D-r. WŁADYSŁAW HORODYSKI.

Z PORÓWNAWCZYCH ZAGADNIEŃ LOGIKI OBJEKTYWNEJ.

WARSZAWA — KRAKÓW.
Skład główny w księgarni Gebethnera i Wolffa.
—
1914.

OSOBNE ODBICIE Z „PRZEGLĄDU FILOZOFICZNEGO".

Drukarnia Polska, Warszawa, Szpitalna 12.

D-r. WŁADYSŁAW HORODYSKI.

Z PORÓWNAWCZYCH ZAGADNIEŃ LOGIKI OBJEKTYWNEJ.

Wielmożnemu Koledze Dr Wojciechowi Giełchenowi
z wyrazami szacunku i uprzejmości
zapewnieniami
przyjaźni
autor

WARSZAWA — KRAKÓW.
Skład główny w księgarni Gebethnera i Wolffa.
1914.

68842

K-250/76/75193

I.

Pojęcie i pewne typy logiki objektywnej.

W definicjach logiki mięsza się często krytykę i teorję poznania z logiką. Podług Kanta jest logika nauką o prawidłach rozsądku wogóle [1]), przyczym rozsądek jest władzą myślenia o przedmiocie zmysłowego wyobrażenia [2]) (Anschauung [3]). Kant podzielił logikę najpierw na ogólną i szczegółową. Logika szczegółowa daje system prawideł w szczegółowym zastosowaniu rozsądku, t. j. prawideł jego użycia w poszczególnej, w tej, czy innej, gałęzi wiedzy [4]), ogólna zaś czyli elementarna wyprowadza system reguł używania rozsądku bez względu na rozmaitość przedmiotów, do których może się zwracać rozsądek. Logika ogólna dzieli się na czystą i stosowaną [5]). W logice czystej abstrahujemy od empirycznych warunków rozsądku i zajmujemy się wyłącznie formami myślenia. Logika transcendentalna zaś zajmuje się zasadami czystego myślenia *a priori*. Kant odróżnił więc krytykę poznania, mającą na celu zagadnienie poznania naukowego wogóle, od logiki formalnej, zajmującej się ogólnemi i koniecznemi prawami myślenia. Mówiąc o ogólnych i koniecznych prawach myślenia, zwracamy uwagę na czynność czysto podmiotową, jako niezależną (w swym istnieniu) od przedmiotowej rzeczywistości. Tak pojęta logika jest nauką podmiotowych praw myślenia, albo nauką formy, nie zaś treści lub materji myślenia. Stąd pochodzi nazwa logiki formalnej. Prawda logiki formalnej polega na zgodności myślenia z samym sobą, nie zaś z przedmiotem, jest formalna.

Krytyka lub teorja poznania, związana w dziejach nowożytnej filozofji z imieniem Hume'a i Kanta, a stanowiąca dzi-

siaj najogólniejszą umiejętność filozoficzną, nie poprzestaje na stanowisku logiki formalnej w jej subjektywnej, jak u Kanta, postaci, ale z drugiej strony przeciwstawia się innemu pojmowaniu logiki, a mianowicie: jako nauki o takich podmiotowych prawach myślenia, które są zarazem prawami stawania się przedmiotowej rzeczywistości. Rzeczywistością przedmiotową, jako bytem objektywnym, zajmuje się metafizyka, a stąd logika, utożsamiająca myślenie z bytem, nazywa się metafizyczną, lub, jak ją dawniej, w czasach Hegla, nazywano: objektywną, spekulatywną. Prawda logiki objektywnej, którą przyjmujemy powszechnie tylko w postaci, nadanej jej przez Hegla, pomijając, lub zapominając o innych jeszcze typach, polega na założeniu zgodności czystego myślenia z samym sobą w ten sposób, że Schellingowska tożsamość podmiotu i przedmiotu poprzedza owo założenie, więc znajduje się u podstawy uzasadniania djalektycznego rozwoju idei transcendentalnej. Prawda ta jest formalną, bo wypływa z funkcji, z rozwoju czystej myśli, jest i materjalną, bo orzeka o istocie bytu; jest abstrakcyjnie-formalną i spekulatywno-materjalną, jest jednym słowem objektywnie-formalną, a możnaby jeszcze powiedzieć: jest djalektyczną, jeśli wyraźnie się porozumiemy, że prawda, wyrażająca istotę rzeczy, jest djalektyczną. Prawdą logiki formalnej opiera się przedewszystkim na zasadzie sprzeczności, wyłącza wszelką sprzeczność z myślenia. Prawda logiki objektywnej wychodzi poza obręb formalnej zasady sprzeczności, opiera się na swojej zasadzie sprzeczności, twierdzi, że dla procesu myślenia niema wogóle żadnej sprzeczności, bo ten proces zmierza do zasadniczej jedności, zmierza zawsze do coraz to wyższego twierdzenia, mieszczącego się w każdym przeczeniu. Prawdę logiki formalnej nazywa wielu logików prawdopodobieństwem, ma ją za niewystarczającą wobec prawdy materjalnej [6]; zaś prawdę logiki objektywnej uważał Kant wprawdzie za wyraz koniecznej czynności rozumu, ale nazwał taką prawdę transcendentalnym pozorem [7]. Zgodność myślenia z samym sobą jest jednak mimo różności, zachodzącej między logiką formalną a objektywną, wspólnym i dla jednej i dla drugiej logiki sprawdzianem objektywnej wartości naszych myśli, czyli jest dostatecznym warunkiem, by logika była nauką. Jak pojmowali ową zgodność myślenia z samym sobą niektórzy logicy-metafizycy, o tym chce mówić niniejsza rozprawa.

Zarówno nowożytna logika przed Kantem, jak i w poważ-

nej części najnowsza po Kancie była i jest psychologiczną, t. j. wychodziła i wychodzi z psychologicznej analizy pojęć. W Polsce panowała taka logika przez długie lata w postaci podręcznika Condillaca, zaleconego przez Komisję Edukacji Narodowej, a autor „Filozofji umysłu ludzkiego“, Jan Śniadecki, był także wyznawcą psychologizmu w logice. Rozwój logiki w tej postaci łączy się w najnowszych czasach z nazwiskiem Milla. Przeciw psychologizmowi w logice wystąpił Kant i on właśnie jest twórcą formalizmu (subjektywnego) w logice. Formalizm następców Kanta ma różne odcienie, nieraz bardzo jaskrawo zarysowane, żeby tylko wymienić logikę Drobischa, Twestena, Rabiera [8]), a „Wissenschaftslehre“ Bolzana, który przypisywał logice nie czystą formę, lecz czystą materję poznania, i „Logische Untersuchungen“ Husserla, który uważa prawa logiczne za idealne i apryjoryczne, a stąd bezpośrednio oczywiste w przeciwstawieniu do praw natury, aposterjorycznych i pozbawionych bezpośredniej oczywistości. Spór między formalistami a psychologistami w logice toczy się dzisiaj w dalszym ciągu. Kant, zwalczając psychologizm, mniemał, że zbliża się do logiki „starej“, czyli do logiki Arystotelesa. Kant jednak tworzył w logice naukę czystą na wzór matematyki, Arystoteles natomiast wymagał zgodności myśli z rzeczywistością, założył paralelizm, wedle którego pojęcia odpowiadają rzeczywistości, i odróżniał na tej drodze prawdę formalną od materjalnej. Na podstawie poglądów Arystotelesa uważali logikę, zwłaszcza średniowieczni jego zwolennicy za naukę o formie myślenia, którego treść stanowi przedmiot metafizyki.

Logika metafizyczna posunęła się o krok dalej poza stanowisko Arystotelesa. Podczas gdy Arystoteles przyjął w myśl swej nauki o formie i treści paralelizm między myślą i bytem, logicy-metafizycy, przeciwstawiając się nauce Kanta o treści i formie poznania, starali się utwierdzić identyczność, jedność myśli i bytu, pojęcia i rzeczy, formy i treści. Tę identyczność wyraził dobitnie, a najparadoksalniej Hegel, u nas Kremer w pierwszej epoce swej twórczości.

Logika metafizyków opiera się na systemacie metafizycznym i obfituje zawsze w wywody metafizyczne oraz teoretyczno-poznawcze. Stąd ile już metafizycznych systematów, tyle również może być rodzajów logiki objektywnej. Stąd też wynikają różnice w zapatrywaniach na logikę objektywną, t. j. zarówno na jej przedmiot, jak i na metodę, co sprawdzimy na

nauce Hegla, Krausego i Trentowskiego. Podstawą wspólną przeważnej części znanych nam wykładów logiki objektywnej jest przekonanie, bronione w połowie ubiegłego stulecia zwłaszcza przez znanego historyka filozofji, Kuno Fischera [9]), że czyste myślenie nie jest fikcją i że wyraża istotę rzeczy, o ile opiera się na jedynie filozoficznej — jak ją nazwał Hegel — metodzie, t. j. na metodzie djalektycznej. Ta podstawa nie jest bynajmniej wspólną dla wszystkich logików-metafizyków. Logika objektywna XIX w. rozwinęła się na podstawie nauki Kanta, a fakt ten występuje najwyraźniej u Krausego, bo on sam nazywał siebie kantystą. Racjonalistyczny dogmatyzm zastosowali metafizycy-logicy do sfery numenów Kanta (Kant złączył racjonalizm z fenomenalizmem), a czyste „ja“ Kanta, będące jako odpowiednik na znaną Kartezjańską zasadę: czysto formalnym warunkiem jedności apercepcji [10]) i uzasadniające w ten sposób objektywność poznania, zamieniło się już u Fichtego, nauczyciela Krausego, w „ja“ czynne, wyposażone w pierwiastek woli, czyli przeistoczyło się w „ja-byt“.

W „Fenomenologji ducha“ wywiódł Hegel znane stopnie rozwoju świadomości, jako formy objawiania się ducha. „Logika“ Hegla jest konsekwentnie wykładem formy myślenia i bytu, czyli jest nauką o czystej idei (reine Idee, lub: die Idee an und für sich), przyczym ideą czystą jest idea w abstrakcyjnym elemencie myślenia [11]). Utożsamienie myślenia i bytu odbyło się u Hegla w następujący sposób:

W zwyczajnym subjektywnym znaczeniu jest myślenie duchową czynnością. Produktem tej czynności jest ogólność, wogóle abstrakcyjność. Więc myślenie jest jako czynność: czynną ogólnością, a jako podmiot wskazuje na moje: *ja*. Ponieważ czynność myślenia odnosi się do przedmiotów (myślenie o czymś), więc owa ogólność przedstawia wartość: rzeczy (das Wesentliche, das Innere, das Wahre). Uświadamiam sobie innemi słowy prawdziwą naturę przedmiotu, a jest to możliwe dzięki temu, że myślenie rozwija się, jako moja czynność, na podstawie wolności, tkwiącej w myśleniu bezpośrednio. Myślenie jest czynną ogólnością i odnosi się do samego siebie (das Sichaufsichbeziehen) [12]).

Tak powstało ważne Heglowskie zagadnienie: autonomji myśli, zagadnienie, do którego wrócimy jeszcze, narzucone z góry, jako *petitio principii*, co jest widoczne zwłaszcza, jeśli zwrócimy uwagę na ostatni wyraz poprzedniego zdania. Powyższy

wywód rozstrzyga zarazem o objektywnej ważności myśli. W ten sposób staje się logika Hegla *a priori* synonimem metafizyki. Jest to właśnie logika objektywna, a obejmuje ona naukę o bycie (Sein) i o istocie (Wesen), czyli wogóle naukę o *ens*, zawierającym w sobie w myśl podziału ontologji zarówno byt, jak i istotę [13]). Pojęcie (Begriff an und für sich) i idea należą u Hegla do logiki subjektywnej.

Nauka o bycie, rozpoczynającym djalektyczny wywód kategorji Hegla, określa bliżej tożsamość myśli i bytu. Identycznym z czystą myślą jest czysty byt (d. reine Sein), t. j. abstrakcyjny, pusty, bez żadnej treści byt. W czystej bezpośredniości są nam bowiem dane: i czyste myślenie i czysty byt, równy co do treści nicości [14]). Więc owym wystarczającym kryterjum identyczności, o którą nam chodzi, była dla Hegla: bezpośredniość, apryjoryczność [15]), „czystość“, w jakiej są nam dane: byt i myślenie.

Pewnik tożsamości bytu i myślenia powziął Hegel z góry. Jest to pierwszy niedostateczny rozdział w jego logice i w całym systemacie. Mimo odwołania się do doświadczenia, o czym mówimy poniżej, postawił Hegel dogmatycznie znane zdanie, uważane przez niego za pewnik, nie za założenie: „was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig“ [16]). Hegliści byli świadomi dogmatyzmu w tym punkcie i dlatego odwoływali się do ogólniejszych uzasadnień wstępnej tezy Hegla. Przytaczali pogląd Kanta, że prawdziwa filozofja jest idealizmem [17]), i starali się wykazać, że zasadniczą podstawą idealizmu, a tymbardziej wszelkiej spekulatywnej filozofji, musi być założenie identyczności myśli i bytu. Temu postulatowi przeczy wprawdzie znany przykład Kanta o 100 talarach, ale Hegliści powoływali się znów na to, że bynajmniej nie twierdzą, iż nie należy odróżniać pojęć prawdziwych od fałszywych. Obrona Heglistów jest słabą i w tych zdaniach, bo to ostatnie zapewnienie było gołosłowne, a szły za nim takie uzasadnienia, jak np.: że pragnienie człowieka nie jest tylko czczym urojeniem, lecz musi się zrealizować w jakiś sposób, że wszystko, cokolwiek powstało w duchu, ma byt w sobie i dla siebie, że to, co ma dla rozmaitych ludów wartość prawa i co jest uważane za moralne, jest już tymsamym moralnością i prawem, lub że boskość spoczywa na dnie wszelkich wierzeń dlatego, że istnieje rzeczywiście. Hegliści nie spostrzegli tego, że nadawali rzeczywistości obszerne znaczenie pozanaukowe, mimo iż powoływali się na dziedzinę

wiedzy, w której położył Hegel szczególne zasługi (filozofja prawa), a powtóre podkreślali specjalną wartość ontologicznego dowodu istnienia Boga, dowodu, wprowadzonego do filozofji jeszcze przez Anzelma z Aosty, a skrytykowanego już wówczas najpierw przez Gaunila, który powołał się na to, iż myśl o Bogu nie przestaje być tylko myślą.

Szersza wzmianka, którą poświęcamy w dalszym ciągu podstawowemu założeniu objektywnej logiki Hegla, jest konieczną zarówno ze względu na zasadniczy, a dotąd przeważnie tylko konstatowany szczegół ze spekulatywnej filozofji Hegla, jak i ze względu na to, że jeszcze przed Trendelenburgiem, na którego powołamy się w dalszym ciągu [18]), nazwał inny logik-metafizyk Krause czyste myślenie Hegla fikcją [19]). Typ logiki objektywnej Krausego przeciwstawia się typowi heglistycznemu.

Pomysł objektywnej logiki powstał u Krausego wcześniej od Hegla, t. j. zanim Hegel ogłosił swoją „Wissenschaft d. Logik“ [20]), i przeciwstawiał się z natury rzeczy twierdzeniu, że może istnieć t. zw. czyste myślenie [21]). Logika nie jest nauką czysto formalną. Prawa myślenia zgadzają się z prawami istotności (Wesenheit) rzeczy [22]), więc nie poznajemy ich w sposób czysto formalny. Dopiero znając zależność prawidłowości logicznej od praw istotności rzeczy, można powiedzieć za Schellingiem, że byt jest identyczny z myślą [23]). Błędem Hegla było więc i to, że postawił logikę na czele systematu. Ten zarzut Krausego był o tyle niesłuszny, że Hegel zaczął logikę od jej objektywnego wykładu, więc zaczął od metafizyki. Był zaś uzasadniony o tyle z punktu widzenia nauki Krausego, że Krause założył z góry pewnik istnienia Boga, jako *Wesen*, podczas gdy Hegel zastosował ją pod tym względem swoją ewolucję. Według poglądu Krausego nie jest logika całą metafizyką, ani odwrotnie; tylko część logiki wchodzi w zakres pewnej części metafizyki, zaś pozostałe jej części należą do filozofji ducha, filozofji natury i filozofji człowieka (antropologji) [24]). Utrzymywał dalej Krause, że nawet analityczna (subjektywna) logika nie może być wstępem do systematu, bo do analitycznego uzasadnienia logiki jest już potrzebne samopoznanie: *ja*, (die Selbstschauung Ich) [25]) przyczym to „ja“ jest bytem, a nie jest tylko konwencjonalnym terminem formalistycznym. Więc nauka o istocie (rzeczy), o Bogu (Wesenschauung), musi poprzedzać logikę. Syntetyczna filozofja podaje całokształt budowy

nauk i umiejętności; więc metafizyczna logika konstruuje w sposób syntetyczny, objektywny, jedność prawa myślenia [26]). Ta logika nie wyczerpuje jednak zakresu całej metafizyki, więc wymaga dla swoich podstaw wyższego, metafizycznego uzasadnienia (podał je Krause w swoim zarysie systemu logiki z roku 1828 [27]), czyli pierwszą kategorją logiczną Krausego jest Bóg, a nie byt.

Przedmiotem logiki jest wedle Krausego myślenie i poznanie. Poznanie jest stosunkiem tego, co mam poznać, do mego „ja“, jako czegoś samodzielnego. Myślenie zaś jest tylko czynnością, dzięki której uświadamiam sobie ów istotny stosunek, więc jest niepoznawalne bez swej treści i bez swego celu. Mimo to można nazwać logikę nauką formalną, ale tylko o tyle, o ile nazywając prawdę, dotyczącą przedmiotu, jako samodzielnej istoty, materjalną, nazywam prawdę, wyrażającą poznanie samej własności (istotności) formalną; np. naukę o człowieku, antropologję, nazywa się materjalną, a naukę o moralności formalną. Przecież jest jasne (mówi Krause), że żadna t. zw. formalna nauka nie może się obejść bez poznania samej istoty, nie może poprzestać na poznaniu istotności, lecz musi dociec, dlaczego coś jest tą istotnością. Dlatego też logika, o ile ma być nauką, musi być wedle Krausego częścią składową całokształtu (Gliedbau) wiedzy, której podstawową nauką jest odrodzona i na nowych podstawach oparta metafizyka (Grundwissenschaft). Logika Hegla nie mogła zdaniem Krausego być podstawą klasyfikacyjnego systemu wiedzy, bo prawa logiczne nie są czysto formalnemi, lecz są konsekwencją ogólnych praw istnienia, czyli dopiero jako takie mają zastosowanie we wszelkich dziedzinach ludzkiego poznania.

Że niema czystego myślenia, popierał dalej Krause to zdanie rozważaniem na temat logicznej i objektywnej możliwości, podając dla jasności stosowny przykład [28]). Możliwość logiczna jest obszerniejszą od możliwości objektywnej, nie popiera jednak wcale przypuszczenia o istnieniu czystego myślenia, bo upoważniałaby wówczas do twierdzenia, że każdy wytwór fantazji ma swój rzeczywisty byt. Czysto logiczna możliwość prowadzi do wniosku, że warunkiem (dla nas) realnego istnienia jest tylko postulat, by myśl o tym istnieniu nie była sprzeczna sama z sobą. W stwierdzeniu tego wniosku spoczywa już jednak związek mego „ja“ z przedmiotem myślenia i tak okazuje się, że fakt

iż możliwość logiczna jest obszerniejsza od możliwości objektywnej, nie ma specjalnej wartości poznawczej.

Jest jednak możliwym stosunek odwrotny, a mianowicie, że możliwość objektywna jest obszerniejszą od możliwości logicznej. Krause podał tu przykład [29]), którego nie można uważać za odpowiedni, albowiem nie wyraża on właściwego sensu, właściwej konsekwencji owego odwracalnego stosunku. Mogłoby być rzeczą oczywistą, że możliwość objektywna przekracza granice możliwości logicznej; o tym wiemy zawsze *ex post*. Prawidłowa nasza myśl o tym, co istnieje, nie wyłamie się jednak przez to z pod wpływu logicznej zasady sprzeczności. Zdaje się więc, że Krause miał na myśli właśnie ową ważność zasady sprzeczności i w tym wypadku. Przyjęcie większego zakresu możliwości objektywnej od możliwości logicznej przeczy oczywiście czystemu myśleniu, a przeczy jeszcze i dlatego, ponieważ Krause założył wartość poznawczą formalnej zasady sprzeczności, podczas gdy Hegel starał się ominąć tę zasadę zapomocą pojęcia djalektycznej negacji (o czym poniżej).

Krause, mówiąc o tożsamości myśli i bytu, miał zawsze na myśli wzajemną ich zależność. O poglądzie Krausego można dlatego (jeśli kto pragnie) powiedzieć, że myśl i byt były dla niego dwoma przeciwnemi biegunami konkretnego życia, nie można zaś przypisywać takiego znaczenia tożsamości Hegla [30]). Krause podzielał zapatrywanie innych krytyków Hegla, że Hegel posunął formalizm w logice do ostatecznych, już niedozwolonych granic.

Hegel rozpoczynał wykład logiki od stwierdzenia, że myślenie jest duchową czynnością, Krause tak samo. Rozumowanie Hegla wywiodło z tego pewnik czystego myślenia (d. Sichaufsichbeziehen), zaś rozumowanie Krausego zaprzeczyło temu pewnikowi. Stąd też wypływają odmienne od poglądów Hegla zapatrywania Krausego na objektywną, czyli metafizyczną logikę. Logika objektywna Krausego nie opiera się ani na czystym myśleniu, ani na djalektycznej metodzie Hegla. I Krause przyjął — jak już ogólnikowo wiemy — identyczność myśli i bytu. Odrzucał tylko czyste myślenie, na miejsce którego stawiał naukę o rzeczywistej istocie. Rzeczą naszą będzie zbadać, na jakiej drodze rozwinęła się ta nauka. Pytanie to dotyczy już kwestji metody i budowy t. zw. *Wesenlehre*, którym to zagadnieniom poświęciliśmy jeden z następnych rozdziałów tej pracy. Dla wyczerpania wstępnego tematu, omawiającego pojęcie i pierwsze a najbujniejsze dzieje logiki objektywnej, zwracam tu jeszcze uwagę na różnicę między prawdą djalektyczną, a metodą djalektyczną, oraz na to, że znamy metody djalektyczne nietylko w postaci, przekazanej przez Hegla. Tryjadyczność Fichtego należy odróżnić w każdym razie od czysto-djalektycznego procesu myśli Hegla. Prawda djalektyczna polega na tym, że z prawami myślenia utożsamiamy prawa rozwoju rzeczywistości, zaś prawda metafizyczno-djalektyczna na tym, że utożsamiamy prawa myślenia z prawidłowością metafizycznej rzeczywistości, a więc takiej rzeczywistości, o istnieniu której poucza nas dany systemat metafizyczny. Natomiast metoda djalektyczna jest pewną strukturą procesu logicznej myśli. Krause oparł swój metafizyczny pogląd na tryjadyczności Fichtego. Prawda Krausego jest przeto djalektyczną, nie będąc przecież djalektyczną w tym znaczeniu, w jakim przyjmujemy djalektykę Hegla. Sam Krause mówił o djalektyce, przyjął ją do swego systematu, jako część najważniejszą. Jest ona heurystyką (Erfindkunst), wykazuje bowiem, jak należy szukać prawdy; jest dydaktyką, bo poucza, jak udzielać prawdy drugim; jest syntetyką, bo pozwala budować wiedzę, jako organiczną jedność. W ostatnim znaczeniu nazywał Krause swą objektywną logikę za Arystotelesem: organonem wiedzy (Organon = Glied d. Wissenschaft), a prawdę, o ile wyraża istotę rzeczy, prawdą djalektyczną. Djalektyka Krausego przeciwstawia się nauce formalnej, przyczym jednak miał Krause na myśli formalizm logiki Hegla. Stąd też przeciwstawiał Krause zarazem swoją djalektykę djalektyce Hegla. Logika Krausego jest jako djalektyka kanoniką wiedzy, „eine Regellehre“ [31]). Jaką jest zaś ta djalektyka, czyli jak zastosował Krause w swym systemacie schemat troistości, o tym przekonamy się poniżej.

Syntetyczna logika Krausego jest metafizyczną, jest propedeutyką nauki życia [32]) (którego ideał skreślił Krause szczegółowo w dziełach: „Urbild der Menschheit“ i w „Lebenlehre oder Philosophie der Geschichte“). Właściwie jednak — wbrew zdaniu Krausego — jest już i jego analityczna logika metafizyczną, bo stawia i rozwija istotne zagadnienie jego metafizyki. Zobaczymy jeszcze, że analityczna logika Krausego różni się od syntetycznej tym tylko, że posiłkuje się metodą indukcyjną, zostawiając dedukcję logice „filozoficznej“. Zagadnienie metafizyczne (Wesen) jest wspólne obydwom częściom logiki.

