznym: i dosięgnie on Transcendentalów przez ich okazania, t. j. przez odpowiednie Kategorje. Ale trzeba pozostawić na uboczu Triadę pierwotną, albowiem element-byt (ens), element-wiedza (aliquid) i element neutralny (unum), a z niemi indywidualność, powszechność i stosunek stanowią sam akt przedmiotu. Transcendentale te i kategorje te mogą być osiągnięte tylko przez stworzenie lub unicestwienie: otóż, to jest transcendentne w stosunku do przyczynowości właściwie zwanej. Pozostają tedy sposoby, odpowiadające elementom powszechnym i przejściowym (187—188). Cechy narzędne czynu wykreślają w ten sposób cztery grupy sprawowań następujących: *założenie, określenie, przymus, wyzwolenie.*

262. Narzędzie powszechny-byt Czynu dotyczy Dobra; sprawuje się ono przez Substancję. Jest to ZAŁOŻENIE. Rozszczepia się ono na funkcję bezpośrednią, *wytwarzanie,* i funkcję pośrednią, *zachowywanie.* Do klasy tej będą należały wszystkie narzędzia, działające przez swój własny sposób istnienia: wytwory kultury, robotnicy, maszyny, zwierzęta, istoty ludzkie, kapitały, słowem, wszystkie przedmioty, wyprowadzające specjalniej ze swej własnej natury właściwość działania w sposób określony. Otóż, są to słusznie te rodzaje narzędzi, które uważa się, jako *dobra,* i które mają wartość własną, działają bowiem niejako z siebie.

Narzędzie powszechna-wiedza Czynu dotyczy Prawdy; sprawuje ono przez Istotę. Jest to OKREŚLANIE. Rozszczepia się ono na funkcję bezpośrednią, *pojęcie,* i funkcję pośrednią, *naśladowanie.* Do klasy tej będą należały wszystkie narzędzia, oświecające umysł co do dróg i środków czynu: narzędzia naukowe (narzędzia obserwacyjne lub doświadczalne, przyrządy wskazujące, przyrządy miernicze, analityczne, syntetyczne i t. d.), znaki, podające myśl, książki i dzieła pouczające. Rodzaje te narzędzi służą prawdą, jaką przynoszą, dając poznawać warunki, wymagane dla skuteczności czynu.

263. Narzędzie przejściowy-byt Czynu wprowadza się, jako Konieczność i przez Ilość. Jest to PRZYMUS, który bezpośrednio jest *fatalnością* (albo determinizmem) i pośrednio *automatyzmem.*

Do klasy tej należą wszystkie narzędzia, działające zapomocą siły: przyrządy mechaniczne, siła zbrojna, prawa ukrócające. Jak to widzieliśmy, chociaż Konieczność zakłada się często, jako Jakość, narzuca się ona przez Ilość: głównie przez natężenie, wtórnie przez wielkość i liczbę.

Narzędzie przejściowa-wiedza Czynu wprowadza się, jako Wolność i przez Jakość. Jest to WYZWOLENIE, które jest bezpośrednie w *oryginalności* (i genjalności) i pośrednie w *przyzwyczajeniu*. Do klasy tej należą wszystkie narzędzia, które działają, zaspokajając dążności. W rzędzie fizycznym zaledwie poczynamy posługiwać się niemi: są to katalizatory, narzędzia, oparte na zgodnościach drganiowych i t. d. W rzędzie psychologicznym albo moralnym są to ponęty wszelkiego rodzaju, wreszcie wytwory estetyczne.

Narzędzia przejściowe odpowiadają COAGULA i SOLVE alchemików. Można sprawdzić, że są one wyprowadzone z elementów powszechnych zgodnie z Prawem Stworzenia. W rzeczy samej: Założenie, pełniące funkcję Określenia, daje Przymus. Określenie, pełniące funkcję Pojęcia, daje Fatalność; Zachowanie, pełniące funkcję Naśladowania, daje Automatyzm. Pojęcie, pełniące funkcję Wytwarzania, daje Oryginalność; Naśladowanie, pełniące funkcję Zachowania, daje Przyzwyczajenie.

Zauważmy, że Automatyzm i Przyzwyczajenie zakładają maximum przejścia pojętnego pomiędzy Przymusem i Wyzwoleniem. W Automatyzmie konieczność tak owładnęła przedmiotem, że nie ma on już nic do posłuchu; działa już samorzutnie, jakgdyby przez się i jakgdyby był wolny. W Przyzwyczajeniu wolność jest tak zwolniona od wszelkiej walki, że samorzutność zgładza się, i przedmiot staje się niewolnikiem swej własnej wolności.

3. POSTĘPOWANIA

264. Jak to okazaliśmy (260), część systematyczna Technji nie wiąże się już z przyczyną sprawczą, lecz z przyczyną celową, Można widzieć zresztą bezpośrednio, że klasy wpływów częściowych bytu do wiedzy i wiedzy do bytu kruszą wszelkie wiązadło z przyczyną sprawczą. W rzeczy samej, Transcendentale, odpowiadające tym klasom, są to Przygodność i Istotność. Dane tych

klas przedstawiają się tam oddzielone od przyczyn sprawczych, te zaś pozostają nieokreślone.

Kategorje odpowiednie, t. j. Klasyfikacje i Podziały, wyrażają zbiorowości, których jedność jest wymagana dla Rodzaju i Gatunku (Klasyfikacje), dla czasu i przestrzeni (Podziały) z racji niemożności odkrycia dla nich wiązadła genetycznego. Znane jedynie pod mianem klasyfikacyj albo podziałów, zbiorowości te nie ukazują swej przyczyny sprawczej.

Tym sposobem, aczkolwiek Przypadkowość i Istotność, Klasyfikacje i Podziały nie są wynikami bez przyczyn, nie ukazują one jednak swej zależności przyczynowej i nie mogą wykreślać żadnej kategorji Czynu. Służą one za punkt wyjścia dla *sposobów*, które poprowadzą do spełnienia celów; ale nie wykreślają one natury tych postępowań; przynoszą poprostu dane, które czynią sposoby koniecznemi.

265. Ustanowienie systematyczne Technji obejmie SPOSOBY POWSZECHNE, które pozwolą zastosować Prawo Najwyższe. Sposoby powinny przystosować Czyn do wszystkich okoliczności, zapewniając spełnienie celu. Sposoby powszechne będą miały za cechy spożytkowanie układu danych, by wyciągnąć z nich wszystkie czyny i reakcje możliwe: wynikną stąd ustosunkowania podporządkowania i współrzędności.

Analiza matematyczna daje nam schemat postępowań powszechnych. Ustosunkowania podporządkowania przekładają się na różniczkowania różnych rzędów, przez które przystosowuje się prawo do wszystkich stopni możliwej rozmaitości; ustosunkowania współrzędności przekładają się na wyznaczniki, zachodzące we wszystkich systematach równań funkcyjnych czy różniczkowych. Można tedy powiedzieć, że kategorjami systematycznemi Czynu są WSPÓŁRZĘDNOŚĆ i PODPORZĄDKOWANIE. Pierwsza będzie miała przewagę w spełnieniu Problematu Powszechnego, druga w spełnieniu Prawa Najwyższego.

4. SPEŁNIENIE

266. Klasa Racyj dostatecznych, wiążąca Teorję z Technją, odpowiada kategorji Czynu, w której Przyczynowość (sprawcza)

i Celowość są złączone w sposób przygodny, kategorji, gdzie czyn nie kładzie się już, jako utożsamienie przyczyny i celu, lecz jako związanie zewnętrzne pomiędzy niemi dwojgiem. Wówczas stosunek przyczyny i celu przekłada się na kategorję WARUNKU, i cechą, która wiąże warunek z czynem, jest oto harmonja pomiędzy Koniecznością i Wolnością: DOSTATECZNOŚĆ.

267. Wreszcie kategorja najwyższa Czynu, ta, która obejmuje zarazem Przyczynowość i Celowość, Prawo Najwyższe, które zamyka ustanowienie techniczne czynu, to — NORMA albo PRAWO METAFIZYCZNE. W prawie metafizycznem łączą się cztery narzędzia. PRAWO METAFIZYCZNE przez Pobudowy i Niszczenia zakłada się, jako *prawo naturalne*, przez utożsamiania i rozmaicenia wykreśla się, jako *prawo rozumowe* (określenie); panuje ono zapomocą Przymusu (ściśnienie, rozszerzenie), jako *prawo fizyczne*, podaje się przez Wyzwolenie (emancypacja, obcowanie), jako *prawo moralne*, wreszcie przez harmonję, godzącą przymus z wolnością, dzięki powinowactwu, sympatji, rozbłyskuje, jako *prawo estetyczne*, i pociąga, jako *prawo teleologiczne*.

Uważając NORMĘ, jako Prawo Najwyższe systematu kategoryj Czynu, odkrywamy to, co definjuje pojęcie PRAWA METAFIZYCZNEGO albo NORMY. W rzeczy samej, w każdym systemacie Prawo Najwyższe jest sposobem, wyrażającym istotę systematu, wyokazaną, jako zasada genetyczna wszystkich możliwości systematu. Otóż, istotą tutaj systematu jest to, co oznacza zasadniczo rzeczywistość w sobie, AKT (entelechję), t. j. istnienie, w pełni ziszczone; i ziszczenie to polega na naturze samej czynności. Otóż, pojęcie NORMY albo PRAWA METAFIZYCZNEGO odpowiada słusznie pełni czynu, czynu całkowitego, zupełnego, zrównanego z zasadą czynności, t. j. samego Aktu. Jest to Akt, o ile okazuje się w pełni swej pojętliwości, t. j. o ile wykłada w swej powszechności środki zakładania wszystkich określeń indywidualnych.

268. PRZYCZYNOWOŚĆ i CELOWOŚĆ są zarazem transcendentalami i kategorjami. Są to kategorje, o ile są pojętliwością Czynu, pojętliwością, która przekłada się na stosunki przyczyny ze skutkiem i dążności z celem. Są to transcendentale w tem zna-

czeniu, że przyczyna i cel są zrodzicielami czynu i tkwią w ustanowieniu aktu czystego, jako dwa źródła czynności.

Widzieliśmy, z jednej strony, że Kategorje Czynu odnoszą się do Ustanowienia technicznego, aczkolwiek pojęcie Kategorji jest *porównawcze*, i, z drugiej strony, że Transcendentale Czynu znajdują swe cechy w Porównaniu technicznem, aczkolwiek pojęcie Transcendentalu jest *ustanowcze:* wszystko to dlatego, że Technja nie ujmuje Czynu w nim samym, ale w jego skutkach, t. j. w jego odcisku. Odcisk ten odbije to, co stanowi Czyn, zapomocą porównania. Stąd część porównawcza Technji systematu rzeczywistości.

Przyczyna sprawcza wyciska na różności skutków cechę swej tożsamości, i cecha ta wydziela się, jako JEDNOSTAJNOŚĆ Czynu poprzez skutki. To właśnie określa pojęcie Kanonu Genetycznego.

Przyczyna celowa powołuje w jednostajności dążności przystosowanie do różności okoliczności: przekłada się to na ZMIENNOŚĆ czynu, t. j. na odmianę, która zachowuje tożsamość dążności. I zmienność, określona przez stosunek okoliczności do celu, wyznacza pojęcie problematu powszechnego.

269. ZMIENNOŚĆ zakłada się, jako znak Problematu powszechnego wobec NORMY, znak Prawa Najwyższego. Wskazuje to, że Prawo nie może być ściśle stosowane przez indywidua, albowiem Prawo jest rzędu powszechnego, zaś powszechne winno się łączyć z indywidualnem, a nie podbijać go. Zastosowanie ścisłe Prawa byłoby zniszczeniem indywiduów. Prawo nie jest uczynione po to, by indywiduum ujednostajniało się z niem w sposób absolutny, lecz by służyło za oś dla oscylacyj indywiduum.

Toteż, poczyna się już postrzegać, że prawa mechaniczne Świata są tylko wypadkami granicznemi, nigdy nie ziszczanemi dokładnie. Ale zawnioskowano stąd, że prawa te są tylko przybliżone i że mają tylko wartość czysto subjektywną. Nominalistyczny ten punkt widzenia jest błędny; polega on na błędzie, że tylko indywiduum jest rzeczywiste; zaprzecza on wszelkie istnienie typu i deformuje go, by przystosować go do swych warunków indywiduum. To nie prawo jest przybliżone, to zmienność indywidualna wprowadza odchylenie konieczne. Ale prawo istnieje,

ścisłe, niezmienne, przez fakt, że odchylenie indywiduów jest ograniczane pod karą zniszczenia. Tak samo jest z prawami moralnemi. Prawo naturalne dokonywa swego określenia tylko w świadomości indywidualnej. Co do praw pozytywnych, są one formułowane często w terminach ogólnych, powołując dopełnienie określenia, sprowadzane przez warunki i okoliczności. Naprzykład, nakaz: Nie będziesz kradł, pociąga zagadnienie faktyczne: gdzie poczyna się kradzież? Toteż, gdy prawa pozytywne wyrażają się w terminach ścisłych, zawierają one zarazem wyjątki. Takim jest nakaz: Nie będziesz zabijał.

Prawo stanowi oś idealną: zachodzi ono istotnie, jako zasada orjentacyjna, zaś nigdy, jako stan indywidualnie spełniony. Wnioskowano stąd nieraz, że prawa świata są tylko statystyczne. Ale harmonja statystyczna jest tylko stopniem najgrubszym przystosowania wzajemnego Normy i Zmienności. Idą następnie harmonje mechaniczne, potem harmonja organiczna, wreszcie harmonja psychiczna, mająca za wierzchołek metafizyczny przenikanie się wzajemne Rozumu i Miłości.

270. SYSTEMAT

TRANSCENDENTALÓW I KATEGORYJ PRAGMATYCZNYCH

(Technja)

TRANSCENDENTAL ISTOTLIWY: AKT (entelechja)

MOCOWŁADNOŚĆ AKTU = CZYN (E. N.)

USTANOWIENIE TECHNICZNE: *Kategorje Czynu* = ŚRODKI

Część elementarna: Kategorje PRZYCZYNOWOŚCI sprawczej =

= NARZĘDZIA (środki, przez które...)

N. P. B. ZAŁOŻENIE	N. P. W. OKREŚLENIE
Wytwarzanie	*Pojęcie*
Zachowywanie	*Naśladowanie*

N. p. B. PRZYMUS	N. p. W. WYZWOLENIE
Fatalność	*Oryginalność*
Automatyzm	*Przyzwyczajenie*

Część systematyczna: Kategorje CELOWOŚCI =

= POSTĘPOWANIA (środki dla czegoś...)

Dla zastosowania Prawa Najwyższego { *przez współrzędność* / *przez podporządkowanie*

R. D. — Kategorja *związku przypadkowego* pomiędzy przyczyną i celem przez *dostateczność.* — WARUNEK.

P. N. — *Okazanie* Aktu (entelechja), jako powszechna zasada pojętliwa generacji. — NORMA.

PORÓWNANIE TECHNICZNE: *Transcendentale Czynu:*

Część elementarna: PRZYCZYNOWOŚĆ (sprawcza)

K. G. JEDNOSTAJNOŚĆ (czynu, o ile jest przyczyną sprawczą)

Część systematyczna: CELOWOŚĆ

P. P. ZMIENNOŚĆ (czynu, o ile jest ziszczeniem celu).

ROZDZIAŁ TRZECI

WYOBRAŻENIE

I

ELEMENTY PIERWSZORZĘDNE WYOBRAŻENIA

1. PRZECIWIEŃSTWA

271. Tem, co określa Względność, jest to stan rozłączenia częściowego elementów bytu i wiedzy. Jest ona pośrednią pomiędzy ziszczeniem zupełnem aktu, wynikającem z tożsamości bytu i wiedzy, i stanem bytu w mocy, odpowiadającym oddzieleniu dwóch tych elementów. Tożsamość doskonała bytu i wiedzy, nie pozostawiająca nic poza sobą, wyczerpuje istnienie całkowite i czyni niemożliwem wszelkie przeciwieństwo. Rozłączenie absolutne bytu i wiedzy spowodowałoby zarówno zniknięcie wszelkiego przeciwieństwa, albowiem byt i wiedza ostają się tylko jedno przez drugie. Przeciwieństwo zakłada się tedy tylko w rzeczywistości względnej. Zatrzymuje ona funkcję jego rozłączną, ale ostaje się, jedynie powołując funkcję kojarzącą, która jest dla niej uzupełniającą. Ta oto funkcja jest zasadą intuicji i Wyobrażenia.

Przeciwieństwo różnorodników, które jest najbardziej podstawowem ze wszystkich (20—24), wycechowywa się przez obojętność na oddzielenie i złączenie swych terminów; powołuje ono czynnik jednorodności, neutralizujący jego terminy jeden przez drugi; i termin ten zakłada stosunek możności do aktu. Typu najczystszego tego przeciwieństwa i jego uzupełnienia dostarcza triada pierwszorzędna bytu, wiedzy i elementu podstawowego

albo neutralnego (24, 30, 32). Widzieliśmy, że tu oto jest przeciwieństwo rodcze wszelkiej rzeczywistości nieabsolutnej.

Przeciwieństwo sprzeczności i *przeciwieństwo inności* (rozumiem przez to przeciwieństwo *jednego* i *innego,* wynikające z odrębności istnień indywidualnych) powołują natychmiastowo swój czynnik uzupełniający skojarzenia. Przeciwieństwo sprzeczności ściąga się tylko do elementu-wiedzy rzeczywistości: jakości, stanowiące sprzeczności, odnoszą się do tego samego podłoża istnienia. Przeciwieństwo inności ściąga się tylko do elementu-bytu rzeczywistości: *jedno* i *inne* są wyodrębnione tylko dlatego, że stanowią dwa indywidua, chociaż każdy ma tę samą naturę. Dwa te przeciwieństwa są najwzględniejsze ze wszystkich; są one zamknięte czynnikiem skojarzenia, który działa tutaj przez syntezę, nie zaś przez neutralizację, jak w przeciwieństwie różnorodników. Funkcja kojarząca spełnia się przez funkcję dwóch elementów biegunowych, która jest obca przeciwieństwu: przez element-byt (*materja*) w przeciwieństwie sprzeczności i przez element-wiedzę (*typ)* w przeciwieństwie inności [1]). W dwóch tych przeciwieństwach byt i wiedza nie zachodzą z wartościami równoznacznemi. Temu samemu elementowi-bytowi *(materja)* mogą odpowiadać jeden lub drugi z przeciwnych elementów-wiedzy (*jakości sprzeczne).* Temu samemu elementowi-wiedzy (*typ*) mogą odpowiadać jeden lub drugi z *indywiduów,* przeciwiących się, jako takie. Stosunek pomiędzy bytem i wiedzą, przedstawiający się w tych przeciwieństwach, nie jest pierwszorzędny, lecz pochodny; odpowiada on elementom powszechnym. Stosunek pierwszorzędny, charakterystyczny dla Triady pierwotnej, jest to stosunek, zakładający przeciwieństwo przez różnorodność: element byt i wiedza odpowiadają sobie w sposób jednoznaczny i obopólny.

Przeciwieństwo przez sprzeczność ściąga się do rzeczywistości całkowitej rzeczy przeciwnych. Element-wiedza i element-byt są tutaj złączone nierozerwalnie w każdym z terminów. Przeci-

[1]) Rozważa się niekiedy sprzeczności, jako różnice skrajne rodzaju. W tym razie przeciwieństwo, zamiast przedstawiać się, jako bezpośrednie, ukazuje się tylko, jako następstwo odsunięcia, wprowadzonego pomiędzy gatunkami przez ich odmienność. W przeciwieństwie tem rodzaj odpowiada elementowi-wiedzy, zaś różnica elementowi-neutralnemu. (Ob. wykład tej tezy w naszej pracy: *L'Essence,* II, II).

wieństwo to jest tedy absolutnie niesprowadzalne. Jakiemkolwiek jest A, niema żadnego związania pomiędzy A i nie-A. A jednak, ponieważ A i nie-A są możliwe do porównania, potrzebny jest punkt widzenia, obejmujący oba terminy porównania.

272. Wszelka sprzeczność zawiera dwie cechy zasadnicze: 1^0 — każdy z jej terminów wyłącza drugi. Jeżeli jest A, niema nie-A i vice versa; 2^0 — zespół dwóch jej terminów wyczerpuje wszelką możliwość. Nie-A określa się, tylko jako wspólność, z której A jest wyłączone. Tym sposobem wszelka sprzeczność zawiera funkcję wyłączenia i funkcję wspólności, uzupełniające jedna drugą.

Otóż, jak to widzieliśmy, wyłączenie i wspólność, uważane, jako zasady istnienia, stanowią odnośnie funkcje indywidualności i powszechności (146, 238). Są to tedy te funkcje, które sprawują porównanie, wywołane przez przeciwieństwo sprzeczności. Dwa terminy sprzeczności, o ile wyłączają się wzajemnie, są związane w indywidualności przez stosunek ZASTĄPIENIA (Substitution). O ile określają się wzajemnie, jako uzupełniające się i uczestniczące w pojęciu wspólności, dwa te terminy są wyodrębnione w łonie powszechnego przez stosunek ZEWNĘTRZNOŚCI (Exteriorité). Zastąpienie jest to sprzeczność, ściągnięta do co-jakości rzeczy (element-wiedza). Zewnętrzność jest to sprzeczność, sprowadzona do istnienia rzeczy (element-byt).

2. PRZESTRZEŃ I CZAS

273. Warunek zasadniczy dla wszelkiego zastąpienia to CZAS; warunek zasadniczy dla wszelkiej zewnętrzności to PRZESTRZEŃ. Podstawa ich jest w możliwości zacieśniania sprzeczności bądź do istnienia (element-byt), bądź do co-jakości (element-wiedza). I to jest możliwe dzięki odbiciu się wzajemnemu pomiędzy indywidualnością i powszechnością. Czas i Przestrzeń posiadają tedy podstawę a priori, jak to utrzymuje Kant; jedność ich jest uprzedniejsza, niż miejscowienia i następstwo zjawisk, jakie one układają w stosunek, jak chce tego Dunan [1]). Mają one ten

[1]) Ob. Dunan, *Cours de Philosophie*. — Ob. również naturę ciał (Revue de métaph. et morale, 1898). Ob. również Problemat Życia (Rev. phil., 1892).

sam stopień rzeczywistości, co zewnętrzności i zastąpienia, do których się odnoszą.

Czas i Przestrzeń są zarazem intuicjami zmysłowemi i pojęciami. Elementy, przez które przedstawiamy je sobie, są zmysłowe i względne do warunku naszych organów. I w ten oto sposób możemy uważać, jako linję prostą, linję, która przy innym organizmie zdawałaby się nam być krzywą, albo uważać za równe trwania, które dla innych świadomości zdawałyby się być nierównemi. Z tego tytułu czas i przestrzeń są względne do naszej zmysłowości. Ale względność ta zawiera pojęcia Czasu i Przestrzeni absolutnych: w rzeczy samej, krzywizna jest tylko w stosunku do prostych i trwania nierówne są tylko w stosunku do trwań równych. Jeżeli tedy dane zmysłowe mogą dostarczać tylko linij prostych względnych i trwań względnie równych, koniecznem jest pojęcie linji prostej absolutnej i trwań o równości absolutnej.

Przestrzenie i czasy względne są tylko środowiskami, które dla każdego sposobu zmysłowości przedstawiają przestrzeń absolutną i czas absolutny, pojmowane zapomocą rozsądku [1]).

Zmysłowość i rozsądek są sposobami odrębnemi poznania, ale dwa te sposoby nie są ani przeciwne, ani obokleżne; i, jak to powiada Dunan, poznanie zachodzi tylko w ich jedni. Zmysłowość sprowadza się do składowej indywidualnej, rozsądek do składowej powszechnej. I tym sposobem Czas i Przestrzeń są zarazem pojmowane i wyobrażane; są one pojmowane, jako elementy pierwszorzędne wszelkiego wyobrażenia; są one wyobrażane przez to, co jest najbardziej jednorodnego i najbardziej jednostajnego w danem wyobrażeniu.

Przestrzeń i Czas są tedy zarazem zmysłowe i pojętliwe, względne i absolutne. Oto, co mają one wspólnego. Obaczmy teraz cechy, przez które są one przeciwne.

274. Balmès rzekł, że Czas jest „stosunkiem bytu i niebytu". Pogląd ten znamienny zda się nam stosować również do Przestrzeni. Przestrzeń nie jest tylko stosunkiem rzeczy, które

[1]) Pojęcie przestrzeni czystych jest oparte na sofizmacie, na mocy którego te same dane są rozważane naprzemian, jako względne i jako absolutne. (Ob. w tym względzie naszą książkę *L'Espace*, cz. I). Tak samo co do teorji świeżej względności czasu.

nie wyłączają się [1]). W Przestrzeni, jak i w Czasie, jest wyłączenie i złączenie. Przez wyłączenie oto zakładają się zarówno *zewnętrzność* i *zastąpienie*. Przez złączenie się oto zakładają się *ostawanie się* (permanence) i *jednoczesność*. Czas i Przestrzeń wyrażają ostawanie się i jednoczesność, obejmujące wszystkie zastąpienia i wszystkie zewnętrzności. Stanowią one skojarzenie uzupełniające, zawarte w przeciwieństwie sprzeczności. Czas spełnia syntezę terminów sprzecznych przez funkcję indywidualności; Przestrzeń ustanawia ją przez funkcję powszechności.

Zastosowywać terminy wyłączające się do jedności indywidualnej, t. j. do tego, co jest niepodzielnem, nie poddającem się analizie i wymianie, jest to rozwijać tę indywidualność w Czasie. Wyłączenie, tkwiące w sprzeczności, wytwarza się wówczas, jako zastąpienie; związanie uzupełniające jest to ostawanie się indywidualności. I ostawanie się to, sprowadzone do zastąpień, jest oto *trwaniem*. Pojęcie ostawania się nie powinno być określanem przez trwanie, gdyż służy ono do jego określenia. Wyciągamy go z tego, co zakłada się, jako stale identyczne w rozmaitości wyobrażenia, t. j. z podmiotu, któremu całkowite wyobrażenie jest przypisywane. Trwanie odróżnia się od ostawania się tem, że odnosi do ostawania się możliwość zastąpień.

Zakładać terminy wyłączające się bez składania ich jeden z drugim, utrzymując je odrębnie w całej powszechności (t. j. w tem, co może wszystko zawierać, nie otrzymując żadnego przyłączenia), jest to rozciągać powszechne na przestrzeń. Wyłączenie, tkwiące w sprzecznościach, przekłada się wówczas na zewnętrzność: wiązanie uzupełniające ustanawia się przez jednorodność miejsca [2]). Miejsce, sprowadzone do zewnętrzności, jest to *rozciągłość*. Zewnętrzność nie powinna być określana przez rozciągłość, gdyż rozciągłość służy do jej określenia. Wyciągamy ją

---

[1]) Balmès, *Philosophie fondamentale*, t. III, p. 15.

[2]) Niewłaściwie rozciąga się pojęcie przestrzeni na środowiska niejednorodne nieoznaczone, gdzie przemieszczenia pociągają odmianę form. Są to przestrzenie, złączone z prawem, które jest funkcją przemieszczenia; i odmiany tej funkcji mogą być określane tylko przy przypuszczeniu przestrzeni jednorodnej, do której sprowadza się ta przestrzeń, złączona z prawem, niszczącem jej jednorodność (Ob. w tym względzie naszą książkę: *L'Espace*, cz. I).

z tego, co jest ustawicznie przeciwne temu, co podmiot przypisuje sobie w całem wyobrażeniu.

275. Rozważać ciągłość, jako zgładzającą wszelką odrębność co-jakości (albo elementu-wiedzy) jest to określać *jednorodność*. Pomocniczo, nieciągłość wprowadza się do Przestrzeni, gdy zakłada tam się istnienie indywidualne: odosabnia ona wówczas w łonie Przestrzeni *miejsce*. Rozciągłość miejsca stanowi *obszar*.

Sprowadzony do Ruchu. Czas jest pierwotnie nieciągły, albowiem nieciągłość jest wyobrażeniem zastąpień, wyzutych ze swej treści i sprowadzonych do swej funkcji wyłączności. Rozważać nieciągłość, jako eliminującą wszelką wspólność co-jakości, jest to określać *różnorodność*. Pomocniczo, ciągłość wprowadza się do Czasu, przeciwstawiając niezmienność indywiduum nieciągłości uczynionej zastąpień: zakłada ona wówczas w Czasie *ostawanie się*. Zastąpienie, łącząc się z ostawaniem się, zmienia się na odmianę ciągłą, i to określa *przemianę*. Przemiana czysto możliwa jest to *trwanie*.

276. Widzieliśmy, że indywidualność jest formą elementu-bytu, t. j. cechą, którą przyobleka byt, oddzielony od wiedzy, gdy go się sprowadza do wiedzy; widzieliśmy, że powszechność jest formą elementu wiedzy, t. j. cechą, którą przyobleka wiedza, oddzielona od bytu, gdy się sprowadza do bytu (238). Przenosić indywidualność i powszechność elementów, w których one się rodzą, na element przeciwny, powołujący ich zjaw, jest to pobudowywać Czas i Przestrzeń.

Zespół zastąpień jest obejmowany, jako taki, tylko przez wiedzę. W wiedzy oto tylko zapomocą pamięci Czas ma swą jedność. Ma on w bycie tylko swe elementy: zastąpienia i trwania.

Zewnętrzność figuruje w wiedzy tylko z racji stosunku, ale terminy tego stosunku zakładają się tylko, jako funkcja bytu, i zespół zewnętrzności ma swą treść w bycie pod formą rozciągłości.

Tym sposobem w rzędzie istności wyobrażeniowych Czas pełni funkcję elementu-wiedzy, a Przestrzeń funkcję elementu-bytu. A ponieważ Czas ma swe źródło w indywidualności, która jest formą właściwą elementu-bytu, i Przestrzeń ma swój początek

w powszechności, która jest formą właściwą elementu-wiedzy, widzi się, że dwie te istności rozwijają się w elemencie, przeciwnym temu, który dostarcza ich zarodu. Odpowiada to naturze istności wyobrażeniowych, istności, polegających właśnie na zlewaniu się jednego w drugiem, bytu i wiedzy. Przypisywanie Czasu elementowi-wiedzy i Przestrzeni elementowi-bytowi jest tedy tylko przewagą; wskazuje ona kierunek, w którym dokonywa się przenikanie pomiędzy bytem i wiedzą.

277. Ta oto przewaga wiedzy w rozwijaniu się Czasu i bytu w rozwijaniu się Przestrzeni pozwala w pewnej mierze uważać Czas, jako związany z elementem subjektywnym poznania, i Przestrzeń z jego elementem objektywnym.

Tem niemniej, jeżeli z Kantem, Bergsonem i innymi uważać Czas, jako założony na szeregu naszych stanów świadomości, i Przestrzeń, jako związaną z pojęciem świata zewnętrznego, nie trzeba przez to rozumieć, że Przestrzeń stosuje się tylko do ciał, a Czas tylko do myśli. Jeżeli rzęd naszych stanów świadomości odpowiada rzędowi zjawisk, należy przypuszczać, lub że zjawiska te następują po sobie kolejno w świecie zewnętrznym, lub też że pobieramy o nich poznanie kolejne, poruszając się poprzez ten świat. W dwóch tych wypadkach kolejność dotyka nie tylko naszych stanów świadomości, ale dosięga bądź stanów przedmiotów zewnętrznych, bądź stanów naszego własnego ciała. Otóż, nasze ciało jest samo przedmiotem zewnętrznym dla myśli, chociaż towarzyszy mu w sposób prawie stały. Jeżeli nosimy w sobie miarę podstawową Czasu, miara ta dotyczy regularności kroku, oddychania czy tętna serca: a to są zjawiska tak samo całkiem objektywne, jak poruszanie się wahadła zegarowego.

Nosimy również zawsze w sobie narzędzia podziałów przestrzennych (długości naszych wycinków członkowych, ruchy kątowe członków i oka, kanały półkrężne i t. d.). Nie nadają one przez to przestrzeni cechy subjektywnej. Ale Przestrzeń jednakże przenika do dziedziny subjektywnej przez umiejscowienie jednoczesne kilku stanów świadomości. Umiejscowienie to jednoczesne otrzymuje się przez ćwiczenie zmysłów. Malarz, rzeźbiarz, architekt przedstawiają sobie jednocześnie i w stosunkach położenia różne części figury; muzyk odróżnia w polifonji pochodzenie każ-

dej części współgrającej. Jest tedy podział możliwy stanu świadomości zapomocą stosunków przestrzennych. Toteż, chociaż Czas należy specjalniej do podmiotu, a Przestrzeń do przedmiotu, jest rzeczą przesadną powiadać z Kantem, że Czas jeden dostarcza schematów. Są w naszym umyśle schematy przestrzenne, i Kategorje Ilości i Jakości mają swą zasadę rozwoju nietylko w samej kolejności: nasze pojęcia mnogości, kierunku, położenia, podporządkowania, współrzędności, rozległości, skupienia i t. d., wyobrażane zapomocą zrównoważeń, układów figuralnych i zapomocą kontrastów, są dane w jednoczesności i dzięki rozciągłości.

Tem niemniej, cechy subjektywne Przestrzeni wymagają uprawy naszych zmysłów i są daleko mniej rozwinięte, niż cechy subjektywne Czasu, miary bowiem fizjologiczne Czasu są związane z funkcjonowaniem naszego organizmu w sposób bardziej jednostajny, niż narzędzia podziału w Przestrzeni. Życie nasze utrzymuje się tylko zapomocą regularności oddychania i uderzeń serca, i nie mamy potrzeby poruszać ustawicznie członkami, jak ptak albo ryba, by się utrzymywać w równowadze.

Z drugiej strony, rozwaga filozoficzna skłania do objektywizowania Przestrzeni i subjektywizowania Czasu, rozwija się ona bowiem zwłaszcza zapomocą sposobów dyskursywnych i zapomocą doświadczenia, wywoływanego drogą postępków indywidualnych. Wiedza, przeciwnie, rozwijana zapomocą kontemplacji, obserwacji wyczekującej i pojemności, dawałaby okazywać się Czasowi z cechą objektywną, a Przestrzeni z cechą subjektywną. Dwa te rzędy wyników pochodzą z ustroju zwierzęcego, z jakim jest związany duch człowieka. Albowiem zwierzęcość jest sposobem życia, gdzie indywidualne góruje nad powszechnem i ruch nad stałością [1]). Na mocy swej zwierzęcości istota ludzka pojmuje swą rzeczywistość, jako związaną bardziej z indywidualnością swego bytu, niż z powszechnością swej wiedzy. Rozwaga doświadczenia skłania tedy człowieka do opierania Czasu na ostawaniu się jego własnej indywidualności i na opieraniu Przestrzeni na powszechności dziedziny wyobrażanej. I w ten oto sposób Czas okazuje się pierwotnie, jako subjektywny, i Przestrzeń pierwotnie, jako objektywna, chociaż jeden i druga stosują się zarazem do stanów

[1]) Ob. dla rozwinięcia tej tezy nasze studjum: *La Substance.*

świadomości i do zjawisk. Powiemy krócej: Czas jest subjektywno-objektywny, Przestrzeń jest objektywno-subjektywna.

278. Z racji że subjektywność góruje w Czasie, psychologowie byli skłonni dawać pochodzenie pojęciu Przestrzeni z pojęcia Czasu; brali oni za porządek genetyczny proces swego rozważania. Z racji że objektywność góruje w Przestrzeni, fizycy dążą z Arystotelesem do sprowadzania Czasu do miary Ruchu, a przez to do przedprzypuszczania dla niego Przestrzeni, i świeżo Minkowski i Einstein uważali Czas, jako analogiczny z wymiarem przestrzeni.

Psychologicznie *i* nie jest ani wcześniejsze, ani późniejsze od *albo*. Dziecko chce tego *i* owego raczej, niż decyduje się na to *albo* owo. Jednoczesność i następstwo są nam znane równocześnie przez fakt, że nasze oko ukazuje nam zespół, podczas gdy ujmowanie pochwytuje tylko części jedne po drugich. Pojęcia przestrzeni i czasu winny się rozwijać szybciej jedno, niż drugie, według tego, czy usposobienie jest skłonne do postrzegania, czy do doświadczenia.

279. Widzieliśmy (250), że subjektywne wynika z wpływu bytu do wiedzy i że objektywne wynika z wpływu wiedzy do bytu; następnie (238), że indywidualne i powszechne są odnośnie bytem i wiedzą, sprowadzonemi jedno do drugiego bez przenikania się; wreszcie, że Czas i Przestrzeń wynikają z przeniesienia indywidualnego do łona wiedzy i powszechnego do łona bytu. Czas schłania rozmaitość wiedzy w indywidualności, i Przestrzeń zamyka mnogość bytu w powszechności.

Na mocy tej tezy Przestrzeń i Czas nie są tylko uogólnieniem rozciągłości i trwań poszczególnych, uważanych, jako atrybuty przedmiotów czy podmiotów indywidualnych. Nie są one tem bardziej dziedzinami, uprzednio założonemi, jako podłoża istnień indywidualnych czy pojęć. Ale przedmioty i podmioty indywidualne, z jednej strony, i dwie te istności powszechne, z drugiej strony, powstają naraz i określają się wzajemnie, jak tylko byt i wiedza, przestając się utożsamiać, dają zjaw względności. I podczas gdy przedmioty i podmioty kładą się, jako zatwierdzające dążność rozłączną, wprowadzoną do bytu i do wiedzy, Czas i Przestrzeń

wytwarzają się przez dążność kojarzącą, bez której względność zniknęłaby w nieobecności wszelkiego stosunku.

W neutralizacji tej Czas przedstawia wpływ wiedzy i Przestrzeń wpływ bytu. Pozostaje nam poznanie terminu, w którym ześrodkowywa się neutralizacja i który zastępuje tożsamość absolutu wymianą pomiędzy elementami względnemi: terminem tym jest RUCH. Trzy te terminy: PRZESTRZEŃ, CZAS, RUCH stanowią odnośnie elementy: byt, wiedzę i neutralny systematu Rzeczywistości, jako wyobrażanej, albo krócej, systematu Wyobrażenia.

3. RUCH

280. RUCH odpowiada elementowi podstawowemu albo neutralnemu triady pierwotnej istności wyobrażeniowych. Jest on neutralizacją transcendentalu JEDNO przez kategorję, odpowiadającą mu, STOSUNEK.

Jest on jednością, wiążącą się ze STOSUNKIEM, gdy ten wydziela się, jako wiązadło odrębne pomiędzy terminami oddzielnemi. JEDNO przynosi zarazem bytowi *(ens)* i wiedzy *(aliquid)* określenie, które aktualizuje je, łącząc je; STOSUNEK daje powstanie rzeczywistości z antagonizmu INDYWIDUALNOŚCI i POWSZECHNOŚCI; RUCH wyłania akt złączenia PRZESTRZENI i CZASU. Czas, Przestrzeń i Ruch wydzielają się stopniowo z tożsamości pierwotnej, która jest zarazem świadomością elementarną i dążnością elementarną.

Podwójna cecha elementu podstawowego albo neutralnego jawi się w Ruchu. Jak to zauważa Wroński, Ruch, z jednej strony, przedprzypuszcza Przestrzeń i Czas, z drugiej strony, zdaje się być ich wspólną zasadą. Wyjaśnia się tym sposobem sprzeczność pozorna, jaką przedstawia koncepcja Arystotelesa, przypuszczająca w pierwszej pobudce ruchu dwa działy: jeden, który porusza, nie będąc w ruchu, i drugi, który się porusza, nie będąc poruszanym (rozprzestrzenianie i ruchliwość).

Podwójna ta cecha Ruchu jest również źródłem sporów pomiędzy różnemi szkołami, roszczącemi wyprowadzenie praw metafizycznych z empiryzmu psychologicznego. Empiryzm, będąc oparty na analizie, kruszy łączność konkretną, stanowiącą rzeczy-

wistość. Porzucając punkt widzenia metafizyczny, przenosi się jedność do danego poszczególnego, które jest zawsze względnie abstrakcyjne w stosunku do rzeczywistości. Dane to, które jest zwykłym punktem wyjścia, jest przyjmowane zbyt często za zasadę; i w ten oto sposób według punktu widzenia, obranego przez eksperymentatora, Czas zdaje się wypływać z Ruchu, a przeto z Przestrzeni, lub też Przestrzeń zdaje się być zradzaną przez Ruch, a przeto pochodzić z Czasu, lub też Ruch zdaje się wytwarzać się, jako zasada Czasu i Przestrzeni, lub wreszcie Ruch wynikać ze złączenia Przestrzeni i Czasu. Każda z tych koncepcyj zdaje się być ściśle założoną przez fakty, i nie brak zawnioskowań triumfalnych za każdym razem, że sprawa jest wreszcie rozwiązana zapomocą danych pozytywnych bez uciekania się do zboczeń metafizycznych!

281. Zgodnie z pojęciem Arystotelesa, Ruch jest naprzód tem, co jest w trakcie ziszczania się. Jest on wyobrażeniem przejścia od możności do aktu. Z tego punktu widzenia Ruch jest podstawowy. Przestrzeń i Czas nie są wówczas dane uprzednio; rodzą się one z Ruchu, by okazać go. Ten punkt widzenia jest źródłem koncepcji dynamicznej; wyraża on istność genetyczną, która stanie się *siłą*, skoro przeciwstawi się jej *masę*, by nadać jej wartość funkcji Czasu i Przestrzeni. Nadanie to wartości będzie zrodzeniem prędkości, t. j. *przyśpieszeniem*. Przyśpieszenie jest to istotnie Ruch, o ile wprowadza się on do Przestrzeni i do Czasu.

Ruch, z drugiej strony, jest neutralizacją wzajemną Przestrzeni i Czasu. Ruchome wiąże miejsca oddalone zapomocą Czasu; przemieszczenie sprzymierza zastąpienie miejsc z zachowaniem ruchomego dzięki Przestrzeni. Funkcja ta neutralizująca przekłada się na stosunek, zachodzący pomiędzy rozciągłością i trwaniem. Gdy bierze się rozciągłość za jedność, przekłada się on na opór elektryczny. Prędkość wartościuje przestrzeń zapomocą czasu, użytego na jej przebieżenie. Opór elektryczny przedstawia wartość czasu, koniecznego do wytworzenia jedności przestrzennej przemieszczenia [1]).

[1]) Odwrotnością prędkości jest opór elektryczny. Masa (Ob. Ant. de l'Energie) pod pewnemi względami jest odwrotnością przyśpieszenia. Powiada się, że ciało B ma masę podwójną innego ciała A, jeżeli należy zdwoić siłę

282. Funkcja neutralizująca Ruchu przypuszcza preformację Przestrzeni i Czasu; funkcja podstawowa przypuszcza, przeciwnie, generację Przestrzeni i Czasu zapomocą Ruchu. Dwie te funkcje odosobnione nie odpowiadają ani jedna, ani druga rzeczywistości. Są one tylko postaciami abstrakcyjnemi genezy rzeczywistej, wytwarzającej, jako rzeczywistość jedyną, Ruch, Przestrzeń i Czas. Preformacja Przestrzeni i Czasu jest tylko mocowładnością, spójną z elementami bytem i wiedzą, na którą rzutuje się schemat wyobrażeniowy; i przedistnienie Ruchu jest tylko mocowładnością czynu, mającego swe źródło w zasadzie transcendentnej.

Należy tedy uważać jedynie, jako punkty widzenia badania, nie zaś, jako wyraz rzeczywistości, teorję, która daje zrodzenie Przestrzeni przez ruch punktu, i określenie, jakie Arystoteles daje Czasowi, mianowicie, że *czas jest liczbą ruchu*. Dwa te sposoby widzenia są pomieszaniem dowolnem dwóch funkcyj Ruchu. Według pierwszej teorji Ruch ustanawiałby Przestrzeń zapomocą Czasu, uprzednio danego. Według określenia Arystotelesa ruch zakłada Czas, który jest tylko jego miarą. Jeżeli chodzi o ruch miejscowy, Przestrzeń jest przypuszczona naprzód. Jeżeli przez ruch rozumieć jedynie zmianę zastąpienia, Czas znajduje się zawarty w pojęciu Ruchu: otóż, liczba tego ruchu jest tylko miarą czasu, nie zaś samym Czasem.

Jak widzimy, w procesach tych Ruch jest brany, jako odkrywca Czasu w łonie Przestrzeni, albo Przestrzeni w łonie Czasu. Ale nie zradza on jednego, opierając się na drugim. Jest on zarazem podstawą wspólną i ich neutralizacją wspólną. Kłaść go, jako neutralizację, jest to tłumaczyć Wyobrażenie, jako wynik Mechanizmu. Pojmować go, jako podstawowy, jest to uważać Wyobrażenie, jako emanację Psychizmu. W rzeczywistości, dwie te funkcje stanowią tylko jedno; i jednia ta wnętrzna zasady i wyniku jest tem, co cechuje źródło autonomiczne czynu, t. j. Życie.

początkową F, by dać mu przebiec ruchem jednostajnym tę samą przestrzeń, co i A w tym samym czasie. Popęd siły, o połowę mniejszej, dałby przebiec masie, o połowę mniejszej, tę samą przestrzeń w tym samym czasie. Da on przebiec masie, równej pierwszej, tę samą przestrzeń w czasie podwójnym. Gdy siły są tedy proporcjonalne do mas, można powiedzieć, że masa wyraża liczbę jednostek czasu, potrzebnych do przebieżenia jednostki przestrzeni pod popędem jednostki siły.

283. Życie jest tym sposobem absolutem, zamieniającym się na względność podstawową triady Czasu, Przestrzeni i Ruchu, triady, poprzez którą zasada transcendentna okazuje się, jako zasada Siły. I zasada ta nie jest niczem innem, jak Życiem, wziętem w jego funkcji przyczyny sprawczej Wyobrażenia. Albowiem, jak to powiada Dunan, „zamiast dawać pochodzenie temu, co żyje, ze świata zjawisk, co znaczyłoby przypuszczać uprzednie istnienie jego, jak to czyni Leibniz, należy, przeciwnie, kłaść to, co żyje, jako istną rzeczywistość pierwszorzędną, i czynić ze świata zjawiskowego zwykłe rozszerzenie metafizycznej jej jedności“ [1]. Zobaczymy dalej istotnie, że początek ruchu może się wyjaśniać tylko przez życie. Życie jest prawdziwie zasadą transcendentną, zradzającą wszelkie Wyobrażenie; ale, z racji swej transcendencji, jawi się ono w elementach, określających zjawiska, tylko przez regulującą czynność, która wprowadza się przez element neutralny, i elementem tym neutralnym jest Ruch. Życie jest kresem transcendentnym, zakańczającym Wyobrażenie; dostarcza ono Wyobrażeniu Rzeczywistości i dlatego jest jego źródłem. Nie jest ono wynikiem zjawisk, lecz kresem najwyższym, dokonywującym rozwinięć nieoznaczonych Wyobrażenia. I oto tylko, jako jednakość wieńcząca systematu Wyobrażenia, założy się ono, jako Rzeczywistość spełniona.

II

ROZWÓJ WYOBRAŻENIA

284. Jak transcendentale *Byt, Wiedza* i *Jedno* są warunkami wszelkiego ustanowienia, jak kategorje *Indywidualność, Powszechność i Stosunek* są warunkami wszelkiej pojętliwości, tak samo intuicje *Przestrzeni, Czasu* i *Ruchu* są warunkami wszelkiego wyobrażenia.

Pojęcia Przestrzeni, Czasu i Ruchu wydzieliły się powoli z atrybutów rozciągłości, trwania, ruchliwości, wyodrębnionych w bytach indywidualnych. Przestrzeń i Czas były pojmowane wówczas w sposób naturalny, jako rozciągłość i trwanie bytu indy-

[1] Dunan, *Le Problème de la Vie* (Revue Philosophique, 1892).

widualnego bardzo wielkiego, bardzo trwałego i służącego, jako opowicie przedmiotów zmysłowych, pozostając, całkiem jak one, zasadniczo indywidualnemi. Wiele umysłów zachowuje jeszcze to pojęcie.

Otóż, niemożliwość wyobrażenia granic tego wielkiego indywiduum doprowadziło niektórych filozofów do zaprzeczenia istnienia Przestrzeni i Czasu i do widzenia w nich tylko syntezy całkiem subjektywnej (t. j. jedności zbiorowej) rozciągłości i trwań wszystkich przedmiotów indywidualnych, istniejących czy wyobrażalnych. Ale zdanie to jest sprzeczne przez sam fakt, że zmusza do pojmowania w syntezie istotnej przedmiotów wyobrażalnych. W rzeczy samej, wprowadza się w ten sposób rozciągłości i trwania niezależnie od ziszczania przedmiotów, a przeto przyznaje się Czasowi i Przestrzeni rzeczywistość względnie niezależną przedmiotów [1]). Jest się tedy zmuszonym przypuszczać z Kantem, że Czas i Przestrzeń są czemś innem, niż pojęcia sum trwań i rozciągłości indywidualnych. Kant, zda się, pierwszy przeczuł naturę mieszaną dwóch tych istności. Niestety, pozwolił on funkcji subjektywnej schłonąć funkcję objektywną, która zachodzi współodpowiednio we wszelkiej intuicji.

Od Kanta pojęcie Ruchu oddzielało się coraz bardziej od pojęcia arystotelesowskiego, które rozpatrywało Ruch, nadewszystko jako stan czasowy i przygodny ciała w ruchu, oddzielonego od swego „miejsca naturalnego". Kierunek postępowy wszystkich nauk ku Mechanice doprowadził nawet liczne umysły do sprowadzania wszelkiej rzeczywistości do samego Ruchu. Ruch jest istotnie zjawem intuicyjnym elementu podstawowego albo neutralne-

---

[1]) Nie służyłoby do niczego powiadać, że Przestrzeń składa się z dwóch działów, znajdujących się w dwóch stanach różnych: jeden — rzeczywisty, wypełniony przez ciała, drugi — idealny, odpowiadający próżniom. Jak wyjaśnić wówczas przemieszczanie? Przemieszczanie przypuszcza, że rozciągłość jest bardziej rozciągła, niż ciała. Powiadać, z drugiej strony, że niema próżni, i uważać Przestrzeń, jako rozciągłość ciała złożonego, wypełniającego wszechświat, nie jest to rozwiązywać problemat, albowiem rozciągłość stosuje się również i do przedmiotów indywidualnych, stanowiących części tej złożoności. By uczynić tedy możliwemi przemieszczania, należy przypuścić, że miejsce nie idzie za częścią, która je zajmuje; trzeba tedy, by Przestrzeń, która jest zespołem miejsc, była niezależna od stanu złożoności, stanowiącej wszechświat.

go, elementu, którego istotą jest aktualizacja i w którym ześrodkowywa się rzeczywistość.

Ale jakie bądź miałoby się zdanie o naturze Czasu, Przestrzeni i Ruchu, w chwili obecnej, istności te odpowiadają, dla wszystkich, intuicji wyraźnie odrębnej, która nie może być zmieszaną ani ze zbiorowościami czysto nominalnemi, ani z rzeczywistościami zmysłowemi. Naszem zdaniem, nietylko trzy te istności winny figurować w Estetyce transcendentalnej, innemi słowy, w teorji Wyobrażenia. Jest jeszcze kilka innych z tych istności, jedne bardzo stare, drugie świeże, dla których filozofja nie wyznaczyła nigdy dokładnego rzędu i które były uważane pod mnogiemi postaciami, odpowiadającemi określeniom bardzo różnym. Mnogość ta postaci pochodzi z cechy konkretnej tych istności, które są jeszcze mniej wyraźnie określone, niż istności pierwotne, z których one pochodzą zgodnie z Prawem Stworzenia. Postaramy się tedy wyprowadzić rozwinięcia subjektywno - objektywne, powstałe z Przestrzeni, Czasu i Ruchu [1]).

1. MATERJA I DUCH

A) MATERJA

285. Rzeczywistość Ruchu, ześrodkowana na elemencie przestrzennym, odpowiada pojęciu intuicyjnemu *Materji*. Materja jest tem, co ostaje się z Ruchu, gdy z niego usuwa się Czas: jest ona

[1]) Wroński nie wydzielił ze swego Prawa Stworzenia systematu istności wyobrażeniowych, jaki wykładamy. W *Apodyktyce* swej [oraz w *Reformie* t. II, p. 527 — *przyp. tłum.*] wycechował on z punktu widzenia ich formy element neutralny przez *określenie*, element-byt przez *stałość*, element-wiedzę przez *określność*. W *Nomotetyce* swej zastąpił on trzy te cechy *rozprzestrzenianiem, następczością* (albo podatnością wiedzy do stałości odrębnych bytu) i *spójnością* (albo podatnością bytu do zmienności nieoznaczonych, stanowiących wiedzę) i zjawami ich objektywnemi, któremi są *ruch, czas* i *przestrzeń*. Według nas cechami formalnemi są cechy, dane w *Apodyktyce*, t. j. określenie, stałość, określność. Zastąpiliśmy je kategorjami *stosunku, indywidualności, powszechności*. Cechy, które Wroński położył zamiast poprzednich w *Nomotetyce* (ruch, czas i przestrzeń) nie są cechami formalnemi, lecz istnościami wyobrażeniowemi, zlewającemi ze sobą transcendentale i cechy formalne, które dla nas stanowią kategorje. Wroński czuł jednakże naturę subjektywno-objektywną tych istności, przypisuje im bowiem podwójne wymianowanie: jedno — subjektywne (następczość, spójność, rozprzestrzenianie), drugie — objektywne (czas, przestrzeń, ruch).

bowiem tem, co pozostaje poprzez zastępowania, i tożsamość jej pojmuje się bezpośrednio, jako funkcja trwania (materja pierwsza), i tylko w sposób pośredni poprzez rozciągłość (materja fizyków).

Wyeliminowanie Czasu daje zniknięcie Ruchu [1]), ale pozostaje mocowładność złożona, która przeciwi się ziszczaniu Ruchu, powołując jednak skłonność do zmiany. Mocowładnością tą jest MATERJA: ma ona tedy za cechy zasadnicze funkcję pierwotną: *zatrzymanie* i funkcję pochodną, która składa w niej zaród ziszczania Przestrzeni: *plastyczność*. Forma określa się grą tych funkcyj.

286. Intuicja *materji* rodzi się z zatrzymania, które ogranicza ekspansję bądź naszego poznania, bądź naszych działań. Materja jest tem, co przeciwstawia nam coś z niepoznawalnego czy nieprzenikalnego. Jest ona tedy rdzennie względną do czynności myślowej czy fizycznej, którą ogranicza. Jest materja dla mego dotyku tam, gdzie poruszenia me mięśniowe zostają zatrzymane. Jest materja dla mego oka tam, gdzie zasłona zatrzymuje mój wzrok. Powietrze, znajdujące się między przedmiotem, jest materją dla mego oka, tylko w miarę jak jest ono zakłócone i zacieśnia moje widzenie.

Atoli zatrzymanie, spowodowane przez Materję, nie jest stałe, może być ono przemieszczone ze zmianą czynności. Na tem właśnie polega plastyczność Materji. Zatrzymanie jest tedy cechą pierwotną Materji. Plastyczność pochodzi z zatrzymania, złączonego ze zmianą czynności. Uważając oto Plastyczność za pierwotną, Arystoteles został doprowadzony do przedstawiania sobie materji, bądź jako czystej możności bytu, bądź jako substancji wszystkich ciał; i z tej oto racji scholastycy chwiali się nieustannie, wyznaczając, jako zasadę indywiduacji, raz Materję, to znów Formę.

Materja plastyczna to materja fizyków: jest to materja wtórna, już rzeczywista przez swe złączenie z Przestrzenią i Czasem zapomocą czynności. Plastyczność zawiera w sobie, w rzeczy samej, Przestrzeń i Czas. Przypuszcza ona przestrzeń określoną,

[1]) Chciałoby się może powiedzieć, że ruch, z którego usuwa się czas, staje się *Przemieszczaniem*. Atoli Przemieszczanie usuwa tylko prędkość, t. j. stosunek Przestrzeni do Czasu, ale wsnuwa Czas, przypuszcza bowiem możliwość ziszczenia stanu, który nie jest aktualnym.

albowiem pozycje zatrzymania mogą być odrębne tylko przez określenie miejsc. Wymaga ona czasu tylko nieokreślonego, albowiem odrębność form po wyjściu z zatrzymania przypuszcza jedynie następczość bez ścisłego określenia trwania.

W miarę jak zatrzymanie przemieszcza się, przestaje kłaść opór; przekształca się w plastyczność. Przestrzeń i Czas są przypuszczane uprzednio przed Materją, ale z tytułu warunków rodzajowych; otrzymują one określenie specjalne, jako odległości i trwania, tylko przez przekształcenie zatrzymania w plastyczność pod wpływem czynności. Sposób czynności, polegający na sprawianiu tego przekształcania, wyraża się, jako *siła*. Czynność ta Siły, sprowadzona do swych warunków sprawowania (któremi są, z jednej strony, Przestrzeń i Czas, z drugiej strony, Materja), stanowi Ruch. Ruch jest kinetyczny, jeżeli zatrzymuje się z niego tylko stosunki Przestrzeni i Czasu; jest on dynamiczny, jeżeli rozpatruje się prócz tego stosunek Siły do zmiany, jaką ona wprowadza do Zatrzymania. Stosunek ten stanowi *Masę*.

Przestrzeń i Czas są tedy środowiskami, gdzie poznanie i działanie przenikają i poddają Materję Formie. Określenia ich, jak i określenia Materji, są względne do czynności, jakie się w nich dopełniają; ale, z drugiej strony, Przestrzeń i Czas są warunkami absolutnemi, pozwalającemi czynności ostawać się wbrew zatrzymaniom, jakie ona ponosi. Przedłużenie czynności zatrzymanej to *ciągłość*, zaród Ruchu.

Ciągłość jest przenikaniem pojętliwości, która poczyna redukować Materję. Zatrzymanie względne, odpierane dzięki Przestrzeni i Czasowi, przekłada się wówczas na opór względny, gdzie stosunki pojętliwe wyrażą, z jednej strony, Materję przez ilości, obliczane w stosunkach trwań i odległości i, z drugiej strony, wyrażą warunki działania na Materję przez trwania i odległości. Zgodność wreszcie działań przekłada się w plastyczności, złączonej z Przestrzenią i Czasem, na figury zmysłowe.

287. Materja jest tedy rdzennie względna nie tylko do natury istot, które poznają i które działają, t. j. do natury umysłów, ale i do natury ich czynności. Toteż Lagresille określił słusznie materję, jako „co jest NIE PRZEZ SIĘ".

Materja pierwsza nie jest rzeczą w sobie; nie istnieje w sta-

nie odosobnionym; jest ona elementem-bytem *Ciał* i *Środowisk*, t. j. substancyj, gdzie złączenie bytu i wiedzy ściąga się tylko do stosunków zewnętrznych. Przedmiot jest wówczas substancją tylko w stosunku do nie-siebie; wsobość jego jest ograniczona do funkcji nieutożsamiania się z niczem innem, do funkcji indywidualizowania formy. Materja jest tym sposobem narzędziem zasady indywidualności. Przypuszczać Materję metafizyczną jest to uznawać, że antagonizm, wynikający z przewagi zasady indywidualności nad zasadą powszechności, wytwarza się jedynie względem nas, ale nie jest porządkiem, założonym dokoła nas, przeciwstawiającym przedmioty nie tylko nam, ale również i między sobą.

288. Materja zradza się tedy z ograniczenia czynności, ograniczenia przymusowego i zewnętrznego dla naszego życia psychozwierzęcego, z ograniczenia autonomicznego dla życia rozumowego, pragnącego podawać swe pojęcia powszechne w określeniach indywidualnych. Materja jest tem, co przeciwi się syntezie i złączeniu czynności: pochodzi ona tedy bezpośrednio z tego, co oddziela czynności, t. j. z zasady indywidualności [1]).

Indywidualność czysta, jak to widzieliśmy (238), zakłada się tylko przez wyłączenie; wyłączenie to przekłada się wobec czynności kogoś innego na *zatrzymanie*. Czynność zatrzymana, ale nie zniszczona odkrywa dziedzinę możliwości, wypromieniowaną dokoła swej dążności: przenika ona przez to do Przestrzeni i do Czasu. Zgodność względna, wprowadzona przez zwrot czynności ku tym dziedzinom, powoduje *plastyczność* i daje zrodzenie formie zmysłowej. Materja jest tedy zatrzymaniem niestałem, utwierdzającem plastyczność. Złączenie dwóch tych cech w tę samą indywidualność pierwiastkową stanowi *punkt materjalny* [2]).

Plastyczność wycechowywa Materję pod względem Formy.

---

[1]) Schopenhauer kładzie materję, jako funkcję chwili i punktu. Przypuszcza to określenie punktów i chwil; ale punkt i chwila nie mogą pochodzić ani z Ruchu, który jest przejściem i stawaniem się, ani z Przestrzeni i Czasu, które są jednorodne. Trzeba tedy, by określić chwilę i punkt, funkcji zatrzymania, funkcji, stosującej się do ruchu mocowładnego.

[2]) Słusznie K. Henry uważa materję jako to, co się wyraża zapomocą nieciągłości. (Ob. *Cercle chromatique*, wyd. in 16, str. 23 i 164).

Można wyrazić symbolicznie tę funkcję zapomocą wzoru matematycznego nieoznaczoności $\frac{0}{0}$, która może być zrównaną z bądź jaką liczbą [1]). Zastąpienie dwóch zer tego stosunku liczbami oznaczonemi zamieni materję na podłoże formy określonej. Iloraz tego stosunku wyrazi symbolicznie substancję. W postaci tej objektywnej materja staje się intuicją, przez którą przedstawiamy sobie element-byt i funkcję substancjalną. Arystoteles oto rozwinął zwłaszcza tę funkcję materji. Przesada tego punktu widzenia prowadzi do czynienia z materji substancji powszechnej; posunięty do skraju, prowadzi on do materjalizmu.

Uważana subjektywnie, Materja jest granicą, zamykającą pojętliwość i czynności Ducha. Jest ona *istotą, cechującą istnienie, gdy się je wyzuwa ze wszelkiego określenia pojętliwego.* Jest to funkcja istnienia, opróżniona ze wszelkiej pojętliwości. Funkcja zatrzymania cechuje Materję wobec Ducha. Jest ona granicą, którą kładzie się czynności i poznaniu, lub którą Duch przeciwstawia sam sobie, by indywidualizować wytwory wiedzy. Funkcja objektywna plastyczności odpowiada Materji, o ile kładzie się, jako element rdzenny istnienia: wyznacza mu ona w systemacie wyobrażeń funkcję elementu powszechnego-bytu. Ale, jak to widzieliśmy (150), elementy powszechne ostają się jedynie, ściągając ku sobie zasadę pragmatyczną, przedstawioną przez element neutralny (tutaj Ruch). Zasada ta (o ile kieruje się ku elementowi-bytowi, odpychając wręcz element-wiedzę) stanowi funkcję subjektywną Materji: to funkcja zatrzymania. Ta oto funkcja w świecie względnym jest pierwotna.

289. Św. Tomasz wyczuwał tę dwoistość funkcyj, gdy odróżniał materję powszechną i materję indywidualną zilościowaną, materję, z której czynił zasadę indywiduacji ciał. — Tutaj odwracamy ten punkt widzenia i rozważamy materję zindywiduowaną nie przez ilość, wiążącą się z nią, lecz przez funkcję ograniczenia, jaką ona narzuca czynności, — ograniczenia, z którego wynika Ilość.—Jeżeli się przyjmie ten sposób widzenia, wtedy nie Materja

[1]) W matematyce symbol $\frac{0}{0}$ wyraża często nieoznaczoność tylko pozorną; znosi się nieoznaczoność przez różniczkowanie funkcji. Słusznie tedy zapomocą zasad metafizycznych, które są źródłem różniczkowania, znosimy nieoznaczoność tego metafizycznego $\frac{0}{0}$.

jest zasadą indywiduacji, ale funkcja indywidualności jest zasadą Materji [1]). Istnienie oto, otrzymane przez wyłączenie, stwarza granicę i zatrzymuje czynność oraz poznanie. Pojmuje się wówczas, w jakim sensie Materja jest tylko bytem w możności, aczkolwiek nie jest nie-bytem. Ma ona swą zasadę w przeciwieństwie czynności indywidualnych, które nie łączą się. Rzeczywistość jej jest tylko granicą tych czynności. Tutaj oto jej pierwsza funkcja. Druga jej funkcja to następstwo z pierwszej. Zmienność granic pomiędzy czynnościami stanowi jej plastyczność; i, w rzeczy samej, od gry oto czynności zależy zmienność ich granic. Plastyczność wypływa ze skierowania wiedzy na Zatrzymanie: skierowanie to przekłada się na poszczególność pojęcia, stającego się wówczas formą zmysłową przedmiotu. Tej oto drugiej funkcji odpowiada materja Arystotelesa.

Materja indywidualizuje, kładąc się nie jako zdatność skończona, nie przez skłonność chwilową czy stałą ku takiej formie, ale poprostu przez zatrzymanie, narzucone poznaniu albo działaniu. Dlatego oto, pomimo swej funkcji indywidualizującej, materja jest elementem powszechnym Wyobrażenia.

Plotyn wyświetla funkcję subjektywną zatrzymania, wycechowując Materję przez *inność* [2]). *Innem* jest to, co jest wyłączone przez indywiduację, to, co we wszelkiem ustosunkowaniu nie jest ujętem, nie jest postrzeżonem, nie jest poznanem. Plotyn określa prócz tego Materję, jako próżnię umysłowości. Stapia on tym sposobem funkcję plastyczności i funkcję zatrzymania: i to

[1]) Kładąc Materję, jako zasadę indywiduacji, św. Tomasz musiał nagromadzać odróżnienia i zawarowania. Należało naprzód wyszczególnić, że nie chodzi tu o materję, rozumianą, jako zasada powszechna, ale o materję, która, zilościowana, ma stać się takim przedmiotem poszczególnym. Otóż, z trudnością pojmuje się, w jaki sposób materja, która jest tylko w możności, jako oddzielona od formy, może otrzymywać ilość, zanim się złączy z formą. Nadto, by wycechować indywidualność istot niematerjalnych, św. Tomasz musiał kazać zabiegać innym zasadom; a to jest przyznaniem, że materja nie jest prawdziwą zasadą indywiduacji, ale jednym ze środków, przez które się zakłada. Czyż nie jest wówczas rzeczą naturalniejszą odwrócić porządek genetyczny tych istności i widzieć w materji nie zasadę indywiduacji, ale jej wynik: co do tej zasady, określiliśmy ją zapomocą elementu-bytu, oddzielonego od wiedzy i sprowadzonego jednakże do wiedzy (238).

[2]) Ob. *Enneady*, II ks. IV.

przedstawia Materję pod względem ducha, którego ona nie zatrzymuje już, ale który nie posiada jej jeszcze: Materja jest dla niego niepojętliwą, nie iż ogranicza jego czynność, lecz iż plastyczność absolutna materji nie ma mu nic do dania. Wreszcie przez Materję umysłową Plotyn prowadzi nas do stopnia wyższego materji. Staje się ona wówczas granicą plastyczną, jaką Duch daje sobie w sposób wolny, by oddzielić od siebie samego swe pojęcia i zobjektywizować je. Można powiedzieć, że ta materja wyższa to Wyobrażenie, matryca, która powstaje, jako poprzedzająca wszelkie dzieło stwórcze, czynnik, przez który wytwór oddziela się od wytwórcy i przejmuje wymianę istoty (essence): wymiana ta stanowi raczej emanację, niż stworzenie.