Trzecim charakterystycznym typem logiki objektywnej,

który uwzględniamy tu porównawczo, jest logika Trentowskiego. O ile chodzi o wstępne o tej logice wiadomości, odsyłam Czytelnika z konieczności do mojej pracy o Trentowskim (mam na myśli wydanie Akademji Umiejętności z r. 1913). Logicznym podstawom systematu Trentowskiego poświęciłem jeden z następnych rozdziałów. Tam zapoznamy się bliżej ze stosunkiem tego typu logiki objektywnej do powyżej uwzględnionych typów.

II.

Metoda logiki objektywnej Heglizmu.

Objektywna logika Hegla posiłkowała się metodą djalektyczną, polegającą na djalektycznym rozwoju idei (pojęcia), t. j. ściślej mówiąc: na specjalnym rozumieniu prawa negacji. Doniosłość myśli ewolucyjnej zostawiam tu na uboczu, zwracam się natomiast do konstrukcji tej metody i do jej punktu zaczepienia, t. j. do pojęcia negacji, którą hegliści uważają za drugą po tożsamości epokową zasługą Hegla. Wywód pojęcia czystej nicości i stawania się [33]) wprowadził metodę djalektyczną do nauki o bycie. Metoda djalektyczna Hegla jest konsekwencją naczelnej tożsamości bytu i myśli, charakteryzuje ewolucyjny ruch czystej myśli, a nastręcza mimowoli sposobność do porównawczych uwag historyczno-filozoficznych [34]). Hegel powoływał się na to, że bez systemu nie ma nauki, zaś bez metody nie ma systemu. Rozumiał jednak to zdanie w ten sposób, że ani Arystoteles, ani Kant nie dali organicznego systemu kategorji logicznych, bo pierwszy wyliczył je tylko, drugi ujął je w sposób luźny w tablicę. Natomiast systematyka kategorji wykrywa ich wewnętrzny, a tymsamym rzeczywisty rozwój logiczny. Naukowa metoda obejmuje trzy stadja, trzy strony rozwoju myśli: abstrakcyjną lub rozsądkową (abstrakte oder verständige), djalektyczną, lub negatywno-rozumową (dialektische od. negativ-vernünftige) i spekulatywną, lub pozytywno-rozumową (spekulative od. positiv-vernünftige). Są to trzy momenty o logiczno-realnym znaczeniu [35]). Moment djalektyczny wprowadza negację. W każdym pojęciu tkwi sprzeczność, czyli każde pojęcie prowadzi nas z natury rzeczy do swego zaprzeczenia. Poznajemy bowiem jakąś rzecz w ten sposób, że uświadamiamy sobie, czym ona *nie* jest. Przeciw momentowi pozytywnemu

(positio, teza) staje więc moment negatywny (oppositio, antyteza). Oznaczenie pojęcia jest już negacją. *Omnis determinatio est negatio* — Spinozy uważał Hegel i hegliści za zdanie epokowej wartości.

Hegel nie zatrzymał się na negacji zaprzeczającej. Taka negacja nie daje rozwoju, którego ideę przeciwstawił Hegel nauce o substancji Spinozy. W negacji spoczywa istotny czynnik rozwoju, czyli djalektyki. Antyteza prowadzi bowiem do syntezy (compositio) [36]). Synteza (jako przykład służy pojęcie stawania się, pobytu [37]) i bytu nieskończonego), jest znów twierdzeniem i oznaczeniem. Zdanie Spinozy daje się przeto odwrócić: *omnis negatio est determinatio* [38]). Myśl, zawarta w tym zdaniu, jest ośrodkiem dla djalektycznej metody Hegla, stanowi dla niego dalszy rozwojowy etap wobec zwyczajnego (nb. w t. zw. logice szkolnej) rozumienia negacji. Hegel wprowadza bowiem dwojakie pojmowanie, dwojaką rolę negacji i to właśnie uchodziło i uchodzi wśród heglistów za wielką zasługę Hegla.

Ważnym momentem w logice Hegla jest określenie pojęcia negacji. To określenie odnosi się zarówno do tożsamości myśli i bytu, jak i do metody djalektycznej. Hegel starał się związać pojęcie z doświadczeniem, rozumiał bowiem, że tożsamość myśli i bytu wyda się bez tej paraleli urojeniem, tak samo, jak wyda się z góry paradoksalnym powiedzenie, że gdy myślę o bycie, byt myśli we mnie. Byt jest identyczny z myślą — pod warunkiem, że odróżniamy pojęcie prawdziwe od fałszywego. Taką dawał Hegel odpowiedź na 100 talarów Kanta [39]). Prawdziwe pojęcie jest istotą rzeczy (Wesen d. Dinge) i rozwój jego (Selbstbewegung d. Begriffs) odpowiada rozwojowi rzeczy. Na czym polega ten odpowiednik, pozostało jednak niewyjaśnionym. W dodatku zaprzeczył Hegel powyższemu powołaniu się na doświadczenie, zaczynając dedukcję kategorji od pojęcia: czystego bytu. Innemi słowy: Hegel zastosował do rozwoju swojej idei stosunek, jaki przyjmujemy normalnie między pojęciem (lecz nie pojęciem: czystego bytu) a doświadczeniem. Bo gdy mówię: pojęcie, mam na myśli pojęcie doświadczenia, a gdy mówię: doświadczenie, mam na myśli doświadczenie pojęć. Doświadczenie jest zewnętrzną przypadkowością pojęcia, a pojęcie wewnętrzną koniecznością doświadczenia. Stąd wynika, że prawda logiki jest prawdą objektywną. Hegel zmienił ten wniosek. Zastosował bowiem prawdę *swojej* logiki i w ten sposób orzekł, że metoda djalektyczna jest metodą jedynie prawdziwą [40]). W ten sam

również sposób wyjaśniał Hegel w duchu *swojej* nauki dawną definicję prawdy: *adaequatio rei ac intellectus*.

Kwestją jest teraz, co nadaje w szczególności tej metodzie cechę prawdziwości. *Das Fürsichsein* Hegla jest bytem nieskończonym [41]) dzięki nowemu poglądowi na negację. Ten pogląd na negację jest więc istotną częścią nauki o bycie i nadaje podług Hegla metodzie djalektycznej charakter metody prawdziwej.

Stawanie się (das Werden) jest jednością bytu i nicości. Prawdą bowiem nie jest ani byt, ani nicość [42]), lecz stawanie się, które jest dla Hegla przechodzeniem bytu do nicości i nicości do bytu. I w rzeczywistości, twierdził Hegel, zachodzi ten proces wymiany (das Uebergehen, das Verschwinden). Stawanie się jest nieskończonością ciągłej wzajemnej sprzeczności. Nicość nie jest taką negacją, która przecząc bytowi, znosi go zupełnie.

Stawanie się nie jest znów jednością bytu i nicości w ciszy (ruhige Einheit), właśnie dlatego, że jest określone procesem przechodzenia, zmiany. Ma jednak tendencję do przejścia w byt oznaczony i staje się pobytem (Dasein) [43]). Byt pobytu jest określony, ma jakość, jest *qualitatives Sein*, daje poznać własność. Pojęcie pobytu przynosi więc już pojęcie bogatsze od pierwotnego pojęcia bytu. Jest to pierwszy rezultat negacji, a mianowicie, że ona nietylko nie zniosła bytu, nie zamieniła go w nicość, lecz doprowadziła do nowych wyjaśniających twierdzeń („Aufheben" należy więc tłumaczyć nietylko: znosić, ale i: wznosić równocześnie).

Ponieważ pojęcie pobytu zawiera jako moment stawania się, zarówno byt, jak i nicość, więc jego oznaczenie, jakość, przechodząca wciąż w coś innego, jest albo realnością, albo negacją [44]). Właściwe oznaczenie (Bestimmtheit) pobytu prowadzi do pojęcia czegoś (Etwas, Daseiendes). To „coś" jest innobytem (Insichsein). Nie stawanie się, ani pobyt, ale „coś" jest twierdzeniem wyższym, jest *negacją negacji* [45]). Istniejące, żywe, myślące — określają istotnie: pobyt, życie, myślenie. Coś, jako określone, wiąże się z czymś innym (Etwas und ein Anderes); obydwa te pojęcia są współrzędne, bo określają dla siebie granicę (Ansichsein i Sein — für Anderes lub Anderssein) i tak dają pojęcie skończoności. Granica daje tu znów pierwszą negację, a *das Andere*, różnobyt, jest także, jako coś, ale inne, negacją negacji [46]). Skończoność nie przestaje zawierać cechy stawania się, t. j. przemijania. Jedna skończoność

przechodzi — w myśl poglądu na *Etwas* i *Anderes* — w drugą i tak w nieskończoność. Skończoność przeciwstawia się drugiej skończoności, lecz nie nieskończoności. Ona prowadzi do nieskończoności, która jest *właściwą negacją negacji* [47]), jest czymś pozytywnym (affirmatives Sein), jest pobytem, który nazywa się bytem dla siebie, *das Fürsichsein*. W bycie dla siebie kończy się jakość bytu. Byt dla siebie staje się nieskończonym, otrzymuje w tym pojęciu konkretną intensywność subjektu. *Das Fürsichsein* daje przy pomocy *Etwas* i *Anderes* kategorje jedności i wielości (i stosunku). Tak przechodzą ewolucyjnie kategorje jakości, rozwinięte z pierwszej kategorji: bytu, w kategorje ilości. Abstrakcyjny moment metody dawał tezę rozsądkową, djalektyczny negatywną antytezę rozumową, spekulatywny pozytywną syntezę rozumową. Cały djalektyczny rozwój przedstawia nietylko postęp, lecz i konieczność postępu. Istotą djalektyki nie jest negacja czysta, czyli całkowite zaprzeczenie, lecz jej twierdzący, afirmujący rezultat, czyli *negacja jej samej*. Przeczenie jest dwojakie: raz jako coś, co znosi poprzednie twierdzenie, powtóre zaś, jako coś, co powoduje dalsze twierdzenie. Wbrew zdaniu: *ex nihilo fit nihil* twierdził Hegel, że *ex nihilo fit aliquid*, o ile *nihil* ulega znów zaprzeczeniu. *Duplex negatio affirmat*. Według zasad logiki formalnej wykluczają się wzajemnie dwa pojęcia sprzeczne i nie dają żadnego wspólnego pojęcia wyższego. Hegel zaś twierdził, że zaprzeczenie pojęcia potęguje tylko twierdzenie, zawarte w zaprzeczonym pojęciu. W ten sposób przekracza jego logika objektywna zasadę sprzeczności logiki formalnej.

Przekracza zaś mniej więcej w następujący sposób: $+A - A$ dają O. Ale negacja $(-A)$ nie zaprzecza całego zakresu $+A$ i przez to właśnie jest także pozytywna. Negacja zaprzecza bowiem szczegółową, częściową, treść jakiegoś pojęcia, nie zaś całe pojęcie. Jest to więc nie całkowita, lecz określona negacja [48]). Zaprzeczając pewnej treści, potęguje negacja jej część niezaprzeczoną i posuwa ją dalej i rozwija w zmodyfikowanej ze względu na zaprzeczenie postaci. Affirmowanie części niezaprzeczonej jest negacją zaprzeczającej negacji. Tak więc *negacja negacji* [49]) jest podług Hegla najistotniejszym czynnikiem djalektycznego rozwoju, jest twierdzeniem wyższym. $+A - A$ nie dają: O. Taką podwójną negację nazwał Hegel negacyjnością absolutną, lub konkretną, *die absolute Negativität*, — w przeciwstawieniu do pojedyńczej, czyli abstrak-

cyjnej [50]). Prawdziwe pojęcie jest odzwierciedleniem się w nim samego bytu — dlatego, że prawdziwe pojęcie oznacza pojęcie, rozwijające się *celowo*. Taki cel oznacza zapomocą nowego prawa negacji tylko djalektyczna metoda.

Metoda djalektyczna Hegla służyła jego uczniom za pancerz obronny przeciw krytykom. Budowano na niej logikę przyszłości, która stanie się filozoficzną matematyką, nauką czystą, w sobie, abstrahującą od doświadczenia, a mimo to umożliwiającą doświadczenie i jego postęp [51]). Natomiast krytycy Heglizmu wskazywali na niedostateczne podstawy metody djalektycznej, zwracając się głównie przeciw negacji negacji. Trendelenburg [52]) zwrócił uwagę, że negacja może mieć podwójne znaczenie; raz mianowicie jest czysto logiczną i wówczas zaprzecza w zupełności temu, co twierdzi dane pojęcie, nie wytwarzając równocześnie niczego nowego w miejsce pojęcia zaprzeczonego; powtóre zaś może być pojętą realnie tak, że jedno twierdzące pojęcie zaprzecza drugiemu twierdzącemu pojęciu, nie znosząc go wcale, owszem prowadząc w związku z nim do kojarzącego pojęcia wyższego. W pierwszym przypadku mamy logiczną negację (*a* jest *b; a* nie jest *b*), w drugim realną opozycję (biały; czarny).

Powyższy zarzut Trendelenburga był słuszny, lecz — jak zobaczymy — był już powtórzony. Negacja logiczna (*oppositio contradictoria*) nie dopuszcza do kompromisu między twierdzeniem a przeczeniem, między prawdą a fałszem. Jest to możliwe tylko przy przeciwieństwach (*oppositio contraria*). Pojęcie wyższej jedności, oparte o negację negacji, jest fikcyjne, tak samo, jak i pojęcie czystego bytu. Rozwój djalektyczny jest fikcją, bo ani czysty, t. zn. bez treści byt nie może być nazwany: byłem, ani też taki czysty byt nie może utworzyć wraz z nicością: pojęcia stawania się. Przeczenie przeczenia powinno nas dalej prowadzić do tego samego twierdzenia, które już było wypowiedziane [— (— *a*) = + *a*]. Wiedza, posługująca się negacją negacji, posuwałaby się dopiero wówczas naprzód, gdyby przeczenie przeczenia dało jakieś nowe pojęcie *b*, związane z pojęciem *a*, ale nie *a* z powrotem. Już Fichte zatrzymywał się dłużej nad naturą logicznego przeciwieństwa i przyszedł do przekonania, że z tezy zaprzeczonej nie wynika nowe twierdzenie; trzeba je zaczerpnąć zawsze z doświadczenia [53]).

Na to, że metoda djalektyczna Hegla nie da się przyjąć, zwrócił uwagę Krause. Przed Trendelenburgiem zarzucił Krause Heglowi, że pomięszał formalną sprzeczność z realną opozycją [54]). Przed Heglem również, ale w odmienny sposób, zbliżony do poglądu Fichtego, omówił Krause rolę negacji, jako czynnika rozwojowego, czyli jako źródła wyższego potwierdzenia danego pojęcia. Metodę czysto-djalektyczną wykluczył Krause zupełnie ze swej objektywnej logiki. Stąd miał dla Krausego związek pojęcia z doświadczeniem inne znaczenie, niż dla Hegla. Negacja prowadzi rzeczywiście do limitacji, ale nie jest kardynalną zasadą czystego myślenia, lecz rzeczywistego rozwoju istoty rzeczy.

Nauka musi wychodzić w swej metodzie ze stosunku teraźniejszości z przeszłością. Kierunki filozoficzne oświetlają w rozmaity sposób problemat prawdy, różniąc się wzajemnie na wielu punktach, ale mając jakąś wspólną tendencję. Nauka teraźniejszości wiąże się z natury rzeczy z przeszłością naukową, a prawdziwy kierunek filozoficzny musi uwzględnić wszelkie poprzedzające i współczesne kierunki i szkoły. Zatym jednoczenie prawdy, rozproszonej po systematach, zaciemnionej nieistotnemi pomysłami twórcy danego systematu, jest zadaniem prawdziwej filozofji. Metoda takiego filozoficznego postępowania nie jest eklektyczną, lecz naukową. Metoda logiki objektywnej dostosowuje się do powyższego drogowskazu, jak szukać prawdy, a mianowicie musi być metodą w powyższym znaczeniu naukową (Logik als Wissenschaftlehre) [55]), nie może służyć jakiejś czystej, zamkniętej w sobie, abstrahującej od realnych warunków bytu, umiejętności, lecz musi czynić zadość potrzebie poznania tego, co jest rzeczywiście istotne (des Wesenlichen). Prawda polega — jak już wiemy — na zgodności myśli z przedmiotem myśli. Trudno nam jednak odnieść myśl do samej rzeczy, bo i ta sama rzecz jest zawsze naszą myślą o niej. Stąd wynika potrzeba zbadania, o ile możemy poznać sam przedmiot. Wzorując się na Kancie, twierdził Krause, że wrażenia zmysłowe, będące źródłem naszego poznania świata zmysłowego, wchodzą w obręb władzy rozsądku tylko na podstawie istotnych, przyrodzonych człowiekowi praw. Te prawa przeistaczają nabyte wrażenia zmysłowe, nadają im charakter istotny, wykazują, że dzięki samym zmysłom nie poznajemy właściwej treści zmysłowego poznania. Stąd też podstawą poznania wogóle jest poznanie samego siebie, i tylko w ten sposób poznajemy isto-

tę bytu. Od wybrania sposobu tego samopoznania się zależy prawdziwość twierdzenia i założenia, że poznajemy (na podstawie poznania własnego bytu) byt wogóle. W ten sposób wyprowadzał Krause metodę swej objektywnej logiki [56]), i tłumaczył jej charakter, jako metody naukowej wogóle. Taką metodę nazywał Krause: *kombinacyjną* (combinatorische, allfolgebildliche Methode) [57]). Myślenie i poznanie jest konieczną (powiedzielibyśmy dzisiaj biologiczną) właściwością człowieka tak, jak ruch jest właściwością ciała [58]). Każdy korzysta z tej właściwości w sposób przyrodzony, a doskonałość korzystania z niej zależy zarówno od wykształcenia osobistego, jak i od stopnia kultury i cywilizacji danego narodu [59]). Więc badanie logiczne rozpoczyna podstawowe pytanie, czym jest dla jednostki ludzkiej poznanie i myślenie? Ta część logiki jest subjektywną, analityczną — i regresywną, bo ściąga świadomość do poznania Boga. Zajmuje się ona myśleniem i poznaniem skończonej świadomości, czyli świadomości człowieka, jako istoty skończonej. Absolutne prawo myślenia i poznania należy natomiast do drugiej części logiki, która jest objektywną, syntetyczną (absolutnie — organiczną) — i progresywną, bo rozwija przejście od przyczyny do skutków; ta część logiki jest także filozoficzną, bo jej absolutne prawo obejmuje wszelkie prawdy metafizyczne, więc zasadnicze. Logika przedstawia zatym system uniwersalny, obejmuje całość poznania i dlatego można ją nazwać logiką uniwersalną [60]). Metoda analityczno-syntetyczna, czyli kombinacyjna, wyprowadzająca to samo zagadnienie raz indukcyjnie, drugi raz dedukcyjnie, a zawsze w tryjadyczny sposób, umożliwia poznanie organicznej całości wiedzy, czyli poznanie wszech-harmonji budowy (Gliedbau) świata, a tymsamym pozwala zdaniem Krausego wysnuć tablicę kategorji (synthetische od. constitutive Principien *a priori)* w sposób lepszy od Kanta, bo organiczny, i w sposób trwalszy od Hegla, bo prawdziwy [61]), t. j. zgodny z istotną rzeczywistością. Ta metoda wykrywa rzeczywistą jedność (Ur-Einheit) istotności zasadniczych, czyli kategorji (Grundwesenheit), zapomocą trojakiego szeregowania rozwoju rzeczy, a mianowicie na podstawie: tezy, antytezy i syntezy. (Tryjadyczne podstawy Fichtego). Syntezę reprezentuje u Krausego wyraz *Vereinheit, Vereingesetzheit,* lub *Vereinsetzung.* Trzeci stopień tryjady wyprowadza na światło dzienne: *die Vereinidee* lub *Vereinkategorie,* więc tę kategorję, która jest celem: *der Wesenlehre.*

Nakreślona powyżej łączność logiki Krausego z ogólną budową i klasyfikacją wiedzy, oraz rzut oka na realny charakter naczelnej kategorji systematu Krausego ułatwiają zupełnie zorjentowanie się w najwcześniejszej krytyce logicznych podstaw Heglizmu. Podstawą logiki objektywnej Krausego nie jest pojęcie czystego bytu. Krytyka metody Hegla i jego pojęcia negacji wypływała stąd, że Krause nie interpretował zasady sprzeczności, a oparł się w swej dedukcji kategorji na realnym przeciwieństwie — i uczynił to przed zjawieniem się logiki Hegla (prawie 10 lat wcześniej). Później, gdy hegliści przypisywali Heglowi wystąpienie z nowym poglądem na negację, upominał się Krause o prawo pierwszeństwa w tym odkryciu, twierdząc, że on wskazał, iż pogląd na formalną zasadę sprzeczności jest częściowo błędny [62]), bo ta zasada prowadzi do wyższych twierdzeń. Należy tutaj nadmienić, że Krause pozostawał w błędzie i że niepotrzebnie chciał uchodzić za interpretatora zasady sprzeczności, a nawet niepotrzebnie używał gdzieniegdzie (jak się przekonamy) wyrazu: sprzeczny, zamiast: przeciwny. Interpretatorem bowiem nie był i nie ruszył w gruncie rzeczy logicznego rozróżnienia między sprzecznością a przeciwstawnością, a uniknął błędu Hegla dzięki temu, że jego kategorje nie są panlogiczne. Krause odróżnił sprzeczność logiczną od realnej opozycji i założył u wstępu do logiki zgodność myśli z rzeczą, zwracał się do innej, niż Hegel, rzeczywistości, nie zamykał się w krainie czystego myślenia. Potwierdzająca negacja Krausego przybiera dlatego postać poprostu innej, niż u Hegla, wartości poznawczej.

Jeszcze w r. 1803 poruszył Krause kwestję negacji, wprowadzając do swej t. zw. historycznej logiki zasadę troistości Fichtego i pojęcie rozwojowego przeciwieństwa, prowadzącego do limitacji [63]). Już w tym dziele omówił ogólniej na innym miejscu [64]) znaczenie twierdzącej konsekwencji negacji dla pojęcia filozoficznej harmonji. Bliżej jednak wypowiedział się Krause w sprawie negacji dopiero później. Wtedy dopiero pod wpływem nauki Hegla zwracał czytelnikowi baczniejszą uwagę na różnicę między pozycją i twierdzeniem, oraz między opozycją i sprzecznością [65]), wtedy również określał istotę syntezy [66]).

Prawo tożsamości (principium identitatis) wyraża wedle Krausego nietylko: *idem sibimetipsi est idem,* lecz nadto samodzielność, t. j., że to, o czym myślimy, jest tym samym, więc wyraża: *unitatem et aequalitatem essentiae.* To prawo nie obejmuje

wszystkiego istotnego, bo wszystko, co istnieje dla nas, zawiera w sobie zarazem (w myśl cytowanego zdania Spinozy) przeciwieństwo. Ta uwaga prowadzi nas do drugiego prawa myślenia: do zasady sprzeczności (principium contradictionis). Zasada ta wyraża, że *a* nie może być zarazem *non-a*. Prawda tego prawa wypływa z kategorji (obszerniejszego od sprzeczności) przeciwieństwa, wypływa z pojęcia antytezy. Orzeka ona, że jeden człon przeciwieństwa nie jest tym, czym jest człon inny. Takie pojmowanie negacji usuwa błędne mniemanie, że w tej samej rzeczy niema niczego przeczącego [67]). Bo człony każdego przeciwieństwa tkwią w wyższej całości, są ugruntowane przez tę wyższą całość. Prawo sprzeczności można odnosić jako formalną negację tylko do dwuch członów całkowicie istotnej (ganzwesenlich) antytezy; gdy jednak mówimy wogóle o czymś istotnym, rzeczywistym, wówczas działa to prawo afirmatywnie, twierdząco (nb. t. zn. staje się prawem przeciwieństwa). Tylko na gruncie nauki o *Wesen* może się zejść sprzeczność z przeciwieństwem w jednym i tym samym punkcie. Bo zewnętrzne (niejako) wykluczanie się dwuch przeciwieństw jest wewnętrzną sprzecznością w całości, obejmującej te dwa, przeciwległe sobie, człony. Więc wszystko, co jest istotne, co należy do budowy istoty (Wesengliedbau), może się zaprzeczać samo w sobie (im Innern selbst); co zaś bytuje w skończoności (ein endliches Wesenliches), przeczy (nb. przeciwstawia się) nadto wszystkiemu innemu poza sobą. Właśnie zadaniem syntezy jest złączyć w harmonijną całość człony wewnętrznej sprzeczności [68]).