290. Tak więc, funkcje plastyczności i ograniczenia, łącząc się wnętrznie, podnoszą Materję do jej stanu najbardziej wzniesionego, do stanu, gdzie jest ona spójna nie z istnieniem, lecz z czynnością zewnętrzną Ducha. Jest ona słusznie pierworodną tego uzewnętrznienia. Jest to materja w pełni ożywiona i wytwarzająca się we wszelkim stanie, jako granica, którą daje sobie Życie, by odbić się na samem sobie. Stopnie niższe Materji są znaczone zapomocą oddzielania, coraz bardziej uwydatnianego, dwóch funkcyj materjalnych. Organizm nie jest już tożsamością, lecz tylko harmonją, założoną pomiędzy plastycznością i ograniczeniem, które przeciwstawiają się i oddziałują jedno na drugie, by utrzymywać życie. Harmonja ta przekłada się na wyodrębnianie funkcyj, które jednak przenikają się wzajemnie: z tym stanem wiążą się rytmy, kontrasty, równowagi ruchome i t. d. — W świecie nieorganicznym rozszczepienie uwydatnia się: plastyczność wycechowywa środowisko, pozbawione formy i ciągłe, które wyobrażamy sobie, jako Eter; ograniczenie wycechowywa komórkę, atom, drobinę, elektron i ostatecznie wszelką cząsteczkę, określającą się, jako indywidualność odrębna. Stosunek plastyczności i ograniczenia przekłada się wówczas w funkcji prędkości na masę, w funkcji figury na spółczynniki rozszerzania się, w funkcji ciepła na wartości ciepła właściwego i t. d. Stopienie się dwóch funkcyj, plastyczności i ograniczenia, odpowiada materji pierwotnej Życia: stanowi protoplazmatycznemu. Wreszcie stan ostateczny Materji wycechowywa się, jako rozłączenie absolutne dwóch jej funkcyj:

nieokreślenie absolutne próżni i zatrzymanie absolutne, które jest zawadą wszelkiego rozprzestrzeniania. Jest to nicość ducha. Starcie się dwóch tych funkcyj powoduje Chaos [1]). Jest się doprowadzonym wówczas z J. Boehmem do wycechowania chaosu przez *ucisk, gorycz i trwogę*. Ucisk jest to funkcja zatrzymania, nigdy nie nasycona; gorycz jest to funkcja plastyczności, nigdy nie zaspokojona; trwoga jest to starcie się dwóch tych dążności, niezdolnych do wymiany ze sobą. I wówczas Boehme każe jawić się *ogniowi*, rodzajowi iskry, wytwarzającej *światło*. Powiemy, że trwoga ma, jako granicę, zderzenie, skąd wynika drganie, a z niem ziszczenie autonomiczne bytu dynamicznego.

B) DUCH

291. Rzeczywistość Ruchu, ześrodkowana na zasadzie Czasu z usunięciem Przestrzeni, odpowiada pojęciu intuicyjnemu DUCHA.

Usunięcie Przestrzeni sprowadza zanik nie tylko wszelkiego przemieszczenia, ale i wszelkiego miejsca, a przeto i wszelkiej zmiany co do miejsca zajmowanego. Niema już uzewnętrznienia. To, co porusza, nie działa już nazewnątrz, ale przenika wnętrznie to, co się rusza, i utożsamia się z niem. Stąd powstaje *Samorzutność*, która jest zarodem Ducha.

Ale w tożsamości tej ostaje się odrębność: stosunek tego, co porusza, i tego, co się rusza, staje się stosunkiem podmiotu i przedmiotu. Odrębność, ukryta czy wyraźna, podmiotu i przedmiotu jest podstawą *Pojętnego*. Pojętne jest rozwiciem Ducha.

Pojętne, przenikane Samorzutnością, aktualizuje się, jako *Sąd*. Sąd jest nadewszystko aktem Ducha, tem, co ziszcza jego jedność.

Funkcja Sądu może być wyrażona zapomocą symbolu matematycznego mnożenia: M.N = A, który jest osią wszystkiej algorytmji. Symbol ten wyraża złączenie dwóch terminów w trzecim, mającym funkcje różne, acz wzajem zamienne pod pewnemi warunkami. Formuła ta odpowiada specjalnie sądowi intuicyjnemu, który jest podstawą sądów syntetycznych. Sąd refleksyjny, podstawa sądów analitycznych, wyprowadza się z niej i odpowiada

[1]) Ob. Zbadanie pojęcia chaosu w naszem studjum o Substancji (III, I Annales de Philosophie Chrétienne, Kwiecień — Maj 1911 r.).

formule dzielenia: $\frac{A}{M} = N$, która pochodzi z formuły mnożenia i prowadzi do pojęć Substancji i Istoty.

292. Samorzutność wycechowywa Ducha wobec Materji zapomocą *siły*. Wyciągać pojęcie siły ze sposobów, stosowanych do Materji, jest to pojmować Materję, jako już złączoną z zasadą niematerjalną, inaczej mówiąc, z zasadą, zawierającą określenie i popęd; cechy te są diametralnie przeciwne cechom Materji, t. j. plastyczności i zatrzymaniu. Ten oto ruch, nieoznaczony co do przestrzeni i chwilowy, ten oto popęd autonomiczny ruchu wyrażono zapomocą obrazowego pojęcia Tchnienia, πνεῦμα. Tchnienie wyraża samorzutność, zradzającą ruch, w odłączeniu go od pojęcia przyśpieszenia, które mogłoby zawierać opór, trwanie i rozciągłość.

293. Umysłowość jest funkcją Ducha, o ile sprowadza do jedności wiedzy wszystkie możliwości istnienia; wyznacza mu ona przez to w systemacie Wyobrażenia rolę elementu powszechnej wiedzy.

Samorzutność aktualizuje ten element, każąc mu uczestniczyć w zasadzie pragmatycznej, przedstawionej zapomocą elementu neutralnego (tutaj: Ruchu), skoro kieruje się on ku elementowi-wiedzy i odpycha element-byt. Samorzutność jest, w rzeczy samej, tem, co wynajduje istnienie zamiast go zagarniać. Samorzutność wyciąga z siebie sposób bycia; nie jest ona wolnością, albowiem wolność zawiera wybór z rzeczy pojętnych i nieokreśloność uprzednią aktu. Samorzutność jest tylko jednym z elementów wolności: tem, co w wolności stanowi postanowienie.

294. Złączenie indywidualnego i powszechnego zapomocą Samorzutności, dochodzącej do ich wyodrębnienia zapomocą Pojętnego, stanowi i określa istotę samą Ducha. Przeciwnie, wyodrębnienie indywidualnego i powszechnego zapomocą zatrzymania, dochodzącego do ich stopienia w plastyczności, stanowi i określa istotę samą Materji. I w ten oto sposób dwa terminy: Duch i Materja przedstawiają dwie funkcje przeciwne rzeczywistości w sobie; i rzeczywistość ta spoczywa na zjednaniu dwóch zasad: powszechności i indywidualności.

Pojętne, odosobnione od Samorzutności, jest tylko elementem-wiedzą oderwanym. Duch czyni pojętne aktualnem przez samorzutność, nieodłączną od wszelkiego aktu myśli. We wszelkim akcie myślowym jest przydzielenie samorzutne pojęcia czy obrazu bytowi określonemu czy nieokreślonemu, słowem, sąd. I to wymaga działania samorzutnego wiedzy. Bez tego jest tylko schemat, t. j. pozostałość, nieusunięta przez krzyżowanie się obrazów; i pozostałość ta jest tylko odciskiem w materji, mniej lub więcej subtelnym, ale to nie stanowi myśli.

295. Ustanowienie samo elementu powszechnego (150) odsłania nam, w jaki sposób godzą się ze sobą dwa warunki rdzenne Ducha: Samorzutność i Pojętliwość. Samorzutność ma pierwszeństwo z punktu widzenia ziszczania. Samorzutność jest zasadą samą stosunku: każe ona powstawać aktowi ze stosunku ze sobą. Nie jest to stosunek, uważany, jako wynik z terminów, uprzednio utworzonych: jest to funkcja sama stosunków, stosunek w sobie, niesprowadzalny do niczego innego. Otóż, stosunek jest podstawą Sądu, zaś Sąd jest dokonaniem pojętnego.

W Duchu, iszczonym w sobie, dwie funkcje, Samorzutność i Pojętliwość, stają się władzami zasadniczemi: są one wówczas Wolą i Umysłowością. Otóż, Wola, zkolei, przypuszcza uprzednio Umysłowość; jest ona, w rzeczy samej, określeniem Samorzutności, sprawionem przez wiedzę samą. Atoli Wola pochodzi z podwójnego źródła: wie ona, czego chce, i chce ona, co wie. Jako władza czynienia, pochodzi ona w sposób bezpośredni z samorzutności, i pod tym względem pochodzenie jej jest wcześniejsze, niż Umysłowość ziszczona.

Jednia wnętrzna Umysłowości i Woli stanowi ROZUM i SŁOWO. Rozum jest to Wola, krystalizująca się, jako umysłowość; Słowo jest to umysłowość, rzutująca się, jako wola, władza zjawu pojęcia.

W duchu, pojmowanym, jako doskonały, t. j. w Duchu Boskim, Umysłowość i Wola są tak ściśle zjednane, że Umysłowość sprawuje tylko według Woli i Wola określa się tylko według Umysłowości; i jednia ta wzajemna wznosi zarazem dwa te składniki Ducha i rozwija je społem w Mądrość. I w Mądrości Umysłowość jawi się, jako mająca swą rację bytu w Samorzutności, zaś

Samorzutność okazuje się rządzoną przez samą naturę Umysłowości, którą stwarza.

296. Trudno jest nam nie zbłąkać się, gdy dociekamy tego pojęcia wiedzy najwyższej, która się wyraża w sposób wyobrażeniowy przez pojęcie Ducha boskiego. Ale sprowadzeni jesteśmy do tych pojęć, rozważając najwyższy zjaw ducha ludzkiego, zjaw, stanowiący *Genjusz*. Genjusz rzutuje w szkicu akt stwórczy. Ziszcza on nie tożsamość Umysłowości i Woli (jednakość wieńcząca Ducha), ale ich harmonję (zbieg celowy). Z pojęcia genjalnego wypływa wykonanie, by tak rzec, samorzutne; i pobudka samorzutna daje przez się wyklucie pojęciu: pobudka zdaje się być stwórczynią pojętnego i pojętne objektywizuje się przez się. Harmonja ta wnętrzna otrzymuje się, gdy wyrugowują się określenia poszczególne, odosabniające przedmioty od podmiotu: to, co zawierają one z możności powszechnej, jest tak dobrze przyswojone przez podmiot, że wychodzą stąd wytwory oryginalne, twory formy. Genjusz jest w stosunku do Ducha tem, czem Ciało żywe do Materji. — W miarę jak zmniejsza się jednia pomiędzy Umysłowością i Wolą, jedna i druga dążą do sprowadzenia się odnośnie do *ujęcia i samorzutności*. Tożsamość i różność, które są dwiema funkcjami wszelkiej rzeczywistości, przeciwstawiają się wówczas. Umysłowość, wchodząc w stosunek z materją, działa zapomocą składania i dzielenia. Samorzutność, oddzielona od Umysłowości, sprowadza się do *pragnienia*. Pragnienie nie określa samorzutnie swego przedmiotu, ale zachowuje samorzutność pędu ku swemu przedmiotowi.

Przewaga odrębności powoduje *poznanie dyskursywne* i *sprawowanie mechaniczne;* tożsamość jest wówczas zastąpiona ustosunkowaniem: trzeba prowadzić Umysłowość zapomocą aktów Woli, by wytworzyć pojętliwość; i trzeba, by rozumowanie prowadziło Wolę dla uczynienia jej skuteczną.

Przewaga tożsamości wytwarza *Instynkt*. Odrębność zgładza się wówczas w zmieszaniu się. Instynkt jest odbiciem wnętrznem Mądrości: przypuszcza on mądrość transcendentną, której byt instynktowny staje się posłusznym; zastępuje on ciemność, wytworzoną w nim przez pomieszanie Umysłowości i Woli. W stanie tym niema już dwóch władz, ale mieszanina dwóch funkcyj,

Samorzutności i Pojętliwości. Tym sposobem, zgodnie z teorją Bergsona, Umysłowość dyskursywna i Instynkt nie są dwoma stopniami, jeden wyższy, drugi niższy, szeregu linjowego, ale dwiema drogami rozbieżnemi, wychodzącemi z Dążności i Świadomości elementarnej. Złączenie ich wyższe stanowi Genjusz [1]).

Wreszcie stan rozłączenia absolutnego dwóch funkcyj Ducha odpowiada Mechanizmowi. Samorzutność staje się wówczas Siłą lub Energją; Pojętliwość sprawuje się zapomocą analizy i abstrakcji i postępuje zapomocą ustosunkowań czasu i przestrzeni. Duch jest niejako zbiegunowany przez oddzielenie dwóch swych funkcyj.

Stan starcia się dwóch tych funkcyj, t. j. niezgodności pomiędzy ich tożsamością i ich odrębnością, to *Ból*. Ból polega, w rzeczy samej, na samorzutności, która nie może odpowiadać pojętności; jest to dążność, która nie wie, co trzeba zrobić, by ustanowić Ducha w jego jedności. Ból jest względem Ducha tem, czem Chaos względem Materji.

297. Można w ten sposób wskazać związek, założony przez intuicje Materji i Ducha pomiędzy transcendentalami i kategorjami, odpowiadającemi im, jako elementy powszechne.

MATERJA jest tem, co pozostaje z posiadania bytu, t. j. tem, co pozostaje z DOBRA, gdy się je oddziela od wiedzy. Otóż, wiedza jedna tylko określa to, co Dobro posiada, i niema Dobra bez świadomości posiadania. Oddzielone tedy Dobro od wiedzy, sprowadza się do *pojemności* (zatrzymanie, plastyczność). To właśnie jest funkcją Materji. Z drugiej strony, przenosić ISTOTĘ do bytu, wyrugowując wszelką cechę pojętną, jest to kłaść niepojętne odrębnie od nicości: i to jest właśnie cecha Materji. Materja jest niejako istotą, o istnieniu przeciwnem wszelkiej istocie, t. j. wywołaniem niepojętnego, jako granicy pojętnego.

DUCH jest tem, co pozostaje ze spełnienia wiedzy albo PRAWDY, t. j. tem, co pozostaje z prawdy, gdy się ją oddziela od bytu. Otóż, uczestnictwo w bycie jest konieczne, by dźwignąć do prawdy treść wiedzy. Oddzielona tedy od wiedzy, Prawda sprowadza się do władzy pojmowania i sądu (samorzutność, pojętliwość). To właśnie cechuje Ducha. — Z drugiej strony, przenosić SUBSTAN-

[1]) Ob. nasze studjum, *l'Essence* (IV).

CJĘ do wiedzy, usuwając wszelką podstawę istnienia, jest to dawać spoczywać istnieniu na wytworze samym pojętności: i to właśnie cechuje Ducha.

Powiadać, że byt jest czystym duchem, jest to nie dawać jego określenia podstawowego, jest to wskazywać tylko w sposób negatywny, że byt ten istnieje niezależnie od materji i że nie potrzebuje on, by istnieć, być formą substancjalną ciała. Tę oto własność wyraża element powszechna-wiedza, przedstawiony przez Ducha. — Co do Materji, stanowi ona, jak to widzieliśmy, to, co jest uprzednio dane dla istnienia rzeczywistości, założonej, jako istniejąca niezależnie od aktów myślowych, jakie ją wytwarzają lub jakie ją poznają. Nie określa ona tedy żadnego przedmiotu rzeczywistego w sobie, ale wyraża funkcję powszechną, przez którą rzeczywistość zakłada się, jako niezależna od myśli.

2. ENERGJA I FANTAZJA

298. Pojęciami, odpowiadającemi elementom powszechnym Wyobrażenia, są tedy MATERJA i DUCH. Oddawien filozofja uznawała je. Ale różnica elementów powszechnych i elementów przejściowych jest dość subtelna, jak to widzieliśmy. Pierwsze przedstawiają *naturę* rzeczywistości, która zakłada się przez przewagę bytu lub wiedzy, jako elementy powszechne; drugie stanowią *funkcję* uzupełniającą, która dąży do ustanowienia współodpowiedniości dwóch elementów pierwszorzędnych tej rzeczywistości. Nie należy tedy dziwić się, że pojęcia, odpowiadające elementom przejściowym systematu Wyobrażenia, jedynie za naszych dni osiągają ważność filozoficzną, jaka im przystoi.

Tożsamość Materji pojmuje się tylko pośrednio, jako funkcja Przestrzeni; tożsamość Ducha pojmuje się tylko pośrednio, jako funkcja Czasu. Uważano Materję, jako stałą poprzez odmiany formy przedmiotu, znacznie wcześniej, niż miano ją za jednorodną śród form różnych wszystkich przedmiotów współistniejących. Tak samo uznawano w sposób konieczny Ducha, jako tożsamego poprzez wszystkie organy tego samego ciała. Atoli, tożsamość jego poprzez rozwijanie się tego ciała nie przedstawia się w sposób również jasny. Zobaczymy istotnie, że tożsamość Materji poprzez Przestrzeń i tożsamość Ducha poprzez Czas ziszcza-

ją się zapomocą funkcji uzupełniającej i przejściowej, jaką zawiera ich powszechność, nie zaś zapomocą tego, co stanowi bezpośrednio ich naturę. I to nawet dało miejsce dwom pojęciom, odpowiadającym elementom przejściowym systematu Wyobrażenia, Energji i Fantazji (Phantasia).

A) ENERGJA[1]

299. Czy Materja będzie wynikiem, czy zasadą indywiduacji, jest ona zawsze związana z indywiduacją. Otóż, stwierdziliśmy (277), że tożsamość indywiduum zachowuje się poprzez zmienności formy raczej pod względem Czasu, niż pod względem Przestrzeni. I Materja jest słusznie tem, co zachowuje tożsamość indywidualną poprzez zmienności formy.—Nadto, cechy, wyrażające naturę Materji (zatrzymanie i plastyczność), zawierają Czas w samej swej istocie; powołują one Przestrzeń tylko w zakresie innym, niż ta materja. Uważać tedy Materję, jako tożsamą poprzez Przestrzeń, jest to przedłużać ją zapomocą jej funkcji w zakres, który jest poza jej istnieniem: przedłużenie to daje zjaw *rozciągłości*. Funkcja ta materji, wypełniająca Przestrzeń, staje się zatrzymaniem względnem, zmieszanem z plastycznością; jest to *opór*. Opór, uważany, jako element dynamiczny, wyzuty z formy, opiera się na Ilości; zaś materja zilościowana, która nie jest już materją czystą, ale materją, wyposażoną w rodzaj bierności, zdolnej do odmian, jako przyczyna form, jest to ENERGJA. Energja jest to tedy Materja, która, nie wychodząc ze swych atrybucyj, spełnia funkcję Ducha. Energja jest tym sposobem elementem przejściowym-bytem w systemacie Wyobrażenia.

I należy pojmować tutaj Energję z punktu widzenia ontologicznego, t. j. obejmować zarazem znaczenie fizyczne i naukowe wyrazu i jego znaczenie psychologiczne i moralne.

300. Energja jest to Przestrzeń, ziszczona przez Materję i stająca się źródłem biernem wszystkich sposobów ruchu, czynności i jakościowania. Powiadam: źródłem biernem, albowiem jest ona, jak i Materja, obojętna na te sposoby; czynność — przeciwnie, jest zasadniczo określona. Bezwładność, która pochodzi z Przestrzeni, służyła w Materji do dostarczenia podłoża zarazem plastycznego i opierającego się określeniom umysłu i woli;

tutaj sama ta bezwładność staje się pokarmem nieodzownym dla wszelkiej czynności. Zarówno w swem znaczeniu pierwiastkowem i psychologicznem, jak i w świeżem przyjęciu naukowem, Energja jest powszechnością samą bierności, dochodzącą do powołania wypracowania czynności: jest to pociąganie czynności, wynikające z pełni elementu biernego.

Energja jest to Materja, o ile jest ona przeobrażalna. Odpowiada ona cesze *pozbawienia,* jaką Arystoteles i św. Tomasz dołączają do Materji, by wyrazić stałe jej usposobienie do zmiany formy. Zaś Materja dąży do zmiany, gdyż należy do ruchu niezupełnego, jest ruchem, pozbawionym Czasu, jak to widzieliśmy. Przez dążność tę do zmiany zakłada się zgodność pomiędzy dwiema cechami przeciwniczemi Materji: funkcją zatrzymania i plastyczności.

Nagromadzenie zatrzymań, posuniętych do ostateczności, wkońcu zgładza je, usuwając wszelki ruch; niema już wówczas zatrzymania, ale *bezwładność.* Plastyczność, posunięta do ostateczności, dochodzi do zmieszania form, które przechodzą jedne w drugie: zakłada się *ciągłość,* dająca przejście wolne czynności i poznaniu. Atoli pod względem plastyczności, rozwiązującej się w ten sposób na ciągłość, wszystkie formy stają się równoznaczne. Pod względem zatrzymań, które stały się bezwładnością, formy wycechowują się tylko przez natężenie: stają się przez to dającemi się mierzyć.

301. *Równoznaczność* i *Natężenie* oto cechy ENERGJI. I przez to Energja odpowiada kategorji ILOŚCI. Tę oto właśnie materję zilościowaną św. Tomasz kładzie, jako pierwszy stopień po materji czystej, by służył za podłoże dla jakości.—Ilość, przedstawiona w ostatecznej analizie przez Energję, jest, w rzeczy samej, bliższą materji, niż jakości; ale, zamiast zakładać ją, jako podłoże Jakości, będziemy uważali ją raczej, jako uzupełnienie, pozostające niezjakościowanem w łonie przedmiotu konkretnego.

Wreszcie ENERGJA wprowadza niejako KONIECZNOŚĆ do dziedziny JAKOŚCI i wiedzy, poddając określenie Jakości użytkowi Ilości. Kładzie ona, z drugiej strony, rodzaj WOLNOŚCI do ILOŚCI i do bytu, przedstawia bowiem Ilość, jako schedę, pozwalającą spełnić jakie bądź jakości. ENERGJA pełni tedy ro-

lę charakterystyczną intuicyj wyobrażeniowych, t. j. zamianę transcendentalów na kategorje odpowiedniego stopnia.

302. Według Arystotelesa podmiotem wspólnym dla wszystkich przeobrażeń ilości była Materja. Niezmienność i plastyczność — takie były cechy, które określały Materję. Otóż, to pociągnęło do zastosowania niezmienności do kategorji Substancji. Ale wówczas Materja nie była tym składnikiem, którego złączenie z formą stanowi Substancję, stawała się ona prawdziwą substancją i nawet substancją jedyną; zaś formy były tylko przypadłościami. Otóż, to cofało tylko problemat, albowiem wszelka substancja ziszcza się tylko przez formę, i, na mocy określenia, Materja jest tem, w czem ziszcza się Forma. Pojęcie niezmienności jest niesprzymierzalne z pojęciem plastyczności w tym samym czynniku pierwotnym. Widzieliśmy (286, 288), że funkcję zatrzymania winna zastąpić cecha niezmienności, i wskazaliśmy, w jaki sposób funkcja plastyczności pochodzi z funkcji zatrzymania. Materja, określona przez dwie te funkcje, jest tedy zwolniona od wszelkiej substantyfikacji. Podmiot, wspólny wszystkim przeobrażeniom, ma być tedy szukany nie w kategorji Substancji, gdyż Materja jest tylko pozbawieniem substancji, ale w reakcji Materji na Formę w łonie Substancji. Przez tę reakcję Materja staje się dostępną dla umysłu, przyjmując za formę Ilość.

Zastępując Materję Ilością, dźwigniętą niejako do rzeczy w sobie i wymianowaną, jako Energja, wiedza współczesna unika tego, co jest sprzecznego w uważaniu Materji, z jednej strony, jako bytu w możności, i, z drugiej strony, jako niezmiennika, który ostaje się poprzez wszystkie zmiany formy.

Ale Materja jest ze swej istoty funkcją ograniczającą to, co pojętliwe. Okaże się ona tedy przez stan Ilości, stanowiący siedlisko pojętliwego i wymykający się jeszcze sprowadzeniu danego do stosunków pojętliwych. Stan ten pierwszorzędny Ilości, przez który Materja przenika do pojętliwości, jest to *natężenie*.

Otóż, Energja nie jest niczem innem, jak *materją zilościowaną*, a przeto przedstawioną zapomocą natężenia. Jest ona natężeniem w sobie, wyzutem ze wszelkiej formy własnej. Jest ona *powszechnikiem warunków wszelkiego natężenia ziszczalnego w stanach i w czynnościach indywidualnych.*

Energja jest względem natężenia tem, czem Przestrzeń względem rozciągłości, czem Czas względem trwania. Znaczy ona zajęcie Przestrzeni i Czasu przez Materję, t. j. przez funkcję zatrzymania, która się przemieszcza (plastyczność). Tam, gdzie zatrzymania ustalają się, Energja jest potencjalną; tam, gdzie się przemieszczają, jest ona kinetyczną.

Natężenie jest zjawem pojętliwym funkcji zatrzymania; *równoznaczność* sprowadza zjawy plastyczności do Ilości. Funkcji zatrzymania nie brak nigdy, ona to bowiem znakuje odmiany plastyczności. Funkcja ta zatrzymania jest tedy podstawą miar, zapomocą których będzie się obliczało wszystkie zmiany: trzeba jej tedy zawsze nadawać natężenie stałe. Otóż, Energja jest tem natężeniem: przeciwstawia się ona, jako jedność absolutna, rozwinięciom nieoznaczonym (przedłużeniom, powtórzeniom, podziałom) ilości roztężnej (extensive). Jest ona reakcją, przeciwstawianą przez Materję połączeniom i rozdziałom, przez które ilość roztężna udziela się przenikaniu Ducha.

To okazuje, że Materja będzie występowała w określeniach matematycznych nauki tylko, jako Energja; ale nie wynika stąd bynajmniej, by pojęcie Energji miało zastępować, jako funkcja metafizyczna, pojęcie Materji. Ilość przypuszcza funkcję bytu, nieprzenikalnego dla wiedzy i określającego jej granicę. Otóż wszelka granica przedstawia dwa oblicza: jedno zewnętrzne, drugie wewnętrzne względem dziedziny ograniczanej. Materja jest obliczem zewnętrznem, Energja jest obliczem wewnętrznem tej granicy. Nie można tedy zastępować Materji Energją: Energja jest zjawem Materji.

Tym sposobem teorja Ostwalda, która mniema, że zastępuje Materję Energją, jest do przyjęcia jedynie, jeżeli się trzymać rozważań czysto naukowych, t. j. jeżeli badać tylko ustosunkowania zjawisk bez przesądzania zgoła o funkcji absolutu, zawartego we wszelkiem ustosunkowaniu. Ale pojęcie to staje się błędnem, jeżeli się je bierze, jako metafizyczne, t. j. jeżeli chce się określić stosunek tej funkcji absolutu do ustosunkowań, jakie jej odpowiadają [1]).

[1]) Ob. Ostwald, *L'Energétique moderne* (Revue scientifique, 15 sierpnia 1908) i energja.

Krytyka, jaką Ostwald czyni z pojęcia materji, dotyczy tylko materji

303. Natężenie jest elementem podstawowym albo neutralnym systematu Ilości. Zradza się ono ze stosunku, jaki zakłada się pomiędzy bytem i nie-bytem przez wprowadzenie *granicy*. Okazuje ono jednak tę granicę tylko przez przewagę czynności czy bierności. I tu jest źródło pojęcia: większego i mniejszego, które jest cechą zasadniczą Ilości. Ale natężenie nie określa żadnego quantum, zmiany jego ujmują się pierwotnie tylko przez odmiany ilości. Jedynie oto, gdy te odmiany zostaną poznane, jako odpowiadające zmianom ilości roztężnej, natężenie otrzymuje miarę i zostaje przyswojonem *wielkości*. Stąd wyrażenie wadliwe wielkości natężnej (intensive).

W wyobrażeniu świata zmysłowego Materja figuruje koniecznie. Wyraża ona zarazem opór, przeciwstawiany Duchowi, i możliwość pokonania tego oporu; jest ona warunkiem samym uzewnętrznienia i czuciowości. W wyobrażeniu tedy ilościowem świata będzie zawsze dla wyobrażenia Materji ilość natężna, skojarzona z ilościami roztężnemi, t. j. rozciągłościami, trwaniami i ich stosunkami.

Ostwald przypuszcza, że pojęcie Energji nie określa się żadnem ustosunkowaniem Przestrzeni i Czasu, lecz że Energja sprowadza się do wytworu dwóch rodzajów czynników: czynników *natężenia* i czynników *pojemności*. Pojemności są podatne do dodawania. Natężenia nie dodają się, dążą one do zrównania się; określają one wypadek, gdzie zajdzie przekształcenie i jaka będzie jego ocena, t. j. jego pojemność względna.

Atoli natężenie daje się tylko obliczać przez swą odpowiedniość do pojemności albo do wielkości roztężnej. Z roztężności oto w możności i z tego oto jedynie tytułu może się ona wyrażać inaczej, niż przez wrażenie oporu czy popędu. Co do pojemności, zawierają one zawsze Przestrzeń i Czas. Dają się one porównywać jedynie następczo albo jednocześnie: i sama jednoczesność zawiera Czas. Z drugiej strony, przekształcenia, jakie Arystoteles zwał

---

w akcie, atomowej, zsubstancjalizowanej, uważanej, jako podłoże fizyczne dla wszelkiej formy; nie dotyczy ona pojęcia materji pierwszej, która jest funkcją powszechną, reagującą na ducha i na jego sprawowania. Ostwald niweczy materję pierwszą, przenosząc tylko jej cechy na Energję. Tu oto jeszcze przykład pomieszania elementów przejściowych z nawrotem do jedności, sprawowanym przez element neutralny.

ruchem odmiany i jakie spełniają się bez przemieszczenia, zawierają jeszcze Przestrzeń. Przekształcenie różni się od zastąpienia czystego tem, że przypuszcza podłoże stałe; i w ostatecznej analizie to, co nie jest natężnem w tem podłożu, jest niezbędnie miejscem.

Pojęcie mechaniczne i pojęcie energetyczne docierają tedy, jedno i drugie, do wyrażania świata zapomocą ruchu. Atoli pojęcie mechaniczne sprowadza wszystkie jakości do obrazu ruchu; pojęcie energetyczne zadowala się wycechowaniem jakości przez natężenie własne, ustalające ich równoznaczność z ruchem. Pojęcie mechaniczne zatrzymuje tedy jedną tylko jakość, wyrażoną przez natężenie: masę. Zastępuje ono wszystko, co jest niesprowadzalne do masy, ruchami, poczytywanemi jako równoznaczne. Pojęcie energetyczne daje ostawać się każdej jakości zmysłowej i wyraża przez tyleż rodzajów natężeń równoznaczności z ruchem [1]).

Typem Energji będzie tedy zawsze funkcja, wiążąca typ natężenia z funkcją prędkości. W warunkach empirycznych bieżących funkcja ta jest proporcjonalna do kwadratu prędkości i do masy: stanowi ona *siłę żywą*. W ruchach rzędu cząsteczkowego stwierdzono, że funkcja ta zmieniała naturę. Atoli w każdym razie Energja będzie się obliczała tylko przez równoznaczność z ruchem masy. Ostatecznie, pojętliwość zjawisk materjalnych sprowadza się do pojęcia Ruchu, t. j. do stosunku określonego ilości natężnej do ilości roztężnych.

304. Zasada *zachowania energji* wyraża tożsamość Materji poprzez Czas. Powiadać, że energja systematu odosobnionego jest stała, jest to wyrażać w terminie ilości, że jest zawsze niezmiennik, niezależny od formy, a który odpowiada jej zawsze. Zasada ta jest postulatem koniecznym dla wszelkiego wyjaśnienia zjawisk przez stosunki ilości. Ponieważ żadna z tych ilości nie jest na mocy hipotezy niezmienną, ponieważ ustosunkowywa się ilości natury różnej, ponieważ żadna jedność miary nie jest im

[1]) Jest to zawsze słusznem, nawet gdy liczby, wyrażające jakości, są stopniami skali dowolnej. Podział dowolny jest równoznaczny z ustanowieniem rozciągłości skali przez środowisko, którego różne działy przedstawiają opór zmienny.

wspólna, potrzeba, by określić te ilości jedne w funkcji drugich, przypuścić niezmiennik wspólny dla wszystkich ich ustosunkowań. Niezmiennik ten może się pojmować jedynie, jako równoznaczność wszystkich tych ustosunkowań. Systemat zjawisk będzie tedy określony w funkcji Energji, jedynie gdy się przypuszcza jego oddzielność; i Energja całkowita wszelkiego systematu oddzielonego będzie musiała być przypuszczalnie stałą, iżby przekształcenia systematu mogły się wyrażać w ustosunkowaniach ilościowych.

B) FANTAZJA

305. Duch jest przedewszystkiem związany z powszechnością; przez samorzutność dotyczy on powszechnika dynamicznego, włączonego we wszelką mocowładność; przez pojętliwość spełnia on dziedzinę powszechności formalnej. Otóż, widzieliśmy (Roz. VIII, 1—20), że powszechnik wyraża się bardziej bezpośrednio przez wyobrażenie jednoczesności, niż przez rozwinięcie zastępcze, tedy bardziej przez Przestrzeń, niż przez Czas. I Duch jest słusznie tem, co pojmuje zbiór jednoczesny wszystkich indywiduów i syntezę jednoczesną wszystkich form. Nadto, cechy, wyrażające naturę Ducha (samorzutność i pojętliwość), zawierają bezpośrednio przenikanie i rozszerzanie się, które się przedstawiają przez przestrzeń; powołują one czas tylko pośrednio, przez wiązanie pomiędzy rzeczami oddzielonemi, i jako opór pokonywany w sposób niezupełny. Pojmować tożsamość Ducha poprzez Czas jest to tedy przedłużać jego naturę zapomocą funkcji. I jeżeli Duch posiada się w pełni poprzez Czas, to — obejmując go w wieczności. Ale tam, gdzie Czas ostaje się, Duch zachowuje swą tożsamość tylko przez funkcję, która jest dopełniającą do jego natury i zapomocą której wyciąga on rzeczy przejściowe poza czas i rzutuje je w rodzaj przestrzeni duchowej. Funkcją tą jest FANTAZJA (phantasia).

FANTAZJA sprowadza do teraźniejszości przeszłość przez *Pamięć,* przyszłość przez *Przewidywanie;* daje im w teraźniejszości podłoże objektywne, wytwarzając obrazy, i to stanowi *Wyobraźnię.*

Fantazja zamienia tedy teraźniejszość na zdolność współist-

nienia: sprawuje ona tym sposobem przejście od Czasu do Przestrzeni (p. W. w systemacie Wyobrażenia).