Pogląd Krausego na negację uzupełnia dostatecznie i wyczerpująco krytykę logicznych podstaw heglizmu. Przeciwstawia on Heglowskiej dedukcji kategorji własny system kategorji [69]); jako odrębny od Hegla typ logiki objektywnej, zasługuje na dalszą uwagę w następnym rozdziale.

III.

Analityczno-syntetyczny wywód nauki Krausego o istocie (Wesenlehre) [70]).

Logika analityczna Krausego rozwija się równolegle z teoretyczno-poznawczemi zagadnieniami, a szuka zadowalającej naukowo odpowiedzi na pytanie, na jakiej podstawie przypisujemy myślom wartość objektywną. Uwzględniając jeszcze metafizyczne podstawy logiki Krausego, nietrudno spostrzedz, że ta logika jest objektywną. Wstąp jej zawiera dwie aktualne ze względu na poprzednie wywody kwestje: że myślenie jest czynnością duchową i że ta czynność nie jest całkowicie wolną. Wstęp zawiera więc odrazu krytykę czystego myślenia Hegla, dając odmienne od Hegla poglądy na czynność duchową i na spontaniczną wolność; odświeża pierwotne, w myśl „Krytyki czystego rozumu“ Kanta, znaczenie wyrazu: czysty rozum i czysty rozsądek, a tymsamym wykazuje, pod jakim względem zrozumiał Hegel źle Kanta i dlaczego założenie logiki Hegla było nieszczęśliwe. Zarazem stara się już sam wstęp uzupełnić i poprawić wywody Kanta na temat poznania przez wprowadzenie do logiki t. zw. *Vereinerkenntnis*.

„Ja myślę“ jest pierwszym spostrzeżeniem ducha, obserwującego samego siebie w myśleniu i poznaniu. Spostrzeżenie to wyraża, że znajduję siebie czynnym, o ile myślę, czyli że myślenie jest czynnością. Spostrzegam dalej, że moje myślenie jest tylko oznaczoną czynnością wśród wielu innych, bo przedmiotem czynności myślenia są wszelkie rzeczy, które poznaję. Myślę więc o sobie samym i o przedmiotach, które mną nie są. Myślenie osiąga swój cel dopiero wówczas, kiedy zaprowadzi mnie do wiedzy o czymś, czyli kiedy zdobędę poznanie. Związek myślenia z przedmiotem okazuje się tak samo pierwotnym spostrzeżeniem, jak skonstatowanie, że ja myślę [71]).

Myślenie jest czynnością ducha. W każdej myśli tkwi zarazem „ja“, nawet gdy nie myślę o tym, że tak jest. Myślę nieustannie, czy chcę, czy nie. Muszę myśleć każdej chwili, chociaż nie myślę o tej konieczności. Moje myślenie nie zależy przeto całkowicie od mojej woli. Mogę myśleć nawet o moim myśleniu, lecz i w tym wypadku nie jest moje myślenie czystym [72]). Każde określone myślenie zakłada już poznanie i wiedzę.

„Ja myślę“ prowadzi przeto do drugiego spostrzeżenia: „ja poznaję“ [73]). Poznaję przeto także, czy chcę, czy nie. „Ja poznaję“ jest tak samo, jak „ja myślę“, zjawiskiem ode mnie niezależnym, t. j. ono zachodzi bez względu na to, czy ja zdaję sobie sprawę z tego, co jest tym poznaniem; poznanie nie jest wreszcie w całości i wyłącznie dziełem myślenia [74]). Myślenie zakłada z góry poznanie i zwraca się ku pewnemu przedmiotowi, który musi być już w nas w jakiś sposób obecny, skoro możemy o nim myśleć. Obecność przedmiotu świadczy o poznaniu [75]).

Czystego poznania niema tak samo, jak i czystego myślenia, bo poznanie poznania nie jest czczym tak samo, jak nim nie jest myślenie o myśleniu. Poznanie jest własnością istoty poznającej, lecz nie jest istotą [76]). Myślenie nie jest wyłącznym powodem samego poznania, lecz tylko dalszego rozwoju stosunku poznającego do poznanego.

Poznanie jest rozmaite, zależnie od odpowiedzi na następujące trzy pytania:

a) jaką jest rozmaitość poznania ze względu na sam przedmiot?

b) jaką jest rozmaitość poznania ze względu na przymiot, własność, poznawanego przedmiotu?

c) jaką jest rozmaitość poznania ze względu na źródło, z którego wypływa poznanie?

Pierwsza kwestja dotyczy pytania: co poznajemy (*was*), druga: wedle czego, według jakiej własności *(wonach)*, trzecia: jak (*wie*). Są to trzy pytania metodyczne, odgrywające w tablicy kategorji Krausego podstawową rolę, a umożliwiające rozwój kategorji w sposób, odmienny od Hegla.

Kwestja pierwsza wprowadza przedewszystkim samopoznanie się poznającego ducha [77]), następnie poznanie przedmiotu, który nazywam: nie-ja, wreszcie poznanie związku: *ja* z *nie-ja*. Kwestja druga dotyczy własności poznawanego przedmiotu. Tu możemy mieć do czynienia z mniej lub więcej pełnym oznaczeniem własności [78]). Wszystko, co poznaję, jest nietylko czymś, ale i czymś oznaczonym. To oznaczenie może być trojakie: może wyrażać przymiot czasowy, indywidualny (zeitlich, eigenleblich), albo wieczny, konieczny, powszechny, albo wreszcie czasowo-powszechny; np. poznanie realne, idealne i realno-idealne lub idealno-realne. Kwestja trzecia wskazuje na zmysły zewnętrzne i na zmysł wewnętrzny (dziedzina fantazji). Poznanie zewnętrzno- lub wewnętrzno-zmysłowe, lub zewnętrzno-wewnętrzno-zmysłowe, wogóle poznanie *a posteriori*, nie jest powszechnym, wiecznym, koniecznym. Takim, czyli poznaniem *a priori* [79]), jest poznanie nadzmysłowe, niezmysłowe, bo w tym poznaniu nie myślimy ani o czasowości, ani o zmysłowości. Stąd też nazywamy to ostatnie źródło poznawcze: czystym rozumem, lub czystym rozsądkiem (np. czysta myśl dobra, t. j. tego, co wogóle powinno mieć miejsce). Wogóle przeto, o ile chodzi o źródło poznania, jest ono albo zmysłowe, albo niezmysłowe, albo zmysłowo-niezmysłowe, t. zn. raz jest tylko zmysłowe, drugi raz tylko niezmysłowe, wreszcie i zmysłowe i niezmysłowe zarazem [80]).

Różnorodność poznania będzie wymagała następnie odpowiedzi na następujące trzy pytania, nasuwające się same przez się przy omawianiu kwestji źródeł poznania:

a) na jakiej podstawie utrzymujemy, że rzeczy istniejące poza nami tak właśnie bytują, jak my je poznajemy, czyli: na jakiej podstawie przypisujemy naszym myślom wartość objektywną?

b) które poznanie jest istotnie wcześniejsze i ważniejsze, czy ogólne, wieczne, czy też indywidualne, czasowe?

c) które poznanie jest wcześniejsze co do czasu i wedle prawa rozwoju ducha?

Odpowiedź na te ostatnie pytania będzie konsekwencją rozwiązania trzech pierwszych pytań, musi więc ją poprzedzać dalszy analityczny wykład czynności myślenia. Wykład czysto-analityczny obejmuje pytania: *co* i *wedle czego* poznajemy. Krause zgrupował ten wykład w dwa oddziały i nadał im ważne w *Wesenlehre* nazwy: *die Grundverrichtungen* i *die Grundwerktätigkeiten des Denkens* [81]). Oba oddziały tworzą razem trzecie i ostatnie spostrzeżenie ducha, obserwującego samego siebie w myśleniu i poznaniu. Z kolei zastosujemy funkcje i operacje myślenia do całkowitej samoświadomości: *ja*, znajdziemy kryterjum prawdy Krausego, poczym zdobywszy je, uwzględnimy źródła poznania, a tymsamym rozwiążemy zagadnienie naukowej wartości logiki. Okaże się, że ta analityczna część wykładu obraca się już naokoło wstępnego założenia części syntetycznej wykładu, t. j. naokoło pojęcia *Wesenschauung*. Jest to oczywiste, bo temat analitycznego i syntetycznego wykładu logiki Krausego jest ten sam, rozwija się tylko raz indukcyjnie, a drugi raz dedukcyjnie. To też w poniższych wywodach uwzględniam równocześnie i analityczny i syntetyczny wykład logiki Krausego.

Chodzi najpierw o czysto-analityczne rozwiązanie pytania, co właściwie czynimy, myśląc, czyli jak określamy siebie samych w myśleniu. Z jednej strony trzeba wyznaczyć specjalne czynności lub funkcje, z których składa się myślenie (die Grundverrichtungen od. die Grundfunctionen), z drugiej zaś strony należy zbadać, w jaki sposób przedmiot, który mamy poznać, określa czynność myślenia, czyli, jak musimy być czynni, myśląc, jak musimy operować, by osiągnąć prawdziwe pozna-

nie, będące dziełem (Werk) myślenia (die Grundwerktätigkeiten od. die Grundoperationen).

Wśród funkcji myślenia zajmuje pierwsze miejsce refleksja (d. Hinmerken, Hinschauen, Reflectiren). Bez niej niema prawdy poznania. Refleksji nie uświadamiamy sobie zawsze i dlatego potrzebną jest nieraz refleksja nad refleksją [82]). Jeżeli to, na co zwracamy uwagę, jest skończone, oznaczone, wówczas posiada refleksja kierunek oznaczony i wówczas refleksja nad czymś jednym jest brakiem refleksji (ein Nichtreflectiren) nad czymś drugim, czyli: zwracając uwagę na coś określonego, nie zwracam uwagi na coś drugiego, abstrahuję (mentem abstraho) od niego. A ponieważ przedmiotów, na które mogę zwracać uwagę, jest wiele, a moja refleksja nad czymś skończonym jest zarazem w sposób konieczny abstrakcją od czegoś innego, niż to, co jest przedmiotem mej refleksji, więc moja refleksja jest ruchem poznającego ducha samorzutnym, dowolnym, o ile chodzi o kierunek tego ruchu. Tej dowolności niema tylko wtedy, gdy przedmiot refleksji jest nieskończony [83]). Refleksja nad czymś jednym prowadzi do różnorodności, do wielości przedmiotów refleksji i dlatego jest refleksja ostatecznie nietylko abstrahowaniem (abstractio) od czegoś drugiego, lecz zarazem wspólnym ujmowaniem (comprehensio) czegoś jednego i czegoś drugiego. Czynność refleksji jest nieprzerwaną; jeżeli odnosi się do tego samego przedmiotu przez pewien czas, jest uwagą (attentio animi). Wówczas zarysowuje się przed nami wyraźniej przedmiot i mamy już do czynienia z percepcją, która jest drugą podstawową funkcją myślenia (d. Auffassen, Percepiren) [84]). Trzecią funkcją jest oznaczenie (d. Bestimmen, d. Determination): jest ono kombinacją refleksji i percepcji, które występują zawsze w połączeniu, uzupełniając się wzajemnie pod względem określenia [85]). Tylko dzięki determinowaniu osiągamy określone poznanie. Determinowanie zachodzi podobnie, jak refleksja i percepcja, nieustannie i bez naszej woli, oznacza już wyraźnie przedmiot poznania i dlatego prowadzi do podstawowych operacji myślenia.

Do operacji myślenia należą: pojęcie, sąd i wniosek. Jest to dalszy ciąg określania czynności myślenia. Myślimy o czymś oznaczonym, więc przedmiot musi być samodzielną w sobie całością [86]). Poznanie czegoś skończonego, jako samodzielnego i całkowitego, nazwał Krause pojmowaniem. Jeżeli nazwiemy każdy samodzielny przedmiot myślenia członem, terminem (terminus), wówczas można powiedzieć, że pierwsza operacja myślenia jest pojmowaniem członów szeregu myślowego. Do dawniejszej zaś wzmianki, że wszystko, co poznajemy, jest nietylko czymś, ale i czymś oznaczonym, i że determinowanie przedmiotu poznania może być trojakie, — bo albo wyrażamy cechę (nota, Merkmal) czasową, indywidualną, albo wieczną, albo wreszcie czasowo-wieczną, czyli bezwarunkową, — można teraz dodać uwagę, że właśnie nasze pojmowanie (Begreifen) jest trojakie: indywidualne (das Erfassen: des Eigenleblichen), ogólne (des Allgemeinen) i bezwarunkowe (des Unbedingten [87]). Tak powstają trzy rodzaje terminów: *terminus singularis, generalis* i *absolutus*, czyli *infinitus*. Z tych terminów nazywamy pospolicie tylko drugi pojęciem (conceptus). Pojęcie odnosi się albo do istoty (*Wesenbegriff*), albo do istotności (*Wesenheitbegriff*) [88]).

Sądzenie jest drugą operacją myślenia i jest poznaniem nie czegoś pojedyńczego, lecz stosunku między co najmniej dwoma przedmiotami (terminami). Refleksja i percepcja odnoszą się przy sądzie do dwuch członów myśli i dają podobieństwo (conjunctio) lub różnicę (differentiatio), wogóle łącznik (copula) między temi członami. Nasze myślenie jest dlatego szeregiem, strumieniem, ponieważ stosunkujemy, sądzimy [89]).

Refleksja i percepcja mogą dalej uważać sam sąd za samodzielne poznanie i stosunkować jeden sąd do drugiego. Tak powstaje trzecia operacja myślenia: wnioskowanie (das Verhalt — Verhalt-Schaun). Jest ona przeto kwintesencją dwuch pierwszych operacji, bo składa się z nich. Sądzimy tu o sądach [90]).

Przegląd funkcji i operacji myślenia nie wyczerpał przedmiotu, który ma doniosłe znaczenie dla syntetycznej logiki Krausego i wogóle dla jego syntezy wiedzy o istocie. Znamy dopiero rozwój czynności myślenia w zastosowaniu do pytania: *was* i *wonach*, nie znamy jeszcze jej formy. Pozostaje nadto nierozstrzygniętym główne pytanie, na jakiej podstawie uważamy nasze myśli za prawdziwe [91]). Pytanie ostatnie wiąże się w konsekwencje z dwoma dalszemi (zob. str. 21) i jest podstawowym przy ocenie *Wesenlehre*. Od odpowiedzi na nie zależy pogląd na to, czym muszą być wedle Krausego kategorje. Pytanie to domaga się przeto tymbardziej przedstawienia źródeł naszego poznania (*wie*). Wraca zagadnienie ogólne myślenia i poznania z tą różnicą od wstępnego rozważania, że znając już rodzaje czynności samego myślenia i poznania, mamy teraz na oku nie

poszczególną funkcję, ani poszczególną operację, lecz cały szereg myślowy [92]) w pełnej jedności i nieprzerwalności. Analityczne rozważanie uzyskuje organiczny, harmonijny charakter. Myślenie i poznanie odnosimy już do siebie, jako do całkowitego „ja“ (ganzes Ich), zwracamy więc już uwagę na inne jeszcze czynności ducha, t. j. jeszcze na stronę uczuciową i na wolę. Krause określił to temi słowy: nasz indywidualny, wewnętrzny, szereg czasowy jest równocześnie szeregiem określonych myśli, określonych uczuć i określonych czynności woli [93]). Myślenie, uczucie i wola są podstawowemi funkcjami (Grundverrichtungen) ducha. Okazuje się przeto, że myślenie nie występuje w sposób izolowany, lecz że ono jest częściowym szeregiem jednego całkowitego szeregu, i że funkcje myślenia są podrzędnemi, ale organicznemi funkcjami jednej całkowitej czynności ducha. Stosunek wzajemny tych trzech funkcji ducha przedstawia się jak następuje: a) każda funkcja (czynność) jest samodzielną (eigentümlich—wesenlich), bo nie da się zastąpić przez drugą, b) każda funkcja może jednak zwracać się ku drugiej, więc np. możemy myśleć o woli i poznawać ją, oraz możemy wolę odczuwać, c) wszystkie trzy funkcje warunkują i określają siebie wzajemnie. Jedność tych funkcji jest *moją* duchową czynnością. Wynika z tego, że obok całkowitej czynności ducha stoi jeszcze *moje* ja. Więc odróżniam siebie od *mojej* czynności. W ten sposób doprowadza wykład analityczno-syntetyczny do samoświadomości: *ja* (d. Grundbewusstsein oder d. Grunderkenntnis, oder die Grundschauung des Ich).

Samoświadomość *ja* jest bezwarunkowo-, bezpośrednio-pewną, daje więc bezwarunkowo-pewną prawdę. Na tej podstawie podał Krause definicję prawdy. Prawdą jest poznanie, zgodne z przedmiotem poznawanym, czyli poznanie *bezpośrednie* (selbst) istotności tego przedmiotu. Samoświadomość: *ja* jest jednością samodzielności [ja zwraca się ku sobie samemu, stąd przymiot formalny: Richtheit = Selbheit] i całkowitości bytu [Fassheit = Ganzheit], jest jednym słowem: *terminus absolutus*, nie jest zaś pojęciem indywidualnym lub ogólnym, nie jest więc ani pojęciem w zwyczajnym znaczeniu, ani sądem, ani wnioskiem [94]).

„Ja myślę“ jest przeto faktem zupełnie pewnym i prawdziwym.

Wstępne uwagi analityczne (o skończonym *ja*) układają się dzięki powyższemu twierdzeniu w organiczną całość. My-

śle, więc muszę myśleć, czy chcę, czy nie; myślę, więc nie mogę myśleć o niczym, lecz chyba o jakimś *non-quid* [pytanie: *was?*]; myślę, więc jestem zależny od czegoś oznaczonego (pytanie: *wonach?*), jestem jednak zarazem i wolny, ale tylko w tym znaczeniu, że mam wolność wyboru tego, co mam pomyśleć, że mogę wszystko pomyśleć, czyli jestem wolny w pewnych granicach. Myślenie jest zawsze *całością w czasie*, t. zn. czas jest formą (pytanie: *wie?*) tej całości, tego szeregu lub strumienia myślowego. Jest zaś formą tylko, nie samą istotą, nie czymś istotnym, bo opieramy rozróżnienie między przeszłością a przyszłością na pojęciu momentu (d. Verflusspunct), czyli na pojęciu teraźniejszości, której w gruncie rzeczy niema wcale, chyba że mówimy o czasie nieskończonym, a wtenczas jest taki czas nieskończoną teraźniejszością (eine unendliche Gegenwart), albo: chyba że nazywamy teraźniejszością ten czas, w którym zaszło coś przez nas oznaczonego. Czas jest formą zmiany i stawania się, treścią zaś naszej całości (nas jako całości) jest coś trwale istotnego (ein Ewigwesenliches). Możemy więc myśleć o czymś poza-czasowym, wiecznym, nieskończonym, nietylko o czymś czasowym. Pytanie: *wie*, odniesione do formy myślenia i poznania, nie prowadzi przeto do analizy czasu, lecz do analizy źródeł poznania w czasie.

Nasze myślenie powstaje w czasie, który częściowo już upłynął, częściowo zaś dopiero upłynie. W jaki sposób możemy sobie uświadamiać nasz czasowy szereg myślowy? W ten sposób, że z jednej strony przypominamy sobie to, cośmy już pomyśleli, że z drugiej strony zakładamy z góry coś możliwego, czyli coś dotychczas jeszcze niepomyślanego. Więc myśląc, posiłkuję się z jednej strony pamięcią — w tym wypadku następuje subjektywny związek poprzednich myśli ze współczesną czynnością myślenia, który to związek ma odpowiadać wewnętrznemu istotnemu związkowi myśli, czyli powinien mieć wartość objektywną, — z drugiej strony posiłkuję się przewidywaniem (Vorausschauen), które znajduje dla siebie to uzasadnienie, że zawsze posiadamy częściowo myśli przyszłe [95]).

Pamięć i przewidywanie zwracają nas znów do członów myślenia, przedstawiających się — jak już wiadomo — albo w jedności (samodzielność przedmiotu), albo w różnorodności (stosunek), albo w ich kojarzącej relacji. Te operacje myślenia wskazują więc bliżej na rozum (Vernunft), wyrażający jedność, zgodność w myśleniu, i na rozsądek (Verstand), wyrażający

różnicę w myśleniu. Poznanie prawdziwe musi sprowadzić czynnik rozumowy i rozsądkowy do jednego mianownika [96]). Badanie źródeł poznania rozpada się przeto na dwa zagadnienia: czy i w jakiej mierze możemy mówić o jedności i o różnorodności wszystkiego, co poznajemy. W ten sposób doszedł Krause do postawienia swojej *Wesenlehre (Wesenschauung)* jako nauki o harmonijnej wszechcałości [97]). Ponieważ zaś mówimy, że przedmiot myślenia nietylko przedstawia się nam jako organiczna całość, lecz i jest taką całością, przeto i pytanie o źródła poznania i pytanie o objektywną wartość myśli schodzą się razem, dając wogóle odpowiedź na kwestję możliwości logiki, jako nauki. Tu wreszcie jest widoczne, że analityczno-syntetyczne wywody logiki Krausego są rzeczywiście metafizyczne, że samoświadomość: *ja* (jako *Wesen*) jest już faktem metafizycznym, tak, że dalszy wywód analityczno-syntetyczny jest djalektycznym, myślowym rozwojem idei *Wesenlehre*. Poznajemy więc swoje *ja, nie-ja* i *ja* złączone z *nie-ja;* poznajemy je, jako indywidualne, wieczne i czasowo-wieczne; poznajemy wreszcie *a posteriori* (zmysłowo), *a priori* (w sposób niezmysłowy) i w sposób aposterjoryczno-apryjoryczny. Poznanie *a posteriori* obejmuje poznanie cielesno-zmysłowe, duchowo-zmysłowe i cielesno-duchowo-zmysłowe [98]).

Bliższe uwagi, dotyczące sposobu poznania (quo modo, wie?), odnoszą się przedewszystkim do estetyki [99]). W poznaniu cielesno-zmysłowym, czyli zewnętrzno-zmysłowym, uświadamiamy sobie pewne określone stany pewnych określonych części naszego ciała. Na ogólne warunki zmysłowych doświadczeń składają się: a) nasze ciało, a w szczególności narządy zmysłowe i system nerwowy, b) świat zmysłowy, otaczający nasze ciało, c) nasza refleksja duchowa, powodująca rozróżnienie, o ile jesteśmy zależni, o ile zaś wolni. Ogólne własności zmysłów cielesnych są przeto następujące: zmysły ciała pozostają w istotnym stosunku do poszczególnych czynności, czyli procesów natury, czyli działają wedle porządku procesów natury; żaden zmysł nie da się zastąpić przez drugi zmysł, czyli w działaniu każdego zmysłu odzywa się coś pojedyńczego, niepodzielnego, niedającego się zastąpić przez inną pojedyńczość; siła i stopień oddziaływania na dany zmysł są określone o tyle, o ile zmysłowy narząd jest zdolny do odbierania wrażeń; czynności zmysłów towarzyszy albo przyjemność, albo nieprzyjemność zmysłowa, zależnie od stosunku danego stanu zmysłowego do zachowania

(Bestehen) samego narządu zmysłowego i do zachowania całego ciała. Zależnie od tych własności są zmysły mniej lub więcej intelektualne, t. j. pozostają w najściślejszym związku z myśleniem i poznaniem, albo mniej lub więcej estetyczne, t. j. pozostają w istotnym stosunku do uczuć. Poznanie zewnętrzno-zmysłowe (zewnętrzno-indywidualne) nie daje nam odpowiedzi na to, czy cielesno-zmysłowe przedmioty są poza nami, czy tylko w nas.

Analityczna estetyka fantazji traktuje o zmyśle wewnętrznym, czyli o zmysłowości, danej w fantazji [100]). Spostrzegamy w nas w tym przypadku nieprzerwany szereg określonej skończoności zmysłowej, jako wewnętrzny obraz ogólnego poznania cielesno-zmysłowego. W ten szereg wkraczamy wciąż my sami. Świat fantazji zawiera więc w sobie cielesną zmysłowość, rozciągającą się w przestrzeni i tworzącą się w czasie, ale zawiera nietylko tę zmysłowość. Wchodzą jeszcze w grę czynniki zmysłowe, które same w sobie nie są przestrzenne [101]), dalej pewne uczucia, nie będące zmysłowym odczuwaniem rozkoszy lub bólu, wreszcie pewne akty woli, nie pozostające w żadnym stosunku do przestrzeni [102]). Spostrzegamy przeto w nas nieprzerwany szereg pewnych cech indywidualnych, zarówno cielesnych, podobnych do natury, objawiającej się nam zapomocą zewnętrznych zmysłów, jak i cech duchowych. Wszystko, co jest wewnętrzno-indywidualne, posiłkuje się formą czasu, o ile ulega zmianie i przekształceniu; tylko cielesność posiłkuje się ponadto formą przestrzeni.