Należy rozumieć tutaj Pamięć i Przewidywanie w znaczeniu ontologicznem. Pamięć określi się wówczas: *Skłonność do wywoływania w teraźniejszości form albo stanów sczezłych.* Przewidywanie określi się: *Skłonność do rzutowania form tego, co jest przyszłe możliwe.* Pamięć i Przewidywanie łączą się, by ustanowić Wyobraźnię.

Wyobraźnia czyni istotnie teraźniejszemi formy, jakie Pamięć i Przewidywanie wyciągają odnośnie z przeszłości i przyszłości. Pamięć i Przewidywanie znajdują zakończenie, tylko rozwiązując się na Wyobraźnię; i Wyobraźnia działa, tylko stapiając Pamięć i Przewidywanie. Oddzielnie Pamięć i Przewidywanie rozwiązują się, z jednej strony, od strony pojętliwości — na pojęcia, zaprzeczające objektywność teraźniejszą formy i zatwierdzające ją w przeszłości czy w przyszłości; z drugiej strony, od strony samorzutności — na automatyzm odtwórczy albo na instynkt przystosowania.

Trzy te funkcje sprawują się w dziele, jedynie stapiając się w jedną tylko władzę: FANTAZJĘ [1]).

306. Fantazja nie stanowi rodzaju wspólnego, dla którego Pamięć, Przewidywanie i Wyobraźnia byłyby gatunkami. Jest

[1]) Podczas gdy role ontologiczne Ducha i Materji zostały założone od dwóch tysięcy lat zgórą, dopiero za naszych dni filozofja widzi w Energji i Fantazji czynniki ontologiczne. Jest to zgodne z rozwojem ducha ludzkiego: elementy przejściowe odkryto dopiero po elementach powszechnych. Filozofja oto Bergsona wykazała ważność ontologiczną Pamięci i ewolucji twórczej (t. j. władzy przewidującej i wynalazczej): i tu oto są dwa bieguny Fantazji. I rola przeważająca Wyobraźni (władzy, w której dwa te elementy neutralizują się) została szeroko rozwinięta przez różnych idealistów, mianowicie przez Juljusza de Gautier'a. Ale napotkano rafę, jaką już oznajmiliśmy i jaka polega na wzięciu jednego z elementów przejściowych za element podstawowy, na wzniesieniu go do zasady jedynej i na pobudowaniu na tej posadzie systematu monistycznego. Rafy tej rzadko uniknięto; w tem oto znaczeniu niektóre umysły zdają się rozumieć filozofję Bergsona. Juljusz de Gautier schłonął ujmowanie w Fantazji. Jego bowaryzm jest połączeniem teorji Berkeley'a z teorją Nietschego. Dochodzi on do uważania świata, jako będącego tylko widowiskiem, jakie sami sobie dajemy; rzeczywistość jego będzie rzeczywistością, jaką mu dajemy przez naszą postawę.

ona ziszczeniem wspólnem trzech tych składników. Określa się przez cechę ścisłą i zasadniczą, jest funkcją, *która daje zjaw w świadomości formie, oddzielonej od rzeczy, której jest przypisywana.* I forma ta, wykluwająca się w podmiocie i nie będąca formą własną podmiotu, to OBRAZ.

Fantazja zachowuje przez Ducha to, co kładzie się, jako niezależne od Ducha, t. j. jako świat zewnętrzny. Utrzymuje ona tożsamość Ducha nie przez jego naturę, lecz przez funkcję, jaką spełnia Duch w tem, co nie jest duchem. Nie odsłania ona jego istoty, ale wyodrębnia go, jako podmiot wspólny mnogości stanów zjakościowanych.

W Fantazji samorzutność i pojętliwość działają niejako biernie. Tutaj samorzutność zachodzi, by wywołać i utrzymać w teraźniejszości formy, nie mające materji zewnętrznej; pojętliwość oddaje się przez figury, poznaje przez dane czysto zmysłowe. Tym sposobem, w Fantazji Duch staje się biernym i pojemnym, nie wychodząc ze swych atrybucyj, sprawuje on funkcję Materji. Nadto, Fantazja czyni jednoczesnem i rozciąga na obrazy to, co jest następczem: sprawuje ona przejście od Czasu do Przestrzeni: stanowi ona w ten sposób element przejściową-wiedzę w systemacie Wyobrażenia.

307. Nie należy śladem Berkeley'a wkładać obrazu do wszelkiego poznania zmysłowego. Obraz nie zachodzi w ujęciu czystem. Tam oto działanie podniety na podmiot jest faktem samym, ujmowanym natychmiastowo przez podmiot. Działanie to właśnie stwarza formę; i formy tej niema ani w przedmiocie zewnętrznym, rozważanym osobno, ani w organizmie czy w myśli podmiotu odosobnionego, ale w fakcie, który powstaje i w łonie którego przedmiot i podmiot przenikają się wzajem (98). Fakt postrzegany nie jest tedy ani budową czysto zewnętrzną, ani odciskiem, wyrzutowanym na organach zmysłów czy na mózgu, jest to zjawisko, określone przez dwie granice, stanowiące przedmiot i podmiot. Rozważane w podmiocie, zjawisko to jest *wrażeniem;* rozważane w przedmiocie, jest ono *formą.* W sobie samem, jest ono ujęciem i ruchem: ujęciem, jako że jest przeniknione przez Ducha, dostarczającego funkcji podmiotu, ru-

chem, jako że jest spowodowane przez Materję, zakładającą funkcję przedmiotu.

W ujęciu niema ześrodkowania podmiotu na krańcu procesu mechanicznego, którego drugi kraniec byłby zajęty przez przedmiot. Jest to zjawisko całkowite, które, sprowadzone do przedmiotu, rozciąga się na proces mechaniczny i które, sprowadzone do podmiotu, ustala się, jako ujęcie. Ujęcie nie stanowi jednego z biegunów obwodu otwartego: jest ono iskrą, wytryskującą, gdy obwód się zamyka: prąd, odpowiadający jej, przedstawia proces mechaniczny.

Kłaść obraz pomiędzy podmiot i przedmiot jest to zastępować ujęcie rozwagą i przypomnieniem, jakie się ma o niem, lub postrzeganiem zewnętrznem tego, co mu odpowiada u kogoś innego. To właśnie zrobił Berkeley. Analizując ujęcie, uronił on właśnie to, co stanowi samo ujęcie, ujęcie bowiem to czynnik syntetyczny, zakładający przenikanie się wzajemne, w którem zlewają się społem podmiot i przedmiot. Ujęcie zachodzi, w miarę jak sprawuje się to zlanie. Analiza tego faktu wyłącza tedy to właśnie, co jest ujęciem [1]).

Słuchanie telefoniczne może przedstawiać schemat analityczny warunków, w których spełnia się ujęcie. Ten, kto mówi, gra rolę przedmiotu, ten, kto słucha, gra rolę podmiotu, aparat spełnia funkcję organizmu: błona przyjmująca przedstawia ośrodek

[1]) Błąd Berkeley'a prowadzi niechybnie do dualizmu niesprowadzalnego. Kładzie on ducha i materję zlepione, ale nie przenikające się. Wówczas, dla wyjaśnienia tego, co jest warunkiem samym istnienia i myśli, by nie przeczyć hipotezie przyjętej, zaprzecza się bądź Ducha, bądź Materję. Myśl jest uważana, jako ruch materji, lub też rzeczywistość jest traktowana, jako widowisko, jakie myśl urządza samej sobie. Nie potrzeba chyba wskazywać, że nie rozwiązuje się sprzeczności, odżegnywując się od rzeczy; natury ich pozostają z warunkami niesprowadzalnemi, które je przeciwstawiają. Ale gra ta sprzyja elukubracjom dziwacznym i paradoksalnym i uwodzi umysły, żądne oryginalności.

Następstwa błędu Berkeley'a są nieobliczalne. Fałszywy ten punkt widzenia zmącił przenikliwość niezwykłą Kanta; był on pokarmem dla wszystkich monizmów nieprzejednanych tak od strony idealistycznej, jak i materjalistycznej; paraliżuje on jeszcze i obecnie intelektualizm. Choroba ta filozoficzna wywołała wreszcie przez reakcję owczy pęd do pragmatyzmu. I zawsze dociera się do pomieszania społem myśli i rzeczywistości zamiast wyjaśnienia ich przenikania się wzajemnego. Chaos zastąpił syntezę, która jest celem filozofji.

mózgowy słuchu. Otóż, cóż to słuchanie daje poznawać temu, który słucha? Jest to bezsprzecznie myśl, którą rozmawiający przekazuje mu; i jeżeli aparat jest dobrze urządzony, słuchający pozna nawet głos tego, który mówi. Ale, jeżeli aparat jest wadliwy, paczy on dźwięki przekazywane, daje nawet zamiast nich inne dźwięki, obrazujące podniety, jakim ulega telefon. Wówczas głos i mowa dochodzą do słuchającego zmienione lub zupełnie spaczone. Aparat założył swą materję pomiędzy rozmawiających, i wówczas oto słuchający ujmuje coś z aparatu. Warunki te przedstawiają wdanie się obrazu do ujęcia. Obraz powstaje, w miarę jak podmiot i przedmiot są utrzymane i przeciwstawione, jako rzecz w sobie: jeden jako duch, drugi jako materja. W tym stanie ujęcie zostaje zastąpione przez wyobraźnię: Duch zastępuje wówczas brak przedmiotu, pobudowując przedmiot, dla którego służy on sam za materję. I obraz może być określony tak: *forma, otrzymująca swą obecność nie od materji* (t. j. nie od tego, co się kładzie, jako nieprzenikalne dla ducha), ale *od funkcji ducha, który wyręcza materję nieobecną.*

Widzieliśmy, w rzeczy samej (Roz. IV), że byt i wiedza, skoro przeciwstawiają się jedno drugiemu, jako rzeczy w sobie, rzutują każdy niezbędnie funkcję równoznaczną z naturą terminu, jaki sobie przeciwstawiają. W systemacie Wyobrażenia warunki powszechne objektywności i subjektywności są dane odnośnie przez PRZESTRZEŃ (E. B.) i przez CZAS (E. W.); podmiot i przedmiot, zatwierdzone, jako rzeczy w sobie, przedstawiają się wówczas odnośnie, jako DUCH (P. W.) i jako MATERJA (P. B.). Ale nie mogą one utrzymywać się osobno, i, pozostając wręcz odrębnemi, łączą się już nie przez stopienie się, ale przez przejście od jednego do drugiego; zaś to, gdy każdy z nich pełni funkcję, odpowiednią do natury drugiego. W ten oto sposób Materja rozwiązuje się na ENERGJĘ i Duch rzutuje się w FANTAZJĘ.

Tem, co cechuje Fantazję, jest to, że jest ona reakcją podmiotu, określonego tylko w rzeczowości (E. B.), nie zaś w naturze (E. W.) przez podnietę (zewnętrzną lub wewnętrzną). — Podnieta zachodzi tutaj tylko po to, by dać przejść usposobieniu podmiotu do aktu. Jest to katalizator [1]).

[1]) Podnieta może zachodzić od przedmiotu lub od podmiotu, od czynności zewnętrznej lub od aktu woli.

308. Ujęcie czyste i wyobraźnia czysta są tylko dwoma stanami granicznemi. W miarę atoli jak obraz nie zachodzi, powstaje ujęcie; poznanie przedmiotu jest natychmiastowo uzupełnione przez oddźwięki, wytwarzane w nas przez podnietę, oddźwięki, powołujące przybycie obrazów dla uzupełnienia danego postrzeżenia.

Tam, gdzie zjawia się obraz, jest przestrzeń, czas lub materja wmieszane. Jest raz materja w ujęciu właściwie zwanem, t. j. w poznaniu przedmiotu, jako obecnego. Wówczas wymiana dokonywa się przez związek mechaniczny, t. j. przez przemieszczanie funkcji zatrzymania zapomocą funkcji plastyczności. Jest znów przestrzeń i czas w wyobraźni, ujmującej przedmiot, jako nieobecny, t. j., gdy niema związku mechanicznego pomiędzy podmiotem i przedmiotem. Tu oto właśnie ciągłość mechaniczną zastępuje pamięć i wynalazczość: wynikiem ich działania jest obraz, zastępujący ujęcie.

Mechanizm wiąże miejsca i chwile niesąsiednie tylko zapomocą pośrednictwa nieoznaczonego. Ustanawia on Przestrzeń i Czas tylko zapomocą Ruchu; pobudowywa je przez całkowanie postępowe punktów i chwil. Fantazja, przeciwnie, zakłada Przestrzeń i Czas, jako całości, w których łonie przedmioty, chociażby były oddalone, mogą być sprowadzone do stosunku wręcz i bez pośrednictwa zapomocą Obrazu. Jest ona funkcją pozamechaniczną, która każe odpowiadać sobie faktom, oddzielonym przez nieciągłości. — Ustanawia ona Przestrzeń konkretną, zakładając ją już nie przez stosunek zewnętrzności, lecz jako treść, wywołaną przez wszelki obraz. Ustanawia ona Czas konkretny, zakładając go już nie jako stawanie się, uczynione z zastąpienia przeszłości przyszłością przez odcięcie teraźniejszości, lecz jako dziedzinę o trzech wymiarach natury odrębnej: tutaj przeszłość i przyszłość łączą się, by pobudować teraźniejszość konkretną, która jest wynikiem przeszłości i mocowładnością przyszłości.

309. Tem, co stanowi zasadniczo Pamięć, jest to stosunek, świadomy czy nieświadomy, przyczyny do skutku, zakładający się w ja pomiędzy stanem świadomości lub czynnością teraźniej-

szą i podnietą początkową, oddzieloną od swego skutku przez trwanie.

Jaki jest udział organizmu w tym związku? Niewiadomo. Zachowanie odcisku jest hipotezą wyobrażeniową wygodną, ale zupełnie dowolną do wyjaśnienia tego związku poprzez trwanie bez mechanizmu zewnętrznego pomiędzy podnietą początkową i faktem przypominanym. Pojmowałoby się z łatwością, że odcisk organiczny zachowuje się, to jako przeszkoda dla prądów psychologicznych, to znów, przeciwnie, jako droga mniejszego oporu. — W pierwszym wypadku, przeszkoda powoływałaby świadomość odcisku, a przez to samo wzbudzenie podniety początkowej, która ją zarysowała w organizmie: odróżniałoby się niemniej rodzaj znaku, należącego do tych odcisków, od uderzenia określonego bezpośrednio przez podniety zewnętrzne, i to pomagałoby nam odróżniać przypomnienie od ujęcia. — W drugim wypadku, droga mniejszego oporu dążyłaby do ustanowienia przystosowania ruchowego i byłaby początkiem nawyknienia. Wprowadzenie w grę tych odcisków zależałoby to od ujęć, to od myśli, z zabiegiem lub bez zabiegu woli według wypadku.

Jakkolwiek bądź jest z procesem fizjologicznym, zachodzącym w Pamięci, cechą rdzenną tej władzy jest związek bezpośredni w łonie ja pomiędzy teraźniejszem i przeszłem, które nie są związane w świecie zewnętrznym żadnym łańcuchem przyczynowym i które są oddzielone w myśli pojęciami obcemi i stanami nieświadomości.

Wszystkie stopnie doskonałości pamięci spotykają się: od przypomnienia jasnego, którego źródło poprzednie zostaje poznane i umiejscowione, aż do pamięci czysto ruchowej, która zapomina początek tego, co odtwarza, i od wywołania w pełni zwolonego przypomnienia aż do jego zjawu czysto okolicznościowego.

W pełni pamięci jasnej i z woli powstałej duch zabiega swą inteligencją i swoją samorzutnością, ale we wszystkich wypadkach gra on rolę podłoża, zastępującego materję, by założyć związek teraźniejszego z przeszłem, mniej lub więcej daleki.

Przewidywanie, wzięte w znaczeniu szerszem, t. j. rozumiane, jako spełnienie czynności (fizycznej czy myślowej), odpowiada podniecie, możliwej tylko w przyszłości. Przewidywanie może przybierać cechę jasnowidzenia właściwie zwanego albo pobudki

ruchowej. W pierwszym wypadku stanowi ono *wróżenie*, w drugim wypadku *instynkt*. Wróżenie jest *władzą rzutowania na widowisko przyszłych możliwości*. Powiadam: przyszłych możliwości, albowiem wróżenie nie zawiera zgoła determinizmu i nie posiada żadnej pewności. To nie fakt, który spełni się później, może przed swem istnieniem wytworzyć obraz w podmiocie, to dążności, zawarte w pobudkach teraźniejszych, działają na podmiot wrażliwy i kierują go zgodnie ze ziszczaniem tych dążności. Rozwicie się tych dążności wrzutowywa się w obraz, uzupełniony przez wyobraźnię podmiotu, który dąży do przystosowania się do pobudki. Atoli wróżenie nie jest czystą fantazją wyobraźni.

Instynkt, przeciwnie, zamiast odpowiadać pobudce przez rozwicie się obrazu, reaguje przez ruch, skierowany zgodnie z dążnością. Atawizm zachodzi również, jako przystosowanie organizmu do pobudek doświadczanych; i w tym względzie instynkt wraca do pamięci automatycznej. Atoli do tego potrzeba, by atawizm zdawał sobie sprawę z Instynktu [1]). Podstawowem w Instynkcie jest właśnie kierunek ruchowy, wyciskany przez potrzebę ku przedmiotowi nieznanemu, który ma go ukoić. I niema zgoła potrzeby przypuszczać, by Instynkt wywoływał pierwotnie obraz przedmiotu jeszcze nieznanego; jest to nawet bardzo mało prawdopodobne i powinno się wytwarzać tylko wtedy, gdy wiedza dzięki doświadczeniu zastępuje Instynkt.

Tak więc, Wróżenie i Instynkt spoczywają na władzy wyciągania z mocowładności teraźniejszego określenia przedujętego przyszłości. Skoro władza ta jest zbudzona przez potrzebę, powołuje reakcję ruchową i okazuje się przez samorzutność: wówczas jest Instynkt; skoro jest zbudzona przez plastyczność podmiotu, dociera do reakcji widowiskowej i wyraża się w niepojętności: wówczas jest Wróżenie. Nie jest dziwnem, że w świecie tym, gdzie potrzeba udręcza nas i gdzie czynność nasza ustaje tylko dla szukania pokoju i bezwładu, Wróżenie jest rzadsze, niż Instynkt.

---

[1]) Np., strach, jaki jagnię ma przed wilkiem, nie może pochodzić z atawizmu; albowiem rodzice jego mogli być zjedzeni tylko po wydaniu swego małego. Nie można przytaczać, że przed zrodzeniem ich małego rodzice widzieli wilka, jedzącego inne jagnięta. Gdyby tak było, atawizm miałby do przekazania nie strach być samemu zjedzonym, ale strach widzenia, że towarzysze są zjadani.

Ale w dwóch tych formach: Wróżeniu i Instynkcie Przewidywanie zawiera odniesienie teraźniejszości do przyszłości, które nie może być wyjaśnione zapomocą czystego mechanizmu. W rzeczy samej, Mechanizm wyjaśnia orjentację przez stan bezpośrednio poprzedzający. Tutaj, przeciwnie, orjentacja zostaje określona bezpośrednio przez stan końcowy, który jest oddzielony od stanu początkowego mnóstwem stanów pośrednich. W teraźniejszości stan ten końcowy znajduje się w stanie mocowładnym; otóż, mocowładność ta nie może zawierać się w stanie obecnym sił i pozycyj, — byłoby to sprzecznością. Trzeba tedy jakiegoś czynnika, któryby wyprowadził ze stanu obecnego stosunek tego stanu do tego, co może z niego wyniknąć. I związek ten bezpośredni pomiędzy teraźniejszością i przyszłością przypuszcza związek pozamechaniczny. Należy tedy przypuścić pod każdym względem zabieg duchowy do ustanowienia Przewidywania (instynkt albo wróżenie).

Otóż, Wyobraźnia jest całkowicie uczyniona ze złączenia Pamięci i Przewidywania. Jeżeli zgładzić w niej wszelki ślad dwóch tych składników, staje się ona *halucynacją*, albowiem wówczas przez zerwanie wszelkiego stosunku z przeszłością i z przyszłością stan podmiotu zostaje sprowadzony do podniety teraźniejszej. Halucynacja, uważana tak, jak ona się okazuje podmiotowi, nie różni się niczem od ujęcia; nic wówczas nie pozwala ustanowić, czy reakcja podmiotu jest, czy nie jest związana z rzeczywistością zewnętrzną. Tem, co dowodzi rzeczywistości zewnętrznej, jest to jej trwanie niezależnie od zmienności podmiotu. Rozmyślając tedy jedynie o reakcji doświadczonej, wiążąc ją z przeszłością lub przyszłością, podmiot albo obserwator może oto odróżnić, czy była halucynacja, czy ujęcie [1]).

310. Pamięć, Przewidywanie i Wyobraźnia polegają na kojarzeniu, wręcz i bez pośrednictwa, istotności stanu w duchu i nieistotności odpowiedniego zjawiska zewnętrznego. Tutaj, jak i w u-

[1]) Bergson w *Materji i Pamięci* i w *Ewolucji twórczej* okazał niesprowadzalność pamięci i przewidywania instynktowego do rozważań rzędu czysto materjalnego i mechanicznego. Rozwinął on szeroko tezę, której tu wskazujemy pierwiastki i którą mieścimy w łonie dziedziny metafizycznej.

jęciu, zachodzi złączenie bezpośrednie krańców procesu, który od strony mechanicznej rozwija się pomiędzy organizmem i przedmiotem zewnętrznym.

W Ujęciu jest niejako redukcja interwalu, wiążącego i oddzielającego przedmiot i podmiot: reduktorem tym jest *Teraźniejszość*, t. j. rzeczywistość immanentna czasu w zjawisku. W Fantazji, przeciwnie, duch zabiega niejako w roli transcendentnej względem porządku zjawiskowego; wiąże on zapomocą syntezy i jakgdyby rzutując na to samo ognisko fakt zewnętrzny i fakt wewnętrzny, oddzielone rozciągłością i trwaniem; i stwierdza, czy fakty te odpowiadają sobie, czy nie, obejmuje on bowiem w tej samej syntezie dwa kresy i ich przerwę.

Zastąpieniu, które zakłada czas w zjawiskach, Fantazja przeciwstawia *Zachowanie*, które je czyni niejako współistniejącemi zapomocą Czasu: przez nie Czas spełnia funkcję Przestrzeni. Przez Fantazję Duch gra nadto rolę Materji, staje się on bowiem podłożem form. Posiada on plastyczność do ich przyjmowania, ale zamiast opierać się, jak to czyni Materja, ich zakładaniu się, opiera się ich znikaniu. Przeciwstawia się on tedy Materji, obalając funkcję zatrzymania.

Założyliśmy tym sposobem, że Fantazja jest w systemacie Wyobrażenia elementem przejściową-wiedzą (p. W.), t. j. przejściem od Czasu do Przestrzeni (Czas zastępuje Przestrzeń, czyniąc współistniejącem poza Materją to, co nie jest nią w Przestrzeni); t. j. jeszcze Duchem (P. W.), pełniącym funkcję Materji (P. B.), albowiem związek rzędu umysłowego, dokonywujący się tutaj, spełnia się przez powołanie w łonie Ducha tego, co przeciwstawia się w ujmowaniu, jako zewnętrzne dla Ducha.

311. FANTAZJA odpowiada kategorji JAKOŚCI. W rzeczy samej, okazuje ona DUCHA, jako zjakościowanego przez stany świadomości; odsłania ona jego tożsamość, czyniąc go zasobem wspólnym dla tych stanów, każąc mu tedy pełnić funkcję MATERJI. Tem, co odsłania tożsamość Ducha w jego istocie, jest to świadomość możności wypracowywania pojętliwości, t. j. tego, co stanowi własną jego naturę.

W stanie obecnym ducha ludzkiego akt myślowy, zatwierdzający duchowi jego tożsamość, owo „myślę, więc jestem", jest

zawsze tylko ułamkowy i nie napawa się pełnią samorzutności. Duch nasz ma świadomość siebie tylko chwilami, i nie obejmuje w jednym tylko akcie myślowym całej dziedziny swej myśli. Duch nasz, w rzeczy samej, nie ujmuje bezpośrednio swej istoty; zna on siebie, jak to powiada św. Tomasz, tylko przez swe sprawowania. — Atoli różne te sprawowania odsłaniają jego istotę, która ma wypracowywać pojętliwość przez rozumowanie i intuicję rozumową. Fantazja jednak nie odsłania istoty Ducha; wskazuje ona sprawowanie, przez jakie Duch rozważa to, co jest mu obce. Okazuje ona tożsamość Ducha tylko przez jego funkcjonowanie, kiedy pasuje się on z materją, zatrzymującą jej samorzutność i ograniczającą w swej mierze pojętliwość. Myślowość zwierzęca zda się odpowiadać stopniowi, gdzie tożsamość Ducha zasadza się jedynie na tem przywłaszczeniu stanów świadomości przez Fantazję.

Samorzutność Ducha, posunięta do skraju bez zrównoważenia przez umysłowość, prowadzi do zawieszenia umysłowości. Przez zerwanie wszelkiego powiązania dochodzi ona do absolutnej nieciągłości, która jest właśnie Materją: i w ten sposób samorzutność, oddzielona od umysłowości, prowadzi Ducha do stwarzania przez się kresu, który go ogranicza. Pojętliwość, posunięta do ostateczności i nie regulowana przez samorzutność, sprowadza względność bez hamulca; wszelkie dane rozprasza się w stosunku. Do tego oto prowadzi sceptycyzm, forma ducha, która jest paraliżem samorzutności i która się przekłada na niemożność zatwierdzania. Umysł ogranicza się wówczas do rejestrowania faktów i pojęć bezpośrednich, nie ważąc się ani na indukcję, ani na dedukcję. Pojętliwość jest już tylko nagromadzeniem stanów świadomości, i tożsamość Ducha utrzymuje się tylko przez władzę wyobrażeniową tych stanów, t. j. przez Fantazję. Jedna tylko jakość, która cechowała stany świadomości, stanowi wówczas dziedzinę pojętliwości. Pozostają wówczas już tylko stosunki *Przydzielania* i *Porównywania:* i to stanowi całą samorzutność i pojętliwość w Fantazji.

FANTAZJA przenosi KONIECZNOŚĆ do JAKOŚCI, stwarza ona bowiem usposobienie do pojmowania w sposób fatalny. Samorzutność sprowadza się tutaj do możności wywoływania tego czy innego danego; ale umysł traci swobodę łączenia i usuwania, obrazy bowiem są pobudowywane przez wpływ rzeczy zewnętrznych.

Z drugiej strony, Fantazja wprowadza WOLNOŚĆ do ILOŚCI, jest ona bowiem zasadą wszelkiego odtwarzania. Zachowuje ona Jakość, bądź ją powtarzając, bądź ją przedłużając poprzez Czas, i, pośrednio, szerząc ją poprzez Przestrzeń: a więc zapomocą Ilości. Fantazja tedy robi wymianę transcendentalów przeciwnych pomiędzy kategorjami, które im odpowiadają: spełnia ona snadnie rolę charakterystyczną intuicyj wyobrażeniowych.

312. Pojęcie Energji otrzymało tylko za naszych czasów znaczenie kosmologiczne; w przeciągu wieków sprowadzało się ono tylko do własności psycho-fizycznej. Tak samo pojęcie Fantazji było uważane w filozofji scholastycznej tylko w procesie psycho-fizjologicznym. Obecnie jednak szkoła teozoficzna wprowadziła ze Wschodu pojęcie świata pośredniego pomiędzy światem fizycznym i światem myślowym: *świat astralny;* i to nie jest niczem innem, jak Fantazją kosmiczną. Astral był raczej opisywany, niż określany; i opisy te dążyły do okazania go, jako materji lotnej, przenikającej materję fizyczną i zawierającej w stanie klisz stałych zjawiska przeszłe i przyszłe. Ale rozcieńczać Materję lub zgęszczać Ducha, by wyjaśniać, zachowywać to, co bezwład lub samorzutność starają się usuwać, jest to tylko cofać problemat przejścia Ducha do Materji: proces ten można ciągnąć nieograniczenie bez osiągnięcia jego kresu. Należy określić istność, której istota polega właśnie na wymianie funkcyj przy zachowaniu natur, t. j. odpowiednio do tego, co Wroński w swem Prawie Stworzenia nazywa elementami przejściowemi.

Temu oto właśnie odpowiadają, z jednej strony, Energja, z drugiej, Fantazja albo Astral (który nie jest niczem innem, jak Fantazją, właściwą Wszechświatowi) [1]).

---

[1]) Wolimy rozciągnąć tutaj raczej miano Fantazji na wszechświat, niż przyjmować miano Astralu, uświęcone przez szkołę teozoficzną. To zaś dlatego, że w ten sposób lepiej się ujmuje wiązadło wnętrzne tej funkcji powszechnej z funkcją psycho-fizjologiczną, która nam ją okazuje bezpośrednio; następnie dlatego, że w ten sposób unaocznia się dedukcja współodpowiednia z tą, z której wyszło przyjęcie kosmiczne, dane pojęciu psycho-fizycznemu energji.

Pojęcie świata astralnego należy odróżnić od pojęcia ciała astralnego lub ciała fluidycznego. To ostatnie jest, jak się zdaje, ustanowione z materji w stanie promienistym. Ale, jak to rzekliśmy, jeżeli lotność materji

Badając warunki Pamięci, Przewidywania i Wyobraźni, okazaliśmy, że zawierają one ostoję stosunku, łączącego przeszłość albo przyszłość z teraźniejszością bądź w podmiocie, bądź w postrzegaczu obcym, bądź jeszcze w środowisku powszechnem. W ostatnim tym wypadku zostaliśmy doprowadzeni do zobjektywizowania Czasu i do sprowadzenia Fantazji do funkcji duchowości, właściwej wszechświatowi: odpowiada to pojęciu świata astralnego. Astral stanowi pamięć, przewidywanie i wyobraźnię kosmiczną. I pojęcie Astralu narzuca się, by wyjaśnić ewolucję wszechświata, skoro tylko uważa się wszechświat inaczej, niż jako prostą maszynę.

Do Fantazji oto należy się uciec, by pochwycić przyczyny praw mechanicznych. Nauka wykłada te prawa, jako porządki uznane; nie wskazuje ona, co powoduje te prawa. Wyjaśnienie mechaniczne może wiązać dwa stany niesąsiednie tylko zapomocą ciągu nieograniczonego stanów pośrednich, tak iżby osiągnąć stan bezpośrednio sąsiedni. Wskazuje ona wówczas, w jaki sposób dokonywa się przejście; ale związanie to nie wyjaśnia, w jaki sposób nieskończoność określeń nieskończenie małych całkuje się w dzieło określone i zjakościowane, przekładając się na prawo i na figurę. Nie przez sumowanie różniczek odkrywa się całkę, ale przez poznanie prawa, z którego wypływają określenia różniczkowe. I rozważanie to matematyczne okazuje namacalnie niewystarczalność Mechanizmu do wyjaśnienia, w jaki sposób bieg zjawisk pobudowywa ewolucję określoną i zjakościowaną, zmysłową i pojętliwą. Trzeba się uciec do czynnika jednania syntetycznego, wychodzącego poza związanie mechaniczne przez ciągłość lub sąsiedztwo: i czynnikiem tym jest Fantazja powszechna albo Astral.

313. Fantazję powszechną (albo Astral) pojmuje się tedy, jako funkcję pozamechaniczną, która utrzymuje jedność systematyczną Wszechświata poprzez Czas, zakładając odpowiedzialność wzajemną pomiędzy stanami przeszłemi, teraźniejszemi i przyszłemi bez względu na oddalenie faktów poprzez Czas. Teraźniejszość nie jest już wówczas określana przez stan bezpośrednio-są-

może wyjaśniać niektóre komunikacje organiczne, wymykające się naszym zmysłom, to nie może ona zdać sprawy ze stosunku pojętliwego, zawierającego się w pamięci, przewidywaniu i wyobraźni.

siedni; jest ona wynikiem całej przeszłości i mocowładnością całej przyszłości. I przez to przyczynowość, celowość i ewolucja wprowadzają się do dziedziny zjawiskowej. I związek ten pozamechaniczny zawiera samorzutność i pojętliwość w zabieganiu Ducha.

Fantazja stanowi w ten sposób wiązadła, czyniące z zespołu zjawisk systemat. Dziedzina jej odgranicza dziedzinę odmian mocowładnych, t. j. dziedzinę odmian, dających ostawać się jedności systematycznej. Wszechświat tedy można określić: *zespół systematyczny maximum*. I stopień objektywności Fantazji jest miarą stopnia objektywności Wszechświata.

314. Zasada Karmy, powoływana przez doktryny hinduskie i czyniona sprawczą zapomocą Astralu, jest od strony Fantazji współodpowiednikiem zasady Zachowania Energji. Karma jest zasadą równowagi poprzez Czas wszystkich aktów, stanowiących systemat. Można określić Karmę: *zasada kompensaty odchyleń poprzez Czas* [1]).

Fantazja stanowi niezmiennik jakościowy, jak Energja stanowi niezmiennik ilościowy. Otóż, zasada Karmy polega na przypuszczeniu, że przeszłość i przyszłość uzupełniają się w ten sposób, że wszelkie odchylenie w stosunku do równowagi rzeczy przeciwnych winno być kompensowane w ciągu pewnego cyklu. I to jest zrozumiałe, albowiem to, co pojętliwe, istnieje tylko przez *stosunek*. Gdyby tedy bieg rzeczy mógł odchylić się nieskończenie od wszelkiej wspólności rodzajowej, pojętliwość znikłaby, a z nią i rzeczywistość. Otóż, Fantazja jest właśnie tem, co czyni pojętliwemi rzeczy, oddzielone przez funkcję zatrzymania Materji albo stopione przez jej funkcję Plastyczności.