Czynność fantazji występuje jako własność, siła, produkująca i reprodukująca. Siła produkująca szuka dla siebie praw w dziedzinie rozsądku i rozumu, opiera się na apryjorycznych formach spostrzegania, jest spontaniczną i dopiero jako taka jest reprodukującą, t. j. może coś naśladować. Fantazja działa jednym słowem dowolnie (ist freitätig), wedle wiecznej istotności pojęć i wedle pojęć celowych, ku którym kieruje się wola [103]). Fantazja tworzy jednak obrazy skończone. Tam, gdzie kończy się czynność fantazji, występuje czynność rozsądku i rozumu. One dopiero kończą, uzupełniają zmysłowo-ograniczone spostrzeżenie i dają pojęcie nieskończonej całości.

Złączenie całego poznania indywidualnego, t. j. i zewnętrzno- i wewnętrzno-zmysłowego, daje estetykę syntetyczną, czyli harmoniczną (Vereinsinnlichkeit, vereinsinnliche Erkenntnis). Są tu dwa przypadki: albo włączamy świat zewnętrznej zmysło-

wości do świata fantazji, albo odwrotnie. W pierwszym przypadku kopjuje w sobie fantazja to wszystko, co odbija się w zmysłach ciała, a w ten sposób osiąga człowiek obraz, obejmujący mniej lub więcej dokładnie najbliższe otoczenie natury, obraz albo czysto historyczny, faktyczny, albo wyidealizowany. W drugim przypadku możemy oddziaływać na naturę, wywołując w niej to, co było dotąd tylko obrazem fantazji, możemy rozwijać kulturę w naturze, lub tworzyć dzieła sztuki.

Estetyka harmoniczna nie może dać także pożądanej odpowiedzi na to, co jest warunkiem przedmiotowej wartości naszych myśli. Albowiem obydwie dziedziny, t. j. i cielesno-zmysłowego i duchowo-zmysłowego poznania, są samodzielne, mogą się sobie przeciwstawiać, lub łączyć się z sobą; więc w przypadku złączenia się tych dziedzin w jednym syntetycznym poznaniu możemy zarówno twierdzić, że dana całość jest w nas, jak, że jest poza nami. Estetyka harmoniczna wskazuje jednak drogę do rozwiązania tego postawionego zagadnienia, bo prowadzi nas do poznania niezmysłowego, idealnego, transcendentalnego, lub apryjorycznego.

Myśli niezmysłowe są częścią obok-zmysłowe, częścią ponad-zmysłowe [104]), są nieprzerwanym zjawiskiem w wewnętrznym życiu ducha, więc i one są nieoznaczone co do czasowego początku i są częściowo wolne, częściowo zaś zależne, bo myślimy o niezmysłowym nieustannie. Rezultaty spostrzeżeń zmysłowych łączymy przy pomocy założeń *a priori* w całość spostrzegania, czyli przetwarzamy je przez użycie niezmysłowych pojęć, sądów i wniosków. Otrzymujemy w ten sposób przedewszystkim całość świata cielesnego, a twierdzimy, że ta całość odpowiada zewnętrznej naturze. Poznajemy więc naturę, jako nieskończoną co do czasu i przestrzeni, i jako nieskończoną prawidłowość procesów; na podstawie samoświadomości: *ja* poznajemy bliźnich, świat, ducha i ludzkość. Tylko samoświadomość *ja* daje prawdę bezpośrednio oczywistą. Pytanie więc co do objektywnej wartości naszych myśli odniósł Krause i do reszty niezmysłowego poznania.

Mamy przedewszystkim niezmysłowe, metafizyczne, twierdzenia o naturze [105]). Każdemu przedmiotowi natury przypisujemy jedność i całkowitość istotności, naturze zaś działanie przyczynowe, bo czynności natury występują jako ciągłość, która staje się zrozumiałą na podstawie formy przestrzeni, czasu i ruchu, będącego kojarznią czasu i przestrzeni. W ten sposób

dochodzimy do twierdzenia, że i natura jest samodzielną nieskończoną całością [106]), a ten pogląd na naturę wyraził Krause terminem: *Wesenschauung der Natur*. Jeżeli zaś zwrócimy uwagę na stosunek natury, o ile ona przedstawia się naszemu duchowi jako całość, do wszelkiej skończoności, tkwiącej w naturze, wówczas poznajemy ją jako taką całość, która wznosi się ponad wszystko oznaczone i wtedy osiągamy: *die Ur-Wesenschauung der Natur*, czyli osiągamy rzeczywiście zjednoczoną myśl o naturze (*Natur als urwesenliche Natur*). Zwrócić przytym należy szczególną uwagę na to, że wedle Krausego nie jest myśl o naturze, jako całości, tylko pojęciem, utworzonym przez abstrakcję z wielu poszczególnych rzeczy, lecz jest pojęciem nieskończonej w swoim rodzaju, samoistnej istoty (*Selbwesen*) [107]). Zwyczajne doświadczenie nie może nam nastręczyć sprawdzianu, czy taka całość istnieje rzeczywiście (objektywnie), nie może takiemu istnieniu ani zaprzeczyć, ani go potwierdzić. Również i sam duch nie może rozstrzygnąć o tym pytaniu, bo twierdzimy przecież, że taka natura bytuje poza duchem. Więc jakkolwiek myśl o takiej naturze zarysowała się w nas zupełnie jasno, trzeba sięgnąć do wyższego uzasadnienia *der Wesenschauung der Natur*.

Natura nie jest wszystkim, co istnieje rzeczywiście, więc nie posiada w sobie wszystkich istotności i dlatego nie jest całym światem, lecz tylko jego częścią. Gdyby natura obejmowała w sobie wszelką istotną rzeczywistość, wówczas byłaby stosownie do naszego pojęcia istotności izolowana, t. j. byłaby nietylko samodzielną (selbständig), lecz i samoistną (alleinwesenlich). Tymczasem naturze przysługuje tylko swoista istotność (die Natur ist eigenwesenlich) [108]). Tablica kategorji natury (d. Grundwesenheiten der Natur) zaczyna się od trzech kategorji, t. j. od pojęć, które odnosimy *a priori* do natury, a mianowicie od istotności, samodzielności i całkowitości. Prawa natury przedstawiają istotny organizm (Organismus aller Grundschlüsse über die Natur), czyli harmonję organiczną, i dlatego są te kategorje istotnie-rzeczywistym szeregiem organicznym [109]).

Na podstawie samoświadomości: *ja* rozwinął Krause metafizyczne (niezmysłowe) twierdzenia o rozumie (Vernunft). Samoświadomość *ja* każe nam uważać się za istotę jedną, samodzielną, całkowitą i niepodzielną. Czynność, która składa się na nasze myślenie, uczucie i wolę, okazuje się przyczynowością

w czasie [110]). Odróżniamy siebie od swojej czynności; więc odróżniając stosunek swego *ja*, jako istoty, od naszych pojęć, znajdujemy, że określamy naszą indywidualność wedle naszych pojęć, a ściślej mówiąc: wedle sądu, czy nasz indywidualny pobyt (Dasein) odpowiada naszym pojęciom: jak być powinno (d. Sollbegriff d. Idee), czyli: czy tak myślimy, uczuwamy, pragniemy, oraz działamy, jak powinniśmy [111]). Pytamy więc, czym powinniśmy być wedle idei i stąd jest nasze *ja* w swej samoświadomości czymś wyższym, jest nietylko *Wesen*, ale i *Ur-wesen* swego rodzaju [112]). Mamy tu *die Wesenschauung des Ich* (nb. als Vernunft), na podstawie czego dochodzimy powtóre do poznania całego świata duchów, czyli świata, złożonego z samodzielnych, istotnych i całkowitych istot, mających także: *die Wesenschauung des Ich*, dochodzimy wreszcie po trzecie do pojęcia jednego rozumu, jednej istoty duchowej (Geistwesen, Vernunftwesen). Pierwsze nasze ponadzmysłowe twierdzenie jest objektywnie prawdziwe i o tym wiemy *bezpośrednio*. Dwa ostatnie twierdzenia natomiast są pewne pośrednio.

Niezmysłowym jest dalej twierdzenie, że jestem człowiekiem, t. j., że jestem duchem, który jest złączony istotnie z ciałem. Z tym pierwszym twierdzeniem łączy się drugie konsekwentne: o ludzkości. A ponieważ posiadamy myśl o nieskończonej naturze, o nieskończonym świecie duchów i o nieskończonym rozumie, więc myśl o ludzkości przechodzi w trzecie twierdzenie, w myśl o jednej nieskończenie licznej ludzkości. Twierdzenie pierwsze jest tylko w części bezpośrednio oczywiste, bo o jednym ze składników natury ludzkiej, t. j. o ciele, wiemy tylko pośrednio za pośrednictwem stanów naszych narządów zmysłowych. Twierdzenie drugie jest pewne, ale podwójnie pośrednio. Twierdzenie trzecie dało się wywieść, lecz nie jest jeszcze dla nas objektywnie prawdziwe [113]).

Poznanie bezwarunkowe wyczerpuje podział źródeł poznania. Mając już pojęcie istotne: ducha, natury i ludzkości, dochodzimy łatwo do myśli, jednoczącej tamte pojęcia w jedną całość, do pojęcia istotnej całości świata, do pojęcia wszechświata (das Weltall, das Universum), jako czegoś nieskończonego. Czy ta całość jest rzeczywiście nieskończoną, na to nie może nam dać odpowiedzi żadne doświadczenie [114]). Pytamy więc o istotną przyczynę ducha, natury, ludzkości i świata, a zarazem o wystarczający i konieczny powód (Grundheit), dla którego przypisujemy powyższym pojęciom wartość objektywną, pytamy jednym

słowem o coś wyższego [115]), w czym tkwi idea świata, a nad co nie wznosi się już nic wyższego. Zwracamy się ku czemuś całkowicie nieskończonemu, poza którym niema już niczego innego nieskończonego, w którym tkwi jednak wszystko skończone i nieskończone. Czyli dochodzimy do: *Wesenschauung Gottes* [116]), dochodzimy do takiego poglądu na świat, wedle którego wszystko tkwi w Bogu, jako jedynej, prawdziwej istocie (Wesen), nic zaś poza nim (All - in - Gott - lehre, pan - en - teizm). Jeśli więc pytamy, czy naszym myślom przysługuje objektywna wartość, odpowiadamy twierdząco *w tym znaczeniu*, że wszystko bytuje rzeczywiście, przedmiotowo w Bogu, a dopiero z punktu widzenia *der Wesenschauung Gottes* nie można nadawać rzeczom, istotom, przedmiotowej (w stosunku do Boga) rzeczywistości, bo te rzeczy, istoty, tkwią w Bogu, nie poza nim.

Pozostaje do wyjaśnienia stosunek samoświadomości *ja* do: *Wesenschauung Gottes*. Musimy znaleźć zadowalającą odpowiedź na to, na jakiej podstawie uważamy siebie za rzeczywistą istotę t. j. za istotę, tkwiącą w Bogu. Pytanie to zostało nierozwiązane. Ponieważ samoświadomość *ja* jest podstawą wszelkiego pośredniego poznania, więc nierozwiązanym pozostało i to pytanie, dlaczego natura, duch, ludzkość i świat tkwią również w istocie Boga? W części analitycznej logiki wnioskował Krause o całkowitej harmonji ustroju wszechświata na podstawie bezpośredniej samoświadomości *ja*. To *ja* jest (jak widoczne) bytem metafizycznym, jest odrazu właściwym: *Wesen*. W części zaś syntetycznej wyszedł Krause od pojęcia Boga, którego określenie istotne nie zostało bynajmniej analitycznie dowiedzione. Krause zharmonizował niewątpliwie tablicę kategorji jednej jedynej istoty, ale nie dowiódł objektywnego bytu swojej naczelnej kategorji.

Kryterjum prawdy spoczywa w bezpośredniości poznania. Należy tu zrobić trzy ważne zastrzeżenia. Najpierw: samoświadomość: *ja* nie jest bezpośrednią, o ile nam chodzi o samą naukę Krausego. Bezpośrednią jest samoświadomość: ja myślę. Z chwilą przecież, gdy to *ja* oznacza istotę, *Wesen*, nie jest samoświadomość *ja* bezpośrednią, bo dedukujemy ją, wyprowadzamy z *Wesenschauung Gottes*. Powtóre: twierdzenie, że naszym myślom przysługuje objektywna wartość, bo wszystko tkwi w Bogu, jest sprzeczne z poglądem, że nasze *ja* jest już *Wesen* i jako takie tkwi już w Bogu. Skoro my sami tkwimy już jako *Wesen*

z wszelkiemi istotnościami, więc i z funkcjami i z operacjami myślenia, w Bogu, nie może być Bóg czymś dla naszej myśli objektywnym. Po trzecie wreszcie: „*ja jestem istotą*“ jest wedle Krausego prawdą bezpośrednio pewną, ale ta pewność wypływa z naczelnego *Wesen*. Więc pewnikiem, nie wymagającym dowodu, jest: Wesenschauung [117]). Było więc konsekwentnym nazwanie przez Krausego Boga wogóle: *Wesen*; konsekwentnie także nazwał Krause poznanie tego rodzaju apryjorycznym (t. j. *prius fonte, seu prius via cognoscendi*) i wyższym; ale pozostało nierozstrzygniętym pytanie, dotyczące objektywnej ważności naszej myśli. Bóg pomyślany został Bogiem rzeczywistym. Jeśli Hegel i hegliści stawiali tak wysoko ontologiczny dowód istnienia Boga, o czym była poprzednio mowa, to nauka Krausego (oraz Trentowskiego) stanęła w gruncie rzeczy na tym samym stanowisku.

Mając wyrobione zdanie o *Wesenschauung*, zwracamy się z kolei po odpowiedź na pytanie, czym są kategorje Krausego? Rozwijają się one organicznie, t. j. na podstawie funkcji i operacji myślenia, z pierwszej bezpośredniej kategorji: *Bóg — Wesen* [118]). Zgodnie z Arystotelesem są dla Krausego kategorje określeniami pierwszej (naczelnej) kategorji. Ta kategorja odpowiada bytowi rzeczywistemu, tak że rozwój wszystkich kategorji jest również rozwojem rzeczywistym. Rozwój postępuje tryjadycznie wedle schematu: teza — antyteza — synteza, czyli ma miejsce dzięki kategorji przeciwieństwa. Od Hegla różni się to stanowisko tym, że rozwój powinien odbywać się nie w myśli i nie z myśli czystej, ale rzeczywiście; my mamy tylko przyrodzony przywilej bezpośredniego myślenia o tej prawdziwej rzeczywistości, mamy w sobie: *Wesenschauung*. I dlatego właśnie, że Krause przeniósł djalektyczny rozwój w świat prawdziwej rzeczywistości, nadał swej negacji charakter realnego przeciwieństwa, a swojej negacji negacji [119]) charakter realnego wznoszenia się wyżej, czyli wznoszenia się od przeciwieństw do wyższego pojęcia, obejmującego je w sobie. Stąd właśnie podkreśliłem w przypisach specjalnie dobitnie, że prefiks *ur* jest równoznaczny z przymiotnikiem *höher*. Zostawiając na uboczu założenia metafizyczne logiki Krausego, można powiedzieć, że jego negacja negacji nie jest samozłudzeniem, t. j. nie uprawnia już do twierdzenia, iż rozwój jest fikcją, iż przez zaprzeczenie negacji wraca się bez zmiany do czegoś pierwotnego. Jest teraz jasnem, dlaczego wystąpił Krause

przeciw czystemu myśleniu Hegla, teraz zarazem okazuje się oczywistym, dlaczego Krause musiał wykluczyć z góry czyste myślenie i założyć zgodność i paralelizm myśli z bytem. Było to nieodzownie potrzebne do uzasadnienia swego twierdzenia, że rozwój kategorji jest rzeczywisty. Krause nie zauważył jednak, lub nie chciał tego wypowiedzieć, że twierdząc, iż *ja* jestem *Wesen*, czyli wprowadzając już *a priori*, nie zaś drogą analityczną, zasadę identyczności myśli z bytem, obok której postawił paralelizm myśli skończonej i skończonego bytu, że zbliżył się do Heglowskiego: *das An-und-Für-sich-Sein*. Jego krytyka założeń logiki Hegla powinna była przeto zwrócić się przeciw czystemu myśleniu właśnie w obronie właściwego (w myśl nauki Krausego) pojęcia *des An-und-Für-sich-Sein*.

Pomijając szczegółowszą kwestję doświadczenia wewnętrznego, znajdującego się u podstawy *d. Wesenlehre* Krausego, a dalej podstawowe dla jego filozofji historji zagadnienie woli, oraz klasyfikację nauk, pomijając wreszcie kwestję antropomorfizmu i dogmatyzmu w systemacie Krausego, bo wszystkie te zagadnienia wychodzą już poza zakres tematu tej rozprawy, chociaż nasunęły się obecnie po dotychczasowych wywodach same przez się, trzeba jednak jeszcze nadmienić i podkreślić, że chociaż pojęcie antytezy i t. zw. *Vereinerkenntnis* stanowi teren, na którym schodzi się Krause z Heglem, że mimo to jest ono od Hegla niezależne, bo Krause stanął na tym terenie pod wpływem Fichtego i Schellinga, a przed Heglem [120]). Podobna uwaga odnosi się do utożsamienia myśli z bytem, przyjętego przez Hegla z góry, a wyprowadzonego przez Krausego systematycznie dzięki postawieniu w logice na samym początku analitycznego (na pozór) pytania: kiedy przysługuje myśli wartość objektywna [121]).

Rezultaty wywodów analitycznych logiki Krausego biegną równolegle i zbiegają się u celu z wynikami wywodów syntetycznych. W logice syntetycznej postawił Krause *Wesen* już jako fakt. Stąd też wynikają odmienne co do słów i terminów wstępne definicje myślenia i poznania, oraz podobnie odmienne określenia funkcji i operacji myślenia. Tablica kategorji ma już w tej logice pełne zastosowanie. Wszelki rodzaj poznania jest poznaniem Boga, wypływa z myśli o Bogu, bo wszystko — jak już wiemy — wiedzie do Boga na podstawie *Wesenschauung*. W „organiczno-djalektycznym“ opisaniu funkcji myślenia, przy definicjach i podziale pojęć, sądów i wniosków (operacje my-

ślenia) odwołuje się już Krause do gotowych pojęć o Bogu [122]), nie dorzucając niczego nowego do podziału kategorji [123]). Obie części logiki, nietylko syntetyczna, jak mniemał Krause, wymagały dodatkowego wykładu metafizycznych podstaw [124]), bo Krause utrzymywał, że jego logika nie jest metafizyką w całości. Z dotychczasowych uwag można się było jednak przekonać, że drugie, wymienione w pierwszym rozdziale, mniemanie Krausego, iż naodwrót nie cała jego logika jest metafizyczną, nie było uzasadnione. Już część analityczna staje się metafizyczną z chwilą, gdy „ja myślę“ jest równoznaczne z: ja jestem *Wesen*.

IV.

Logiczne podstawy systematu Trentowskiego.

Logika Trentowskiego jest apryjoryczną i metafizyczną, bo jest nauką o istocie myślenia na podstawie t. zw. pierworodu logicznego, czyli „awożności“, oraz na podstawie „wstępnia“. Okazuje się przeto, że logika nie wyczerpuje i zdaniem Trentowskiego zakresu metafizyki, że nie jest samą metafizyką, bo opiera się na założeniach metafizycznych, które dopiero mogą uzasadnić objektywną wartość prawdy.

Logika nie jest nauką treści, lecz formy (ducha), jest całokształtem formalnym, objawiającym zdaniem Trentowskiego tę samą regularność, co matematyka, tę samą prawidłowość, co gramatyka, i tę samą sztukę, co estetyka (piękna) [126]). Filozofja dzieli się bowiem na filozofję Boga, natury, ducha i świata, a jest raz filozofją treści, drugi raz filozofją formy, wreszcie filozofją istoty. Logika zajmuje się tylko formą ducha, więc nie jest całą metafizyką, nie jest całkowitą, a jedyną umiejętnością: bożą. Z drugiej jednak strony, o ile mamy na względzie klasyfikację umiejętności, zgrupowanych według zasad transcendentalnych, nie jest logika propedeutyką, wstępem do tej jedynej umiejętności (tak utrzymywał Krause, mając na myśli analityczną część logiki), bo przecież potrzebuje już dla siebie metafizycznego, lub jak Trentowski mówił: „całcowego“, uzasadnienia [127]).

Metafizyczne uzasadnienie polega na zastosowaniu zasady awożności, czyli na pierworodzie loicznym. Jest jedna, jedynie i całkowicie prawdziwa umiejętność, nauka boża, która chociaż

i ją także utworzył człowiek, boży posłannik (jako bóstwo) [128]), jest prawdziwą i materjalnie i formalnie i istotnie, czyli wogóle transcendentalnie. Prawda (jedyna), jako nietylko formalna, daje poznać pierwotwórcę [129]) wszystkiego w sposób bezpośredni [130]), wprowadza do nauk, rozmieszczonych w klasyfikacyjnej budowie umiejętności, pierwiastek zasadniczy, którym jest zawsze Bóg. Dlatego też i logika, chociaż nie jest filozofją ducha, lecz tylko filozofją formy ducha, jest nauką o myśleniu bożym, o bożej samoświadomości [131]). Logika ludzka ma się tak do logiki bożej, jak bóstwo do Boga; stosunek ten wyjaśnia bliżej schemat t. zw. *bożyńca* [132]), a mianowicie: logice ludzkiej przysługuje ten sam pierwiastek prawdy, co i bożej, ale w czasie. Więc zasadniczą podstawą dla logiki jest niezmienna jedność myślenia, lub jedność świadomości, pewien określony związek i następstwo myśli, czyli: konsekwencja lub: awożność, spływająca na nas, ludzkość, z Boga. Awożność jest przeto pierworodem loicznym, czyli jest daną w poznaniu i myśleniu *a priori* [133]), wypływa z transcendentalnej prawdy, czyli jest już uzasadniona przez naczelne zrównanie systematu filozofji Trentowskiego. (Prawda = Poznanie) [134]). W ten sposób przedstawia się znów w polskiej filozofji uniwersalnej pierwotnie syntetyczna jedność apercepcji Kanta.

Bezpośrednie: ja myślę, skombinowane z pierworodem loicznym, wyjaśnia rolę t. zw. wstępnia [135]). Wstępniem, czyli najpierwszą i najoczywistszą prawdą, jest dla Trentowskiego nietylko: „myślę, więc jestem“ Descartes'a, lecz: jestem jako *pojedyńczość*, jako coś rzeczywiście istniejącego, tak że na podstawie swego „jestem“ orzekam: a) jestem, więc wiem, że jest materja, b) jestem, więc wiem, że jest duch, c) jestem, więc wiem, że jest Bóg.

Logika Trentowskiego zaczyna się odrazu od faktu metafizycznego, bo jego „jestem“ równa się zdaniu: jestem bóstwem; „jestem“ jest identyczne odrazu z bytem w ogólniejszym znaczeniu. Logika ta nie jest równoznaczna z metafizyką, ale jest od początku metafizyczną.

Kryterjum dla ważności logiki, jako nauki, owo zrównanie myśli (o Bogu) z bytem (Boga), spoczywa w bezpośredniości poznania siebie, jako bóstwa, będącego istotnym składnikiem człowieczeństwa. To kryterjum wyraził Trentowski w swym bożyńcu, który jest dla niego „prawdostanem“, t. j. sprawdzianem poznania zasady dostatecznego powodu, a zarazem logiczną zasadą (siestrza-

nem) „różnojedni“ filozoficznej [136]). Wśród dowodów na istnienie Boga wyróżnił dlatego Trentowski w „Bożycy“ tylko jeden, jako filozoficzny, mniemając, że ten dowód nie podlega tej krytyce, z jaką zwrócił się Trentowski przeciw dowodowi ontologicznemu i przeciw antropomorfizmowi. Dowodem filozoficznym jest „samostrzał filozoficzny“, t. j. dowód bezpośredni własnego bóstwa, a w następstwie tego dowód istnienia Boga [137]). Bezpośredniość poznania jedynej rzeczywistej prawdy była przeto dla Trentowskiego podstawą dostatecznie wystarczającą do utożsamienia myśli z bytem, do udowodnienia metafizycznego założenia, które rozpoczyna wykład jego logiki. To założenie uważał Trentowski za jedyną wskazaną reformę logiki „starej“ i nazwał je „matecznikiem“ filozofji [138]).