Zasada Karmy jest tedy postulatem, zawartym w samem pojęciu Wszechświata, całkiem jak zasada zachowania Energji. Jak niema możliwości obliczania ilości bez niezmiennika ilościowego, tak samo niema możliwości określenia jakości bez niezmiennika

[1]) W dziedzinie moralnej Karma odpowiada odpłacie automatycznej za czyn; cnota buduje sama przez się swą nagrodę i wada swą własną karę. Z punktu widzenia kosmicznego, Karma każe pojmować istnienie świata, jako podzielonego na dwa procesy: jeden oddalania, drugi powrotu w stosunku do zasady, od której ten świat zależy.

jakościowego [1]). I jak zespół Wszechświata jest przypuszczalnie wyposażony w energję ilościowo stałą poprzez różne jakości, w jakie ta Energja może się przyoblekać, tak samo przemiany wszechświata powołują *typ*, rządzący jego ewolucją, dokoła którego kompensują się odchylenia każdej rzeczy.

Karma nie przeszkadza w niczem przygodności faktów. Jestestwa, składające Wszechświat, mogą rozwijać się w jaki bądź sposób, ale nic z tego, co się spełniło, ani z tego, co ma się wkońcu spełnić, nie może być zgładzone: ewolucja może się zatrzymać tylko wtedy, kiedy wszystkie odchylenia zostaną skompensowane. Pojmuje się więc, że okres, stanowiący jedność objektywną Czasu, nie jest koniecznie trwaniem, narzuconem zgóry, ale że jedność czasu powstaje, gdy jedność pojętliwa systematu albo świata zostaje otrzymana przez kompensatę jakościową odchyleń. Z kompensaty tej odchyleń, stosującej się do zespołu Wszechświata, by określić jego rozwój, można wyciągnąć współwnioski następujące: 1) odchylenie indywiduum może być skompensowane przez odchylenie w sensie odwrotnym, sprawione przez inne indywiduum. I w ten oto sposób wszystkie indywidua są odpowiedzialne jedne za drugie i mogą w pewnej mierze odkupiać jedno drugie. 2) Ale indywiduum osiągnie stopień pełni o tyle bardziej wzniesiony, o ile skompensuje sam swe własne odchylenia.

Możnaby przyjąć jednak, że pewne indywidua odchylają się w sposób nieograniczony od normy, ustanawiającej jedność ewolucji świata, albo że odosabniają się i uniezależniają od niego, Możnaby przypuszczać odwrotnie, że norma ewolucyjna jest odmieniana przez wpływ panujący pewnych indywiduów: i wypadek ten spotyka się w rzeczach społecznych, estetycznych, filozoficznych.

Dwa te wypadki znaczą granicę istnienia Wszechświata: pierwszy pociąga dysolucję świata, drugi wskazuje na świat budowany. Wiele przemawia za tem, że Wszechświat odpowiada zarazem trzem tym sposobom bycia: zgodnie z punktem widzenia pragmatystycznym Wszechświat jest w trakcie budowania się; atoli pod pewnemi względami jest on w trakcie rozpadania się [2]).

[1]) Będziemy dociekali w naszej pracy o Antynomjach, w jaki sposób mogą się ziszczać dwa te niezmienniki.

[2]) Ob. w tym przedmiocie: Lalande, *La dissolution universelle.*

Wreszcie, pod innemi względami Wszechświat jest rzeczą spełnioną. Trzy te punkty widzenia mogą współistnieć, istnienie bowiem jest podatne do stawania się w sposób nieograniczony konkretniejszem. Wszelki stan istnienia może być tedy uważany, jako osnowa, na której oddzielą się bogate rysunki bądź przez wypełnianie, bądź przez opuszczanie. Nie do nas należy oświadczać, do jakiego punktu zasada Karmy jest dokładna; ale miara jej dokładności jest ściśle związana ze stopniem istnienia Wszechświata, jako takiego.

III

CZĘŚĆ SYSTEMATYCZNA

1. PRACA, EWOLUCJA

315. Przejdźmy do złączenia systematycznego Wyobrażenia. Klasy wpływu częściowego bytu do zespołu przedmiotów, należących do wiedzy, i wiedzy do zespołu przedmiotów, należących do bytu, winny nam dać odwrotność elementów przejściowych. Tutaj konkret jest od strony indywiduów zgrupowanych, a już nie od strony wszystkiego podatnego do zróżnicowania albo podziału.

Klasie wpływu częściowego bytu do wiedzy odpowiada PRACA (wpływ Przestrzeni do Czasu). Klasie wpływu częściowego wiedzy do bytu odpowiada EWOLUCJA (wpływ Czasu do Przestrzeni).

316. Energja staje się tu PRACĄ. Praca jest to cecha, przez którą istność powszechna, Energja, jawi się poprzez współistnienia indywidualne. Wszystkie obliczenia Energji sprowadzają się do porównania z Pracą; i oto z pojęciem Pracy jest związane pojęcie spadku lub wznoszenia się Energji.

Praca odpowiada wpływowi rozdziałów przestrzennych w kolejności sprawowań. Jest to siła, poddana przebiegowi. Praca ma za warunki i za wyniki powiązania, zakładane w Przestrzeni. Jest to rozdział kosztem czasu [1]). Formuła mechaniczna, określa-

[1]) „W wyobrażeniu, Pracę od Ciepła odróżnia to, że praca jest formą energji kolejnej w tem znaczeniu, że podczas pracy jest zawsze zewnętrzne

jąca Pracę, jako iloczyn z siły i przebiegu, odpowiada naszej dedukcji. Ale, jeżeli arytmetycznie dwa czynniki iloczynu mogą być odwracane, nie jest tak z punktu widzenia genetycznego. Praca przedstawia siłę, która jest rozwinięta przez przebieg, nie zaś przebieg, zdynamizowany przez siłę, albowiem Praca dociera do dzieła, a dzieło jest skutkiem siły, nie zaś dziedziny, w której ona działa.

Praca jest innego rodzaju działem Energji, różnicującym obszary Przestrzeni i wyodrębniającym położenia, wymiary, kierunki. Spełnia się ona zapomocą Czasu, ale iżby zgładzać zastosowania kolejne w rozdziałach przedstawianych. Praca ma za wynik jakościowanie tego elementu, rdzennie ilościowego, jakim jest Energja.

317. Pojęciem współodpowiedniem Pracy winna być cecha przez którą istność powszechna, Fantazja, okazuje się w kolejnościach indywidualnych: Jest to *Ewolucja*. EWOLUCJA polega na określeniu teraźniejszości, jako wyniku przeszłości i jako przygotowania przyszłości. Czas niszczyciel albo poprostu odmieniacz staje się pobudowcą przez Ewolucję.

Ewolucja odpowiada wpływowi kolejności w okolicznościach jednoczesnych, zbiegających się do utworzenia stanu. Działa ona w Przestrzeni, ale to iżby sprowadzać do przeszłości i do przyszłości różnice, dostarczane przez jednoczesność. Zapomocą pamięci i przewidywania Fantazja wiąże stany, oddzielone odstępem czasu: czyni ona współistniejącemi w Wyobraźni stany, nie mogące być jednoczesnemi w Materji. Sprawuje ona tedy syntezę Czasu w Duchu. Fantazja objektywizuje się w ten sposób, że ziszcza obrazy w Materji. Dąży ona do zgęszczenia do stanu teraźniejszego Materji wpływów przeszłości i przyszłości. Ale na to trzeba, żeby urządzała syntezę Czasu według warunków, jakich jej użycza Materja. Zastosowanie to objektywne Fantazji stanowi Ewolucję.

---

przemieszczanie się systematu; nadto można uważać, jako dołączające się, tedy kolejne w A, systematy cząsteczek, przemieszczające się *w tym samym czasie;* cząsteczki te są wolne, Ciepło, przeciwnie, jest formą energji, wyłącznie jednoczesnej, bez przemieszczania się systematu B" (Ch. Henry, *Psycho-Biologie et Energétique*, p. 55).

Ewolucja jest wypracowywaniem kolejnem syntezy obrazowej, dokonywanej w świecie fizycznym, syntezy, określającej się nieustannie według tego, co jej narzucają okoliczności. Reaguje ona na dążność rozprzęgającą Spadku Energji zapomocą Wyboru stanów osobliwych. — Ewolucja odróżnia się od zwykłego stawania się, które jest znikaniem ciągłem przeszłości w przyszłości poprzez teraźniejszość; przeciwstawia się ona zwykłej kolejności, wytwarzającej i niszczącej nieustannie teraźniejszość przez proste zastępowania. Nie zlewa się ona też z Postępem, nie zawiera bowiem w sposób konieczny pojęcia ulepszania, ale tylko pojęcie kierunku, tak że poprzedniość i następczość nie podlegają w niej zamianie. Jest ona sprowadzaniem ciągłem kolejności do jednoczesności, urządzanem na sposobności. Odpowiada ona optimum względnemu, dozwalanemu przez okoliczności.

Idea ewolucji była poznana naprzód w Biologji i Socjologji. Perrin [1]) znajduje jej wyraz fizyczny w pojęciu Entropji. Entropja wyraża kierunek określony zjawisk fizycznych. Określa się ona matematycznie, jako iloraz energji cieplnej przez temperaturę. Jest to tedy pojemność, sprowadzona do natężenia.

318. Wpływ Jakości na Energję wytwarza Pracę. Reakcja ilościowa Energji sprowadza Ciepło i zradza zasadę Spadku Energji. Ale samo istnienie Pracy każe przypuszczać zabieg, przynajmniej podporządkowany, zasady wznoszenia się Energji.

Zasada Spadku czy stosuje się do stanów żywych? Według Solvay'a i Henry'ego [2]) życie podlegałoby nie najmniejszemu wysiłkowi, lecz największej wydajności. Niezaprzeczalnem jest, że proces fizjologiczny odżywiania się i poruszania się idzie za zasadą Spadku. Z tego punktu widzenia twór żywy jest tylko maszyną udoskonaloną. Jeżeli Gatunek, zkolei, jak to się przypuszcza, jest przeznaczony do zaguby, nie wymyka się on też prawu Spadku. Ale wzrost indywiduum, rozmnażanie się i rozwijanie się Gatunku stanowią jednak procesy wznoszenia się, albowiem, jeżeli materjały, zdatne do dostarczania Energji, są brane z zewnątrz, władza ruchowa rodzi się w łonie samej istoty żyjącej i jest

[1]) Perrin, *Chimie Physique. Les Principes.*

[2]) Henry, *Le Cercle chromatique,* p. 59 i *Psycho-Biologie et Energétique,* p. 73.

usprawniana zasobem wewnętrznym w znaczeniu wznoszenia się, w przeciwieństwie do zasady spadku. Odżywianie i poruszanie się sprawują się jedno przez drugie. Twór żyjący zachowuje się tedy, jako systemat oddzielny, nie w stosunku do zasady Zachowania Energji, ale w stosunku do zasady Spadku. Tem, co cechuje doskonałość Życia, jest to niezależność coraz większa aktów życiowych wobec wpływów zewnętrznych. Nie polega ono na wydaniu istoty żywej, ale na uczynieniu jej samorządną.

Wreszcie, zasada Wznoszenia się zatwierdza się wyraźnie w zwrocie umysłowym i moralnym Życia. Istota żyjąca spożytkowywa formy niższe Energji, narzędzia, maszyny, dzieła umysłowe, wydające prace znaczne. Otóż, moc, która wydaje te dzieła, i zwrot, jaki one wydają, nie są bynajmniej proporcjonalne do wysiłku mechanicznego. Wznoszenia się te ogromne energji pochodzą z wyboru i z intuicji zasobów. Tu więc instynkt, rozum i genjusz wydają odwrotność do katalizy; wysiłek mechaniczny nieskończenie słaby, nie ma, jako skutku, sprowadzenia wielkiego spadku potencjału, lecz, przeciwnie, wznoszenie potencjału bardzo wysoko. Powie ktoś, że powodzenie wynalazku jest wynikiem mnóstwa prób bezowocnych i że wzniesienie się otrzymało się tylko kosztem spadku równoznacznego? Nie usiłując rozwiązywać tego trudnego problematu, wystarczy nam stwiedzić, że zasada Spadku nie zachodzi sama tylko i że należy jej przeciwstawiać zasadę Wznoszenia się. A ponieważ niema żadnej racji do mniemania, że państwo Życia zatrzymuje się tam, gdzie ograniczają się nasze widnokręgi, niema zgoła racji przypisywać przewagi powszechnej i ostatecznej zasadzie Spadku; i trzeba bądź co bądź uznać, że gra przyrody wymaga całkiem tyleż wznoszenia się, co i spadku Energji.

319. Wpływ Ilości na Fantazję sprowadza Ewolucję. Dążność jakościowa Fantazji zmierza do kierowania Ewolucji przez wybór stanów osobliwych. Ale wpływ Energji wprowadza dążność do mniejszego działania. U istot żyjących skłania ona ku nawyknieniu, ku jednorodności ilościowej [1]).

[1]) Pojęcie stanu osobliwego zostało unaocznione przez K. Henry'ego w jego *Psycho-Biologji i Energetyce*.

Są tedy dla Fantazji dwie zasady współodpowiednie Spadku i Wznoszenia się Energji: zasady *wyboru stanów osobliwych i najmniejszego wysiłku.*

Wybór stanów osobliwych stosuje się nie tylko do istot żyjących, ale i do wszelkiego obrazowania możliwego. Stan osobliwy dochodzi do władania nietylko koniecznie przez pociąg, lecz i z racji swego własnego ustanowienia, które go uzgadnia z wielką rozmaitością okoliczności.

Na tej przewadze stanów osobliwych opierają się wszystkie teorje, wyprowadzające porządek systematyczny z chaosu. Wychodząc z jakich bądź podziałów, starają się one dowieść, że najmniejsza nierówność stała w łonie nieładu wystarcza do sprowadzenia fatalnie pewnego ładu. Poincaré okazuje, naprzykład, że masa gazowa, odosobniona w przestrzeni, nie zgęszcza się w sposób nieoznaczony, lecz że dąży do pewnego porządku, do którego wróci zawsze, skoro tylko ustanie wszelki ucisk [1]). Tak samo, hipoteza kosmogoniczna du Ligondes'a doprowadza chaos do ładu systematycznego zapomocą prawa pól [2]). Wszystkie teorje tego rodzaju przypuszczają domyślnie własność, spójną z budową pewnych stanów. Zasada *stanów osobliwych* odsłania tedy istnienie dynamizmu, nie pochodzącego z natężenia, ale z formy czystej, z dynamizmu, obcego Energji i pochodzącego z Fantazji.

320. Spadek Energji i Najmniejszy wysiłek (wspierany przez powtarzanie) pochodzą z neutralizacji, spójnej z zasadą jednorodności, zachodzącej we wszelkiej rzeczywistości, i wypływają z funkcji neutralizującej Ruchu (E. N.). Wybór stanów osobliwych i Praca wynikają z tego, co jest podstawowego w tej samej zasadzie. Wynikają one ze zjednania wnętrznego elementów różnorodnych (Czas i Przestrzeń).

Zasada Spadku zakłada jednorodność poprzez Przestrzeń (E. B.), i zasada Wyboru rozwija Energję w ciągu Czasu (E. W.). Stąd przeciwstawiają się moc syntetyczna Ducha (P. W.) i ucisk analityczny Materji (P. B.).

Ewolucja sprawuje syntezę Czasu, Praca zakłada analizę Prze-

---

[1]) Poincaré, *Hypothèses cosmogoniques*, p. 94.

[2]) du Ligondes, *Formation mécanique du système du monde*, 1897.

strzeni; dwie te funkcje reagują tedy odnośnie na naturę Czasu i Przestrzeni, Czas bowiem jest wytworem przez zastępowania, i Przestrzeń zasadza się na jednorodności.

Przez ENERGJĘ, którą PRACA wprowadza do dzieła, zakłada ona MOŻLIWOŚĆ zmian PODZIAŁÓW wbrew ich ISTOTNOŚCI. Przez FANTAZJĘ, która prowadzi EWOLUCJĘ, ta ostatnia wykreśla bez przerwy ISTOTNOŚĆ poprzez KLASYFIKACJE, poczynane, tylko jako MOŻLIWOŚCI. I stąd zostaje sprawdzonem ustosunkowanie, założone pomiędzy Transcendentalami i Kategorjami przez Intuicje wyobrażeniowe.

2. PRZYRODA

321. Wpływ wzajemny bytu i wiedzy, sprowadzający zbieg celowy systematu, winien tu przełożyć się na harmonję Czasu i Przestrzeni w widoku celu wspólnego. W sposób bardziej bezpośredni, należy tak uzgodnić Pracę i Ewolucję, by wydajność Pracy spełniała ewolucję i by Ewolucja ziszczała wynik pracy. Bez tej zgodności Praca dochodzi do rozproszenia energji i Ewolucja rozwiązuje się na przeobrażenia bezkorzystne. Sprowadzona do Ewolucji, Praca otrzymuje kierunek, staje się *wydajną*. Sprowadzona do Pracy, Ewolucja ustala swe dzieła, staje się *organizującą*. Przystosowanie to wzajemne pomiędzy Pracą i Ewolucją stanowi PRZYRODĘ.

Pojęcie Przyrody zakłada się tam, gdzie jest współrzędność bezpośrednia stanów, otrzymanych przez *powinowactwo*. Odpowiada ono ruchom, które zdają się wypływać z dążności, tkwiącej w ustanowieniu ciał poruszających się.

322. Ruch naturalny przeciwstawia się w ten sposób ruchowi przymusowemu. Ruch przymusowy dokonywa się przez działanie mechaniczne czynnika obcego; ruch naturalny jest wywołany przez powinowactwo; dokonywa się on, gdy przymusy, hamujące go, są usunięte. Różnica pomiędzy ruchem naturalnym i ruchem przymusowym nie zajmuje Mechaniki, nauka ta bowiem wiąże się tylko ze zjawami ruchu w Przestrzeni, Czasie i ciałach w związku z siłą poruszającą. Z tego punktu widzenia jest rzeczą obojętną przypisywać Ruch przymusowi czy powinowactwu.

Atoli powinowactwo zawiera pojęcie celowości. Ruch naturalny ukazuje się tedy, jako wykreślony w kierunku początkowym przez cel do osiągnięcia; przyczyna sprawcza mechaniczna zachodzi wówczas tylko, jako środek wykonawczy. Pojęcie *Przyrody* jest tedy oparte na pojęciu celowości. Zbadamy, w jaki sposób należy rozumieć tę celowość, i stopień objektywności, jaki przystoi jej nadać, gdy zbadamy antynomję teleologiczną. Tutaj dosyć jest zauważyć, że pojęcia Pociągu, Instynktu, Powinowactwa, Celowości i Przyrody powstają z rozważań tego samego rzędu, co i pojęcia Siły, Energji, Przyczyny sprawczej i Mechanizmu. Pojęcia te, jedne i drugie, są wyciągane ze stosunków naszego ja z Wszechświatem; objektywnie znaczą one tyleż. I pojęcie Przyrody jest nieodzowne dla Filozofji do wyrażenia zespołu zjawisk konkretnych.

Można rzec, że Przyroda jest ustanowiona przez wpływ wewnętrznej celowości w Ruchu. Stąd różni się ona od Wszechświata. Wszechświat odpowiada pojęciu *systematu;* jedność jego jest syntetyczna, ma ona cechę prawa, które poddaje indywidualność powszechności. Przyroda odpowiada pojęciu *harmonji;* jedność jej zasadza się na celowości wspólnej, która polega na przystosowaniu wzajemnem indywidualności i powszechności.

Jest *przeciwnem przyrodzie,* co się wytwarza przez przymus; jest *sztucznem* albo *pozaprzyrodzonem,* co dołącza się z zewnątrz do powinowactw niezdecydowanych i nieskutecznych. Jest *nadprzyrodzonem,* co wprowadza celowość transcendentną do powinowactw.

323. Systemat Wyobrażenia, jaki rozwinęliśmy podług Prawa Stworzenia, zakłada Przyrodę, jako zbieg teleologiczny tego systematu, jako istność, wynikającą z wpływu wzajemnego dwóch biegunów różnorodnych systematu: Czasu i Przestrzeni. W tym oto wpływie winniśmy znaleźć korzenie metafizyczne Przyrody.

Przestrzeń i Czas, rozważane oddzielnie, są mocowładnościami przedprzypuszczanemi względem Ruchu; ziszczanie ich, przeciwnie, pochodzi z Ruchu. Są one aktualizowane przez Ruch, który je wiąże jedno z drugiem przez stosunki kinematyczne bezpośrednie i odwracane. Atoli, jako przedutworzone względem Ruchu, wyprowadzają się one odnośnie z reakcji elementu-wiedzy

na indywidualność, która daje zrodzenie zastąpieniom, i z reakcji elementu-bytu na powszechność, która okazuje uzewnętrznione (274, 275). Przestrzeń i Czas są wówczas możliwościami całkowemi uzewnętrzniania i zastępowania. Dwie te funkcje różnorodne neutralizują się, sprowadzając *przemiany* i *krzyżowania*.

Przez Ruch jednorodność Przestrzeni zostaje zróżnicowana na *środowiska*, a jednostajność Czasu odmieniona na *epoki*. Atoli jednorodność Przestrzeni i jednostajność Czasu, uzewnętrznianie i zastępowanie są niewyczerpalne. Potrzeba tedy, dla rządzenia użytkiem Ruchu i określania sposobu, miary i proporcji Środowisk i Epok, by on się wprowadzał do stosunków wzajemnych tych funkcyj powinowactw, tkwiących w jego istocie. Stąd celowość, powstająca, skoro tylko Ruch wprawia w stosunek mocowładności nieoznaczone Czasu i Przestrzeni. Celowość ta odsłania się przez sam fakt, że splot nieoznaczony dziedzin i środowisk przekłada się, przenika się, miesza się pod pewnemi względami, oddziela się pod pewnemi innemi, daje powstanie złączeniom, sposobom i formom nieskończenie bardziej złożonym i rozmaitym. Otóż, gdyby rozwinięcia Ruchu były jakie bądź, mocowładności nieoznaczone Przestrzeni i Czasu zradzałyby tylko chaos. Jest tedy zasada formalna, spójna z wprawianiem w stosunek Czasu i Przestrzeni. A ponieważ idea formy jest absolutnie różnorodna z pojęciami uzewnętrzniania, zastępowania, jednorodności i jednostajności, zasada formalna nie powstaje z tych funkcyj, ale dołącza się do nich, by wykreślać ich użytek. Zasada ta formalna wprowadza się, jako celowość: immanencja tej zasady stanowi Przyrodę.

324. Zespół zjawisk, składających Przyrodę, nie jest ani chaosem, ani syntezą, ale grą związków i zależności wzajemnych, gdzie łączą się ład i nieład, zgodności i antagonizmy. Powiadam: złączenie, a nie zwykła mieszanina; nieład bowiem i antagonizm współdziałają do utrzymania i rozwinięcia tej celowości immanentnej, która stanowi Przyrodę. W rzeczy samej, żaden cel poszczególny nie mógłby być ostatecznym bez ograniczania natężenia Energji i obrazowania Fantazji, bez hamowania wytworów Pracy i rozwinięć Ewolucji. Otóż, ponieważ funkcje te istnieją tylko w Ruchu, ustalić je jest to zgładzić i spowodować zanik razem z niemi Czasu i Przestrzeni. Mocowładność nieoznaczona Czasu

i Przestrzeni wymaga, by celowość polegała na potrzebie przystosowywania nieoznaczenie doskonalszego. Potrzeba ta zaspokaja się tylko przez wnikanie ładu transcendentnego do przeciwieństw Przestrzeni i Czasu; zaś ład transcendentny, który winien utożsamić Przestrzeń i Czas w jedności konkretnej, to Życie.

Celowość, stanowiąca Przyrodę, to tęsknota do Życia.

Przyroda składa się z żyć indywidualnych, ale celowość jej zasadza się na spełnieniu Życia powszechnego. Przez Życie zaś powszechne należy rozumieć nie zbiorowość, otrzymaną przez wyposażanie każdego elementu Przyrody w życie indywidualne, ale życie, właściwe zespołowi wszystkich tych elementów, w którem uczestniczy każde życie indywidualne. Takie ziszczenie należy do rzędu transcendentnego względem wszystkich powinowactw psychicznych i wszystkich przymusów mechanicznych, całkiem tak, jak życie każdego indywiduum jest transcendentne względem powinowactw i przymusów, które dotyczą elementów organicznych.

Pojęcie Przyrody przedstawia intuicyjnie jedność tego, co Myśl rozkłada na Istotę i Substancję. Istota — to Przyroda, która stała się niejako przezroczą i została przeniknięta przez wiedzę; Substancja — to Przyroda, utajająca się w bycie. Przyroda — to złączenie mocowładne Substancji i Istoty, rodzaj osnowy, przygotowującej złączenie rzeczywiste Ducha i Materji, złączenie, ziszczające Życie. Przyroda jest tedy mocowładnością Życia, rozlanego we Wszechświecie.

3. ŻYCIE

325. Zasada transcendentna, urządzająca Przyrodę i ustanawiająca jej cel, to ŻYCIE. Życie stanowi jednakość wieńczącą systematu Wyobrażenia. Ziszcza ono zjednania wnętrzne dwóch elementów powszechnych: Ducha i Materji. Jest ono ruchem w sobie i dla siebie, rzeczywistością, rozwitą w swym zjawie podmiotowo-przedmiotowym. Życie jedno tylko daje Konkretowi pełne swe ziszczenie i nadaje pojęciu temu znaczenie ścisłe.

A) DEFINICJA ŻYCIA

326. By odkryć cechę rdzenną Życia, trzeba wydzielić je z tego, co zwie się jestestwem żyjącem. Jestestwa t. zw. żyjące uczestniczą w Życiu w różnych stopniach: wszystko, co zachodzi

w nich, nie jest życiem. Wszelka rzeczywistość przez się zasadza się na Życiu, Życie jest snadnie zasadą wszelkiego ruchu, i wszelki ruch pochodzi z życia; ale nie wszystko, co zachodzi, ma przez to cechy Życia.

Chciano określić Życie przez jedną tylko własność przyswajania i nieprzyswajania (assimilation i désassimilation). — Atoli przyswajać nie znaczy nic, jeżeli się nie przypuszcza uprzednio podmiotu określonego, który przyswaja. Otóż, w łonie potoku zjawisk podmiot ten może być określony tylko przez celowość, przewodzącą ewolucji, albo przez zaród samorzutności. Jeżeli się usunie dwie te cechy, podmiot będzie tylko pewnym wycinkiem przestrzeni i pewnym okresem czasu, zajmowanym przez jakąś fazę mechaniczną czy chemiczną. Nagromadzenie określa poprostu kierunek orjentacyjny równowagi chemicznej. Życie utożsamia się wówczas z wszelkim procesem, stanowiącym cykl wracający.

Określać Życie przez samorzutność, oddzieloną od świadomości, jest to mieszać Życie z maszyną. Maszyna, wyposażona w organy regulujące udoskonalone, działa automatycznie i posiada środki zachowania swej równowagi ruchomej w łonie okoliczności najrozmaitszych. Doskonałość jej świadczy o celowości, ale o celowości dla czegoś innego. Samorzutność w tych warunkach jest tylko pozorna, reakcja jest zawsze postanowiona wyłącznie przez okoliczności zewnętrzne. By była tam samorzutność, trzeba, żeby okoliczności zewnętrzne sprowadzały się mniej lub więcej do roli pobudki, t. j. trzeba, żeby natura reakcji nie była całkowicie wykreślona przez działanie zewnętrzne, ale żeby działanie zewnętrzne wykreślało co najwyżej konieczność jakiej bądź reakcji. Taki jest warunek samorzutności minimalnej. — Jeżeli przeto samorzutność jest odpowiedzią na podniecenie, jeżeli istota żywa musi być skłoniona do ruchu, nie ulegając jednak temu czy innemu ruchowi, określenie reakcji może być wyjaśnione tylko zapomocą pociągu. Samorzutność nie zawiera swobody obojętności; może się ona wiązać z determinizmem ścisłym, ale konieczność, panująca nad nią, zasadza się na celu, nie zaś na pobudce mechanicznej. Niema tedy samorzutności bez pociągu, w sposób fatalny czy wolny wykreślonego. Wszelki tedy pociąg zawiera zaród świadomości.

Określano Życie przez samo tylko przyswajanie lub przez samą tylko samorzutność, iżby w pojęciu życia zawrzeć w sposób pewny granice jego dziedziny, tak trudne do odkrycia. Przyjmując to stanowisko, jest się z konieczności doprowadzonym do utożsamienia Życia z wszelkim cyklem powracającym, by zmieszać ostatecznie Życie z mechanizmem i jego zasadę z zasadą Ruchu. Atoli uogólnienie to jest wadliwe, usuwa bowiem uprzednio dwie cechy, które są zjawem najbardziej niewątpliwym i najbardziej zakończonym Życia: Świadomość i Celowość dla się. Uogólnia się tedy pojęcie życia, ale wyzuwa się je z dwóch cech zasadniczych, a więc z jego natury.

Z drugiej strony, jeżeli chce się określić Życie przez jedną tylko świadomość albo przez celowość dla się, jest się zmuszonym zacieśnić pojęcie życia w sposób, również wyzuwający je z jego cech przyrodzonych. Świadomość ma nieskończoną ilość stopni, od świadomości rozważnej, wyraźnej, stanowiącej sąd i myśl, aż do głuchych szeptów podświadomości. Celowość dla się jest również niemożliwa do ścisłego określenia, albowiem w każdym akcie istota żyjąca pracuje bądź dla swego zachowania indywidualnego, bądź dla zachowania gatunku; i najczęściej dwa te cele splatają się w sposób trudny do rozwikłania.

Atoli przyswajanie i nieprzyswajanie zawierają celowość dla się lub przynajmniej podmiot samorzutny; samorzutność zawiera ze swej strony zaród świadomości, celowość dla się nie ma żadnego znaczenia, jeżeli się usuwa wszelką świadomość. Cztery te cechy: *przyswajanie, samorzutność, świadomość, celowość dla się* zawierają się tedy wzajemnie. A przeto Życie zawiera zjednanie w różnych proporcjach czterech tych cech zasadniczych.

327. Otóż, można odkryć źródło wspólne tych cech w funkcji, całkującej ciągłość ruchu zapomocą przenikania się wzajemnego Przestrzeni i Czasu. W rzeczy samej, tem, co cechuje zasadniczo nie ciało istoty żyjącej, ale stan życia, akt życiowy, jest to jedność absolutna rozciągłości, zajmowanej przez ciało, i trwania, objętego spełnieniem tego aktu, tak że w tej dziedzinie wszystko odbywa się, jakgdyby nie było wcale odległości i trwań. We wszelkim akcie życiowym ja znajduje się w każdem miejscu swego ciała; i rozwój całkowity aktu życiowego jest ujmowany,

jako teraźniejszość. Niewątpliwie jest to stan graniczny, nie osiągany przez żadne indywiduum ustrojowe, ale do którego każda istota żywa zbliża się, w miarę jak żyje. Wszystko, co nie stanowi w niej tego przenikania absolutnego Przestrzeni i Czasu, budując chwilę, która trwa, i punkt rozciągły, wraca do czystego mechanizmu. Można tedy pojmować akt życiowy, jako stan graniczny syntezy systematycznej, inaczej mówiąc, jako *syntezę konkretną.*

Oto, co trzeba rozumieć przez to. Systemat jest utworzony przez złączenie przedmiotów konkretnych, zachowujących się, jako niepodzielne, pomiędzy któremi istnieją wiązadła nieścisłe, uszykowujące je ze sobą, poddające je, zapomocą jednego lub kilku stopni, jedności najwyższej systematu. Jeżeli założymy pomiędzy temi przedmiotami wszystkie powiązania możliwe, tak że każdy z nich łączy się bezpośrednio ze wszystkiemi innemi; jeżeli pomnożymy liczbę tych przedmiotów w sposób nieograniczony, dając ich wielkościom dążyć współodpowiednio do zera; jeżeli będziemy zakładali w dalszym ciągu wszystkie powiązania możliwe, to na granicy otrzymamy zespół ciągły, atoli taki zespół ciągły, w którym każdy element nieskończenie mały obcuje ściśle z każdym z innych, t. j. bez elementu ani przerwy pośredniej. Powiązania i elementy znikają w tem scałkowaniu ciągłości; jest już tylko przenikanie się wnętrzne wszystkich części, które stały się czysto mocowładnemi. Im więcej tedy odległości do przebycia, tem więcej trwania wymaganego, by wrażenie zawładnęło całością. Zabór jest w każdej chwili całkowity, fazy przenikają się, tak że powiązanie następcze staje się teraźniejszością, która trwa. Wówczas kierunki odległości odróżniają się przez odmianę jakości, doświadczaną przez całą dziedzinę, funkcjonującą jako jedność. Jest to tedy przeobrażanie się systematycznego w konkretne, — synteza konkretna. Czynnik, sprawujący to całkowanie, to — *dusza.*

Synteza konkretna wyraża tym sposobem duszę, zajmującą w pełni swe ciało: oddaje ona akt psychiczny; i widzi się, że akt ten zawiera warunki konieczne i dostateczne do określenia przyswojenia, samorzutności, świadomości i celowości. 1°. Przyswojenie ma znaczenie tylko, jeżeli dziedzina, w której się spełnia, jest określona, jako indywiduum, nie zaś jako zwykły obszar

przestrzeni, zajmowany przez pewną fazę chemiczną: otóż, indywidualność zostaje założona przez to przenikanie się Czasu i Przestrzeni, fakt transcendentny względem wszystkich innych zjawisk. 2^0. Samorzutność znajduje swą rację bycia w znikaniu wszelkiego oporu w łonie tej dziedziny: albowiem wszelkie wrażenie otrzymane, tracąc swój kierunek i swe umiejscowienie, staje się tylko podnietą. Reakcja określa się wówczas przez pociąg obudzony, a nie według przypadku wrażenia. 3^0. Świadomość znajduje swą zasadę w tym stanie, który stanowi nadewszystko ja, stwarzając w łonie Czasu i Przestrzeni dziedzinę, która jest im odjęta, a która przeciwstawia się, przez swą cechę wewnętrzności i jedności absolutnej, mnożności i zewnętrzności zjawiskowej. 4^0. Wreszcie Celowość dla się znajduje tutaj swe spełnienie zasadnicze, gdyż pobudka dosięga kresu bez pośrednictwa i utożsamia się z nim. Celowość ta dla się dotyczy bądź indywiduum, bądź gatunku. Ale gdy dotyczy gatunku, indywiduum współdziała tylko, jako element w akcie życiowym.

328. Stan ten syntezy konkretnej, stanowiący jednię substancjalną zasady jedności ze składnikami systematu, powoduje zniknięcie mnogości systematycznej. Pomiędzy *systematem* i *syntezą konkretną* mieści się *stan organiczny*. Organizm jest zespołem, który zostaje systematem mechanicznym odnośnie do pewnych czynności i który staje się syntezą konkretną odnośnie do innych. Części ustanawiające tracą wówczas swą indywidualność substancjalną i zachowują tylko odrębność funkcjonalną. Odrębność ta pozwala pojmować cechę jeszcze bardziej niepełną życia gatunku. Systematyka góruje tam, indywidua ostają się jako takie; synteza organiczna jest urzeczywistniana tylko w magnetyzmie, który pociąga indywidua jedne ku drugim, by powoływać akty, gdzie indywiduum poświęca się dla gatunku. W stanie psychicznym utożsamienie funkcyj jest spełnione, tak że jedność jest absolutna. Stan psychiczny prowadzi do stanu duchowego. Wówczas jedność traci cechę syntezy, by przyjąć cechę konkretu niesprowadzalnego; wszelka funkcja Czasu i Przestrzeni przeobraża się na nieśmiertelność i na pełnię; i ruch staje się aktem czystym.

329. Tak tedy Życie jest stopieniem się wewnętrznem Przestrzeni i Czasu, scałkowaniem ciągłości Ruchu: stałość jego jest oparta na nieustannej zmianie, i mocowładność jego jest tylko rozwojem ustanowienia niezmiennego. Pozostaje teraz do dociec zenia, dokąd rozciąga się jego panowanie, inaczej mówiąc, do określenia form skrajnych syntezy konkretnej. Jeżeli wszelki cykl powracający jest równoznaczny z procesem przyswajania i nieprzyswajania i jeżeli wszelka odmiana ruchu zawiera samorzutność, jasnem jest, że celowość i świadomość przenikną aż do źródeł ruchu. Wszelki mechanizm jest tym sposobem skutkiem Życia, wszelka ewolucja jest żywotna, i Życie, nie pochodząc zgoła z Mechanizmu, jest, przeciwnie, zasadą Ruchu. To właśnie postaramy się ustanowić.

330. Jest wiadomem, że świadomość, wzięta w swym stanie najbardziej pierwiastkowym, zradza się z uderzenia [1]). Obaczymy więc, że wszelkie uderzenie zawiera świadomość. Jeżeli rozważać fakt istotny uderzenia, nie zaś jego opis, można określić uderzenie, jako nieciągłość, która się wciska do Ruchu. Nieciągłość ta może rozciągać się na obszar i trwanie albo zajmować tylko punkt i chwilę. Słowem, funkcja matematyczna, wyrażająca Ruch, może być całkowicie nieciągła lub punktowo nieciągła. W obu atoli wypadkach nieciągłość oznacza przerywanie, a więc niweczenie wiązadła przyczynowego pomiędzy tem, co jest przed tem, a tem, co jest po tem. Stan, idący bezpośrednio za uderzeniem, nie może być określony przez jedno tylko poznanie stanu, który poprzedza bezpośrednio uderzenie. Jest tedy dla ponowienia zabieg samorzutności. Uderzenie niweczy Ruch i stwarza go na nowo.

Tłumaczyć uderzenie zapomocą ruchów ukrytych jest to powiadać, że uderzenie jest tylko pozorne [2]). Lecz, żeby wytłumacze-

[1]) Tarcie może być uważane, jako zespół uderzeń przydatkowych, towarzyszący ruchowi głównemu, który pozostaje ciągłym.

[2]) Zagadnienie jest to samo, czy się rozważa uderzenie, jako zetknięcie cząsteczek surowych, czy tylko, jako przenikanie do sfery odpychającej wokół tych cząsteczek. Mało znaczy przypuszczenie, że uderzeniu towarzyszy ruch wewnętrzny w ciele uderzonem; ruchy te wewnętrzne nie należą do ude-

nie to było uprawnione, należy jeszcze założyć, że i nieciągłość jest również pozorna. Uderzenie jest rzeczywiste, w miarę jak nieciągłość jest rzeczywista; a ponieważ funkcje podatne dopuszczają pochodne różnych rzędów, wszelkie zjawisko może pozwalać na mieszaninę z przemiany ciągłej pewnego stopnia, mieszanej z uderzeniem względnem. Ale w miarę jak zachodzi uderzenie, Ruch jest unicestwiany i stwarzany na nowo; a jeżeli nic się nie traci i nic się nie stwarza, Ruch przeobraża się w inny sposób czynności. Sposób ten rozwija się poza przestrzenią i czasem; zostaje on ograniczony przez przyjmowanie i pobudzanie ruchu. Jest on zarazem odbiciem dwóch tych cech, i polega na pewnym stanie, gdzie rozciągłość i trwanie stapiają się w jeden akt. Akt ten to akt świadomości: przyjmowanie ruchu staje się tu *czuciem*, pobudzanie ruchu wypływa *z dążności*.

Czy przypuścić odbiornik uderzenia rozciągłego czy nierozciągłego, wyjaśnienie mechaniczne uderzenia prowadzi do uznania w tym odbiorniku elementu świadomości. Jeżeli cząsteczka jest nierozciągła, zatrzymanie ruchu i jego ponowienie mogą się tłumaczyć tylko przez dane, wzięte z afektu. Jeżeli cząsteczka jest rozciągła i nieprzenikalna, musi ona odpowiadać warunkom syntezy konkretnej, jaką wyłożyliśmy, a przeto ziszczać jedność świadomości. Tem, co stanowi świadomość, nie jest to ruch wewnętrzny, ruch ukryty, ani gatunek ruchu, dołączający się do ciepła, do elektryczności i do innych form energji; jest to przerwa ruchu i zastąpienie go przez czynność, nierozciągającą się już poprzez przestrzeń i czas, ale zgęszczającą się w jedność subjektywną, duchową.

331. Niewątpliwie, niema nigdzie w przyrodzie fizycznej uderzenia czystego, nigdzie bowiem autonomja indywidualna i samorzutność indywiduum nie są zupełne. Ale jest uderzenie, a przeto samorzutność i świadomość, w miarę jak jest przerwa i ponowienie ruchu.

---

rzenia, i jeżeli uderzenie całkowite jest sprowadzalne do tych ruchów, nie pozostaje żadna przerwa ruchu, nie zostaje już nic z uderzenia. Może sobie mechanika robić to przypuszczenie, by sprowadzić do tego samego gatunku pojętliwego stosunków różność jakości, jest to rzecz całkiem uprawniona, ale jest to wykład tylko, nie zaś wyraz rzeczywistości.

Fakt ten w niczem nie przeczy zasadzie Zachowania Energji. Naprzód, samorzutność to nie wolność: może być ona określona w sposób fatalny nie przez pobudkę mechaniczną, ale przez pociąg, t. j. przez cel. Stałość tedy reakcji nie niweczy samorzutności. Następnie, równoznaczność ilościowa, założona pomiędzy czynnością, która poprzedza uderzenie, i reakcją, która idzie za niem, nic nie obchodzi fazy, podczas której Ruch zmienia się w czynność świadomą (albo w ruch duchowy). Ilość nie przenika do tej dziedziny.

Nie może być mowy o energji psychicznej wymierzalnej. Wszelki stan, dający się mierzyć, sprowadza się do mechanizmu. Teorja energetyczna rozważa energje zjakościowane, jako niesprowadzalne do ruchu (ciepło, elektryczność i t. d.). Ale, o ile energje te pozostają, jako takie, wymykają się wszelkiej mierze; wychodzą one z dziedziny Ilości i różnią się tylko sposobem świadomości, jaką obudzają. Tem, co się mierzy w nich, jest to praca zewnętrzna, jaką się otrzymuje, zamieniając je znowu na Ruch.

Natężenie jest stanem przejścia, który łączy Mechanizm z Psychizmem. Nie daje się ono wymierzyć bezpośrednio: z jednej strony, doświadcza się je, jako powołujące stan psychiczny bezjakościowy; z drugiej strony, oblicza się je zapomocą wielkości zewnętrznych, do których się je stosuje. Ogranicza ono dziedzinę Ilości. To, co chcianoby zwać *energją psychiczną*, spełnia funkcję odwrotną Natężenia; jest to zjakościowanie stanu, wyzutego z ilości. Ta jakoby-energja, która jest świadomością, jest czynnikiem zastępującym jedną jakość drugą. Jeżeli chce się tedy wyrazić powiązanie następujące: ciśnienie — stan świadomości — reakcja fizyczna, nie trzeba wypisywać trzech wielkości A, B, C, związanych dwoma znakami działań algebraicznych; są tylko dwie wielkości A i B, oznaczające jedna ciśnienie, druga reakcję fizyczną; co do stanu świadomości, jest on wyrażony znakiem działania jedynego, który oznacza ustosunkowanie dwóch wielkości fizycznych A i B.

332. Uderzenie tedy okazuje, że początek ruchu jest stanem afekcyjnym. Mechanizm ukazuje się więc, jako działanie Życia, które nazewnątrz jest zjawem Pociągu. Determinizm me-

chaniczny ma tedy swe źródło w determinizmie celowym. Mechanizm jest dziedziną, urządzaną przez Życie. I, jak to jasno wyświetlił Dunan [1]), życie każdego indywiduum rozciąga się na cały świat, w miarę jak to indywiduum przenika Świat zapomocą Ruchu. Tam, gdzie Życie napotyka przeszkodę, tam, gdzie wytwarza się zatrzymanie, tam jest Materja. I pojmuje się tu, w jaki sposób zradza się Materja. Gdy czynności łączą się społem, Ruch przeobraża się ciągle; gdzie nie łączą się, ale zatrzymują się, jest uderzenie, i wyobrażenie zatrzymania stanowi Materję. Z uderzenia tego wytryska stan świadomości; stan świadomości nie jest całem Życiem, ale tem, co odgranicza akt życiowy. Gdzie nie zachodzi on, gdzie mechanizm rozwija się, tam jest tylko ułamek aktu życiowego. Jeżeli brać w rachubę to postrzeżenie, obaczy się, że zjawiska snu, życia ukrytego, działań nieświadomych należą do życia, tylko jako mechanizmy. Odróżniają się one od Mechanizmu Kosmicznego tem tylko, że cykl ich jest ograniczony do dziedziny ciała indywidualnego.

W większości systematów filozoficznych uważa się naprzód Mechanizm i Psychizm, jako dwie dziedziny odrębne, a potem zapytuje się, w jaki sposób to, co jest ruchem poza nami, staje się w nas czuciem, dążnością czy jakością. Kartezjusz, Malebranche, Berkeley, Leibniz uważali za niemożliwą nie tylko wymianę wzajemną między dwiema temi dziedzinami, ale i wszelki wpływ przyczynowy; przypuszczali oni, że zgodność faktu w każdym przypadku zachodzi przez interwencję specjalną Boga (przyczyna okazyjna albo harmonja przedustawna). Szkoła pozytywistyczna uważa Psychizm za jedną z form Energji, a więc za jedną z postaci Mechanizmu. Znaczy to poprostu odsuwać trudność. Może sobie postrzeżenie naukowe przenikać coraz bardziej do wnętrza mechanizmu fizjologicznego, nie dojdzie ono nigdy, żeby czucie doświadczane i ruch pojmowany były rzeczami zamiennemi. Jest się tedy doprowadzonym ogólnie do oświadczenia, że Mechanizm i Psychizm są niejako dwoma obliczami tych samych faktów, jedno zewnętrznem, drugie wewnętrznem. Pozostaje wyjaśnić przejście od jednego do drugiego.

Według naszego zdania, ten sposób widzenia jest jeszcze na-

[1]) Dunan, *Le Problème de la Vie,* Revue Philosophique, 1892.

piętnowany przeciwieństwem zewnętrzności i wewnętrzności. Mechanizm i Psychizm są jedną i tą samą dziedziną i niema ni wewnętrzności, ni zewnętrzności. Nasze pojęcia mechanistyczne są tylko schematami, których osnowa jest uczyniona z naszych czuć i z naszych dążności: i, ze swej strony, czucia i dążności są tylko, w miarę jak dokonywa się mechanizm fizjologiczny. Wszelkie zjawisko jest tedy faktem mechanizmu i psychizmu zarazem; sposób tylko ujmowania przez ja stwarza różnicę Mechanizmu i Psychizmu.

Czucie ujmuje fakt w jego jedności konkretnej: proces fizjologiczny przygotowuje działanie, stapiając w ciągłość nieciągłości luźne: ale ja oto sprawuje całkowanie, przez które coś jednego i zjakościowanego zostaje zastąpionem przez systemat ustosunkowań pomiędzy Czasem, Przestrzenią i Materją. I ja działa w ten sposób, by przyswoić sobie rzeczywistość zjawiska. Ale wszelka rzeczywistość jest uczyniona z tożsamości i z odrębności; i w konkrecie czucia dwie te funkcje rdzenne przekładają się odnośnie na element afekcyjny, który jest *wzruszeniem (emocją),* i na element poznawczy, który jest *ujęciem.*

Wzruszenie dotyczy przyrody rytmicznej lub nierytmicznej mechanizmu: stąd wynika przyjemność lub ból, przez nie zjawisko ziszcza się, jako ja, utożsamia się z ja. *Ujęcie* jest reakcją, wywołaną przez rzeczywistość, odrębną od faktu; kładzie ono zjawisko, jako przedmiot, do ustosunkowania z całą wiedzą, stanowiącą ja. Ale *wzruszenie* i *ujęcie* są dwoma wyrazami tej samej funkcji całkowitej, jaką jest *czucie.*

Schemat mechaniczny przedstawia fakt w jego ustanowieniu mechanicznem. Pojęcie wszelkiego mechanizmu otrzymuje się przez abstrakcję i uogólniania, dokonywane przez myśl na zmianach czuć. Jest to równanie różniczkowe tych zmian, równanie, których zmiennemi niezależnemi są trzy jedności: przestrzeń, czas, natężenie. Dwie pierwsze odnoszą się do działu zjawiska, przyswajanego przez umysł, natężenie przedstawia materjalność niesprowadzalną, która przeciwstawia zjawisko rzeczywistości ja.

Przeciwieństwu wrażenia i mechanizmów zewnętrznych odpowiada przeciwieństwo współodpowiednie pomiędzy *dążnością* i *ruchomością organiczną.* Dążność, jako czucie, jest konkretem, utworzonym z dwóch elementów: *potrzeby,* która jest rdze-

niem w ja, i *pragnienia*, które rzutuje ja na czyn ziszczalny. W ruchomości znajduje się układ analityczny z *mocy, oporu* i *punktu oparcia*.

Ostatecznie, Psychizm jest ujmowaniem rzeczywistości, jako jedności konkretnej, Mechanizm jest wyobrażeniem jej, jako jedności systematycznej; Psychizm jest przyswojeniem, założonem pomiędzy ja i nie-ja przez intuicję, Mechanizm jest nieprzyswojeniem resztkowem działania, sprawionego przez Myśl. Nie są to dwie dziedziny odrębne z natury swych treści odnośnych, ale dwa tryby poznania, pochodzące ze skierowania ja ku syntezie czy analizie danych naszej świadomości. Synteza ta i analiza ta sprawiają się automatycznie według porządku wielkości i złożoności danych, zgodnie z ustanowieniem naszych organów i z poziomem naszego doświadczenia.

c) ELEMENTY BIEGUNOWE ŻYCIA

333. Jedna tylko Świadomość spełnia akt życiowy. Ale, jeżeli Świadomość zradza się z uderzenia, nie należy stąd wnioskować, by Życie spełniało się koniecznie przez ból. Jeżeli taki jest nasz smutny los, ból nie jest związany z uderzeniem z istoty. Przeciwnie, jest uderzenie, które budzi do życia przez radość, jest to uderzenie, które każe drgać, które czyni oczywistą istotę ukrytą rzeczy i które rzutuje słowo bytu [1]).

Jeżeli Ruch jest sprawowaniem Życia, ruch, dokonany nie przez zatrzymanie, ale na mocy własnego swego prawa, przedstawi sam akt życiowy. Otóż, temu właśnie odpowiada Drganie. Można rzec, że Drganie jest ożywieniem bytu; i że, gdzie jest drganie, tam jest Życie. I nie jest to przenośnią, ale wyrazem rzeczywistości. W rzeczy samej, Drganie ma tę cechę ruchu skończonego i samorzutnego, jakiego Arystoteles wymagał dla ruchu kolistego. Ale, podczas gdy ruch kolisty nie przedstawia żadnego początku, ani żadnego końca określonego, ruch drganiowy oscyluje pomiędzy dwoma stanami równowagi, które osiąga w sposób ciągły i które są nawzajem racją jeden drugiego.

Drganie jest jedynym ruchem, którego powstanie nie ma ce-

[1]) Hegel dał uczuć głębokie to znaczenie metafizyczne dźwięku, które jest słowem rzeczy, gdy ona się ożywia.

chy pobudki zewnętrznej, ale podniety. Jest ono jedynym ruchem, którego granica nie polega na przymusie zewnętrznym, zatrzymującym go, ale który otrzymuje się przez przystosowanie samorzutne do środowiska lub przez ustanowienie własne przedmiotu drgającego. Amplituda drgania zależy w pewnej mierze od podniety, ale prędkość jego ustala się przez naturę przedmiotu drgającego.

Drganie ma cechy ruchu samorzutnego i ruchu, mającego swój cel w sobie samym. Zasada jego i kres jego są dla niego wewnętrzne. Cel jego polega na przyłożeniu i złączeniu dwóch dążności ku rozprzestrzenieniu i ku skupieniu, zaś to w mierze, która określa stałość formy przez rozwój cykliczny, jaki spełnia.

Otóż, jeżeli się bada wszelką czynność życiową, widzi się, że sprowadza się ona do drgania mniej lub więcej rozległego, mniej lub więcej prędkiego, mniej lub więcej złożonego. Zwierzę, żyjące wiele lat, spełnia na wielką stopę ten sam cykl, co i najmniejsza komórka. Mechanizm Życia utrzymuje się tylko zapomocą oscylacyj; chód, krążenie krwi, oddychanie należą do typu drganiowego; i ruchy są ciągłe tylko tam, gdzie Życie nie ma już nic do roboty, gdzie pobudka jego rozwija się bez oporu.

Ale można pójść dalej: sama Świadomość rozdziela się, jako Drganie. Rozkłada się ona na czucie i dążność, i, gdy zatwierdza swą niezależność zapomocą rozwagi, rozwiązuje się na ja i nie-ja. Świadomość rozważona, akt myśli sprowadza się zawsze do tego przeciwieństwa wyższego. Jeżeli świadomość ustala się na rozwadze, przeciwieństwo to góruje, Życie biegunuje się; jeżeli przeciwnie, tożsamość ja i nie-ja zatwierdza się głębiej, nie zgładzając ich przeciwieństwa, żyje się tedy myślą. I jest to kres najwznioślejszy, najdoskonalszy Życia: kres, w którym ja i nie-ja przenikają się, nie zlewając się ze sobą, kres, w którym Duch wydaje sam swą materję, by odbić się w niej.

Otóż, Drganie jest przedstawieniem objektywnem aktu świadomości. Jeżeli akt świadomości zdaje się być zwolnionym z Przestrzeni i Czasu, Drganie odsłania się, jako ich stwórca. W rzeczy samej, gdzie znajdzie się w łonie Przestrzeni i Czasu miara absolutna odległości i trwania, jeżeli nie w ruchu, znajdującym w sobie samym swe własne prawidło, zamiast w mierze swej przez odległość i trwanie, wzięte z zewnątrz? Drganie oto dostarcza trwa-

niu i odległości wartości absolutnej. Przez nie oto Ruch staje się elementem podstawowym, generatorem Przestrzeni i Czasu, nie zaś zwykłą neutralizacją czasu i przestrzeni przedustawnych.

334. Drganie i Świadomość są tylko dwiema postaciami aktu życiowego. W rzeczy samej, jeżeli Drganie zakłada Przestrzeń i Czas, objektywizując i uzewnętrzniając swój akt, to akt ten, widziany wewnętrznie, jest ruchem bez miejsca i trwania: przekłada on się z konieczności na zjakościowanie istotne. Stąd widzimy naprzód, że Świadomość odsłania się, jako odwrotna strona Drgania; następnie pojmujemy, w jaki sposób to, co jest subjektywnie jakością, odpowiada objektywnie rozdziałowi ilości; pojmujemy wreszcie cechę subjektywno-objektywną Czasu, Przestrzeni, Ruchu i istności, jakie stąd pochodzą, by ułożyć systemat Wyobrażenia. Wszelkie Wyobrażenie jest tylko analizą aktu życiowego, który jest Drganiem w Materji i Świadomością w Duchu. Jedność elementarna tych istności jest założona przez drganie chwili, przez błyskawicę świadomości, rzutujące słowo życia znikomego. Wszystkość ich absolutna określa się przez akt wieczysty myśli i miłości, stanowiący Życie absolutne.

Widzieliśmy (145—147), że Rzeczywistość opiera się na względności przez zjednanie konkretne indywidualnego i powszechnego. Otóż, zjednanie to spełnia się w Materji przez Drganie, jako skupienie i rozprzestrzenienie, i w Duchu przez Świadomość, jako ja i nie-ja. I oto akt życiowy jeden tylko spełnia realizm indywidualnego i powszechnego, jedno przez drugie. Albowiem, jak to okazał Dunan, każde indywiduum żyje przez i poprzez cały Wszechświat, i Wszechświat jest życiem wspólnem, uczynionem z tego przenikania się konkretnego indywidualności odrębnych. Świadomość skupia Wszechświat w indywiduum, Drganie rozszerza indywiduum na Wszechświat.

335. Drganie jest elementem ciała, Świadomość jest elementem duszy. Utożsamiać Drganie i Świadomość, by uczynić z nich akt życiowy początkowy, jest to tedy zakładać jedność substancjalną duszy i ciała. I jeżeli wszędy, gdzie jest drganie, jest również świadomość, i jeżeli wszelka forma jest tylko drganiem mniej lub więcej złożonem, jest się doprowadzonym do przypu-

szczenia, że wszelkie ciało jest żywem, w miarę jak forma jego określa się przez ruch.

Przez zjednanie duszy i ciała życie ziszcza jednakość wieńczącą systematu Wyobrażenia, zakładając tożsamość końcową pomiędzy swemi elementami powszechnemi: Duchem i Materją, czyniąc z nich Duszę i Ciało.

4. JEDNAKOŚĆ WIEŃCZĄCA I TRYNOMJA GENETYCZNA WYOBRAŻENIA

336. Można tedy powiedzieć, że Życie jest funkcją absolutu, która spełnia Rzeczywistość przez względność. Poza Absolutem nieprzeniknionym jest ono jedyną rzeczywistością w sobie, jedyną rzeczą w akcie (ruch, świadomość), jedyną substancją i jedyną istotą, które nie rozwiązują się na proste funkcje oderwane.

Wreszcie, jako jednakość wieńcząca systematu Wyobrażenia, winno ono wiązać transcendental i kategorję, odpowiadające temu stopniowi najwyższemu. Przez ŻYCIE oto istotnie *Nieskończoność* i *Doskonałość* łączą się i dają swój wyraz konkretny: Życie oto jest zjawem ABSOLUTU, iszczącym się przez Ustosunkowania władcze *Generacji* i *Miłości*.

Przez ŻYCIE tedy *Osobowość* i *Zasadzanie* utożsamiają indywidualność absolutną i powszechność absolutną. Jest ono Głosem SŁOWA.

337. Z jednakością tą wieńczącą Wyobrażenia, która ustanawia Życie, winno ukazywać się jego *prawo najwyższe*, t. j. zasada transcendentna Ruchu, władza genetyczna, zakładająca i rozwijająca Życie, promotor wszelkiego aktu, akt ostateczny, będący celem, jaki Życie kładzie w samem sobie: Prawo to Najwyższe — to MIŁOŚĆ. Miłość jest to Akt w swej transcendencji do Rzeczywistości, Życie to ta transcendencja, gdy stała się immanentną dla Rzeczywistości. Życie rodzi się z Miłości, żyje przez Miłość i dokonywa się tylko w Miłości. I Miłość utożsamia nieustannie, wyodrębniając, ja i nie-ja w rytmie najwyższym drgania absolutnego, drgania, gdzie przyciąganie i rozprzestrzenianie przenikają się do tego stopnia, że rzeczywistość zdaje się zakładać się ponad ja i nie-ja i pragnąć jednego i drugiego w istności transcendentnej,

gdzie jedno i drugie pogrążają się razem w zaprzeczeniu chęci życia. Toteż, nie można nie podziwiać głębokości teogonij, które uczyniły z Erosa zasadę władczą świata, i wzniosłej doktryny Chrześcijaństwa, ciążącej wokół pojęcia, iż Bóg jest Miłością.

338. Atoli schłanianie to życia indywidualnego przez transcendencję tej normy, jaką jest Miłość, nie może być zgaszeniem Życia, które jest jednak jej przedmiotem. Miłość zamienia, przeciwnie, ogień trawiający Aktu wszechmocnego w ogień ożywiający. Trzeba tedy, by, nie unicestwiając się zgoła w swej zasadzie i w swym kresie, Życie znajdowało w nich rozwinięcie i moc. I to jest właśnie *Problemat Powszechny,* zakładający się dla Miłości. Rozwiązanie polega na pewnem wznoszeniu się życia indywidualnego, kruszącem koło zamknięte indywidualności i promieniującem nieskończenie, tak że uczestniczy ono w życiu absolutnem i triumfuje w zatwierdzeniu swem chęci życia. Otóż, to daje nam przeczuwać od strony Absolutu zstępowanie do Względności, by wszczepić w nią ów zaczyn absolutu, i ofiarę, przez jaką powstrzymuje on wszechmoc życia, która schłonęłaby i strawiła wszelki twór. Rozdrabniając się niejako, by udzielać się życiom indywidualnym i kruszyć ich granice, stwarza on OBCOWANIE istot żyjących.

Atoli temu działaniu powszechnemu, które jest łaską Absolutu, winno odpowiadać kierowanie się, dążenie utworu. Otóż, prawidłem jednostajnem, z którego nie wymyka się żadne życie, jest dążenie do szczęścia. Wszelkie życie zradza się, trwa i rozwija się tylko w POŻĄDANIU i przez pożądanie: akt bowiem Życia zawiera się w ruchu, a ruch ten wynika z jego pociągu. Tym sposobem Pożądanie jest słusznie *Kanonem genetycznym,* który rządzi Życiem.

Wreszcie, rozwiązanie Problematu powszechnego Życia przez Obcowanie (które jest spełnieniem we względności cechy absolutnej Prawa Najwyższego Życia, t. j. Miłości) zawiera życzenie i usposobienie, wyłonione ze złączenia systematycznego istot żyjących. Jest tedy *Zbieg celowy,* który każe dążyć tworom ku temu Obcowaniu w Miłości, harmonja, wzbudzana przez zasadę władczą Miłości, działającą w sposób opatrznościowy: to — SYMPATJA. Sympatja wiąże Miłość i Obcowanie w sposób przygodny. Zakła-

da ona harmonję pomiędzy Duchem i Materją. Począwszy od zgodności drganiowych telegrafu bez drutu aż do sympatji umysłowej i moralnej, wynikającej z tegoż ideału, Sympatja jest *warunkiem* Postępu. Bez niej Ewolucja byłaby tylko stawaniem się nieokreślonem i Praca wysiłkiem płonnym. Sympatja używa Pracy i Ewolucji, jako sposobów do założenia między tworami usposobień harmonijnych, pozwalających otrzymywać akt Życia transcendentnego z Obcowania w Miłości.

339. SYSTEMAT WYOBRAŻENIA.

Część elementarna.

E. B.
PRZESTRZEŃ

E. N.
RUCH

E. W.
CZAS

P. B.
MATERJA

P. W.
DUCH

N. P. B.
Ciało

N. P. W.
Pojęcie

p. B.
ENERGJA

p. W.
FANTAZJA

N. p. B.
Zjawisko

N. p. W.
Obrazy

Część systematyczna.

W. W B.
EWOLUCJA

B. W W.
PRACA

Z. C.
PRZYRODA
(środowisko — epoki)

J. W.
ŻYCIE
(drganie — świadomość)

Trynomja genetyczna.

P. N.
MIŁOŚĆ

K. G.
POŻĄDANIE

P. P.
OBCOWANIE

R. D.
SYMPATJA

ROZDZIAŁ CZWARTY

JEDNOŚCI TRANSCENDENTNE RZECZYWISTOŚCI

I

SYNTEZA SYSTEMATÓW ISTOTLIWYCH RZECZYWISTOŚCI

340. Okazaliśmy, że systemat Wyobrażenia zakłada związek, elementu za elementem, pomiędzy Transcendentalami i Kategorjami. Wyprowadziliśmy tedy rolę neutralizującą tego systematu pomiędzy rzędem ontologicznym (transcendentale) i rzędem logologicznym (kategorje). Istności, składające ten systemat, wyrażają syntezy intuicyjne, wzbudzane przez okazanie się zjawiskowe. Stosują się one zarazem do rzędu kosmologicznego i do rzędu psychologicznego nie przez zwykłą analogję, która dorzucałaby do znaczenia właściwego znaczenie figuralne, ale przez współodpowiedniość bezpośrednią i podstawową, tak że dwa te rzędy wyjaśniają się tylko jeden przez drugi.

Życie, które jest kresem systematu Wyobrażenia, daje nam przenikać wreszcie aż do tożsamości pierwotnej i końcowej Myśli i Rzeczywistości, bytu i wiedzy: do tożsamości, jaką poznaliśmy przez analizę podstaw Myśli i ustanowienia Rzeczywistości (Ks. I).

Ta oto neutralizacja Transcendentalów i Kategoryj zapomocą istności psycho-kosmologicznych daje rękojmię wartości Metafizyki. Przez Ontologję i Logologję Metafizyka stara się objąć Rzeczywistość w całej jej pełni; ale dwa te rzędy mają swą tężyznę tylko dlatego, że odgraniczają dziedzinę konkretu. Kosmologja i Psychologja odpowiadają treści tej dziedziny, ale odróż-

niają się one i uwyraźniają się, tylko odnosząc się do Ontologji i Logologji, które je określają.

Rzędy te poznania są tedy ściśle łączne; żaden z nich jednak nie jest podstawą innych. Dążenia szkoły francuskiej i szkoły angielskiej dwóch ostatnich stuleci do wyprowadzenia Metafizyki z Psychologji albo z Kosmologji są próżne. Nie należy również zamykać Kosmologji i Psychologji w Ontologji, jak to uczynił Spinoza, ani, z Kantem i Heglem, sprowadzać je do Logologji. By znaleźć źródło wspólne dla tych poznań, trzeba oto przeniknąć głębiej.

341. Systemat Wyobrażenia spełnia funkcję neutralizującą, zawartą we wszelkiej Rzeczywistości w sobie i we wszelkiej Myśli w sobie. Ale funkcja ta jest odbiciem podstawy wspólnej dla dwóch elementów biegunowych, któremi są tutaj Transcendentale (element-byt) i Kategorje (element-wiedza). Należy tedy wydzielić źródło wspólne dla trzech systematów, określających społem Rzeczywistość i Myśl, i skąd pochodzi ich łączność wnętrzna przez ŻYCIE. Otóż, Życie jest absolutem, o ile jest ziszczane, jako ustosunkowanie. Źródłem poszukiwanem jest, przeciwnie, absolut, wydzielony ze względności: jest to ROZUM.

Rozum czyni akt możliwym, gdyż odbija on Absolut i odkrywa w nim podstawę Ustosunkowania. I zjawem Absolutu, jako zasady Ustosunkowania, jest SŁOWO. Rozum potrafi zadośćczynić wymaganiom bytu i wiedzy i pozwala aktowi łamać ich różnorodność. Czyni on akt płodnym; jest on macierzą — *współtwórczynią,* przyjmującą zaród aktu, wykluwa go i rozwija ŻYCIE [1]) (224).

Rozum i Życie przeciwstawiają się w świecie, jako funkcja transcendentna i funkcja immanentna, zabiegające wspólnie do wytworzenia tegoż aktu. Życie rozwija się dzięki ładowi opatrznościowemu, który wskazuje na transcendencję Rozumu; osiąga

---

[1]) Rozum, jako władza absolutu, ma cechę żeńską, którą gnostycy oznaczali terminem Ἐπινοία (Myśl). Różni się on, z jednej strony, od Νοῦς (Intelekt-czynny), zasady czynności, która dźwiga Myśl, i, z drugiej strony, od Λόγος (Słowo), zrodzonego z Νοῦς w łonie Rozumu i będącego aktem rozumowym skutecznym. Rozum dyskursywny *(ratio),* władza sądzenia, jest to rozum, pracujący w łonie różności, by związać ją ustosunkowaniami.

ono swą doskonałość i swą autonomję, gdy staje się w pełni rozumowem. Rozum, by tak rzec, uprawnia się i dowodzi swego władztwa, pozwalając na zrodzenie się i rozwicie Życia dzięki porządkowi, jaki zakłada. Dziełem jego najwyższem jest czynić żywotną samą myśl, t. j. stapiać razem poznanie i posiadanie, utożsamiając byt i wiedzę. To właśnie życie myśli jest kryterjum najwyższem.

Zapał genjuszu, miłość ekstatyczna, wiara płonąca są zarodami łączności tej doskonałej Rozumu i Życia. W chwilach tych nasza myśl staje się naszem własnem życiem, i nasze życie rzutuje się całkowicie w naszej myśli: jest to owo „zdobywanie życia przez utratę jego!" Czyniąc w nas łączność tę coraz bardziej ścisłą, zbliżamy się do podstawy najwyższej i do pewności. W tej oto łączności należy szukać kryterjum najwyższego, posady wspólnej dla Metafizyki, Kosmologji. Psychologji i wszystkich rzędów poznań; w niej spełnia się jedność transcendentna, obejmująca wszystką Rzeczywistość.