Z powyższego wynika pogląd Trentowskiego na t. zw. czyste myślenie. Według Hegla przysługuje myśleniu absolutna autonomja, co Trentowski wyraził (w „Bożycy“) w ten sposób, że myśl ma być wedle Hegla „samorusznią“. Utożsamienie przez Hegla logiki z metafizyką, poparte idealistycznym zapatrywaniem na kwestję i naturę poznania, zawiera poważną lukę. Pytanie zasadnicze, kiedy myśl nasza jest prawdziwa, rozstrzygnął Hegel zupełnie niedostatecznie, mówiąc o wzajemnym stosunku pojęcia i doświadczenia, a dziwnie nieodpowiednio, wprowadzając do logiki czyste myślenie, które przecież nie może dowodzić tożsamości myślenia z bytem. Stąd też musiał Hegel rozszerzyć granice logiki, zrobić z niej naukę nietylko formy, lecz i treści, musiał zidentyfikować logikę z ontologją. Trentowski, krytykując po wielekroć razy ten pogląd, zdawał się dobrze rozumieć to pomięszanie zakresów umiejętności. I on, i Krause, powoływali się na swoje klasyfikacje wiedzy. Logika jest wiedzą formalną, a ta wiedza staje się o tyle objektywną, o ile opiera się na nauce treści, o ile tworzy wraz z innemi umiejętnościami jednolity system (organizm). Stąd pochodzi znaczenie klasyfikacji nauk zarówno w systemacie Krausego, jak i Trentowskiego [139]). Trentowski nie pragnął zmieniać t. zw. starej logiki, lecz tylko chciał ją wciągnąć do ogólnego systematu wiedzy, do *Wesengliedbau*, jakby powiedział Krause [140]). Pierwsza część logiki Trentowskiego, analityka, obejmująca zagadnienia prawdy, wiedzy i poznania, zajmuje się treścią myślenia, nie jest właściwie logiką, lecz metafizycznym wstępem. Nazwał ją Trentowski logiką przedmiotową lub logiczną anatomją [141]); druga część, djalektyka, jest jako nauka o formie myślenia logiką podmiotową, czyli logiką we właściwym znaczeniu; trzecia część, systematyka, jest logiką istotną, lub „miotową“, czyli logiką działania naukowego, tworzenia systematów („całokształci“) prawdziwie naukowych, prawdziwie filozoficznych. Ostatnią część logiki można nazwać metodyką filozoficzną [142]). Czyste myślenie Hegla nie ma więc miejsca w logice Trentowskiego. Dlatego też również skrytykował Trentowski w „Bożycy“ najostrzej ontologiczny dowód istnienia Boga. Mówił natomiast Trentowski o czystym, czyli spekulacyjnym myśleniu, w związku z myśleniem empirycznym, czyli mówił o myśleniu istotnym, akcentując bardzo silnie, że zadaniem logiki jest dać poznać formę myślenia *wogóle* [143]).

Analityka („rozbierz“) logiczna, będąc nauką przedmiotową, rzuca właściwe metafizyczne światło na kategorje logiki Trentowskiego. Kategorje te rozwijają się z jednej naczelnej kategorji, ze wstępnia: jestem (scil. jaźnią), t. zn. z trzech prawd bezpośrednio we wstępniu [144]) pewnych, świecących same przez się („prawdoświeci“), któremi są: Bóg, („stnienie“), świat („istnienie“) i człowiek („istnio-stnienie“). Te prawdy nazwał Trentowski wyraźnie kategorjami [145]). Wstępień umożliwia rozwój 4 dalszych kategorji, które prawda przedstawia jako byt — nicestwo — żywostan — bożostan, wiedza jako: ilość — jakość — stosunek — stan, zaś poznanie jako: pełność — jasność — prawdziwość — pewność. Z powyższych kategorji rozwijają się podkategorje [146]), a dzięki kombinacji całego szeregu podkategorji z kategorjami powstają t. zw. umiejętniki, czyli teorematy, będące źródłem, pierwiastkiem, tylu całokształtów bytu, czyli tylu niecałkowicie filozoficznych systematów, ile jest tych umiejętników. Czy te umiejętniki są także kategorjami (podrzędnemi)? Z treści wykładu logiki Trentowskiego należy wnosić, że umiejętniki — a jest ich: 219.024 oznaczonych, a miljony niedających się oznaczyć [147]),—są (pod-) kategorjami, więc wyrażają, ile pierwiastków składa się na jedną naczelną kategorję, ile może być zarazem poglądów na jedną boską rzeczywistość. Wywód kategorji jest tu przeto nawskroś metafizyczny i objektywnie (jak u Krausego) jednolity.

Zachodzi teraz pytanie, na jakiej drodze rozwijają się te kategorje i czy ten rozwój ma miejsce rzeczywiście, zawsze i wszędzie, bez wyjątku? Pierwsze pytanie zwraca nas do metody logiki objektywnej Trentowskiego, drugi zwróci nas do po-

glądu Hegla, że metoda djalektyczna jest jedynie prawdziwą, t. zn., że wszystko, co istnieje, rozwija się wedle djalektycznego (panlogicznego) schematu.

Systemat filozofji Trentowskiego opiera się na t. zw. filozoficznej różnojedni, czyli na gienetycznej metodzie. W tej metodzie należy rozróżnić trzy momenty, z których dwa pierwsze nadają się do specjalnej uwagi, jeśli chodzi o właściwe i poprawne postawienie metody Trentowskiego wobec metody Hegla i Krausego. Logika objektywna Trentowskiego wyprowadza ze wstępnia i z prawdoświeci nietylko tablicę kategorji, lecz i t. zw. siestrzany, czyli podstawowe zasady logiczne [148]). Z „jestem" wnioskujemy o świecie materjalnym, duchowym i boskim, a wnioskujemy przy pomocy sprawdzianu (kryterjum), który rozpada się na trzy części: a) na zasadę sprzeczności, b) na zasadę zgodności, c) na zasadę dostatecznego powodu.

Zasada sprzeczności, którą Trentowski oddzielił wyraźnie od awożności, czyli od loicznego pierworodu [149]), jest siestrzanem pierwszym, *czyli jednym z trzech*. Siestrzan ten jest podstawą dla jaźni empirycznej, poznającej ogólność i różnicę, jest zmysłową, *rozumową* (tak tłumaczył Trentowski: Verstand), *różnią przeciwieństw*, wyraża się w pewniku: *sentio, ergo natura est, ac natura sum*. Poznanie jest na tym stopniu wciąż względne, bo poznając coś jednego, mamy wciąż wzgląd na coś drugiego. Jest to władza rozróżniania. Tu panuje wszechwładnie empirja i zasada sprzeczności, zabraniająca brać rzecz jedną za drugą. Prawidłem jej jest, że *A* nie jest *non-A*. Ktokolwiek jednak poprzestaje na rozumie, na władzy rozróżniania, popada zdaniem Trentowskiego bardzo łatwo w ten błąd, że stosuje bezwzględnie różnię, która jest jednak zawsze tylko względną. Bezwzględne stosowanie zasady sprzeczności prowadzi do absurdu, bo pojęcia, wykluczające się wzajemnie, łączą się ze sobą niejednokrotnie mimo zasady sprzeczności. Tak jest — utrzymywał Trentowski — np. w pojęciu: „człowiek"; pojęcie to harmonizuje w sobie pojęcie: ciała i ducha, chociaż ciało—duch wyłączają się wzajemnie. Trentowski mówił nawet o błędzie starej logiki, która nie dostrzegła, iż w zasadzie sprzeczności spoczywa głębsza prawda, a mianowicie tylko: względnej różni dwóch przeciwieństw, czyli prawda, że siestrzan pierwszy jest w gruncie rzeczy twierdzącym.

Zasada zgodności jest drugim siestrzanem. Ten siestrzan jest podstawą dla jaźni myślącej, poznającej szczególność i jedność, jest *umysłową* (Vernunft) *jednią przeciwieństw*, wyraża się w pewniku: *cogito, ergo mens sum atque mens est*. Poznanie jest na tym stopniu bezwzględne, bo myśląc o czymś jednym, abstrahujemy od wszystkiego innego, co nie jest tą właśnie rzeczą. Jest to władza wewnętrznego jednoczenia, władza, dająca ideę jedności. Na tym stopniu poznania panuje metafizyka (spekulacja) i zasada zgodności, orzekająca, że $A = A$, że A stanowi dla siebie całość, zamkniętą po wszystkie czasy. Błądzi jednak, kto opiera się wyłącznie na tej zasadzie, bo wówczas nie uwzględnia równocześnie różni i staje się metafizycznie jednostronnym. Właśnie błędem starej logiki było wedle Trentowskiego to, że nie dostrzegła jednostronnego wyniku z bezwzględnego stosowania jedni przeciwieństw. Jedność przeciwieństw poznaje umysł, ale umysł nie jest jedynym, a w dodatku najwyższym źródłem poznania.

Zasada dostatecznego powodu jest trzecim i najwyższym siestrzanem. Jest on podwaliną dla jaźni pełnej, działającej, poznającej całkowitość, czyli „totalność". Siestrzan ten *nie wyłącza* ani zmysłu, ani umysłu, nie przyznaje wyższości ani pierwszej zasadzie, ani drugiej, lecz polega na równomiernym, a równoczesnym uwzględnianiu i różni i jedni przeciwieństw, czyli usuwa jednostronności, a stawia na ich miejsce *zasadniczość* i *pełność*. Siestrzan trzeci jest *umysłową* (wahrnehmendes Gemüth) [150]) *różno-jednią przeciwieństw*, wyraża się w pewniku: *sum numen, ergo Deus est*. Na tym filozoficznym stopniu poznania panuje transcendentalność i zasada dostatecznego powodu, orzekająca, że wszystko rzeczywiste ma swoją uzasadniającą przyczynę, że nic nie może się stać bez dostatecznego powodu. Powód i następstwo przedstawiają się trojako, t. j. jako moc i dzieło, przyczyna i skutek, przekonanie i czyn. (Nasuwa się tu analogja do rozprawy Schopenhauera: „Ueber d. vierfache Wurzel d. Satzes v. zureich. Grunde"). Powodem dostatecznym jest Bóg. Wiedza na tym stopniu poznania jest zamkniętą i transcendentalnie prawdziwą, a siestrzan trzeci zwiera w sobie wszelkie inne logiczne zasady. Filozoficzna różnojednia jest limitacją, kojarznią względnej różni i bezwzględnej jedni. Do prawdy dochodzi się na podstawie filozoficznej różnojedni, czyli inaczej mówiąc: dzięki przekonaniu się, że wszystkie kategorje wypływają z jednej naczelnej.

W powyższym przedstawieniu trzech zasad logicznych „Myślini" uderza nas pomięszanie przeciwieństwa ze sprze-

cznością. Rzecz ta przedstawia się jednak odmiennie, niż u Hegla. Gdy zwrócimy uwagę na powyższe zasady logiczne w całości, zauważymy wyraźnie zagadnienie harmonizowania *przeciwieństw*, nie *sprzeczności*. Pierwszorzędną rolę odgrywa w logice metafizyków stosunek pojęć: ciało—duch. Jeśli te pojęcia są sprzecznemi, nie może być mowy o ich kojarzeniu. Poglądy metafizyków są też przeważnie inne, a mianowicie, że te pojęcia są dla siebie przeciwieństwami logicznemi. Nie można wtedy jednak mówić o „przezwyciężeniu“ zasady sprzeczności. Materja nie jest wtedy pojęciem sprzecznym wobec pojęcia: duch. Pojęciem, przeczącym pojęciu: materja, jest bowiem: nie-materja, nie zaś: duch, więc *nietylko:* duch. Stosunek pojęć: ciało—duch może być jednak jeszcze innym, a mianowicie albo duch (materjaliści), albo materja (skrajni idealiści) jest pojęciem podporządkowanym (subalternans). Zawsze mamy do czynienia z pomięszaniem logiki z metafizyką. Nasi logicy, t. j. ci, o których mówimy w tej rozprawie, popełniali błąd, polegający albo na niedopuszczalnym nazwaniu przeciwieństwa: sprzecznością, albo na mylnym i dowolnym posługiwaniu się sprzecznościami, jak gdyby one były przeciwieństwami. Błąd pierwszy uchwyciliśmy właśnie w logice Krausego i Trentowskiego, błąd drugi, poważniejszy, cechuję logikę Hegla (d. reine Sein — Nichts — i t. d.). I Krause i Trentowski dali się porwać radości ówczesnych heglistów, ogłaszających tryumf logiki Hegla z powodu przełamania i uzupełnienia zasady sprzeczności „starej“ logiki i dlatego, nie chcąc pozostać w tyle, głosili od siebie, iż i im udało się przeprowadzić nowoczesną, t. j. dla filozofji przyszłości zbawienną reformę w postaci interpretowania logicznej zasady sprzeczności. Jest to widoczne, że założenia metafizyczne (zniesienie wszelkich sprzeczności) odegrały wówczas rolę podstaw logicznych i że Trentowski oraz Krause dali się uwieść takiej pozornej, a w tych czasach spiżowej, prawdzie, jak że duch jest przecież pojęciem sprzecznym wobec pojęcia: materja. Błąd logiki Krausego różni się jednak od błędu logiki Trentowskiego pod tym względem, że Trentowski wprowadził błędnie tylko nazwę zasady sprzeczności, stawiając ponad swoje zasady logiczne zasadę awożności, podczas gdy Krause nazywał stale przeciwieństwa sprzecznościami i poprzestał na przeciwieństwie, jako na rozwojowym czynniku wiedzy i samoświadomości, zostawiając zresztą poza obrębem logiki zasadę organiczności i harmonji. Limitacja Krausego nie jest dlatego logicznie uzasadnioną.

Trentowski miał na myśli w wykładzie trzech zasad logicznych, wiodących do bożyńca, *przeciwieństwa*. Jego zasada sprzeczności, postawiona wbrew logice Hegla, nie uniwersalnie, t. j. jako powszechnie, nietylko w obrębie filozofji, obowiązująca, lecz jako jedna z trzech zasad, nie wykluczająca nadto innych, odnosi się bowiem wyraźnie do dziedziny empirji, jest regulatorem dla: różni, nie sprzeczności. Niewłaściwie przeto nazwał Trentowski tę zasadę: zasadą sprzeczności, niejasno zaś wprowadził do niej, jako wzór, znaki *A* oraz *non-A*. Trentowski wyraził tu myśl, że na stopniu poznania empirycznego (rozumowego) popełnia się błąd, na tym stopniu wiedzy oczywisty i konieczny, przypisując względnej różni charakter bezwzględnej, *czyli* właśnie: czyniąc z przeciwieństw sprzeczności. Jest to więc zasada „sprzeczności“ dla empirycznego typu myślenia. Słuszną jest przeto rzeczą podkreślić, że (zewnętrzny niejako) błąd Trentowskiego redukuje się do nazwy: zasada sprzeczności; właściwą zasadą sprzeczności jest w „Myślini“: awożność, której naruszyć nigdy nie można.

Dalsze dwie zasady: zgodności i dostatecznego powodu popierają powyższe uwagi. Zawsze chodzi o przeciwieństwa, które godzą się ostatecznie, transcendentalnie, w pojęciu różnojedni. Nie na drodze panlogizmu (Hegel), ani też na drodze harmonijnego przeciwstawiania się (Krause), lecz przy pomocy tworzenia różnojedni w każdym poszczególnym przypadku sprawdza się objektywną wartość myśli. Trentowski zaznaczał, że chociaż jego różnojednia jest *contradictio in adjecto*, mimo to jest: awożna [151]).

W tym znaczeniu, w jakim poznaliśmy antytezę u Hegla, nie istnieje ona w metodzie Trentowskiego zupełnie. Antyteza Trentowskiego zbliża się również raczej do *Gegensatzheit* Krausego, stanowiąc jednak znaczny postęp w pojmowaniu tego członu djalektycznej troistości. Krause, naśladując tryjadę Fichtego, wprowadził (niezależnie od Hegla i przed nim) jedną ważną zmianę, niedocenianą oczywiście przez heglistów, a mianowicie, że antytezę, wyrażającą czyste przeczenie tezy, pojął jako nową realną pozycję, jako nowe twierdzenie (neue positive Satzheit). Trentowski utrzymywał wraz z Krausem, że rzeczywistość rozwija się drogą powstawania i znikania przeciwieństw, nie sprzeczności, oraz że nasze poznanie dochodzi do skutku dzięki limitacji, ale nie nazywał swojej troistości za przykładem Fichtego: tezą — antytezą — syntezą, lecz: analizą — syntezą — genezą.

Poznajemy raz rzeczywistość empiryczną, drugi raz metafizyczną, wreszcie dopiero istotną (jądrową). W drodze do istotnego poznania staje przed nami antyteza, występująca jako synteza, o ile przeciwstawia się analizie rozumowej, a będąca źródłem zwątpienia, pesymizmu [152]), niema natomiast wogóle *negacji* poznania zmysłowego, czyli pozytywnego [153]), bo mimo iż wiedza posunęła się o krok naprzód, pozostaje nadal czynnym i w nauce i w życiu myślenie na stopniu analizy. W poznaniu prawdziwym ma tkwić całość istotna i pierwotna, wykrywająca w swych częściach składowych, więc w wielości i jedności, nie tezę i antytezę, lecz analizę i syntezę [154]). W analizie i syntezie tkwi już rozwój pojęć. Jakkolwiek przeto przypomina różnojednia Trentowskiego: *Verein-Satzheit* Krausego, nie da się zaprzeczyć, że Trentowski postawił ponad analizę i syntezę jeszcze genezę, której brak w tej postaci u Krausego. *Verein-Satzheit* Krausego pozostaje w takim stosunku do genezy Trentowskiego, w jakim znajduje się jego *Gegensatzheit* do syntezy Trentowskiego.

Trentowski różnił się od Hegla na punkcie troistości nietylko pod tym względem, że uszeregował i innym życiem natchnął człony tej troistości. Jego gieneza znalazła zastosowanie i w podziale samej logiki. Trentowski wzniósł bowiem ponad analitykę i djalektykę logiczną systematykę, której niema w logice Hegla. Trentowski nie umiał wyświetlić należycie różności, zachodzącej między systematem jego i Hegla (o Krausem nie wspominał); zwracał tylko uwagę na to, że jego gieneza nie jest subjekt-objektywnością, ani objekt-subjektywnością filozofów niemieckich. Uwagi jego nie rozumiano jednak nigdy, bo mięszano syntezę Trentowskiego z antytezą Hegla i innych myślicieli niemieckich, a nadto nadawano tej syntezie, wiodącej wraz z analizą do genezy, znaczenie Heglowskiej negacji.

Metoda genetyczna, czyli filozoficzna różnojednia Trentowskiego prowadzi do tkwiącej w pierworodzie loicznym genezy tożsamości myśli i bytu. Stąd pochodzi sama nazwa metody [155]). Służy ta metoda do poznania (pod-)kategorji, czyli naszych wielorakich sposobów rozumienia jednej jedynej rzeczywistości. Metoda jest prawidłem myśli, która jest na najwyższym stopniu rozwoju identyczna z najwyższym stopniem bytu, t. j. z bożostanem. Bożostan zostawia poza sobą, w odróżnieniu od żywostanu, i względną różnię i bezwzględną jednię; boska, istotna rzeczywistość, jej egzystencja, wznosi się ponad analizę

i syntezę. Rozwój tej rzeczywistości odbywa się wedle praw, które człowiek-bóstwo poznaje bezpośrednio. W tym poglądzie zszedł się Trentowski z Krausem, z tą atoli ważną różnicą, że Trentowski, chociaż stawiał na pierwszym miejscu Boga, akcentował w siestrzanie bóstwo ludzkie (sum numen, *ergo* Deus est), podczas gdy Krause kładł w *Wesenschauung* nacisk na samego Boga (krytykę tego stanowiska poznaliśmy poprzednio), tak że możnaby analogicznie przypisać Krausemu tylko takie zdanie: est Deus, *ergo* sum numen. Logiczno-metafizyczne podstawy systematu Trentowskiego wypływają z bezpośredniego poznania siebie samego, zaś podstawy systematu Krausego z bezpośredniego poznania Boga. Tożsamość myśli i bytu znalazła odmienne uzasadnienie w filozofji Trentowskiego, odmienne w nauce Krausego, odmienne wreszcie w spekulacji Hegla, którego zwolennicy doprowadzali regułę uniwersalnego stosowania jego metody djalektycznej (zasady sprzeczności) do absurdu [156]).

V.

Wyniki.

Powyższe wywody, porównania i uwagi ujęły w sobie trzy typy rozwiązywania podstawowych zagadnień metafizyczno-logicznych, interpretujących Kantowską jedność samoświadomości. Rozwinęły się przed nami trzy poglądy na zasadę tożsamości myśli i bytu i na stosunek logiki do metafizyki, zarysowały się trzy wzory metody logiki objektywnej i kryterjów poznania, wystąpiły trzy próby dedukcji tablicy kategorji i klasyfikacyjnego oznaczenia rozwoju nauk. Trzy powyższe typy przedstawiają w filozofji zagadnienie ewolucji na podstawie logicznej troistości i tezę o przedmiotowości procesów myśli (djalektycznych). Są to typy w pewnych szczegółach sobie pokrewne, a w zasadach racjonalistyczno-spekulatywnego filozofowania bardzo sobie blizkie. Trzy te konstrukcje myślowe, których wyznacznikiem jest bezpośredniość poznania i chęć interpretowania zasady negacji, pozwalają nam skierować równomierną uwagę na wyrażone przez Hegla, Krausego i Trentowskiego zasady spekulatywnej filozofji, skłaniają do liczenia się z krytyką heglizmu już w czasach Krausego, nasuwają konieczność oświetlenia niektórych kwestji z heglizmu, zaciemnionych przez późniejsze czasy.

prowadzą do korektury pewnych poglądów, stosowanych wyłącznie do Hegla i pewnych pomysłów, przypisywanych wyłącznie temu filozofowi. Drugim głównym rezultatem wywodów jest uwaga, jak należy opracowywać polskich filozofów. Filozoficzna krytyka niemiecka, jakkolwiek po dziś dzień nie zamknęła swych badań nad systematem Krausego, bo chociaż Hohlfeld zajął się osobą Komeniusza, nie przeszła jeszcze do pełnych porównawczych studjów nad tym niepoślednim w swej twórczości filozofem, nie nazwała Krausego heglistą, mimo widocznej łączności między wykładami jednego i drugiego myśliciela. Nie nazwała, jak się okazało, zupełnie trafnie, przeczuwając więcej podobieństwa między Krausem a Schellingiem i Fichtem, niż między Krausem a Heglem. Ta uwaga i tezy, postawione przedewszystkim w 3-im rozdziale, prowadzą do tego, by (stojąc zdala od kwestji wyższości lub niższości twórczej) zachować również odpowiednią miarę w uzależnianiu Trentowskiego i od Hegla [157]) i od Krausego [158]), na co wskazałem już w obszernej pracy o Trentowskim [159]). Okazuje się nad wyraz dziwnym zarówno lakoniczne nazywanie Trentowskiego heglistą lub krauseaninem, jak i to zwłaszcza, że Trentowskiego zaliczono wyraźnie do szkoły Hegla, a równocześnie podkreślono dobitnie jego niewolniczą zależność od nauki Krausego (Struve).

Trzeci główny rezultat przyniósł ogólny pogląd na trzy omówione, a charakterystyczne dla logiki objektywnej systematy. Podstawowym, wspólnym błędem, zawartym w trzech omawianych w tej pracy zarysach logiki objektywnej, było uważanie przeciwieństwa (np. duch — materja) za sprzeczność. U Hegla wystąpił ten błąd jaskrawo wskutek wyraźnego pomięszania sprzeczności z przeciwieństwem. U Trentowskiego mamy do czynienia z *lapsus calami*, bo ten filozof nazywał tylko przeciwieństwo sprzecznością, odróżniając jednak od sprzeczności t. zw. awożność. Natomiast Krause popełnił jeszcze i ten błąd, że swojej realnej opozycji nadał charakter metafizyczno-logicznej antytezy, czyli popełnił błąd odwrotny, niż Hegel. Prawda Hegla jest dalej krańcowo-formalną. Prawda Krausego i Trentowskiego opiera się natomiast na równaniu: poznać = przeżyć, zawiera więc pojęcie rzeczywistości, nadające się do obszernej pragmatystycznej interpretacji, która jednak wymaga szczególnej terminologicznej wprawy i ścisłości w razie, gdybyśmy zechcieli ją nazwać współcześnie dla filozofji aktualną.

Dodatek do rozdziału 3-go.

Prócz zupełnie lakonicznej wzmianki o Krausem u Struvego niema w polskiej literaturze filozoficznej choćby dłuższego artykułu, poświęconego Krausemu. Filozoficzna literatura niemiecka nie posiada znów, jak można przekonać się z poniżej przytoczonych danych, właściwego studjum o swoim filozofie, rozpraszając się w szkicach, odbiegających od właściwej filozoficznej krytyki. Również i terminologja Krausego, nad wyraz oryginalna i trudna, oraz bibljografja do Krausego nie zostały przez Niemców opracowane. Terminologja spowodowała niejedne już niejasności z winy sprawozdawców, którzy chcieli tłumaczyć dosłownie poszczególne neologizmy, lub nadawali im znaczenie zupełnie niewłaściwe, o ile chodzi o filozofję Krausego. Bibljografja zaś, ułatwiająca zawsze dalsze studja, nietylko nad danym autorem, jest niesystematyczna, wprost przypadkowa, zależnie od tego, jakie dzieła lub prace dostawały się do rąk danego autora, piszącego o Krausem. Dla powyższych powodów, biorąc zwłaszcza pod uwagę, że Krause jest, można powiedzieć, nieznanym nawet dla osób, pracujących nad historją filozofji, podaję ten przypis.

Karol Krystjan Fryderyk Krause urodził się 7 maja 1781 w Eisenbergu, umarł 27 września 1832 w Monachjum. Słuchał wykładów Fichtego-ojca i Schellinga, uważał się jednak za kantystę. Habilitował się w Jenie, Berlinie i Gietyndze. Przeważna część dzieł logicznych powstała w Gietyndze. Od dnia, którego wpadł Krause na pomysł jedynego związku ludzkości (Menschheitbund), t. j. od 22 marca 1808, rozpoczął on i krauseanie nową rachubę czasu. W miejscu urodzenia Krausego wznosi się jego pomnik. W kilku miejscowościach Niemiec powstawały już za życia filozofa naukowe stowarzyszenia jego imienia, t. zw. „Krausevereine“. Na bezpośrednich uczniów wywarł Krause silny wpływ mistyczny. Np. uczeń jego Hohfeld, znany jako jeden z najwytrawniejszych i najgruntowniejszych znawców heglizmu, wyraził się o systemacie Krausego w ten sposób: „Filozofja Krausego jest prawdziwą filozofją, tak pewną, jak matematyka, tylko więcej skończoną pod względem formy“. („Kraus. Philos.“ XII). Za największych filozofów w dzie-

jach uważał Hohlfeld: Platona, Descartes'a i Krausego. Inny wybitny uczeń Krausego, Leonhardi, wprowadził w życie myśl swego mistrza, a mianowicie urządził pierwszy kongres filozofów w Pradze w r. 1868. Kongresy te przybrały jednak charakter odmienny od marzeń Krausego i jego zwolenników.

Krause ogłosił za życia cały szereg dzieł treści filozoficznej, matematycznej, muzycznej i t. p. Logiczne i te, które rozwijały jego systemat, uwzględniam i wymieniam w tej pracy. Po śmierci Krausego wydano bogatą rękopiśmienną spuściznę po filozofie. Wydania dokonali: C. E. Krause, A. Peters, V. Strauss, H. K. Leonhardi, H. Ahrens, H. Schröder, J. Leutbecher, prof. Zeune, J. Lecerf. Wraz z tym wydawniczym pietyzmem postępowało jednak coraz to słabsze zainteresowanie się filozofją Krausego. Pisano już o nim niewiele (z czasem zupełnie nie pisano), poprzestając na krótkich notatkach, umieszczanych od czasu do czasu w podręcznikach filozofji historji i prawa, historji filozofji i t. p. Między r. 1848 a 1880 było głucho o Krausem i jego filozofji panharmonizmu. Dopiero wspaniałe i wielotomowe wydawnictwo dzieł Krausego, podjęte w r. 1882 przez P. Hohlfelda i Aug. Wünsche, dotąd jeszcze nieskończone, świadczyło o nowym zainteresowaniu się twórczością Krausego. Przyłączyły się wydawnictwa K. Rödera, G. Mollata, R. Vettera, R. Muchego, M. Trömla. Lucien Buys przetłumaczył na język francuski podstawowe dzieła Krausego. W Hiszpanji ożywił się znowu ruch wśród tamtejszych zwolenników Krausego. W Anglji i we Włoszech zaczęto się zapoznawać z filozofją Krausego. Imię filozofa nie ginie odtąd przedewszystkim w naukowej literaturze niemieckiej aż po dziś dzień; zajmują jednak Niemców raczej pedagogiczne poglądy Krausego, jego filozofja prawa, historjozofja i etyka, jego poglądy na sztukę, jego znajomość matematyki i gieografji, zaś coraz to mniej sama budowa systematu filozoficznego. Niema dotąd historyczno-porównawczego oświetlenia idei Krausego ani studjum o Krausem, poświęconego zagadnieniom czysto-teoretycznym.

Pomysły nauki Krausego o istocie (o: istocie *scil* rzeczy, nie o: bycie), czyli o istotnej budowie świata i wiedzy (Wesenlehre), zawiera już habilitacyjna rozprawa p. t. „Dissertatio philosophico-mathematica". Już wtedy uważał Krause wiedzę za całokształt, odpowiadający w swej budowie: harmonicznej budowie świata. Budowa wiedzy dochodzi do skutku po przezwyciężeniu idealizmu, zaprzeczającego konieczności przyrodzonej, i materjalizmu, przeczącego wolności. Zasadą wiedzy musi być zdanie: „die Welt ist organisch und harmonisch", zdanie, rozwinięte w następnych dziełach Krausego. Nawet matematyka, która jako nauka czysta jest zdaniem Krausego częścią metafizyki, musi uważać za dowód najlepszy: dowód bezpośredni (gienetyczny).

Zarys „Wesenlehre" mieścił się także w dziele: „Hist. Logik". Czytamy w tym dziele (str. 173) takie zdanie: „Die Welt ist ein ewiges harmonisches Sein und das Sein ein ewiges harmonisches Werden". Zwracam uwagę na to, że to dzieło Krausego zjawiło się prawie na 10 lat przed logiką Hegla. W innym miejscu (str. 334) pisał Krause: „So wie alles Objective nicht als einselnes, endliches existirt, sondern als organischer Theil des Absoluten und absolut unendlichen Ganzen, in harmonischem Vereine zu diesem höchsten Organismus; so kann auch nichts Endliches und Einselnes, als solches, erkannt werden, sondern nur als organischer Theil des *einen*, absoluten Erkennes und Wissens, welches sich in diesem Wissen alles Einselnen und Endlichen nicht erst hervorzubringen, sondern blos zu erfüllen strebt". Dlatego właśnie pisał potem Krause: „Ich erkenne mich als vollendet endliches Wesen in Gott, unter Gott und durch Gott, und als ausser Gott, sofern Gott als Urwesen gedacht wird" (Abriss, str. 33; Urbild, st. 262). Ten pogląd na świat, wyłożony przez Krausego najkrócej w „Theses", jest podstawą jego panenteizmu t. j. nauki, ześrodkowującej świat i życie w Bogu — przeciwstawieniu do panteizmu, przenoszącego Boga do wnętrza świata i życia. (Zob. Lebenlehre, str. 42).

Panenteizm Krausego ma swoją terminologję. Zwróciłem w tekście uwagę na znaczenie wyrazów: *Wesen* i *Wesenheit*. Nadmienić jeszcze należy, że *Schauen, Schaunis, Schauung* i *Anschauung* są u Krausego identyczne z: *Erkennen, Erkenntnis*. Stąd jest *Schaulehre* identyczne z: *Erkenntnislehre*. Termin *Wesenschauung* oznacza więc: poznanie Boga jako istoty. *Das Wesenliche* (nie: wesentliche) nazywał Krause także: *das Reale*, co wyraża zawsze w tym znaczeniu: istotną, czyli prawdziwą rzeczywistość.

Sprawie językowej i terminologji poświęcił Krause pracę p. t. „Von d. Würde d. deutschen Sprache und von d. höhern Ausbildung derselben überhaupt und als Wissenschaftsprache insbesondere". (1816). Krause uważał język niemiecki za najwięcej naukowy obok sanskrytu i języka greckiego.

Dla przykładu przytaczam nieco neologizmów Krausego, pomijając już na tym miejscu wyrazy związane bezpośrednio z systematem *Wesenlehre:* Eigenlebenlehre (nauka o charakterze), Erwirknis (produkt), Forderbegriff (postulat), Ganzheitlehre = Formlehre (matematyka), Gottinnigkeit = Gottvereinheit (religja), Grundwissenschaft (metafizyka), Selbwesen (substancja), Staatlebenlehre (polityka), Urbegriff (idea), Urbild = Musterbild (ideał), Urbildkraft (fantazja), Urgeist (gienjusz), Urteil = Urstoff = Ureinzelne (element), Vereinleben (harmonja), Zeitteil (moment); eingemahlig (monogamiczny), gliedbaulich = gliedlebig (organiczny), mitmasslich (symetryczny), ureigenlebig (oryginalny), verhaltfolglich (rytmiczny), verhaltlich (proporcjonalny).

Krause lubował się w prefiksach: *er, ur,* a zwłaszcza: *or, ant, mäl, om.* Tezę, antytezę i syntezę dla wyrazu *Wesen* wyrażał np. zapomocą: *Orwesen, Antwesen, Mälwesen.* Czasami składał Krause kilka przedrostków, a wówczas zjawiały się takie np. wyrażenia: *Or-or-om-heit.* Składał również i same wyrazy, np. *Verhalt-Verein-Gehalt-Seinheit.* (Zob. zakończenie dzieła: „Urbild", oraz „Lebenlehre", str. 418 i 421).

Następująca bibljografja odda może usługi w zapoznaniu się z tym, co, jak i kiedy pisano o Krausem:

Anzeiger, Der, d. Deutschen, 1882, Nr. 163 i 167.

Baader Fr.: Revision d. Philosopheme d. Hegel'schen Schule. (1839).

Biographie, Allgem., deutsche, XVII (artykuł Prantla).

Boeck Jean de: Quelques notes pouvant contribuer à la théorie de la détermination sur la base du panenthéisme de Krause. (1911).

Brasch M.: Philosophie d. Gegenwart. (1888).

Drews Arthur: Die deutsche Spekulation seit Kant. II. 1895. (II wyd.).

Ehrhardt: D. Theismus d. Philosophen Krause. (Programm Eisenach, 1879).

Engert Horst — zob. Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos. u. Soziol. 1913. I.

Erdmann J. E.: Grundriss d. Gesch. d. Philos. (1866).

Eucken Rud.: Zur Erinnerung an Krause. (1881).

Falckenberg Rich.: Gesch. d. neueren Philos. (1908).

Fester R.: Rousseau u. d. deutsche Geschichtsphilos. (1890).

Flint A.: Philosophy of history in France and Germany. (1874).

Fortlage C.: Genetische Gesch. d. Philos. seit Kant. (1852).

Galla: L'ideale dell' umanità in Krause. (Rendiconto Instituto Lombardo scienze e lettera, II, vol. X, fasc. XX).

Giffhorn: Uber d. Begriff u. Inhalt d. Philosophie d. Geschichte nach Krause (Programm Braunschweig 1846).

Goldfriedrich J.: D. histor. Ideenlehre in Deutschland (1902).

Handbuch, Allgem., d. Freimaurerei. I. II. (III wyd. lipskie 1900/1).

Hohlfeld P.: Comenius u. Krause (Monatshefte d. Comeniusges. I. 1. 1892).

— Die Krausesche Philosophie in ihrem gesch. Zusammenhang u. ihrer Bedeutung f. d. Geistesleben d. Gegenwart. (1879).

— Die Krausesche Philosophie u. d. deutsche Reich (Neue Zeit. XI).

— Krause u. Fröbel (Tamże VIII).

— Von u. über Krause (Monatsh, d. Comeniusg. II. 6. 7. 1893).

— Zeitschrift, Philos., (I. H. Fichte) 1878.

Horodyski Wł.: Bronisław Trentowski. Wyd. Ak. Um. (Kraków 1913).

— Średniowieczne źródła do filozofji mesjanizmu. (Eriugena — M. Eckhart). Tom. I Archiwum kom. filozof. Akad. Um. (1914).

Höffding H.: Gesch. d. neueren Philos. (1896) II.

Jodl. Frdr.: Geschichte d. Ethik als philos. Wissenschaft. II. (1912).

Keller Ludw.: Die Schriften d. Comenius und das Konstitutionenbuch (1906).

Klötzer-Bruder.: D. Ausschliessung d. Brüder Mossdorf u. Krause aur d. Loge zu d. drei Schwertern. (1881).

Kozłowski Wł. M.: Historja filozofji w XIX w. (wyd. Arcta).

Köchy K.: Einleitung zu d. Literaturblättern d. Mitternachtzeitung, 1835, Nr. 4.

Köhler A.: D. Philosoph Krause als Geograph. (Dissert. Lpzg. 1904).

Kunze L.: D. pädag. Gedanken Krauses. (Dissert. Lpzg. 1911).

Lenning C. (właściwe nazwisko: Hesse) Encyklop. d. Freimaurerei... (1822 — 1828).

Leonhardi H. K.: Das Entwicklungsgesetz u. d. Lebensaufgabe d. Menscheit (Neue Zeit. X).
— Krauses Leben u. Lehre (Rzecz napisana w r. 1830, wydana pośmiertnie w r. 1902).
— Krause als philos. Denker gewürdigt. (1905).
— Sätze zur Begründung einer Verständigung üb. vereintes Wirken d. Schulen Krauses u. Fröbels (Neue Zeit. IV).
— Urkundliches zur Lebensgeschichte [Krause's]. („Anhang" do dzieła Krausego: Das Eigenthümliche d. Wesenlehre, 1890).
— Vorbericht zu Krause's Vorlesungen üb. d. reine d. i. allgem. Philosophie d. Geschichte (1843).
Lindemann H. S.: Übersichtl. Darstellung d. Lebens u. d. Wissenschaftlehre Krauses... (1839).
— Ztschrft f. Philos. (I. H. Fichte) XV (1846).
Martin — Bruder: Krauses Leben, Lehre u. Bedeutung (1881/2).
Mönnich W. B.:Literaturblatt Nr. 54 (W. Menzel). 1835.
Nekrolog, Neuer, d. Deutschen, X. 2.
Noack L.: Geschichte d. Freidenker (1853—1856).
Pfleiderer O.: Geschichte d. Religionsphilos. v. Spinoza... (1893).
— Religionsphilosophie (1896).
Procksch A.: Krause. Ein Lebensbild nach seinen Briefen dargest. (1880).
Reiff J. F.: Krauses Philosophie. (w Schweglera: Jahrb. d. Gegenwart, 1844 — 1848).
Rein W. Handbuch, Encyklop., d. Pädagogik V. (1906).
Reinhold E.: Lehrbuch d. Gesch. d. Philos. (1849).
Reis Em.: Krause als Philosoph u. Freimaurer (1844).
Rocholl R.: D. Philosophie d. Gesch. (1878).
Rougemont Fréd., de: Les deux cités. La philosophie de l'histoire... (1874).
Schneider Th.: Krause als Geschichtsphilosoph (Dissert. Lpzg. 1907).
Schwegler F. K. A.: Gesch. d. Philos. im Umriss. (1848).
Stöckl Alb.: Gesch. d. neueren Philos. II. (1883).
— Lehrbuch d. Gesch. d. Philos. Bd. II. (1889).
Struve H.: Historja logiki jako teorji poznania w Polsce (1911).
— Wstęp kryt. do filozofji (1903).
Tiberghien Guill.: Exposition du système philosophique de Krause (1844).
— Krause et Spencer (1882).

Ueberweg — Heinze.: Grundriss d. Gesch. d. Philos. IV.
Vetter R.: Zob. wstęp do Krausego: Abhandlungen u. Einzelsätze üb. Erziehung u. Unterricht. (1894).
Wettley E.: Die Ethik Krauses (Dissert. Lpzg. 1907).
Wroński — Hoene J. M.: Messianisme ou Réforme absolue du savoir humain. II. (1847).
Wundt W.: Einleitung in d. Philos. (1906).
Zeitschrift, Altenburger neue, f. Freimaurer 1832/3. Zeszyt 3.
Zeitung, Augsburger allgem., 1833, Nr. 125 — 127.
Zeller E.: Gesch. d. deutschen. Philos seit Leibniz. (1873).
Zimmermann Rob.: Gesch. d. Aesthetik als philos. Wissenschaft. (1858).

Wpływ filozofji Krausego na szerokie koła wyraził się specjalnie w Hiszpanji, gdzie dotąd jeszcze panuje krauseanizm, przeszczepiony tu z Niemiec w pierwszej połowie XIX w. Wymienić tu należy nazwiska, jak Sanz del Rio, Manuel Ruiz de Quevedo i Nicolaus Salmerón. Szkoła Salmeróna rozwinęła się bardzo licznie (zob. Ueberweg-Heinze: „Grundriss", IV. str. 588—589). W Niemczech zasługują na uwagę uczniowie Krausego, rozwijający w swych dziełach jego tezy filozoficzne, jak np. Ahrens, Froebel, Lindemann (Denkkunde od. Logik, 1846), Moller, Oppermann, Schauberg; we Francji Tiberghien (Essai sur la génération des connaissances 1865).

Dzieła Krausego cytuję w tej pracy z uproszczonym tytułem. Tytuły pełne tych dzieł są następujące:

Abriss = Abriss des Systemes der Philosophie (1828).
Dissertatio = Dissertatio philosophico-mathematica de philosophiae et mateseos notione et earum intima coniunctione. (1802).
Grundwahrheiten = Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft. (III wyd. 1911).
Hist. Logik = Grundriss d. historischen Logik für Vorlesungen (1803).
Lebenlehre = Lebenlehre oder Philosophie der Geschichte (wyd. II. 1904).
Lehre v. Erkennen = Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntniss (1836).
Logik=Abriss des Systemes der Logik als philosophischer Wissenschaft. (1825 i 1828).
Religionsphilosophie = Die absolute Religionsphilosophie in ihrem Verhältnisse zu dem gefühlglaubigen Theismus und

nach der in ihr gegebenen endlichen Vermittlung des Supernaturalismus und Rationalismus I. II. (1834).
System = Vorlesungen über das System der Philosophie (1828).
Theses = Theses philosophicae XXV. (1824).
Urbild = Das Urbild der Menschheit (1811).
Vernuftkritik = Erneute Vernunftkritik. (Tom I drugiego wyd. „Grundwahrheiten", 1868).
Wesenlehre = Das Eigenthümliche der Wesenlehre (1890).

PRZYPISY.

[1]) Kritik d. reinen Vernunft (wyd. Kirchmanna 1868), str. 101.

[2]) Tamże, str. 100.

[3]) Anschauung tłumaczył Jaroński zapomocą wyrazu: wiedź, Trentowski: widza, Libelt: wyobrażenie, Struve: pogląd. Chmielowski, tłumacząc „Krytykę czyst. roz.", wprowadził termin: ogląd. Ostatnie tłumaczenie jest zupełnie nieodpowiednie i dlatego cytuję zdania z „Kr. cz. r." z wydania niemieckiego, pomijając terminologicznie niezadowalające wydanie polskie. Tłumaczę zaś Anschauung na: wyobrażenie, nie znajdując innego trafniejszego wyrażenia, a mając na myśli wyobrażenie konkretne, czyli: t. zw. anschauliche Vorstellung. Kant dzielił bowiem Vorstellungen na: Anschauungen i Begriffe. Byłaby tylko kwestja w przetłumaczeniu wyrazu: Vorstellungen. Twardowski, który tłumaczy Anschauung zapomocą wyrazu: wyobrażenie, spolszcza Vorstellungen na: przedstawienia, repraesentationes (Zob. Twardowski Kaz.: Wyobrażenia i pojęcia, § 2). Trudność poważna terminologiczna polega w ostatnim przypadku na tym, że nazywam wyobrażeniem: Anschauung, gdy powszechnie rozumie się przez to wyrażenie: Vorstellung.

[4]) „Kritik d. r. V.", str. 101: „das Organon dieser oder jener Wissenschaft".

[5]) Tamże, str. 102:„Eine allgemeine Logik heisst aber alsdenn angewandt, wenn sie auf die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den subjektiven empirischen Bedingungen, die uns die Psychologie lehrt, gerichtet ist".

[6]) Struve H.: „Hist. logiki", str. 4., Biegański: „Teorja logiki", str. 13, Kant: „Krit. d. r. Vern.", str. 106.

[7]) „Krit. d. r. Vern.", str. 107, 290 — 293. „Złuda" Chmielowskiego nie oddaje właśnie wyrazu: Schein, bo i „złuda" jest podług Kanta prawdą (zob. l. c.).

[8]) Według Rabiera logika jest nauką konsekwencji („Logique" wyd. IV. str. 6).

[9]) Fischer K.: „System d. Logik u. Metaphysik od. Wissenschaftslehre", wyd. II, str. 202 — 205.

[10]) Pierwotnie — syntetyczna jedność apercepcji, czyli transcendentalna jedność samoświadomości, zob. „Kr. d. r. Vern.", str. 139—148.

[11]) Hegel: Encykl. d. philos. Wissensch. (wyd. Rosenkranza 1870), § 19.

[12]) Tamże, § 23.

[13]) Wissenschaft d. Logik (wyd. Henninga 1833) I. str. 55.

[14]) Encyklop. § 86.

[15]) Tamże, str. 42.

[16]) Tamże, str. 34; Zob. „Philos. d. Rechts", XIX.

[17]) „Kryt. czyst. rozumu" wymienia także idealizm materjalny (str. 235).

[18]) Trendelenburg Ad.: „Log. Unters". I. 26, 27, II. 364, oraz: „D. log. Frage in Hegels System", str. 12 — nast.

[19]) Krytykę heglizmu podał Krause w „Grundwahrheiten“ str. 468 — 537). O wstępie logiki Hegla powiedział Krause, że powstał on wbrew wszelkim prawidłom nauki.

[20]) W r. 1803 wydał Krause drukiem dzieło: „Hist. Logik“. Przez historyczną, czyli empiryczną (str. 7) logikę rozumiał on logikę analityczną, odróżniając ją następnie zawsze od logiki filozoficznej, transcendentalnej lub objektywnej, którą później nazywał syntetyczną, albo metafizyczną, a którą powinna poprzedzać nauka, zwana krytyką logiki.

[21]) Hist. Logik, str. 4: „Man betrachtet zwar in der Logik das Denken und dessen Thätigkeit für sich und setzt es dem Anschauen, Einbilden, Wollen, u. s. w. entgegen: allein es kann nicht gedacht werden, ohne dass man zugleich anschauet, einbildet, will, u. s. w., weil überhaupt kein besonderes Vermögen des Geistes ohne alle andere thätig gedacht werden kann“. Zob. tamże str. 127: „Es giebt, wie oft betrachtet, kein leeres Denken, kein Denken ohne Gegenstand“. Tę samą myśl rozwinął Krause wyraźniej, przeciwstawiając się Heglowi, w „System“ (str. 272 —273), w „Wesenlehre“ (str. 49 — 55 i 152 — 154), w „Logik“ (V i 69 — 71), w „Grundwahrheiten“ (l. c.), w „Vernunftkritik“ (str. 213 — 214), w „Lehre v. Erkennen“ (str. 7, 444 i 463).

[22]) Tamże, str. 4: „Die Logik soll von allem Gehalte (Materie) des Denkens d. i . von allem Angeschauten absehen und bloss die Thätigkeit (Form, Gestalt) des Denkens betrachten. Allein theils muss man, sobald man sich irgend ein Denkgesetz vorstellen will, es in concreto d. i. an einem bestimmten Beispiele denken, theils aber kann darum von allem Gehalte des Denkens niemals abgesehen werden, weil sich das Gesetz des Denkens und dessen Organismus nach dem Gesetze und dem Organismus des Gedachten richtet“. — Zob. także „System“ str. 271.

[23]) Tamże, str. 175: „das Resultat der wahren Philosophie ist eine organische Tabulatur der Categorien alles Seins und Werdens“; tamże (174) nazwał Krause prawo myślenia, jako prawo bytu: „ein Gesetz der Weltschönheit“; — zob. tamże str. 339: „Die organische, unvermittelte Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Allgemeinen und Besonderen... ist höchstes Princip alles Seins und höchstes Princip und Gesetz alles Erkennens“. „Es ist also ein Gesetz des Seins und des Denkens: und eben dadurch erscheint das Denken selbst in seiner unendlichen Zeitreihe als ein Sein“.

[24]) Tamże, str. 180: „.... die Aufgabe der Logik, wenn sie nicht historisch, sondern philosophisch gelöst werden soll, nicht anders als mit der Aufgabe der gesammten Philosophie und durch dieselbe gelöst werden kann“. — Zob. także „Logik“, V i VI.