342. Życie jest, rzekliśmy to, zasadą i końcem Ruchu. Zagarnia ono indywidualność, zakładając ogniska świadomości i samorzutności, które są źródłami i kresami ruchu. Zagarnia ono powszechność przez ciągłość, która jest zarazem warunkiem i skutkiem ruchu [1]). Ciągłość i ognisko świadome dążą do przenikania się, by ziścić syntezę konkretną, jaką jest życie psychiczne, i wreszcie jedność absolutną życia, jaką jest życie myśli, Życie jako Rozum.

Rozum zagarnia powszechność, zakładając się, jako *prawo:* prawo, rządzące rozdziałem ruchów, prawo, nadające kierunek pobudkom ognisk świadomych. Zagarnia on indywidualność, oświecając świadomość i zamieniając instynkt na wolę. Przez to indywiduum samo stwarza prawo, promieniujące poprzez powszechność. Otóż, Wola, oświecając się nadzieją, przyłącza się wkońcu do porządku powszechnego, i walka, wynik przymusu, zamienia się na harmonję. Harmonja wreszcie dąży do jedności woli, a przeto do stanu, gdzie Rozum stanie się wyłonieniem samem Życia, jakie dzięki niemu mogło się wykluć i rozwinąć.

---

[1]) Dla zbadania tej sprawy ob. nasze studjum: *Substancja* (II, IV).

Tym sposobem w ziszczaniu Wszechświata Rozum rozwija się od absolutu ku względności, i Życie rozwija się od względności ku absolutowi: dążą one do przenikania się wzajemnego, które ustanowi jedność psycho-rozumową Wszechświata.

343. INTUICJA, neutralizująca JA i NIE-JA, oto jest złączenie podstawowe, wiążące Rozum z Życiem. Podczas gdy zasada racji bytu okazuje naocznie Transcendencję Rozumu w stosunku do rzeczywistości względnych, Intuicja jest niejako zarodem immanentnym Rozumu, zakładającym autonomję Życia. JA i NIE-JA przeciwstawiają się zarazem z punktu widzenia spekulatywnego i z punktu widzenia praktycznego, by rozwijać Życie fizyczne i psychiczne pod wpływem Intuicji. Niema intuicji czysto zmysłowej, ani intuicji czysto rozumowej. INTUICJA polega na utożsamieniu aktu rozumowego i aktu instynktowego. Jest to myśl, aktualizująca się poprzez Życie, akt życiowy, stający się *jednem* przez rozum, jaki zawiera. Oddziaływanie JA i NIE-JA na INTUICJĘ jest punktem wyjścia POSTĘPU, który ma za kres jedność psycho-rozumową WSZECHŚWIATA (55).

344. Według tego, czy intuicja, wprowadzona przez Rozum, iści się, jako przedmiot czy jako podmiot, Wszechświat rozwija się, jako MECHANIZM lub jako PSYCHIZM. Dwie te fazy przeciwne okazują przewagę absolutną jednego lub drugiego z czynników pierwszorzędnych Życia, sprowadzonych do Rozumu.

Wszechświat, którego zespół stanowi systemat czysto mechaniczny, jest zbiorem indywiduów, których stosunki są rządzone przez *prawo*. Jedność jest wówczas prawidłem ruchu; jest ona mechaniczna pod względem Życia, logiczna pod względem Rozumu.

Wszechświat, którego jedność jest czysto psychiczna, jest duszą, poruszaną przez *pożądanie*. Prawa, panujące wówczas nad istotami indywidualnemi, są jako potok, wyłaniający się z ich pragnienia. Jedność jest wówczas pobudką ogólną, pociągającą zespół indywiduów. Jest ona pożądliwą pod względem Życia, moralną pod względem Rozumu.

Otóż, niema racji uważać pewnych zjawisk, jako czysto mechanicznych, zaś innych, jako czysto psychicznych lub animicz-

nych. Widzieliśmy (330—335), że Psychizm i Mechanizm odgraniczają się jeden przez drugi. Porządek rozumowy i potok życiowy są funkcjami wzajemnemi we Wszechświecie. Wszelki ośrodek indywidualny jest mechaniczny przez swe ustosunkowania zewnętrzne i psychiczny przez swe ustosunkowania wewnętrzne. Wszelkie środowisko jest mechaniczne przez swój rozdział i psychiczne przez swój rząd. Zjawisko i stan świadomości są tylko dwiema postaciami uzupełniającemi tegoż faktu [1]).

Przenikanie się wzajemne Mechanizmu i Psychizmu w istocie rozumnej przekłada się na dwie fazy przejściowe, gdzie Psychizm i Mechanizm zamieniają ze sobą swe funkcje. Psychizm, pełniący funkcję Mechanizmu, zakłada porządek działania, rządzony przez prawo pożądania: ustanawia MORALNOŚĆ. Mechanizm, pełniący funkcję Psychizmu, związuje stany świadomości według procesu mechanicznego: zakłada LOGIKĘ.

Przez podwójne to przejście zamyka się cykl faz elementarnych. Otrzymuje się tym sposobem równowaga funkcyjna Wszechświata, wziętego, jako jedność niepodzielna, bez względu na indywidua, jakie on zawiera.

Czterem tym elementom pochodnym (powszechnym i przejściowym) odpowiadać będą cztery narzędzia techniczne: *Maszyny,* narzędzie Mechanizmu; *Znaki,* narzędzie Psychizmu; *Rozumowania,* narzędzie Logiki, i *Nakazy,* narzędzie Moralności.

Logika i Moralność wprowadzają tym sposobem Pokój do Wszechświata, ale nie wystarczają, by założyć tam zadowolenie zgodne indywiduów, jakie go składają, jeszcze mniej, by spełnić tożsamość końcową, która dokona Wszechświata, jako systematu wszystkich istot indywidualnych. Trzeba na to zastosować Me-

[1]) To wskazuje na rozwiązanie sporu pomiędzy Energetystami i Mechanistami. Energetyka odpowiada lepiej temu, czem są rzeczy, pozwala ona bowiem przedstawiać przejście od ruchu do świadomości, od ilości do jakości i vice versa. Atoli to, co nie jest ruchem, wymyka się wszelkiej mierze; i tylko zastępując jakości ruchami, uważanemi za równoznaczne, można sprawić syntezę pojętliwą Wszechświata. Tedy, skoro tylko Energetyka rozwiązuje równanie, przekłada ona różne energje na wielkości (skalary, wektory) albo na natężenia, sprowadzalne do tejże skali wielkości; ucieka się ona przez to do Mechanizmu. Powstrzymuje się tylko od ścisłego odtwarzania geometrycznego ruchów, jakie powołuje; i tem tylko odróżnia się od hipotezy mechanistycznej.

chanizm i Psychizm do warunków różności systematycznej, wreszcie ziścić tożsamość systematyczną, wieńczącą wszelki systemat według Prawa Stworzenia.

345. Będziemy tedy mieli naprzód dwie fazy wpływów częściowych. Wpływ NIE-JA do JA zakłada rzęd systematyczny, czyniąc indywidua solidarnemi jedne względem drugich. Stąd rzęd, który jest pod względem Życia *kolonją*, pod względem Rozumu *społeczeństwem*.

Wpływ JA do NIE-JA pod względem Życia roztacza potok psychiczny poprzez indywidua, tak że zakłada ORGANIZACJĘ, rzęd, w którym składniki tracą swą indywidualność pod względem pewnych funkcyj i zachowują ją pod względem drugich. Pod względem Rozumu wpływ ja do nie-ja wytwarza organizację dziedziny myślowej, stanowiącą NAUKĘ.

Stan kolonjalny i społeczny sprzymierza jedność mechaniczną z mnogością psychiczną; stan organiczny i nauka łączą jedność psychiczną z mnogością mechaniczną. Dwie te fazy przeciwne dążą do rozwiązania się jedna w drugiej. Ideałem wszelkiej kolonji jest pobudowa *Organizmu*; ideałem wszelkiego społeczeństwa jest zdobycie *Nauki* (teoretycznej lub praktycznej). Społeczeństwo i Kolonja mają swój zaród w *płciowości;* zaś płciowość ma za cel wydanie organizmu [1]). Nawzajem, wszelki organizm dąży do wydania potomstwa i do dostarczenia przez to elementów kolonji czy społeczeństwa; wszelka nauka, teoretyczna i praktyczna, dąży do wytworzenia różności i mnogości nieskończonej przedmiotów i ustosunkowań.

346. Jak widzi się, fazy te są ściśle związane: są to funkcje, które rozwinięcie dydaktyczne przedstawia, jako kolejne, ale które dążą do łączenia się i do urządzania się wzajemnie. Wytwór ich oddzielny jest tylko przegrywką do Postępu. Postęp rozwija się, jedynie zastępując działania odosobnione tych funkcyj stopieniem się wnętrznem ich mocy. Dochodzi się tym sposobem do wpływu wzajemnego ja i nie-ja we Wszechświecie, zaś to dzięki zgodności opatrznościowej Logiki i Moralności, która prowadzi

[1]) W Nauce płciowość odnajduje się, jako teorja i technja.

powoli wszystkie istoty pod groźbą zguby do przystosowania się do dwóch tych prawideł rozumowych. Stąd harmonja i piękno rosnące, które stanowi zbieg celowy w działaniu. To — POSTĘP. Postęp nie zasadza się na wynikach, jest on kierowaniem się coraz lepiej zapewnionem, uszykowującem zgodność działań do przyjęcia swego uwieńczenia w utożsamieniu się elementów powszechnych: Mechanizmu i Psychizmu.

347. Ruch nie-ja, rządzony przez Rozum, wyłania się wówczas z Pożądania ja, i Pożądanie, w pełni rozumowe, zdobywa przez to skuteczność powszechną. Tu oto jedność psycho-rozumowa, jawiąca się, jako jednakość wieńcząca Wszechświata. Rozum i Życie, przeniknąwszy względność dwoma procesami odwrotnemi, łączą się wnętrznie w tej samej rzeczywistości.

Ponieważ Rozum i Życie są doskonałe, tylko opierając się jedno na drugiem, ponieważ Życie w swej zasadzie jest to Absolut, ziszczony, jako ustosunkowanie, a Rozum jest to ustosunkowanie, sprowadzone do Absolutu, jednia wnętrzna Rozumu i Życia w Tworze okazuje się, jako cel najwyższy, wyznaczalny dla Wszechświata. Cel ten jeden zapewnia doskonałość Wszechświatowi, dociera on bowiem do uczestnictwa w życiu boskiem, zamiast sprowadzać unicestwienie końcowe w pierwszej zasadzie.

Otóż, jednia ta Rozumu i Życia w tem samem jestestwie jest słusznie tem, co określa istotę CZŁOWIEKA. Można tedy powiedzieć, że doskonałość Wszechświata polega na ziszczeniu się, jako CZŁOWIEK.

Prawo Najwyższe Postępu jest to Ideał, t. j. kierowanie Rozumu ku Absolutowi. Zapewnia ono to kierowanie przez METODĘ, która jest Kanonem genetycznym Postępu. Problemat powszechny Postępu — to kres, w którym rozwija się Życie: to SZCZĘŚCIE.

Wreszcie, by Szczęście, pojęte według Ideału, było ziszczalne i by Ideał dawał Szczęście, jakie obiecuje, potrzeba między niemi przedustawności harmonijnej, opartej na racjach dostatecznych: i tem, co je wykreśla, jest MĄDROŚĆ.

348. SYSTEMAT POSTĘPU WSZECHŚWIATA PRZEZ ZŁĄCZENIE ROZUMU I ŻYCIA.

Część elementarna.

E. B.
NIE-JA

E. N.
INTUICJA

E. W.
JA

P. B.
MECHANIZM

P. W.
PSYCHIZM

N. P. B.
Maszyny

N. P. W.
Znaki

p. B.
LOGIKA

p. W.
MORALNOŚĆ

N. p. B.
Rozumowania

N. p. W.
Nakazy

Część systematyczna.

W. W B.
ORGANIZACJA-NAUKA

B. W W.
KOLONJA-SPOŁECZEŃSTWO

Z. C.
POSTĘP

J. W.
CZŁOWIEK-WSZECHŚWIAT

Trynomja Genetyczna.

P. N.
IDEAŁ

K. G.
METODA

P. P.
SZCZĘŚCIE

R. D.
MĄDROŚĆ

II

WNIOSKI

1. MIKROKOSMOS LUDZKI

349. Dokonanie Wiązania metafizycznego przez systemat Postępu potwierdza pojęcie ezoteryczne, czyniące z Człowieka mikrokosmos i upodobniające Wszechświat do człowieka.

Zbędnem jest chyba powiadać, że nie chodzi tu o rozważanie Wszechświata, jako wielkiego kręgowca, mającego postać i umysłowość istot ludzkich naszego planety. Jest tu mowa tylko o tem, co określa zasadniczo Człowieka, t. j. *twór żyjący rozumny*, z odściągnieniem sposobu, przez który zasada ta przystosowywa się do warunków specjalnych różnych krain Wszechświata.

Należy, z drugiej strony, dodać, że złączenie ścisłe Rozumu i Życia znajduje się w nas tylko w stanie zarodu i że celem naszego istnienia obecnego jest uzdolnić nas do jego spełnienia całkowitego. W miarę oto jak jednia ta sprawuje się w nas, jesteśmy ludźmi, nie zaś zwykłemi zwierzętami.

350. Można rzec tedy z Wrońskim, że Człowiek jest kresem Stworzenia. Nie oznacza to, że Stworzenie ma służyć do rozwinięcia każdego z nas, ustalonego w swej osobności indywidualnej, ale że celem Stworzenia jest być przeniknionym całkowicie przez życie spełna rozumne: w ten sposób spełnione, ziści ono Człowieka doskonałego, który winien być naszym udziałem.

To rozwiązuje, zda się, sprawę najlepszego możliwie świata. Jeżeli rozważać drabinę nieskończoną doskonałości pojętnych, problemat zdaje się być nierozwiązalnym. By Stworzenie mogło osiągnąć najlepszy dział bez ograniczania mocy boskiej, potrzeba, by istota sama Wszechświata stworzonego zawierała to, co może określać doskonałość tworu. Otóż, nie można pojąć nic doskonalszego dla tworu, jak ziszczenie absolutu przez samą jego względność: dokonywa się tego słusznie przez przenikanie się wzajemne Rozumu i Życia, t. j. przez to, co określa istotę Człowieka.

2. ZWIĄZEK STWORZENIA ZE STWÓRCĄ

351. Kres Stworzenia może się tedy określić: zrównanie Człowieka i Wszechświata. Otóż, doskonałość ta, wspólna Człowiekowi i Wszechświatowi, polegająca na ziszczeniu całego Stworzenia, jako absolutu [1]), nie pojmuje się bez uczestnictwa w życiu boskiem. Tu oto stan transcendentny względem ustosunkowania tworu do Stwórcy.

Życie, prowadzone przez Rozum, stanowi istotę żywą, rozumną, człowieka stworzonego. Rozum, posiadający Życie, rozum żywy — to Bóg, który stał się człowiekiem. Łączność dwóch tych kresów spełni to uczestnictwo w życiu boskiem, które jedno tylko może ziścić twór, jako absolut.

352. Chociaż Rozum i Życie pochodzą, jedno i drugie, z Absolutu, tworzą one Wszechświat, rozwijają go i prowadzą do Absolutu, uchwytując go, by tak rzec, za dwa bieguny zapomocą podwójnej czynności: jednej *kierowniczej*, drugiej *pobudliwej*. Większość kosmogonij napomyka na podwójny wpływ stwórczy: z jednej strony, na działanie *rozumowe* Słowa stwórczego, które wynajduje formy, zakłada prawa i działa zapomocą *władzy;* z drugiej strony, na działanie *animiczne* i niejako macierzyste Ducha, które przyswaja samym tworom Życie i Rozum i działa przez *pożądanie*.

353. Otóż, według dogmatu chrześcijańskiego Świętej Trójcy, Syn jest uważany jako Intelekt boski; odpowiada on ustosunkowaniu pojętliwemu, wychodzącemu z absolutu: jest on Słowem, i przez to okazuje specjalniej sprawowanie rozumu. Duch Święty jest jako ustosunkowanie, sprzymierzające jedność boską z dwoistością; jest on Miłością wzajemną Ojca i Syna; jest on niejako Absolutem, opartym na ustosunkowaniu; okazuje specjalniej sprawowanie Życia.

Pojmuje się wówczas, że Bóg wciela się, jako człowiek, w osobę Syna, iżby uczynić immanentnym względem stworzenia Rozum, którego cechą jest transcendencja. Przeciwnie, Duch Święty przystosowuje życie do Rozumu, albowiem Życie jest oparte na

[1]) Fouillée, *Philosophie de Platon*, II wyd., t. IV, s. 180—184.

ustosunkowaniu; udziela on tworowi życia duchowego, t. j. absolutu, jako Życia. Posyłając tedy Ducha Świętego ludziom, Chrystus pozwala im pojmować swe nauki i zachowywać swe nakazy. Ludzie, osiągający w ten sposób życie duchowe, stają się członkami Chrystusa, który ma pociągnąć wszystko ku sobie.

354. Zda się tedy, że świat przyszły, zwiastowany przez Apokalipsę, a mający spełnić się w chwili, którą zna jeden tylko Ojciec, odpowiada temu aktowi transcendentnemu, który ziści jedność psycho-rozumową Wszechświata, jako ciało mistyczne Chrystusa: Świat rajski byłby wówczas scałkowaniem Świata w Bogu, który stał się człowiekiem. I to właśnie byłby sposób, dający uczestniczyć stworzeniu w życiu boskiem i dostarczający mu istnienia absolutnego. Doktryny ezoteryczne, z drugiej strony, zdają się wskazywać, że ziszczenie to Boga, jako Człowieka Wszechświata (Adam — Kadmon) [1]), istnieje od początku i stanowi świat wyższy; tu oto jest niewątpliwie to, co chrześcijanizm nazywa Rajem. Przeznaczeniem naszego świata byłoby scałkowanie się w tym Człowieku-Bogu; i stan jego obecny pochodziłby bądź z prawa postępu, które prowadzi wszelki twór z chaosu do doskonałości, bądź ze spaczenia niejako patologicznego, które dokonało się w łonie świata pierwotnie doskonałego.

Wreszcie tysiącolecie, zapowiedziane w Apokalipsie i w Zoharze, jako Królestwo boże na Ziemi, zdaje się odpowiadać Konkretowi temu, wskazanemu tylko co, jako usposobienie przygotowawcze do aktu transcendentnego, mającego uwieńczyć Stworzenie.

---

[1]) Dla życia teraźniejszego Sakrament Komunji jeden tylko odpowiada pojęciu immanencji Boga w człowieku. Pojęcie to Boga, który stał się Człowiekiem-Wszechświatem, nie ma nic panteistycznego. Panteizm polega na zlaniu zjawu immanentnego Boga z własną jego naturą, która jest absolutnie nieudzielna. Utożsamia on naturę boską z uczestnictwem w życiu boskiem, jakiego udziela Bóg tworowi, stając się immanentnym w nim. Ale jedność osoby boskiej Słowa zdaje się zgadzać z dwoistością natury równie dobrze w istocie, która byłaby Jednem-Wszystkiem Wszechświata, jak i w jedności indywidualnej osoby historycznej. Powiadając, że uczestnictwo w życiu boskiem odpowiada immanencji Boga w tworze, przeciwstawiam się wyraźnie doktrynom, które utrzymują, że Bóg jest immanentny dla człowieka w jego stanie obecnym przez sam fakt, że pojmuje on absolut moralny.

355. Nie będziemy dalej rozwijali tych rozważań. Chcieliśmy wskazać tylko, że dedukcje rozumowe, wyciągnięte z Triady pierwotnej i z Prawa Stworzenia, przodują doktrynom religijnym, najbardziej wzniosłym. Zgodność ta, by tak rzec, automatyczna, zdaje się nam być zapewnieniem prawdopodobieństwa na korzyść systematu, jaki wykładamy. Nie zamierzamy tu wyjaśniać, ani wykładać dogmatów, ale tylko wskazać, że filozofja uchyla ich niezrozumiałość i daje nawet przeczuwać ich prawdziwość.

3. ANTROPOMORFIZM KONIECZNY

356. Antropomorfizm Wszechświata, do którego zostaliśmy doprowadzeni, jest jednocześnie kosmomorfizmem Człowieka. Odróżnia się on przez to wyraźnie od wszelkiej koncepcji, która dążyłaby do sprowadzenia ustanowienia Wszechświata do wyobrażenia, jakie mamy o nim, i do praw, jakie myśl nasza wykreśla, by go wyjaśnić. Wspólność zasad ustanowczych Myśli i Rzeczywistości prowadzi nas do uznania tożsamości końcowej, która w Absolucie odpowiada pojęciu Boga, a we względności pojęciu Człowieka.

Zaprzeczać, że Myśl i Rzeczywistość mają podstawę wspólną, jest to odbierać wszelkie znaczenie jednej i drugiej. Sceptyk, odejmujący Myśli możność poznania Rzeczywistości, sam się skazuje na milczenie. Zabrania on sobie, w rzeczy samej, określenia i opisu Rzeczywistości nawet zapomocą odróżnień czysto negatywnych. A ponieważ przypuszcza on jednakże, że wyraz *Rzeczywistość* oznacza coś, to coś sprowadza się według niego do pewnej postaci Myśli. Przez to samo uznaje on wbrew sobie tożsamość pierwotną Myśli i Rzeczywistości, jako źródła samego ich odróżnienia. Tylko że wyraz *myśl* staje się wówczas dwuznaczny, oznacza on bowiem zarazem zespół i część tej rzeczy, która się analizuje w myśli i rzeczywistości.

Jest tedy pewien antropomorfizm konieczny i słuszny: to ten, który wyraża solidarność wzajemną Myśli i Rzeczywistości na mocy ich założenia i ich kresu wspólnego. Antropomorfizm ten nie nagina Wszechświata do naszego wyobrażenia; wskazuje on nam, że, ziszczając w sobie coraz bardziej łączność Rozumu i Życia, zdobywamy coraz bardziej istotę ludzką, a z nią przenikanie wnętrz-

ne Wszechświata [1]). Tutaj oto, zdaje się, jest to, co chciał wskazać Sokrates, wygłaszając, że „poznaj siebie samego“ jest kluczem wiedzy. Z nakazu tego nie trzeba wnioskować, że spekulacja metafizyczna i dociekanie naukowe są czcze i że jedna tylko dyscyplina moralna winna być przedmiotem filozofji, ale że łączność spekulacji i praktyki ziszcza zarazem życie rozumowe i myśl żywą i że przez to byt ludzki rozwija w sobie istotę ludzką i odkrywa jednocześnie istotę Wszechświata.

357. Widzimy tedy, że Trynomja końcowa Rzeczywistości jest utworzona przez idee Boga, Wszechświata i Człowieka. Bóg jest Prawem Najwyższem, przyczyną transcendentną wszystkiego, co istnieje. Wszechświat wyraża wszystkość stworzenia, to, co wyczerpuje względność możliwą. Jest on Problematem Powszechnym, albowiem możliwość jest dla niego samego niewyczerpalna i względność jest przeciwieństwem Jedno-wszystkości, odpowiadającej pojęciu Wszechświata. Trzeba tedy, dla dokonania Względności przez wyczerpanie możliwości, uczynić ją uczestniczącą w Absolucie. Stąd zabieg niejako transcendentny względem stworzenia, przez który Absolut staje się immanentnym dla Względności,

[1]) To właśnie odróżnienie pomiędzy istotą człowieka i jej ziszczeniem obecnem, jako indywiduum, stanowi osnowę sztuki mitycznej Chanteclair'a. Zawód, jaki spotyka Chanteclair'a, każe mu przejść z antropomorfizmu naiwnego i ułudnego, opartego na działaniu indywidualnem, do antropomorfizmu słusznego i rozumowego, wynikającego z istoty ludzkiej. Chanteclair mniemał, że każe wstawać słońcu krzykiem swej gardzieli; postrzega się, że Słońce podnosi się również, kiedy on nie śpiewa; ale domyśla się wówczas prawdziwego zakresu swego wołania. Krzyk jego nagli wschód słońca, wyłania się bowiem z woli, pragnącej światła, wypływa bowiem z tej pobudki Rozumu władnego, będącej Światłem wszelkiego człowieka, przychodzącego na ten świat. Rozumie on wówczas, że istota tej woli jest istotą, tworzącą światło; i on, indywiduum, uczestniczy w tej istocie. I gdyby żaden kogut nie śpiewał, światło jeszcze świeciłoby dla się, nie zaś dla przyrody, która nie znałaby go zgoła i pozostawałaby w ciemnościach.

Znamiennem jest, że mitologja żyje zawsze i że idzie za biegiem problematów metafizycznych najaktualniejszych. Dzieło Wagnera, Faust, Chanteclair są to żywe świadectwa tego trwania intuicji metafizycznej pod formą estetyczną, t. j. przez złączenie najściślejsze Rozumu i Życia. Toteż, nie uważając zgoła mitów i legend za błędy naiwne umysłowości dziecięcej, winniśmy je badać starannie i z szacunkiem, przeświadczając się o tem, że zawierają one intuicje wyższe, do jakich nasza wiedza dyskursywna nie sięga jeszcze.

odblaskiem Boga, ustanawiającym absolut w łonie samem Wszechświata. Ten to odblask określa istotę Człowieka.

358. Tym sposobem antropomorfizm nieuchronny, którym jest dotknięte nasze poznanie, nie ma swej podstawy w słabości naszej natury, lecz w samej istocie wszelkiej rzeczywistości stworzonej, istniejącej przez się.

Poznaliśmy tedy, że Myśl i Rzeczywistość istnieją tylko przez zależność wzajemną. Pojęcia, jakie wyprowadziliśmy z tego warunku pierwszorzędnego i jakie zostały rozwinięte w Prawie Stworzenia, winny tedy odpowiadać funkcjom *rzeczywistym*. I przedewszystkiem, jeżeli ustanowienie wspólne, jakie nasza myśl przypisuje Rzeczywistości i sobie samej, ma być prawdziwem ustanowieniem Rzeczywistości, pojęcia zasadnicze, na których spoczywa to ustanowienie, winny odpowiadać rzeczywistościom zasadniczym.

Otóż, wszelka rzeczywistość zawiera funkcję absolutu i ziszczenie tej funkcji absolutu, t. j. Duszę. A ponieważ Rzeczywistość i Myśl są tylko jedna przez drugą, trzeba również, by względność ta pierwszorzędna posiadała rzeczywistość własną i uzupełniającą funkcji absolutu, która je łączy: rzeczywistość ta własna względności — to Wszechświat [1]).

---

[1]) Jeżeli niemożliwem jest dla nas ujmować Wszechświat, jako całość, nie wynika stąd, że winniśmy wnioskować razem z Kantem, że idea kosmologiczna jest pojęciem czczem. Wystarczy, byśmy ujmowali elementy i stosunki elementarne, stanowiące świat, dla dowiedzenia się czegoś o jego naturze. Zjawisko i stan świadomości, ich kolejność i ich jednoczesność i stosunki, wiążące je, pozwalają nam określać w pewnej mierze dwie istności, które są ciągle zawarte w tych elementach i w tych stosunkach: świat zewnętrzny i istota myśląca.

Nie potrzeba poznawać iloczynów wszystkich mnożeń możliwych liczb całkowitych, by wiedzieć w sposób pewny, że mnożenie tych liczb jest działaniem przemiennem, łącznem i rozdzielnem wobec dodawania, a nawet by utwarzać teorję iloczynów nieskończonych, iloczynów, z których żaden nie może być dokonany przez mnożenie. Tak samo fakt poznawania i działania, powiązanie dwóch zjawisk albo dwóch stanów świadomości jakiejkolwiek, stosunek zewnętrznego do wewnętrznego w tych różnych okolicznościach, wreszcie ponawianie tych stosunków pozwalają nam, jeżeli nie przedstawiać Wszechświata, jako przedmiotu, to przynajmniej określać pewne warunki zasadnicze, cechujące jego naturę.

Atoli rzeczywistość funkcji absolutu przedprzypuszcza rzeczywistość zasady, z której pochodzi, istota sama absolutu winna tedy posiadać ziszczenie odrębne. I rzeczywistość względności pierwszorzędnej nie może się pojmować, jako pozbawiona funkcji absolutu, będącej jej uzupełnieniem, bez odnoszenia się do zasady absolutnej względności. Należy tedy przypuścić, jako nadrealne i nadpojętliwe, utożsamienie Absolutu i Względności, które jest nadto ostoją i kresem dusz i Wszechświata. Ziszczenie to najwyższe — to Bóg.

359. Następnie tedy, ponieważ Prawo Stworzenia i jego różne określenia, a nadewszystko pojęcia Duszy, Wszechświata i Boga, wyprowadzają się koniecznie z warunku pierwszorzędnego, bez którego Myśl i Rzeczywistość straciłyby wszelkie znaczenie, zdawałoby się, że rzeczywistość Duszy, Wszechświata i Boga są niezbicie stwierdzone przez tę dedukcję (182).

Ale tak nie jest, albowiem antropomorfizm normalny, który winien sprawić zbieg względnego i absolutnego, oddzielnie danych, jest spaczony przez warunki specjalne naszego istnienia obecnego (indywidualność, rasa, epoka, kraj, tryb kosmiczny), warunki, nie pozwalające nam ziszczać w całej pełni istotę Człowieka. Jesteśmy tylko ogniskami ludzkiemi, zamkniętemi w zwierzęcości; i nasze wyobrażenie nie może utożsamiać się z jednością transcendentną Rozumu i Życia, która ukazuje mu się tylko, jako kres najwyższy bezgranicznego postępu.

Toteż, gdy zamiast uważać pojęcia Duszy, Wszechświata i Boga (i istności transcendentnych, które od nich pochodzą), jako zwykłe idee kierownicze naszych rozważań i naszych czynów, upewnieni, że jesteśmy z ich istnienia przez wpływ władnie niezbędny i powszechny, jaki one wywierają na naszą myśl, staramy się pochwycić je, jako objekty, by lepiej się przeświadczyć o ich

---

Idea Wszechświata nie jest tedy pojęciem czczem, i, bez określenia ścisłego tego, czem mogą być rzeczy w sobie, okazujące się, jako zjawiska, bez dociekania tutaj, czy szereg zjawisk jest skończony czy nieskończony, możemy przez jedno tylko rozważanie działu szeregu zjawiskowego i jego przedłużenia koniecznego poszukiwać, w jakiej mierze szereg ten zawiera zabieg rozumu i życia niezależnie od naszych sprawowań myślowych.

rzeczywistości, wskazujemy je zapomocą pojęć i staramy się przedstawić je zapomocą figur. Spostrzegamy się wówczas, że istności te transcendentne zawierają połączenie pojęć sprzecznych i figur wyłączających się. I sprzeczności, powstające w ten sposób, nie mogą być rozwiązane przez zatwierdzenie jednego terminu i zaprzeczenie drugiego. Wyraz tych istności wymaga zarazem zatwierdzenia lub zaprzeczenia dwóch terminów sprzeczności; inaczej mówiąc, sprzeczności te nie stanowią dylematów, lecz ANTYNOMJE.

Zjawienie się nieuchronne antynomij zdaje się tedy przeciwstawiać odrzucenie przez niedorzeczność dowodowi bezpośredniemu, opartemu na warunku pierwszorzędnym, wyznaczającym Myśli i Rzeczywistości istotę wspólną. I, z drugiej strony, ponieważ Myśl ma znaczenie tylko przez ten sam warunek, założenie, zaprzeczające tę wspólność istoty, wyzuwa się samo przez się z własnego swego znaczenia.

Istnienie oto antynomij spowodowało ogromne zbłąkania się filozoficzne, poprzez które człowiek, chwiejąc się pomiędzy dogmatyzmem i sceptycyzmem, trudzi się nad rozwojem swej wiedzy. Antynomja zakłada się w dziedzinie spekulatywnej i w dziedzinie praktycznej, skoro tylko rozum ludzki wynurza się ze zwierzęcości. Mitologja i metafizyka wszystkich czasów przetaczały się po antynomjach; trzeba było dopiero genjuszu Kanta, by ludzkość uświadomiła sobie te problematy najwyższe, których rozwiązanie wymyka się jej w chwili, gdy mniema, że je ujęła.

360. Antynomje nie mogą być zamienione na dylematy. Jest to wykręt zwodniczy, wypaczający problemat zamiast go rozwiązywać. Rozwiązanie Antynomij może być sprawione, opierając się tylko na sprzeczności niesprowadzalnej, z której są one utworzone, iżby lepiej zapewnić kierunek postępowy naszej myśli ku rzeczywistościom transcendentnym, jakie ona pojmuje pod formą intuicyj kierowniczych swych rozważań i swych czynności. Na użyciu oto, coraz lepiej uporządkowanem, naszych pojęć i naszych wyobrażeń mogą tylko polegać rozwiązania postępowe Antynomij, rozwiązania, które przez pojęcia coraz bardziej syntetyczne i jednoczące mają wpajać w myśli nasze istności transcendentne, których natura pozostaje niewyrażalna i niewyobrażalna.

Istnienie Antynomij, możliwość ich rozwiązywania nieograniczenie postępowego i niemożliwość ich rozwiązania ostatecznego w warunkach względnych naszej myśli i naszego istnienia obecnego, nie pociągają zgoła zaprzeczenia istności transcendentnych, które one ukrywają przed naszym zakusem, stanowią najlepsze dowody, jedyne dowody obsolutne cechy transcendentnej tych istności, a przez to samo ich rzeczywistości, albowiem rzeczywistość ta spoczywa na samej ich transcendencji.

PRZYPISY

PRZYPIS I

LOGISTYKA

Szkoła logistyczna utrzymuje, że postulaty pierwsze myśli są liczne i niesprowadzalne do zasad racji bytu, tożsamości i sprzeczności. Bierze ona za punkt wyjścia ZAŁOŻENIE i określa je, jako „to, co samo siebie zawiera". Pojęcie zawierania się między dwoma założeniami jest uważane za niedające się określić i służy za punkt wyjścia. Idą prócz tego różne zasady: prawo przemienne, prawo łączne, zasada uproszczenia, zasada układu, zasada sylogizmu hipotetycznego, uważane, jako niesprowadzalne ze sobą.