[25]) Wesenlehre, str. 50, 54. — Co do tłumaczenia wyrazu: Selbstschauung zob. Przypis do rozdziału 3-go.

[26]) Hist. Logik, str. 340.

[27]) Logik, str. 143 — 162, oraz System, 357 — 554.

[28]) System, str. 273: „Wenn Jemand anfinge, die Hyperbel zu betrachten und sähe ein, dass ihre beiden Schenkel nach einer Seite ohne Ende fortgesetzt sind, hätte aber sein Denken noch nicht soweit entwickelt, um wissenschaftlich entscheiden zu können, ob diese Linie eine Asymptote habe

oder nicht: so sagt man „es lässt sich doch wenigstens denken dass sie eine habe, und ebenso lässt es sich doch wenigstens denken, dass sie keine habe“. Aber wenn wir scharf hinsehen, so finden wir, dass sich nur Eins von Beiden kann denken lassen, weil nur Eins möglich seyn kann. Es sollte also eigentlich gesagt werden: für sich allein genommen und überhaupt ist denkbar eine Linie, die mit einer andern zusammenfällt, ebenso auch eine Linie, die mit einer andern nicht zusammenfällt; es sollte aber nicht gesagt werden, es lässt sich denken, dass diese Linie entweder diese Eigenschaft habe oder nicht, denn darüber hat man eben noch nicht gedacht; man muss also erst den Gegenstand tiefsinniger betrachten, dann wird sich finden, was statthat“.

[29]) Tamże, str. 275: „So ist es die Wesenheit des Menschen, dass er das Gute wolle und thue und es widerspricht seiner Wesenheit durchaus, das Nichtgute zu wollen und zu thun; nach jenem angeblichen Gesetze von der logischen Unmöglichkeit also müsste es nicht einmal denkbar seyn, dass der Mensch sich seiner Wesenheit zuwider zum Bösen bestimme, und doch geschieht es“.

[30]) Taka interpretacja tożsamości Hegla jest dlatego niewłaściwą, że wedle niego prawo myśli jest prawem ogólnym, któremu podlega wszechświat bez wyjątku. Mimo to interpretowano w powyższy sposób identyczność Hegla jeszcze przed r. 1850. Zob. np. dzieło C. Frantza i A. Hillerta p. t. „Hegel's Philosophie“; (1843), str. XVI, XVII; zob. drugi tom dzieła Kuno Fischera o Heglu, str. 1175 — 1176 („worüber die Gegner so viel dummes Geschrei gemacht haben“. „H. ist der Philosoph des 19. Jahrhunderts, denn er ist der Philosoph der Evolutionslehre“). Inną jeszcze interpretację podał K. Fischer („Hegel“, I. str. 219), a mianowicie, że identyczność Hegla oznacza tosamo, co zwiemy dzisiaj monizmem. Ten monizm wyprowadza jednak pogląd na świat z jednej zasady, przeciwstawiającej się i panlogizmowi i djalektyce Hegla. Hegel jest filozofem ewolucji, ale źle ją ujął.

[31]) Lehre v. Erkennen, str. 9 — 11.

[32]) System, str. 277: „Was aber die in der Wesenschauung zu bildende synthetische Logik betrifft, so findet sich diese ebenfalls als ein Theilorganismus in die ganze synthetische Philosophie ausgetheilt, denn zuoberst wird dann eingesehen, dass das Erkennen eine Grundwesenheit Gottes ist, und sofern gehört die synthetische Logik in den obersten Theil der synthetischen Philosophie, in die Lehre von Gott“. „Und da das Erkennen und Denken auch Eigenschaft des Menschen ist, ja auch gesellschaftliche Eigenschaft der Menschheit, so kann die Wissenchaft vom menschlichen Denken auch nur in der synthetischen Wissenschaft von dem Menschen und der Menschheit ausgebildet werden“.

[33]) Hegel, Encyklop. §§ 87, 88; Wissensch. d. Logik, str. 77 — 111.

[34]) Nauka Hegla rozwinęła się przedewszystkim na podstawie idealizmu i formalizmu Kanta i panteizmu Spinozy. Z obydwoma temi filozofami dzielił Hegel racjonalizm przekształcając znów w swoim duchu Kartezjańskie: cogito, ergo sum. Idealizm Platona i Leibniza, oraz układ pojęć Eriugeny nastręczyły Heglowi myśl o monizmie idealistycznym; świat idei podporządkował Platon idei dobra, a bytowanie monad ujął Leibniz, którego wspomina Hegel w Logice bardzo często, w t. zw. harmo-

nję przedustawną (praestabilita). Monizm Hegla był ściślejszy i wzorował się niewątpliwie na Spinozie, do poznania którego skierował się już Schelling. Spinoza jednak przyjął jedyną, niezmienną i trwałą substancję. Hegel zaś nakreślił dzieje ewolucji idei. Tę ewolucję wziął Hegel od Fichtego. Lecz Fichte mówił o etycznym rozwoju „ja" Hegel zaś o rozwoju logicznej idei, którą oparł na filozofji identyczności Schellinga. Z epoką swoją (epoką Rousseau'a) dzielił Hegel optymizm i stąd wyraża się jego teleologja nawet w logice w pomyśle nieskończoności. System tryjadyczny przyjął Hegel w swej metodzie od Fichtego, ale antytezę (Gegenteil) oparł na Heraklitowym powiedzeniu, że wszystko w świecie jest harmonją. „Niezgoda zawsze zgodna" Heraklita przeszła u Hegla w sprzeczność, która równocześnie twierdzi (bejahende Negation). Pojęcie przyczynowości różni Hegla ze Spinozą. Hegel rozwinął nadto rzeczywistość djalektycznie, Spinoza zaś sposobem gieometrycznym. Metoda Spinozy była jednak subjektywną formą wykładu, metoda Hegla miała być prawem, któremu podlega wszechświat bez wyjątku (vernuftgemässe Entwicklung der Welt). Systemat Hegla miał być nową i ostateczną po Kancie próbą przezwyciężenia sceptycyzmu oraz mistycyzmu. Nie uniknął jednak Hegel dogmatyzmu, chociaż w tym celu starał się nadać swemu systematowi formę ściśle logiczną.

[35]) Hegel, Encyklop. § 79; Wissensch. d. Logik, str. 7.

[36]) Tezę, antytezę, syntezę nazywał Krause: Satzheit, Gegensatzheit, Vereinsatzheit.

[37]) Tak przetłumaczył Kremer Heglowskie: Dasein.

[38]) Zob.: Hegel, Wissenschaft d. Logik, I. str. 117.

[39]) Zob. tamże, I. str. 85.

[40]) Tamże, I. str. 42.

[41]) Tamże, I. str. 173.

[42]) Tamże, I. str. 78 — 79: „Was die Wahrheit ist, ist weder das Seyn, noch das Nichts, sondern dass das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn, — nicht übergeht, — sondern übergegangen ist". — Zob. tamże, str. 109 — 110; zob. Rosenkranz K.: „Wissenschaft d. logischen Idee", I. str. 146.

[43]) Tamże, I. str. 109: „Das Werden ist eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt".

[44]) Tamże, I. str. 119: „Die Realität enthält selbst die Negation, ist Daseyn, nicht unbestimmtes, abstraktes Seyn. Ebenso ist die Negation Daseyn, nicht das abstraktseynsollende Nichts, sondern hier gesetzt wie es an sich ist, als seyend, dem Daseyn angehörig".

[45]) Tamże I, str. 121. „Etwas ist seyend als die Negation der Negation; denn diese ist das Wiederherstellen der einfachen Beziehung auf sich".

[46]) Tamże, I. str. 134. „Indem Etwas begrenzend ist, wird es zwar dazu herabgesetzt, selbst begrenzt zu seyn; aber seine Grenze ist, als Aufhören des Anderen an ihm, zugleich selbst nur das Seyn des Etwas; dieses ist durch sie das, was es ist, hat in ihr seine Qualität. Dies Verhältniss ist die äussere Erscheinung dessen, dass die Grenze einfache Negation oder die erste Negation, das Andre aber zugleich die Negation der Negation, das Insichseyn des Etwas, ist". Zob. tamże, str. 140.

[47]) Tamże, I. str. 147. „Die Identität mit sich (des Ansichseyns u. d. Daseyns), die Negation der Negation, ist affirmatives Seyn, so das Andre des Endlichen, als welches die erste Negation zu seiner Bestimmtheit haben soll: jenes Andere ist das Unendliche". — Tamże, I. str. 165. („Fürsichsein").

[48]) Tamże, I. str. 41.: „...das Negative ebenso sehr positiv ist, oder dass das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts, oder dass eine solche Negation nich alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; dass also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultirt". Zob. tamże, tom II, str. 59, 63.

[49]) Już w pracy o Trentowskim nazwałem trzeci człon djalektyczny Hegla negacją negacji (zob. „Trentowski" str. 94, 434, 447, 448), i zwróciłem uwagę na to, że wyższe twierdzenie wynika u Hegla z zaprzeczenia przeczenia (Ansichsein, Andersein, Fürsichsein). Takie jest również zapatrywanie historyków filozofji Hegla, jego zwolenników i przeciwników, żeby tylko wymienić J. E. Erdmanna („Grundriss d. Logik u. Metaphysik", III Aufl., str. 29—30: „Unendlichkeit... findet überall statt, wo Etwas... durch die Negation seiner Negation affirmative Rückkehr in sich selbst ist"), K. Rosenkranza, który unika wprawdzie nazwy: negacja negacji (zob. „Wissenschaft d. logischen Idee" I. 154 i str. XXXV, oraz II: 306—352), ale w pewnym miejscu ją wymienia (tamże, II. 324: „Diese Negativität des negativen Widerspruchs..." lub II. 345: „In allen diesen Fällen ist das dritte Moment nichts ursprüngliches, sondern nur Wiederherstellung des ersten durch Negation des Negativen"), Kuno Fischera („Hegel" I. str. 441: „Der Widerspruch ist die erste Negation und seine Auflösung, Verneinung, die zweite"), Trendelenburga („Logische Untersuchungen" I. str. 37: „Es ist wohl zu verstehen: etwas wird verneint und diese Verneinung wird verneint"), Ueberwega („Grundriss d. Gesch. d. Philosophie", wyd. IX, tom IV, str. 56: „diese Beziehung im Uebergehen und im Anderen auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit, die Herstellung des Seins als Negation der Negation, oder das Fürsichsein"). Sam Hegel mówił wyraźnie o negacji negacji w przyjętym przeze mnie znaczeniu. Dowodzi tego tekst tej pracy, oraz cytaty, wymienione pod [45]), [46]), [47]), a dalej następujące jeszcze słowa Hegla, wyjęte z jego Logiki: I. str. 120: „Das Etwas ist die erste Negation der Negation, als einfache seyende Beziehung auf sich": „Das Negative des Negativen ist als Etwas nur der Anfang des Subjekts"; I. str. 159: „Das, worin sich das Endliche aufhebt, ist das Unendliche als das Negiren der Endlichkeit; aber diese ist längst selbst nur das Daseyn als ein Nichtseyn bestimmt. Es ist also nur die Negation, die sich in der Negation aufhebt"; I. st. 167: „...so dass dieselbe Negation der Negation sich zur Affirmation resultirt, welches Resultat sich damit als ihre Wahrheit und Ursprünglichkeit erweist"; I. str. 174: „Indem aber in der Endlichkeit die Negation in die Unendlichkeit, in die gesetzte Negation der Negation, übergegangen, ist sie einfache Beziehung auf sich"...; I. str. 175: „es ist Daseyn, insofern die negative Natur der Unendlichkeit, welche Negation der Negation ist, in der nunmehr gesetzten Form der Unmittelbarkeit des Seyns, nur als Negation überhaupt, als ein-

fache qualitative Bestimmtheit ist"; I. str. 182: „Die Momente, welche den Begriff des Eins als Fürsichseyns ausmachen, treten darin auseinander; sie sind: 1) Negation überhaupt, 2) Zwei Negationen"...; II. str. 6: „Das Wesen ist das An- und Für-sich-seyn, aber dasselbe in der Bestimmung des Ansichseyns; denn seine allgemeine Bestimmung ist, aus dem Seyn herzukommen, oder die erste Negation des Seyns zu seyn"; II. str. 58: „So ist es der Widerspruch, dass es als das Setzen der Identität mit sich durch Ausschliessen des Negativen sich selbst zum Negativen von einem macht". „Das Negative für sich betrachtet gegen das Positive ist das Gesetzseyn als in die Ungleichheit mit sich reflektirt, das Negative als Negatives". „Das Negative aber als Negatives, ist es bezogen auf das Negative seiner, auf sein Anderes"; III. str. : „Das Wesen ist die erste Negation des Seyns, das dadurch zum Schein geworden ist, der Begiff ist die zweite, oder die Negation dieser Negation; also das wiederhergestellte Seyn"; III. str. 154: „Der Schluss der Reflexion enthielt erst die erste Negation der Unmittelbarkeit; es ist nunmehr die zweite eingetreten". — Niemal każdy rozdział Logiki Hegla wprowadza negację negacji. Z samego zresztą ducha djalektycznego prawa negacji wynika, że to, co jest rzeczywiste, mieści się w pojęciu przeciwnym; więc i synteza, o ile wyraża rzeczywistość, jest negacją negacji. — O krytyce takiego pojmowania negacji mówię poniżej.— (Zob. przypis 119).

[50]) Tamże, I. str. 120; II. str. 64.

[51]) Zob. Fischer Kuno: „System d. Logik u. Metaphysik", zwłaszcza rozdział p. t. „Die Methode der Logik" (str. 183—212).

[52]) „Logische Untersuchungen", I. str. 31.

[53]) Krytyka Heglizmu nie zmniejsza doniosłości jego pomysłu ewolucji. E. Bernheim podniósł jej znaczenie dla zrozumienia procesu historycznego w tych słowach: „Die Hegelsche Geschichtsphilosophie, ja sein ganzes dialektisches System, beruht auf der zutreffenden Beobachtung, dass die historischen Bewegungen sich vielfach in Reaktionen gegen herrschende Strömungen vollziehen, die schliesslich zu einem Kompromiss zwischen Strömung und Gegenströmung führen" (zob. „Lehrbuch d. histor. Methode", str. 694).

[54]) Grundwahrheiten, l. c. Zob. także: „Lehre v. Erkennen", str. XIX.

[55]) Vernunftkritik, str. 261: „Nachdem wir, uns von unserer Selbstschauung erhebend, zu der Wesenschauung... gelangt waren, erkannten wir auch, dass die Wissenschaft die Aufgabe lösen soll". „Offenbar können wir dieses nur, indem wir die Grundlage der Wissenschaft-von-der Wissenschaft durchdenken, das ist: wenn wir die Wissenschaft-Wissenschaft, oder die Wissenschaftlehre durchdenken".

[56]) System, str. 1—29; Vernunftkritik, str. 1—81.

[57]) W materjale rękopiśmiennym, wydanym po śmierci Krausego, znaleziono takie zdanie: „Eigenthümlich ist dieser Darstellung der ganzen Logik, sowie des ganzen Systemes der Wesenlehre, ferner die combinatorische Methode, wonach bei jedem Gegenstande... alle Fälle wohlgeordnet, erschöpfend, aufgestellt werden" (zob. Lehre v. Erkennen, str. XVII). Wyrazu: allfolgebildlich użył Krause jako synonimu do wyrazu: combinatorisch, przy innej sposobności (zob. Lehre v. Erkennen, str. 111).

[58]) Lehre v. Erkennen, str. 26.

[59]) Tamże, str. 27.

[60]) Logik, str. 3.

[61]) Tablicę kategorji, odróżnioną przez Krausego wyraźnie od kategorji Arystotelesa i Kanta, podała już „Hist. Logik" str. 176—178.

[62]) „Theilirrig", zob. Lehre v. Erkennen, str. XIX.

[63]) Hist. Logik, str. 48, 85, 174, 205.

[64]) Tamże, str. 45: „Wir werden selbst in dieser Reflexion diesen Satz des Widerspruchs würdigen, und finden, dass seine Anwendbarkeit sich blos auf die Unmöglichkeit des Setzens eines gleich bestimmten Quantum in Demselben beschränkt; ja dass ohne Widersprechendes auch kein Entsprechendes, ohne Unbegreifliches kein Begreifliches, ohne Unnennbares kein Nennbares, ohne Disharmonie keine Harmonie sei".

[65]) Zob. System, str. 175, przypis u dołu.

[66]) Tamże, str. 267: „Wenn wir nun hiebei noch darauf Rücksicht nehmen, dass die Form der Satzheit die Jaheit und die Neinheit (affirmatio und negatio) ist, so kommt noch die Bestimmniss hinzu, dass das Denkgesetz der Satzheit das Gesetzte rein und ganz als bejahig, als rein affirmativ, denkt, dann aber, dass das Denkgesetz der Gegenheit endliche Jaheit und endliche Neinheit zugleich an Demselben enthällt, indem eben das Eine ist, was sein Gegentheil nicht ist; auch dass das Denkgesetz der Vereinheit auch die Jaheit und die Neinheit vereint enthällt, indem das Vereinte als Vereintes dennoch in dieser Hinsicht Das ist, was es nicht ist, und umgekehrt".

[67]) Tamże, str. 269: „So genommen ist also dieses Denkgesetz in der Wahrheit, das ist in der Wesenheit des Denkbaren, gegründet. Wenn man es aber allgemein und unbestimmt versteht, und es so auslegt, dass überhaupt an und in Demselben nichts Widersprechendes sey, dass also nichts sich selbst widersprechen könne, so ist es grundfalsch".

[68]) Tamże, str. 270: „Wobei denn zugleich auch das Denkgesetz der Vereinwesenheit (der Synthesis) stattfindet, wonach die Glieder des innern Widerspruchs, das ist der wesenlichen Gegenheit und Anderheit, wiederum im Ganzen vereinigt sind; welches Denkgesetz der Vereinwesenheit aber in vielen Darstellungen der Logik gänzlich vergessen wird". — O negacji zob. jeszcze tamże, str. 175 i 411.

[69]) Swój stosunek do Fichtego, Schellinga i Kanta przedstawił Krause szczegółowo w „Grundwahrheiten", a pokrótce w „Wesenlehre". Kantowi poświęcił w pierwszym dziele str. 420—441, Fichtemu str. 442—460, Schellingowi str. 461—467. Fichtemu zarzucił, iż jego „ja" nie jest czyste ani całkowite i że to „ja" zostało pomięszane z Bogiem. U Schellinga zauważył Krause brak wspólnego łącznika między naturą a rozumem. Natura tworzy także w sposób wolny wedle idei („frei nach Ideen"). Absolut Schellinga nie jest zdaniem Krausego samodzielny. Fichte i Schelling dali jednak wzór dedukcji (Urtypus d. Deduction), a mianowicie tryjadyczny rozwój przez tezę, antytezę i syntezę.

[70]) Krause nazywa wyrazem Wesen to, co powszechnie nazywa-

my bytem, Sein. Wesen reprezentuje coś w sobie i dla siebie samodzielnego. Wesenheit jest przejawem tego Wesen. I Wesen i Wesenheit można określać zapomocą bytności: Seinheit. Krause odróżniał jednak Wesen od Sein: Jak należy odróżniać Wesen od Wesenheit, tłumaczy następujący przykład: można powiedzieć: die Wesenheit des Menschen, nigdy zaś: das Wesen des Menschen, bo człowiek jest już istotą, a więc nie może być jeszcze nadto drugiem: Wesen.

Wykład analityczny podstaw logicznych podaję na podstawie „Lehre v. Erkennen". Wykład syntetyczny (Logik, str. 69—142) opiera się na tych samych, co i część analityczna, operacjach i funkcjach myślenia, wychodzi już jednak z: Wesenschauung, dając djalektyczny wykład kategorji (Dialektik-Denkunstlehre). O stosunku logiki analitycznej do syntetycznej mówi „System", str. 357—359.

[71]) Lehre v. Erkennen, str. 30: „Freilich bringe ich es (d. Erkennen) nicht gleich zu einem befriedigenden Erkennen und Wissen; oftmals meine ich nur, vermuthe ich nur, glaube nur — und auch das kann ich nicht, ohne zu denken und nachzudenken. Aber so lange ich bloss meine, vermuthe, glaube, wünsche, so lange finde ich mich als denkendes Wesen unbefriedigt".

[72]) Tamże, str. 34: „Ich muss immer Etwas denken, ich kann nicht leer denken. Zwar kann ich auch das Denken denken, aber das Denken ist auch Etwas, es ist nähmlich eine wesenliche Thätigkeit des erkennenden Geistes, es ist also ein sogenanntes reines Denken, ohne einen bestimmten Inhalt, wenigstens dermalen in unserm jetzigen Bewusstseyn unmöglich. Es ist ja eben das Denken eine Thätigkeit; aber eine Thätigkeit, die nichts thue, die auf keinen Gegenstand gerichtet sey, finden wir überall nicht vor". Zob. tamże, str. 231 i nast. (str. 232: „das Nichts wird nur gedacht als Verneinung des Etwas, das ist, eines bestimmten Wesenlichen").

[73]) Tamże, str. 38: „Hier nun nehme ich das Wort Erkennen in der ganz allgemeinen, ganz umfassenden Bedeutung für jede Art der Gegenwart eines Gegenstandes im Bewusstseyn, und anders nehme ich es nie".

[74]) Tamże, str. 40: „alles mein Denken setzt schon Erkennen voraus, obgleich alles mein Denken Erkenntniss in Bewusstseyn bringt".

[75]) Tamże, str. 41: durch die Thätigkeit des Denkens wird schon vorhandene Erkenntniss weiter gebildet".

[76]) Tamże, str. 44: „Das Erkennen ist das wesenliche Verhältniss des Erkennenden zum Erkannten, worin sie als Selbständige vereint sind, so dass das Erkannte und das Erkennende dennoch als selbständig bestehen bleiben".

[77]) Tamże, str. 49: „Hier wird Ich und erkennender Geist gleichbedeutend gesetzt". „Die Worte gelten einstweilen nur als Zeichen. Der Untersuchung, ob Geist und ein Leib Ein, oder zwei Wesen sind..., wird nicht vorgegriffen, nur ist sie hier noch nicht an der Stelle". — W tej ostatniej kwestji zob. „System", str. 58—94 i 389—400.

[78]) Tamże, str. 51: „Ich schaue z. B. mich selbst, nicht nur als ein Wesen überhaupt, sondern auch als ein vollendet bestimmtes, endliches, individuelles Wesen, was **da ist** und sich bildet in der Zeit; und zwar

ist Alles an mir bestimmt: ich habe nicht nur Gedanken überhaupt, Gefühle überhaupt, Willenhandlungen überhaupt, sondern in jedem Augenblicke bestimmte Gedanken, Gefühle, einen ganz bestimmten Willen".

[79]) Tamże, str. 59 i 60: a posteriori, lub a priori — sc. fonte seu via cognoscendi.

[80]) Krause podał następujący przykład dla ostatniego źródła, dowodzącego kombinacji, zachodzącej między zmysłowością a niezmysłowością: „Wenn ich den Baum in seiner sinnlichen Gegebenheit auffasse, so denke ich zugleich: ein Baum ist's. Aber der Begriff: Baum, d. i. der Gedanke Dessen, was allen Bäumen gemeinsam ist, kann nicht in Phantasie gesehen, nicht gehört, und überhaupt nicht sinnlich wahrgenommen, er muss rein gedacht werden. Folglich liefert der nichtsinnliche Erkenntnissquell für die sinnliche Erfassung in der sinnlichen Wahrnehmung allemal den Begriff, worein die sinnliche Wahrnehmung von mir gefasst wird, und wornach ich fernerhin alles sinnlich Wahrgenommene beurtheile, ob es so ist, wie es seyn soll. Wenn ich das sinnlich Gegebene nach Ideen würdige, so giebt mir die reine Vernunft (a priori) hiezu die Ideen, und die sinnliche Anschauung (a posteriori) giebt mir den sinnlichen, individuellen Gegenstand". (Tamże, str. 60—61).

[81]) Tamże, str. 69. — W „Hist. Logik" nazwał Krause pojęcie, sąd i wniosek nie operacją, lecz funkcją myślenia (zob. str. 182).

[82]) Tamże, str. 70: „z. B. der geometrische Denker sieht augenblicklich hin auf die Gestalt, die er sich innerlich bildet, aber er bringt es nicht immer ins Bewusstseyn, dass er darauf hinmerkt. Um aber das Reflectiren ins Bewusstseyn zu bringen, müssen wir auf unser Reflectiren reflektiren, auf unser Hinsehen hinsehen". „Ja selbst auf unser Reflektiren auf das Reflektiren können wir reflektiren; wie wir soeben thun". — Syntetyczny wykład funkcji myślenia, czyli ich dedukcję, podał Krause w „Logik", str. 75—77.