Jeżeli stanowisko to daje się obronić z punktu widzenia założenia Logiki, nie jest ono wręcz dopuszczalne w Metafizyce. Logika bierze za punkt wyjścia ZAŁOŻENIE, atoli założenie jest tylko wygłoszeniem sądu. Jest to sąd, który stał się wyraźnym i mniej lub więcej zanalizowanym. Otóż, Metafizyka poszukuje warunków koniecznych i dostatecznych, by sąd był możliwy, albowiem sąd jest aktem zasadniczym i pierwszorzędnym Myśli. Metafizyka sądu sprowadza nas do aktu twórczego założenia i do źródła zasad tożsamości i sprzeczności. Logistyka może utrzymywać, że istnieje pewna liczba zasad niesprowadzalnych do WYGŁOSZEŃ WYRAŹNYCH zasad tożsamości, sprzeczności [1]) i racji dostatecznej, ale zasady te sprowadzają się w ostatecznej analizie do stosunków tożsamości, przeciwieństwa i możliwego do istotne-

[1]) Z punktu widzenia metafizycznego zasada wyłączonego środka jest tylko złączeniem zasady sprzeczności i zasady racji dostatecznej.

go. Różność, niesprowadzalna dla Logistyki, zasad przemienności, łączności, uproszczenia, układu, sylogizmu dotyczy tego, że założenie nie może się formułować bez umieszczania czy stosowania do tego czy innego sposobu istnienia stosunków tożsamości, przeciwieństwa i możliwego do istotnego. Zasady te logistyczne są złączeniami trzech stosunków, jakie wskazaliśmy, z intuicjami a priori, których naturę określimy ściślej w dalszym ciągu.

Wszystkie te zasady przedprzypuszczają kilka terminów danych, z których każdy odpowiada pojęciu określonemu. Przeczenie określa się wówczas, jako „to, co stwierdza alternatywę i co odrzuca współistnienie". Atoli stosunek przeciwieństwa i tożsamości, jak to zobaczymy, nie przedprzypuszcza mnogości bytów; kładzie się on gwoli stosunku istnienia i pojęcia, stosunku pierwszorzędnego, bez którego myśl pierzcha. Przeczenie i twierdzenie znajdują swą podstawę przed wszelkiem porównaniem między założeniami.

Wszelki sąd sprowadza się do formuły: *To jest.* Twierdzenie jest samym aktem sądzenia, aktem, różnym od tego, co zawiera sąd. Przeczenie okazuje się natychmiastowo, skoro akt jest niemożliwy, t. j. skoro *To* odtrąca *jest.* Jeżeli tedy forma zaprzeczna założenia, t. j. przeczenie określone tej czy innej rzeczy, wymaga, by była określona, pewnej liczby, mniej lub więcej znacznej, zasad, to akt zaprzeczny istnieje przed założeniem; jest on ściśle związany z samą genezą sądu; i tak samo jest z aktem zatwierdzającym.

Tożsamość i sprzeczność mają podstawę wcześniejszą od wszelkiego założenia; wypływają one z łączności i rozdziału dwóch składników: TO i JEST.

Wreszcie *zawieranie się,* jakie Logistyka bierze za pojęcie pierwsze, nie dające się określić, jest tylko powołaniem stosunku możliwego do istotnego.

Logika Arystotelesa, oparta na idei ATRYBUCJI, ma za kanon zasady tożsamości i sprzeczności; logika Russella, oparta na idei ZAWIERANIA SIĘ, ma za kanon zasadę racji bytu. Oddzielone dwie te posady nie dają Rzeczywistości, lecz tylko możliwość; i tego oto tylko poszukuje Logika. Metafizyka, mająca za przedmiot Rzeczywistość, wymaga związania rozumowego tych zasad. Rzeczywistość otrzyma się, gdy, po sprawdzeniu za-

sady tożsamości czy sprzeczności przez istotność, zasada racji bytu wykreśli pojętność tego, co dane, lub też, gdy, po sprawdzeniu zasady racji bytu w istotności, zasada tożsamości i sprzeczności zdadzą sprawę z tej istotności.

PRZYPIS II

PORÓWNANIE PRAWA STWORZENIA WROŃSKIEGO Z ARCHITEKTONIKĄ HEGLA

Zespół systematu Wrońskiego może się zbliżać do procesu całkowitego Logiki Hegla w sposób następujący. *Istnienie* i *istota* u Hegla odpowiadają elementom powszechnym lub pochodnym bezpośrednim Wrońskiego; cechują one przewagę bytu lub wiedzy w danej rzeczywistości. *Pojęcie* u Hegla okazuje się, z jednej strony, jako wynik tego przeciwieństwa, i z drugiej strony, jako jego zasada mocowładna; odpowiada ono w ten sposób elementowi neutralnemu albo podstawowemu w podwójnej swej roli przez stosunek do elementów powszechnych i przejściowych. Przekładnia niewyjaśniona u Hegla ról pozytywnych i negatywnych, przypisywanych elementom subjektywnym i objektywnym w przejściu od *pojęcia* do *idei*, odpowiada cesze elementów przejściowych Wrońskiego, które polegają na wymianie funkcyj bytu i wiedzy. *Pojęcie czyste* Hegla o cesze nieuchwytnej przedstawia jeszcze wpływ elementu neutralnego albo podstawowego w tem przejściu wzajemnem.

Tak samo *poznanie i życie* u Hegla odpowiadają klasom różności systematycznej w prawie Wrońskiego. Poznanie jest snadnie złączeniem różności *elementów-bytów*, sprawionych przez wiedzę; i życie ma snadnie za cechę złączenie różności systematycznej *elementów wiedzy* (rozdziały, wybór i celowość, sprawione przez byt). *Idea absolutna* nieuchwytna, jako taka, i wyrażalna tylko, jako tożsamość, ścigana pomiędzy *życiem* i *poznaniem* zapomocą własności, sięgającej początka pierwszego Rzeczywistości, jest to funkcja elementu neutralnego w zbiegu celowym prawa Wrońskiego. I *Idea* ta *w sobie*, którą tylu filozofów odrzucało, zda się nam, jest oznaczona swą cechą prawdziwą przez prawo Wrońskiego. W zbiegu celowym ukazuje się ona, przyobłekając tylko postać jednego z terminów, bytu lub wiedzy, jako Myśl lub

jako Rzeczywistość, i odsłania ona jednocześnie, że w swym stanie najwyższym dwie te rzeczy stanowią tylko jedno bez możności oddzielenia czynnika, utożsamiającego je, czynnika, który pozostaje, jako zasada pragmatyczna zawsze ukryta.—Wreszcie, dwa momenty wielkiego cyklu heglowskiego: *Logika* i *Natura* nie są niczem innem, jak elementami wiedzą i bytem, wziętemi w ich stanie powszechnym konkretnym. Zjednanie ich przez Ducha odpowiada Jednakości wieńczącej prawa Wrońskiego; zaś Duch przedstawia element neutralny w jego ziszczeniu konkretnem.

Wroński znał systemat Hegla, krytykował jego posadę w swej *Filozofji Historji* i w swych *Prolegomenach do Mesjanizmu*. Ale, chociaż rozwinięcie systematu Wrońskiego (od 1830 do około 1853) jest późniejsze od Logiki Hegla, prawo podstawowe, na którem spoczywa ten systemat, zostało ostatecznie ustalone od r. 1811 w jego *Wstępie do Filozofji Algorytmji*, dziele, w którem plan jest wykreślony do najdrobniejszych szczegółów.

Atoli analogja, jaką można założyć pomiędzy Logiką Hegla i Prawem Stworzenia Wrońskiego, ściąga się tylko do podziału pojęć. Proces, szlakowany do ich otrzymania, różni się całkowicie, jak to widzieliśmy. Przeciwieństwo przez różnorodność, z którego wychodzi Wroński, daje prawu jego wartość objektywną, jakiej nie mogło dać Heglowi przeciwieństwo przez sprzeczność. Utrzymuje ono, prócz tego, pomiędzy stworzeniem i postępem odróżnienie, które znika w systemacie heglowskim z racji punktu oparcia jednostronnego, na którym jest założony.

PRZYPIS III

RÓŻNE SYSTEMATY KATEGORYJ

Kant wychodzi z tej zasady, że wszelki akt pojmowania sprowadza się do możności wydawania sądów. Kategorje wyprowadzą się tedy z warunków sądu. Rozsądek wprowadza jedność analityczną do pojęć; wytwarza on wówczas formę logiczną sądu Sprowadza również jedność do syntezy intuicyjnej wyobrażeń: jedność ta jest pojęciem a priori: pojęcie to stanowi kategorję.

Dotychczas jesteśmy w zgodzie z Kantem, powiadając, że Kategorje mają za przedmiot sprowadzenie Rzeczywistości do wa-

runków Myśli, t. j. do wyrażenia się przez stosunki. Wszelkie pojęcie, w rzeczy samej, jest oparte na stosunku, i tu oto jest to, co odróżnia je od obrazu lub od idei transcendentnej, które, jedno i drugie, mają cechę intuicyjną, podczas gdy pojęcie tworzy się przez poznanie dyskursywne.

Kant, przypisując tejże funkcji wypracowanie analityczne [1]) sądów i dokonanie syntezy intuicyjnej przez kategorje, każe podziałowi kategoryj odpowiadać ściśle podziałowi sądów według ich formy.

Uważa on wówczas, że jego podział kategoryj jest wyciągnięty „systematycznie z zasady wspólnej, mianowicie z możności *wydawania sądów*, co jest tem samem, co i władza myślenia“ [2]). Ale, jeżeli Kant wyprowadza systematycznie podział kategoryj z podziału sądów, przyjmuje on ostatni ten podział, jako dany empirycznie, i mniema, że nie można go założyć inaczej [3]). Klasyfikacja jego kategoryj jest tedy empiryczna.

Oto kategorje, założone przez Kanta.

ILOŚĆ	JAKOŚĆ
Jedność	Rzeczywistość
Wielość	Przeczenie
Wszystkość	Ograniczenie
USTOSUNKOWANIE	**SPOSOBOWOŚĆ**
Wnętrzność i substancja	Niemożliwość
Przyczynowość i zależność	Nieistnienie
Wspólność	Przypadkowość

Kategorje winny się słusznie wyprowadzać z możności wydawania sądów, atoli przez wstępowanie do zasad pierwszych wszelkiego sądu, t. j. do tych zasad, z których wyprowadza się Triada pierwotna, nie zaś przez trzymanie się form wyraźnych Sądów.

---

[1]) Jedność analityczna świadomości polega na zamianie wyobrażenia na pojęcia wspólne. Jedność syntetyczna ujęcia jest przypuszczana uprzednio przez tę jedność analityczną, jest ona zasadą najwyższą wszelkiego użytku rozsądku.

[2]) Ob. *Krytykę czystego rozumu.*

[3]) ibidem.

Nadto, jak to zauważa Kant, Kategorje otrzymują się zapomocą jedności syntetycznej, forma logiczna sądu zapomocą sprawowania analitycznego. Sposoby podziału Sądów i Kategoryj mogą mieć ze sobą tylko współodpowiedniość, ale nie wypływają jedne z drugich. Różnica tych punktów widzenia została okazana naocznie przez św. Tomasza. Odróżniał on *praedicamenta,* dotyczące sprawowania pierwotnego, gdzie umysł nie łączy ani nie dzieli, i założenie, rozwinięte dyskursywnie. Do tego oto wtórego sprawowania winna się sprowadzać forma sądów.

Będą tedy kategorje pierwotne, odpowiadające trzem terminom sądu przydzielania: podmiotowi, przymiotowi i łącznikowi, które odpowiadają odnośnie elementom: bytowi, wiedzy i neutralnemu; potem kategorje powszechne, które odpowiedzą prawdzie i dobru, a przeto sądom istnienia i sądom wartości; i po nich jedynie dojdziemy do kategoryj ILOŚCI i JAKOŚCI, odpowiadających formom wyraźnym sądu przydzielania. Kategorja USTOSUNKOWANIA, jak to daje zauważyć Renouvier [1]), obejmuje wszystkie inne, jeżeli się włączy do niej to wszystko, co Kant tam wprowadził, mianowicie substancję, przyczynowość i działanie wzajemne. Według naszego zdania, chociaż stosunkowość jest podstawą kategoryj zgodnie z pojęciem scholastycznem, USTOSUNKOWANIE staje się wyraźnem tylko w różności systematycznej systematu Kategoryj, część elementarna odpowiada ustosunkowaniu kantowskiemu *wnętrzności,* wycechowanemu przez konkret; Przyczynowość i Celowość (pominięta przez Kanta) winny ustanowić jeden z podziałów głównych, jak chce tego Renouvier: znajdujemy ich miejsce odnośne w części elementarnej i w części systematycznej Technji. Działanie wzajemne odpowiada Zbiegowi celowemu. Co do kantowskiej kategorji SPOSOBOWOŚCI, ściąga się ona do stosunku względnego do absolutu w Rzeczywistości, stwierdzonej lub założonej przez sąd. Ten punkt widzenia, według tego, cośmy powiedzieli wyżej, nie daje miejsca kategorjom; odpowiada on transcendentalom: (p. B.) *konieczność,* (W. w B.) *istotność,* (B. w W.) *możliwość.* Brak (p. W.) *wolności*; zasadza się ona na możności wydawania sądów lub powstrzymywania się.

---

[1]) Renouvier, *Critique du système de Kant.*

Nie wchodząc w krytykę szczegółową poddziałów trychotomicznych, jakie Kant założył w swych czterech kategorjach, powiemy, że trychotomja ta jest normalna i że odpowiada Triadzie pierwotnej, ustanawiającej wszelką rzeczywistość (idealną czy materjalną) i będącej przeto punktem wyjścia rozwinięcia systematycznego każdej kategorji zgodnie z Prawem Stworzenia. Ale powiemy z Renouvier'em, że pojęcia, cechujące tę trychotomję, winny być wykreślane według treści Kategoryj, nie zaś, jak to uczynił Kant, mieszcząc się w punkcie widzenia specjalnym formy sądów przydzielania.

Jako główne systematy Kategoryj przytoczymy:

1°. Kategorje Porfirjusza, podzielone według porządku systematycznego przez św. Tomasza, porządku wielce zbliżonego do wskazanego przez Prawo Stworzenia. Obaczymy w dalszym ciągu racje odchyleń pomiędzy tym systematem a naszym.

Św. Tomasz przeciwstawia naprzód *byt przez się* albo substancję dziewięciu innym kategorjom, wyrażającym *byt w czemś innem* (przypadłości). — Potem idzie odróżnienie pomiędzy

Bytem dla bytu	*Bytem dla czegoś innego*
SUBSTANCJA	USTOSUNKOWANIE
ILOŚĆ	CZYNNOŚĆ-BIERNOŚĆ
JAKOŚĆ	EPOKA-MIEJSCE
	POŁOŻENIE-HABITUS (co możnaby streścić w PRZYŁĄCZENIU).

2°. Kategorje Kanta (wskazane i krytykowane wyżej).

3°. Kategorje Renouvier'a.

Są one oparte na pojęciu Ustosunkowania i przedstawiają, jak ono, trzy momenty: *odróżnienie, utożsamienie, określenie.* Renouvier uszykował naprzód te kategorje w szereg, przyjęty i odmieniony następnie przez Hamelin'a. Naszkicował on później dedukcję systematyczną kategoryj, których osnowa jest następująca:

1°. USTOSUNKOWANIE

2°. Kategorje logiczne albo rozsądkowe { JAKOŚĆ, ILOŚĆ }

3°. Kategorje położenia { CZAS, PRZESTRZEŃ, STAWANIE SIĘ }

4°. Kategorje Osoby { PRZYCZYNOWOŚĆ, CELOWOŚĆ, OSOBA }

4°. Elementy główne Wyobrażenia Hamelin'a zbliżają się wielce do Kategoryj Renouvier'a. Systemat Hamelin'a jest oparty na przeciwstawieniu przeciwieństw i na pojęciu początkowem stosunku: wyprowadza on LICZBĘ przez dedukcję analogiczną z tą, jaką nam dała Triada ustanowcza. Potem wyprowadza on Czas, jako syntezę Ustosunkowania i Liczby, i Przestrzeń przez syntezę Liczby i Czasu.

USTOSUNKOWANIE	*Teza*	*Antyteza*	*Synteza*
LICZBA	*Jedność*	*Wielość*	*Wszystkość*
CZAS	*Chwila*	*Przeciąg Czasu*	*Trwanie*
PRZESTRZEŃ	*Punkt*	*Odległość*	*Prosta*
RUCH	*Przebywanie*	*Przemieszczenie*	*Przeniesienie*
JAKOŚĆ	*Pozytywne*	*Negatywne*	*Określone*
ZMIANA	*Ostawanie się*	*Wypaczenie*	*Przemiana*
USZCZEGÓLNIENIE	*Rodzaj*	*Różnica*	*Gatunek*
PRZYCZYNOWOŚĆ	*Przyczyna*	*Skutek*	*Działanie*
CELOWOŚĆ	*Cel*	*Środek*	*Systemat*
OSOBOWOŚĆ	*Ja*	*Nie-ja*	*Świadomość*

Według nas, Czas, Przestrzeń i Ruch są to pojęcia złożone, nie stanowiące kategoryj czystych, ale tworzące podłoże dla Ilości i Jakości. Liczba neutralizuje Ilość i Jakość; tak samo Istota, dla której Liczba stanowi niejako źródła.

Możliwość wyprowadzenia każdej kategorji przez sprawienie syntezy z dwóch poprzednich nie jest prerogatywą porządku, przyjętego przez Hamelin'a. Według Prawa Stworzenia każdy element

zawiera w sobie samym cechę, odbijającą w sobie każdy z innych elementów; można tedy zawsze znaleźć postępowanie syntetyczne, zdatne do prowadzenia od jednej kategorji jakiejkolwiek do drugiej (z wyjątkiem jednakże dla Jednakości wieńczącej systematu).

5⁰. Wroński w swej Apodyktyce daje Kategorje, jako dojście ostateczne do „Stworzenia Rzeczy“ (o ile *rzeczy* przeciwstawiają się *myślom)*; wycechowują one tożsamość systematyczną Prawa i Faktu.

Oto systemat Kategoryj podług Wrońskiego:

E. B.
Tożsamość

E. N.
Wspólność

E. W.
Różność

P. B.
Treść

P. W.
Forma

p. B.
Różnica i nieróżnica

p. W.
Własność i niewłasność

W. W B.
Ilość
(różne w tożsamem)

B. W W.
Jakość
(tożsame w różnem)

Z. C.
Ustosunkowanie

J. W.
Zjednanie

Chociaż część elementarna obejmuje 7 elementów, Wroński streszcza ją w dwóch kategorjach: *Sposobowości i Istotliwości.* Co do nas, rozważaliśmy Kategorje nie z punktu ich położenia śród zespołu wszystkich rzędów rzeczywistości pojętnych, ale z punktu widzenia ich funkcji metafizycznej, t. j. jako wyrażające nasze pojęcie Rzeczywistości. Zostałem tedy doprowadzony do zastąpienia pojęć, wskazanych przez Wrońskiego, które mają cechę funkcyj, pojęciami bardziej objektywnemi; atoli poprzez różność punktów widzenia odnajdzie się odpowiedniość dosyć ścisła pomiędzy jego systematem i naszym. Dodajmy, że Apodyktyka jest dziełem pośmiertnem, niedokończonem, przedstawiającem liczne tablice, które nie zdają się odpowiadać ostatecznej myśli mistrza.

6⁰. Höffding [1]) założył systemat Kategoryj, który mierzy raczej w proces psychologiczny myśli ludzkiej, niż w klasyfikację i analizę jej przedmiotów.

Ponieważ wszelkie sprawowanie myślowe polega na *doprowadzeniu do całkowitości* i na stwierdzeniu stosunków, tablica kategoryj Höffdinga jest oparta na pojęciach CAŁKOWITOŚCI i USTOSUNKOWANIA i ich rozwoju postępowego. Oto jest ta tablica:

I. *Kategorje podstawowe:*

1. Synteza— Ustosunkowanie.
2. Ciągłość — Nieciągłość.
3. Podobieństwo — Różnica. — Szeregi { różnicy chaotycznej; różnicy o zmiennościach nieoznaczonych; różnicy o zmien. prawidłowych; różnicy o zmien. tożsamych; różnicy postępowej; tożsamości częściowej; wzajemności; tożsamości absolutnej } { szeregi rozumowe }

II. *Kategorje formalne:*

1. Tożsamość.
2. Analogja (sprowadzenie stosunku do jakości) { Czas; Liczba; Stopień; Miejsce }
3. Przeczenie.
4. Rozumowość.

III. *Kategorje rzeczywiste:*

1. Przyczynowość.
2. Wszystkość.
3. Rozwój.

IV. *Kategorje idealne* (pojęcia wartości):

1. Stosunki wartości formalnych.
2. Stosunki wartości rzeczywistych.

BIBLJOTEKA FUNDACJI
w Warszawie
5725 n

[1]) Ob. Höffding, *Względność filozoficzna.*

BIBLIOTEKA F.D.A
Warszawa, Pl. Narutowicza
Nr. Inw. 4974 Nr. 5725

SPIS RZECZY

WSTĘP 1

KSIĘGA PIERWSZA

Stosunki Podstawowe . . . . . 10—127

ROZDZIAŁ I. USTANOWIENIE TRIADYCZNE RZECZYWISTOŚCI I MYŚLI . . . . . 11— 46

I. Problemat podstawowy filozofji . . . . . 11— 15

II. Sprzeczność, tożsamość, racja bytu . . . . . 15— 20

III. Granice wspólne sprzeczności i tożsamości . . . . 20— 25

IV. Przeciwieństwo przez różnorodność. Byt i wiedza . . . 25— 34

V. Zasada jednorodności. Element pragmatyczny . . . 34— 39

VI. Zasada racji bytu i element pragmatyczny . . . . 39— 43

VII. Triada ustanowcza . . . . . 43— 46

ROZDZIAŁ II. MYŚL, JAKO FUNKCJA RZECZYWISTOŚCI . 47— 90

I. Koncepcje, dające przewagę bytowi albo wiedzy . . . 48— 63

1. *Współodpowiedniość i Podporządkowanie* . . . 48— 50

2. *Realizm perypatetyczny* . . . . . 50— 56

3. *Idealizmy nowoczesne* . . . . . 56— 63

II. Koncepcje, dające przewagę elementowi podstawowemu . . 63— 81

1. *Immanencja i Transcendencja* . . . . . 63— 66

2. *Pochłonięcie immanentu w transcendencie* . . . 66— 69

3. *Pochłonięcie transcendentu przez immanent* . . . 69— 73

a) Relatywizm . . . . . 69— 72

b) Pragmatyzm . . . . . 72— 73

4. *Związanie sztuczne transcendentu i immanentu* . . 73— 76

5. *Oddzielenie transcendentu i immanentu* . . . . 76— 81

III. Rozwiązanie przeciwieństw ontologicznych w triadzie ustanowczej . . . . . 81— 90

1. *Myśl i Rzeczywistość w Triadzie* . . . . . 83— 84

2. *Spekulacja i Czyn w Triadzie* . . . . . 85— 86

3. *Transcendencja i Immanencja w Triadzie* . . . 86— 87

4. *Absolut i Względność w Triadzie* . . . . . 88— 90

ROZDZIAŁ III. RZECZYWISTOŚĆ, JAKO FUNKCJA MYŚLI . 91—127
I. Myśl i Rzeczywistość . . . . . 92—101
1. *Czy Rzeczywistość nie daje się myśleć?* . . . . 92—100
2. *Jednia Myśli i Rzeczywistości* . . . . . 100—101
II. Pozycje Myśli w ustanowieniu Rzeczywistości. (Punkt widzenia transcendentalny) . . . . . 101—105
1. *Myśl gra rolę trzech elementów: Bytu, Wiedzy lub Podstawowego-Neutralnego* . . . . . 101—103
2. *Myśl skupia role dwóch elementów* . . . . 103—104
3. *Myśl schłania Rzeczywistość, jest schłaniana przez nią lub stapia się z nią* . . . . . 104—105
III. Sposoby, w których Rzeczywistość oddziela się od Myśli, ją pojmującej. (Punkt widzenia metafizyczny) . . . . 105—114
1. *Rzecz* . . . . . 106—108
2. *Fakt* . . . . . 108—109
3. *Ustosunkowanie* . . . . . 109—111
4. *Solidarność sposobów Rzeczywistości* . . . . 111—114
IV. Absolut i Względność . . . . . 115—127
1. *Względność sposobów Rzeczywistości* . . . . 115—118
2. *Funkcja absolutnego we względnem. Wsobość* . . . 118—121
3. *Złączenie Względności i Absolutu* . . . . . 122—127

KSIĘGA DRUGA

Rozwinięcia transcendentalne myśli . . . . . 129—193

(Prawo Stworzenia według Wrońskiego)

WSTĘP . . . . . 131—132

ROZDZIAŁ I. PODSTAWY I PODZIAŁY PRAWA STWORZENIA 133—140
1. *Teorja i Technja* . . . . . 134—136
2. *Ustanowienie i Porównanie* . . . . . 136—137
3. *Część elementarna i Część systematyczna* 137 138
4. *Zasada Względności* . . . . . 138—140

ROZDZIAŁ II. ANALIZA TEORJI . . . . . 141—167
I. Część elementarna . . . . . 141—153
1. *Elementy pierwotne* . . . . . 141—142
2. *Elementy pochodne albo organiczne* . . . . . 142—152
a) Elementy powszechne . . . . . 142—147
b) Elementy przejściowe . . . . . 148—152
3. *Siódemka elementów* . . . . . 152—153
II. Część systematyczna . . . . . 154—167
a) Różność systematyczna . . . . . 154—155
1. *Wpływy częściowe elementów pierwszorzędnych* . . 155—157

2. *Celowość, zasada Dokonania* . . . . . 157—162
3. *Zbieg Celowy albo Teleologiczny* . . . . . 162—167
b) Tożsamość systematyczna (jednakość wieńcząca) . 165—167

ROZDZIAŁ III. ANALIZA TECHNJI . . . . . 168—181
I. Część elementarna . . . . . 169—172
II. Część systematyczna . . . . . 172—178
III. Trynomja genetyczna . . . . . 179—181

ROZDZIAŁ IV. PRAWO STWORZENIA W JEGO ZESPOLE . 182—193
I. Typ Prawa Stworzenia (geneza wszelkiego systematu Rzeczywistości) . . . . . 182—185
II. Stosunki ustanowcze Prawa Stworzenia . . . . . 186—191
III. Posada Architektoniki Świata . . . . . 191—193

KSIĘGA TRZECIA

Rozwinięcia metafizyczne rzeczywistości . . . . . 195—334

ROZDZIAŁ I. OKREŚLENIA METAFIZYCZNE, OPARTE NA PRAWIE STWORZENIA . . . . . 197—204

ROZDZIAŁ II. TRANSCENDENTALE I KATEGORJE . . . 205—244
I. Transcendentale spekulatywne . . . . . 205—219
a) (Część elementarna) . . . . . 207—213
1. *Ens, Aliquid, Unum* . . . . . 207—208
2. *Prawda i Dobro* . . . . . 208—211
3. *Konieczność i Wolność* . . . . . 211—213
b) (Część systematyczna) . . . . . 214—218
4. *Istotność i Możliwość* 214
5. *Piękno (porządek-wartość)* . . . . . 214—217
6. *Absolut (nieskończoność-doskonałość)* 218
Systemat transcendentalów spekulatywnych 219
II. Kategorje spekulatywne . . . . . 219—234
a) (Część elementarna) . . . . . 220—229
1. *Indywidualność, Powszechność, Stosunek* . . . 220—221
2. *Substancjalność, Istotliwość* . . . . . 222—225
3. *Ilość, Jakość* . . . . . 225—229
b) (Część systematyczna) . . . . . 229—233
4. *Podziały, Klasyfikacje* . . . . . 229—231
5. *Harmonja (Powinowactwo, Odpowiedniość)* . . . 231—233
6. *Słowo (Osobowość, Zasadzanie)* 233
Systemat Kategoryj spekulatywnych 234
III. Transcendentale i Kategorje pragmatyczne . . . . 234—244
1. *Akt* . . . . . 235—237

2. *Ustanowienie Techniczne* . . . . . 237—239
a) Narzędnictwo . . . . . 237—239
3. *Postępowania* . . . . . 239—240
4. *Spełnienie* . . . . . 240—243
Systemat Transcendentalów i Kategoryj pragmatycznych . . . 244

ROZDZIAŁ III. WYOBRAŻENIE . . . . . 245—317
I. Elementy pierwszorzędne Wyobrażenia . . . . . 245—257
1. *Przeciwieństwa* . . . . . 245—247
2. *Przestrzeń i Czas* . . . . . 247—254
3. *Ruch* . . . . . 254—257
II. Rozwój Wyobrażenia . . . . . 257—293
1. *Materja i Duch* . . . . . 259—271
a) Materja . . . . . 259—265
b) Duch . . . . . 266—271
2. *Energja i Fantazja* . . . . . 271—293
a) Energja . . . . . 272—278
b) Fantazja . . . . . 278—293
III. Część systematyczna . . . . . 293—316
1. *Praca i Ewolucja* . . . . . 293—298
2. *Przyroda* . . . . . 298—301
3. *Życie* . . . . . 301—314
a) Definicja Życia . . . . . 301—305
b) Dziedzina Życia . . . . . 306—311
c) Elementy biegunowe Życia . . . . . 311—314
4. *Jednakość Wieńcząca i Trynomja Genetyczna Wyobrażenia* . . . . . 314—316
Systemat Wyobrażenia 317

ROZDZIAŁ IV. JEDNOŚCI TRANSCENDENTNE RZECZYWISTOŚCI . . . . . 318—334
I. Synteza systematów istotliwych Rzeczywistości . . . 318—324
Systemat Postępu Wszechświata 325
II. Wnioski 326 334
1. *Mikrokosmos ludzki* 326
2. *Związek Stworzenia ze Stwórcą* . . . . . 327—329
3. *Antropomorfizm konieczny* . . . . . 329—334

PRZYPISY. . . . . 335—344

Przypis I. *Logistyka* . . . . . 335—337

Przypis II. *Porównanie Prawa Stworzenia Wrońskiego z Architektoniką Hegla* . . . . . 337—338

Przypis III. *Różne systematy Kategoryj* . . . . . 338—344

DZIEŁA
HOENE-WROŃSKIEGO
W PRZEKŁADZIE JÓZEFA JANKOWSKIEGO

1. Propedeutyka mesjaniczna, Cz. I i II (Cz. II w przekładzie P. Chomicza).
2. Tajemnica polityczna Napoleona.
3. Prodrom mesjanizmu.
4. Stworzenie absolutne ludzkości.
5. Poręczenie religijne mesjanizmu.
6. Filozofja pedagogji.
7. Odezwa do narodów cywilizowanych.
8. Kodeks prawodawstwa społecznego absolutnego.
9. Metapolityka.
10. Prolegomena do mesjanizmu, 3 tomy (tom drugi w przekładzie P. Chomicza).
11. Tablica psychologji i prawo stworzenia.
12. Filozofja estetyczna (wyjątek z Nomotetyki).
13. Zapiski o aberacji gwiazd niestałych (w przekł. P. Chomicza).

POZA TEM:

P. Chomicz. 1) Teorja względności Einsteina w świetle filozofji absolutnej Hoene-Wrońskiego.

— 2) Byt i wiedza, jako elementy rzeczywistości, w filozofji absolutnej Hoene-Wrońskiego.

J. Jankowski. Rozmowa z Nikodemem (Rzecz o odrodzeniu duchowem).

F. Warrain. Wiązanie metafizyczne, sporządzone według Prawa Stworzenia Hoene-Wrońskiego (w przekładzie J. Jankowskiego i P. Chomicza).

Bliższych wiadomości udziela Sekretarjat Instytutu Mesjanicznego, Warszawa, Piękna 68, m. 7.

JÓZEF MARJA HOENE-WROŃSKI

KODEKS PRAWODAWSTWA SPOŁECZNEGO ABSOLUTNEGO

TŁUM. J. JANKOWSKI

Cena zł. 2 gr. 10.

Hoene-Wroński jest nauczycielem ludzkości całej i przewodnikiem ku krainie przyszłości... Cała filozofja H.-Wrońskiego jest niczem innem, jak rozwiązaniem zagadnienia ogólnego, co to jest prawda absolutna i dobro absolutne. „Metapolityka" oraz „Kodeks prawodawstwa społecznego absolutnego", będące najbardziej dostępnemi dziełami Hoene-Wrońskiego dla szerokiego ogółu inteligencji, zajmują się wykryciem zasad niezmiennych w polityce i rozwiązaniem zagadnienia szczegółowego, kto i jak winien czuwać nad iszczeniem prawdy... Dla wszystkich, kto zajmuje się polityką, dzieła te winny stać się podręcznikiem.

(*„Gazeta Warszawska", 1923).*

MYLNE SYSTEMY EKONOMJI POLITYCZNEJ

MERKANTYLIZM, FIZJOKRATYZM

Z życiorysem przez Dr. Z. Daszyńską-Golińską

Cena Zł. 1 gr. 70.

SYSTEM EKONOMICZNO-PRZEMYSŁOWY ADAMA SMITHA

WSTĘP DO EKONOMJI POLITYCZNEJ

Z obszernym wstępem Dr. Zofji Daszyńskiej-Golińskiej p. t.

FILOZOFJA GOSPODARCZA I SPOŁECZNA HOENE-WROŃSKIEGO

Cena Zł. 1 gr. 70.

„Teorje, w których Wroński antycypuje współczesne systemy teorji ekonomicznej, a które staram się tu uwydatnić, świadczą, że był on na właściwej drodze. Poza tem nikt z ekonomistów tak wyraźnie i tak głęboko nie szukał związku między działalnością gospodarczą człowieka, a jego moralnemi celami, jak Wroński".

Biblioteka
Fundacji
„Buły
Braterskiej"
im. Prof. A.
Bursztowicza"
w Warszawie

ERRATA.

s.	33	wiersz	6	od dołu	winno być	Scot
	48		1	„	„	Chaignet
	49		3	„	„	Fouillée

BIBLIOTEKA NAUKOWA WAP

32664/2