[83]) Tamże, str. 71: „Wenn z. B. der Gedanke des Geometers auf seine bestimmten Schemen reflectirt, — so ist das ein stetiges Hin- und Hersehen, ein Uebergehen von einem endlichen Gegenstande zum anderen. Wenn man aber auf den ganzen unendlichen Raum reflectirt, so hat dieses Hinsehen nicht mehr die Form des endlichen Hin- und Hergehens, oder Hin- und Herfahrens, sondern es merkt auf den ganzen, in seiner Art unendlichen, Gegenstand hin".

[84]) Apercepcja ma dla Krausego takie znaczenie: „Und da Alles, was wir erfassen, eine Reihe des Bewusstseyns ausmacht, so können wir auch sagen, dass wir alles Bestimmte hinzuerfassen, appercipiren, es schauend aufnehmen in das Ganze alles unsers Schauens und Erkennens". (Tamże, str. 72—73).

[85]) Tamże, str. 73/4: „Denn je mehr ich von einem Gegenstande erfasse, desto mehr finde ich mich aufgefordert, auf diesen Gegenstand weiter zu reflectiren". „Und umgekehrt, je genauer und anhaltender ich hinsehe, je Bestimmteres erfasse ich".

[86]) Tamże, str. 75: „Soll ich z. B. mich selbst denken, so muss ich zuerst mich als Ganzes, als Selbständiges, erfassen". „Ebenso wenn ich

von einem äusseren Gegenstande einen bestimmten Gedanken haben soll, so muss ich diesen äusseren Gegenstand erst in seiner Selbständigkeit auffassen, als diesen, als dieses bestimmte Ganze".

[87]) Tamże, str. 78: „Wenn ich denke: Gott, so denke ich nicht ein unendlich-bestimmtes Wesen in der Zeit, ich denke mir auch nicht ein Gemeinsamwesenliches oder Allgemeinwesenliches, sondern ich denke das unendliche unbedingte Wesen selbst und ganz".

[88]) Podział pojęcia (ogólnego) zob. tamże, str. 82—98. Podział ten uzasadnia zdanie, że przedmiot myślenia i poznania jest albo samodzielną istotą (Wesen), albo tylko przymiotem (Wesenheit), np. człowiek, Bóg, Aleksander W., a z drugiej strony: cnota (tamże, str. 94). — Wykład syntetyczny pojęcia, zob. „Logik", str. 90—106.

[89]) Podział sądów, zob. tamże, str. 107—148. Przedmiotem myślenia (Selbschauniss) jest albo W e s e n, albo W e s e n h e i t. W e s e n h e i t jest albo przymiotem, istotnością materjalną (Gehalt-Wesenheit), albo formalną (Form-Wesenheit). Zależnie od tego, czy relacja odnosi się w sądzeniu do W e s e n, czy do W e s e n h e i t, czy do F o r m, mamy 9 następujących schematów dla sądów (tamże, str. 108):

W e s e n:	W e s e n h e i t:	F o r m:
Wesen zu Wesen	(Wesen zu Wesenheit)	(Wesen zu Form)
Wesenheit zu Wesen	Wesenheit zu Wesenheit	(Wesenheit zu Form)
Form zu Wesen	Form zu Wesenheit.	Form zu Form

Odjąwszy trzy przypadki, które ująłem w nawias, pozostaje tylko 6 takich relacji. Na ich podstawie wyprowadził Krause tablicę podziału sądów (tamże, str. 148) wedle członów, wedle stosunku i wedle członów, o ile pozostają w stosunku. Wedle członów (Wesen, Wesenheit, Form) są sądy: bezwarunkowe, czyli absolutne, ogólne, czyli gieneralne, i szczegółowe, czyli syngularne, oraz twierdzące czyli skończone, przeczące czyli nieskończone i twierdząco-przeczące (endlich-verein-unendlich). Wedle stosunku są sądy: afirmatywne, negatywne i afirmatywno-negatywne, — kategoryczne (ganzwesenlich), hypotetyczne (bedingt) i dysjunktywne (eintheilend), oraz: konieczne czyli apodyktyczne, rzeczywiste czyli assertoryczne i możliwe czyli problematyczne. Wedle członów, o ile one pozostają w stosunku: identyczne (gleichheitlich), analityczne (inbestimmend) i syntetyczne (aussenbestimmend), oraz uniwersalne (ganzheitlich), partykularne (theilheitlich) i uniwersalno-partykularne (ganztheilheitlich).

Syntetyczny wykład sądów podał Krause w „Logik", str. 106—114.

[90]) Nauka o wnioskach zob. tamże, str. 152—218. Syntetyczna nauka o wnioskach zob. „Logik", str. 114—142.

[91]) „Lehre v. Erkennen" str. 224—428, „Logik", str. 13—68, i „Vernunftkritik" str. 20—208.

[92]) Logik, str. 17—18: Unser Denken ist dadurch eine Reihe, dass es ein Ganzes ist, das aus mehren einzelnen Gedanken besteht, welche untereinander etwas Gemeinsames und etwas Verschiedenes haben, d. h. welche Glieder der Reihe sind". — Zob. Lehre v. Erkennen, str. 244—249.

[93]) Lehre v. Erkennen, str. 227: „Daher entspringt für den zum vernünftigen Bewusstseyn gelangten Menschen das L e b e n g e s e t z: nach gleichförmiger vereinstimmiger Ausbildung des Denkens und Erkennens, des Empfindens und des Wollens zu streben". Tamże, str. 223: „Wenn man den vorwissenschaftlichen Menschen fragt, woher er wisse, dass eine Aussenwelt daseye, so wird er antworten, er sehe sie ja, er höre sie ja..." „Wir werden finden: die reine Beobachtung zeigt nur, dass wir Beschaffenheiten unsrer Sinnglieder w a h r n e h m e n, und dass von da aus auf äussere Objecte erst g e s c h l o s s e n wird". — Zob. tamże, str. 225.

[94]) Tamże, str. 230: „Sie (d. Grundschauung: Ich) ist kein allgemeiner Begriff; denn wenn ich mich denke, brauche ich an die Allgemeinheit des Begriffes eines Menschen... garnicht zu denken, und sobald ich an diesen denke, werde ich auch inne, dass ich nicht der blosse Begriff eines Iches, das ist, eines Vernunftwesens, — dass ich nicht ein Ich überhaupt und im Allgemeinen, bin". „Sie ist auch keine Individualschauung; denn indem ich schaue: Ich, denke ich an meine zeitliche, eingenlebliche Bestimmtheit garnicht; vielmehr lege ich diese nur M i r bei, indem ich Eigenleblichkeit erst als eine meiner Eigenschaften finde". „Es ist aber auch diese Schauung kein Urtheil; denn ich betrachte mich in keinem Verhältniss, wenn ich mir meiner selbst, des ganzen Iches, bewusst bin". „Endlich gewinne ich die Grundschauung: Ich, auch nicht durch einen Schluss, denn ich brauche, wie gesagt, an den Satz des Grundes, und überhaupt an irgend Etwas ausser mir, sowenig als an irgend etwas Besonderes oder Einzelnes, welches a n oder i n mir, oder d u r c h m i c h ist, garnicht zu denken, um mir meiner selbst bewusst zu seyn". — Uzasadnienie bezpośredniej prawdziwości, o której była mowa, podał Krause na przykładzie wątpienia. Zob. tamże, str. 393.

[95]) Tamże, str. 244: „Jemand wolle die Arithmetik zustande bringen, so sieht er schon im Geiste seine künftige Denkreihe voraus, denn er hat ja schon die Gedanken: Zahl und Zahlenverhältniss, er ist sich auch schon bewusst, dass die Reihe der Zahlen ohne Ende fortgeht, er erkennt schon allerlei Eigenschaften besonderer Zahlen, mithin denkt er mit Bestimmtheit die Aufgabe: die Eigenschaften der Zahlen nach der Reihe zu erkennen. Er weiss auch schon, welchen Weg er zu gehen hat; und wenn er dann weiter nachdenkt, so kann er sich schon einen Plan für diese ganze, künftig zu vollziehende Gedankenreihe machen".

[96]) Tamże, str. 247—249.

[97]) Tamże, str. 250: „Ich verstehe aber unter dem Organischen im Allgemeinen nicht etwas Leibliches, Materiell-Organisches, sondern ich nehme das Wort in der allgemeinen, schon von mehren Philosophen, und im gebildeten Sprachgebrauch, anerkannten Bedeutung, wonach man z. B. auch vom Staatsorganismus spricht". „Wir können uns aber hier füglicher des deutschen Wortes: Gliedbau bedienen und sagen: dass unsre ganze Denkreihe gliedbaulig seye — ein Gliedbau seye".

[98]) Tamże, str. 255:

Wir erkennen:

Was? (quid?)	Wonach? (quatenus?)	Wie? (quomodo?)
Ich, Nicht-Ich, Ich vereint mit Nicht-Ich.	als zeitlichwesenlich, „ ewigwesenlich, „ Beides vereint.	sinnlich (a posteriori): leiblichsinnlich, geistlichsinnlich leiblich- u. geistlich-sinnlich vereint, nichtsinnlich (a priori) sinnlich und nichtsinnlich vereint.

Przykład, wyjaśniający tę tablicę, podał Krause tamże, str. 256—261.

[99]) W myśl Kanta, który przywrócił estetyce znaczenie, nadane jej przez Arystotelesa, rozumiał Krause przez estetykę: τά αἰσθητά w przeciwstawieniu do: τά νοητά, czyli rozumiał poznanie zmysłowe. — Na razie mówi tu Krause o analitycznej estetyce, nie zaś o estetyce transcendentalnej, która obejmuje wedle Kanta apryjoryczne zasady zmysłowości.

[100]) Przez fantazję rozumiał Krause duchową własność, dzięki której możemy mieć w duchu obraz czegoś skończonego, określonego, indywidualnego. (φαίνω, φαντάζομαι, φαντασία).

[101]) Lehre v. Erkennen, str. 327: „Z. B. ganz bestimmte Gedanken, die, als solche, nicht räumlich sind, selbst wenn ihr Inhalt ein Räumliches, oder sogar der Raum selbst ist".

[102]) Tamże, str. 327—328: „Phantasire ich mir z. B. einen bestimmten Menchen mit bestimmtem Charakter, wie der Dichter auch der Maler und Bildhauer, thut, so kommt freilich in diesem Phantasiebilde jener individuell bestimmte Mensch, auch als leiblich-individuelles Wesen vor. Ich phantasire ihn mit einem bestimmten Leibe innerhalb einer bestimmten Natur, die ich als eine ihm äussere mir vorstelle. Ich phantasire auch ganz bestimmte leibliche Kraftäusserungen dieses Menschen, aber ich phantasire auch seine ganzbestimmten inneren geistlichen Zustände, seine ganzbestimmten Gefühle, ganzbestimmten Willenhandlungen, als worin mir dann eber dieser Mensch als ein individualisirter, bestimmter, Charakter erscheint".

[103]) Tamże, str. 336: „Wenn wir uns also fragen: welches ist der Grund, dass ich irgend ein Phantasiebild gestalte, so finde ich, der reine Wille dazu ist der nächste Grund, indem ich die Phantasiethätigkeit nach einem bestimmten Begriffe mit Freiheit, zugleich auch gemäss einer bestimmten Neigung meines Gemüthes, wirken lasse".

[104]) Tamże, str. 356: „Denken wir zuerst die blossen Gemeinbegriffe oder Gemeinsambegriffe, als den Gedanken des Gemeinsamwesenlichen in mehren gegebenen Einselwesen, z. B. die empirischen Begriffe: Mensch, Thier, Pflanze, Erde, u. s. w. Diese Begriffe übersteigen das sinnliche Individuelle garnicht... Ihr Inhalt erhebt sich also ganz und garnicht über den Inhalt der sinnlichen Erkenntnisse. ...Sie sagen nur das aus, was dem wirklichen Individuell-Sinnlichen gemeinsam ist". „Denken wir aber zweitens die eigentlichen Allgemeinbegriffe, worin Das erkannt wird, was das Allgemeinwesenliche, Ewigwesenliche, Bleibende ist, so finden wir wieder, dass auch hier der Inhalt das Gebiet der sinnlichen Wirklichkeit überhaupt nicht übersteigt... Aber dabei ist der Gedanke des Bleibenden... schon höher als der Gedanke des Vollendet-Endlichen".

[105]) Należy zwrócić na to uwagę, że ten temat rozwinął Krause już w „Hist. Logik". (zob. str. 48—98). Tam także poświęcił wiele miejsca apryjorycznym twierdzeniom o rozumie (str. 98—168) i pojęciu nieskończoności (str. 182 i nast.).

[106]) Lehre v. Erkennen, str. 364: „Dieser in Ansehung der Natur höchste Gedanke also: dass die Natur ein in ihrer Art unbedingtes unendliches, das ist selbständiges, ganzes Wesen sey, welches in sich, stetig in der unendlichen Zeit, gesetzmässig in unendlich vielen und mannigfaltigen endlichen Gebilden seine eigne Wesenheit darstelle, dieser überschwengliche Gedanke ist rein geistlich, rein übersinnlich".

[107]) Tamże, str. 385.

[108]) Logik, § 52.

[109]) Tamże, § 63: „Und so finden wir... dass die Natur, als ein Organismus, und insbesondere als der Organismus ihrer Grundwesenheiten und Grundverhältnisse und Grundschlüsse die oben erkannte Bedingung der Denkbarkeit erfülle; ferner, dass sie darin den drei Grundthätigkeiten des Denkens, dem Abstrahiren, Reflectiren und Determiniren, sowie den drei Grundverrichtungen (Grundoperationen), dem Begreifen, Urtheilen und Schliessen, entspreche; endlich, dass insonderheit die erwähnten Grundsätze der Natur zugleich auch die Grundgesetze für das Erkennen und Denken der Natur sind".

[110]) Lehre v. Erkennen, str. 394: „Z. B. ich bin thätig im Denken, heisst: ich selbst bin Grund und Ursache davon, dass soeben diese bestimmte Erkenntniss als Gedanke in meiner Zeitreihe wirklich wird. Ebenso wenn ich mich thätig finde, in der äusseren Natur mittelst des Leibes zu wirken, etwa indem ich meinen Leib bewege, oder ein Kunstwerk bilde, so heisst Dies: ich bin der zeitliche Grund und die zeitliche Ursache, dass gerade diese Bestimmtheiten in der äusseren Sinnenwelt wirklich werden".

[111]) Krause dorzucił do: Sollbegriff następujące zdanie: „diese Beziehung ist mir so gewiss, dass ich gerade Diess mein Gewissen nenne". (Tamże, str. 395).

[112]) Ur wyjaśniał Krause przymiotnikami: höher i eher. Niewłaściwie przeto tłumaczylibyśmy: Ur-wesen wyrazem: pra-istota, tymbardziej że prefiks: pra mamy zawsze skłonność rozumieć analogicznie do wyrazów: pra-człowiek, pra-materja i t. p. Tymczasem Krause miał co innego na myśli — tak że przedrostek: ur służy raczej na oznaczenie ideału, jak tego dowodzi wyraz Ur-bild. — W jednym wypadku oddał Krause ur zapomocą: über (zob. Logik, str. 37). Ur-wesen, odniesione do człowieka, wprowadziłoby jednak w tej ostatniej interpretacji czytelnika w błąd ze względu na Ueber-Mensch Nietzschego. (Zob. „System", str. 390 i „Vernunftkritik", str. 188).

[113]) Krause zaliczył wyraźnie do niezmysłowego poznania: naturę, ducha i ludzkość, jakkolwiek pojęcie człowieka nie jest w myśl wywodów Krausego poznaniem niezmysłowym, lecz zmysłowo-niezmysłowym. Ani w „Lehre v. Erkennen", ani w „Logik" nie wyjaśnił dalej Krause, czy należy ostatni rodzaj poznania, a mianowicie: poznanie bezwarunkowe, uważać za zmysłowo-niezmysłowe. Tak wynikałoby z tablicy, podanej w „Lehre v. Erkennen" na str. 255. Krause nie wytłumaczył, które poznanie jest właściwie zmysłowo-niezmysłowym, a skomplikował tę kwestję tym, że poznanie Boga nazwał w pewnym miejscu („Lehre v. Erkennen", str. 359) tylko niezmysłowym. Kierując się wywodami dzieła: „System", uważam dla pozytywnych względów (zob. tablicę „Lehre v. Erkennen", str. 427) poznanie człowieka — ludzi — ludzkości za zmysłowo-niezmysłowe, zaś poznanie Boga, jako bezwarunkowe, czyli absolutne, za poznanie w właściwym znaczeniu, t. j. jako poznanie wyższe ponad źródła poznania, podane w „Lehre v. Erkennen", str. 255. Byłby to czwarty zasadniczy rodzaj poznaczeniu, t. j. jako poznanie wyższe ponad źródła poznania, podane czwarty rodzaj, wychodzący poza troistość (zmysłowość — niezmysłowość i ich limitacja), spotykamy i u Trentowskiego, wedle którego człowiek jest już kojarznią cielesno-duchową, a Bóg jest czymś wyższym ponad tę kojarznię, bo jest: poza nami. Na to zwróciłem dostateczną uwagę w pracy o Trentowskim, a poniżej wskażę jeszcze w tekście na to, że powołanie się w poruszonej teraz kwestji na Trentowskiego nie jest bez znaczenia dla zrozumienia samego Krausego.

[114]) Lehre v. Erkennen, str. 403.

[115]) Tamże, str. 403-404: „Da wir nun auch nach dem Grunde der Welt fragen, so erweist sich dieser Gedanke als ein höherer, dem der Gedanke: Welt selbst ist". „Der Grund von Etwas ist Dasjenige, woran und worin Etwas ist. So z. B. von allen endlichen Gebilden in der Natur sagen wir: die Natur seye der Grund davon, weil wir denken, dass alle diese Gebilde in der Einen Natur sind, und das ihre Bestimmtheit aus der Natur selbst in die Natur selbst hervorgeht, so dass die Wesenheit dieser Gebilde der Wesenheit der Natur gemäss ist, dass sie nach den Gesetzen der Natur durch die Natur gebildet sind".

[116]) Tamże, str. 405—413.

[117]) Podkreślić należy z naciskiem, że tym pewnikiem jest Wesenschauung, nie Wesen, t. zn. bezpośrednio pewnym nie jest samo Wesen, bo żaden z nas nie jest Bogiem, lecz tylko poznanie, nasza myśl o Bogu, jako Wesen. Identyfikacja bytu z myślą jest już założeniem.

[118]) Kategorje rozwijają się z Wesen - Gott, czyli myślimy o Wesen, w sposób następujący: w istocie tkwi przymiot istnienia: Wesenheit, essentia. Z istotności wyprowadzamy jedność (Einheit der Wesenheit, unitatem essentiae), która oznacza samodzielność lub absolutność Boga, całkowitość Boga, czyli nieskończoność, i istotność zjednoczoną (Vereinwesenheit). W ten sposób odpowiadamy na pytanie: czym (was) znajdujemy ową jedność. Jeżeli zaś pytamy, jak (wie) poznajemy tę jedność, czyli jeśli pytamy o formę tej istotności (Formheit, Satzheit), wówczas rozróżniamy: tezę (positionem), będącą nieskończonym potwierdzeniem („in dem wir denken: Ja, Wesen ist gesetzt, ponirt"), dającą więc kategorję twierdzenia, Jaheit.

Jedność formy (unitas formalis, formae) jest zarazem jednością co do liczby (unitas numerica), bo wiemy, że jest jeden Bóg, nie zaś dwuch ani więcej. Bóg, jako istota, zwraca się, odnosi się do siebie samego (Richtheit), sam siebie zawiera (Fassheit) i łączy w sobie te dwa przymioty równocześnie (Formvereinheit). Jeżeli dalej myślimy o Bogu, że Bóg jest nieskończoną twierdzącą tezą, wówczas otrzymujemy: gesetzte Wesenheit czyli Seinheit. (existentia).

Tablica kategorji istoty (Wesen) jest przeto następująca (Lehre v. Erkennen, str. 415):

Wesenheit:	Wesenheiteinheit (Wesenheitureinheit) Selbheit Ganzheit Vereinheit.
Formheit und daran die Jaheit:	Formheiteinheit (Formheitureinheit) Richtheit Fassheit Formvereinheit.
Seynheit:	Seynheiteinheit (Seynheitureinheit) Selbseynheit Ganzseynheit (Verhaltseynheit) (Gehaltseynheit) Seynheitvereinheit.

Powyższa tablica przedstawia istotne złączenie kategorji materjalnych z formalnemi. Każda kategorja materjalna, formalna i materjalno-formalna podlega w dalszym ciągu troistemu rozwojowi. (Np. Wesenheit — Gegenwesenheit — Vereinwesenheit; Selbheit — Gegenselbheit — Vereinselbheit; lub: Seinheit — Gegenseinheit — Vereinseinheit, z których wynikają kategorje: der Nothwendigkeit — der Wirklichkeit — der Möglichkeit, i t. d. — Zob. „Logik" str. 54—68). Nadto, ponieważ schemat kategorji opiera się na troistości, kategorjami są: twierdzenie, przeczenie i kojarzenie.

Stosując do ostatnich wyników tablicę dawniej podaną, powiemy (Lehre v. Erkennen, 427):

Wir erkennen:

Was?	Wonach?	Wie?
Wesen (Urwesen) Vernunft Natur Menschheit	Wesenheit (Urwesenheit) ewige zeitliche Vereinwesenheit	Wesenlich (urwesenlich) begrifflich eigenleblich (übersinnlich) (sinnlich) begrifflichsinnlich (ideal-real und real-ideal).

Ostatnią tablicę, przedstawiającą innemi słowy organizm umiejętności (nauk), podał Krause jeszcze w innej postaci (zob. „Logik“ str. 68 i „Lehre v. Erkennen“ str. 433). Zamiast Wesenheit znajduje się w tej nowej tablicy Seinheit w znaczeniu: Daseinheit, a zamiast wesenlich użył Krause wyrażenia: Wesenschauung.

[119]) Krause używał także wyrażenia: negacja negacji, np. „Lehre v. Erkennen“ str. 378: „Die Endlichkeit des Raumes ist albo selbst nur die verneinig gedachte, oder verneinte, ganze Raumheit, und Unendlichkeit ist nur die Verneinheit der Verneinheit d. i. die Aufhebung der Verneinung und die Setzung der ursprünglichen Bejahung“. — Tamże, str. 408: „Die Benennung: unendlich ist in doppelter Hinsicht verneinend (negativ). Denn Endlichkeit ist Ausschliessung, folglich Verneinung in Ansehung Dessen, was über die Grenze hinaus ist. Wenn ich nun sage: unendlich, so verneine ich diese Verneinung wieder“.

[120]) Hist. Logik, str. 98—181, 334—339.

[121]) Tamże, str. 106—135. Hegel ogłosił, jak wiadomo, zasadę niezawisłości rozumu, t. j. jego absolutnej samodzielności w sobie (zob. koniec § 60: „Encyklopädie d. philos. Wissenschaften).

[122]) Zamiast analitycznego „ja myślę“, zaczyna się wstęp logiki syntetycznej od następującego zdania: „Wesen schaut oder erkennt Wesen, oder: Gott schaut oder erkennt Gott. Und zwar schauet Wesen sich selbst nach seiner Einen, selben, ganzen Wesenheit, vollwesenlich. Erkennen also, das ist Wesenschauen“ (Logik, str. 71). „Das Gesetz des Denkens ist also: Wesen zu schauen als Wesen und als Wesengliedbaum. Oder: Gott, und in Gott die Welt, nach der Idee des Organismus zu erkennen“. „Das eine Denkgesetz enthält das materiale Denkgesetz: Wesen zu schaun, und das formale: als Organismus zu schaun“ (Tamże, str. 74).

[123]) Zob. „Logik“ str. 83—84.

[124]) Krause nazwał sam swoje kategorje metafizycznemi, dołączając do logiki syntetycznej dodatkowy rozdział p. t. „Metyphysische Grundlage der synthetischen Logik“ (Logik, str. 143—162). Dodatek ten jest dedukcją tablicy kategorji. Ta sama jednak tablica znajduje się w zakończeniu logiki analitycznej. Prócz tego metafizycznego dodatku do logiki, przeprowadził Krause dedukcję swoich Grundwesenheiten w „System“ (str. 357 — nast.).

[125]) Uwzględniam tu tylko te podstawy, które należało nawiązać do poprzednich rozdziałów niniejszej pracy. Zresztą zechce czytelnik zwrócić się do mej książki o Trentowskim (1913), lub do Kraszewskiego: „System Trentowskiego treścią i rozbiorem Analityki loicznej okazany“ (Lipsk. 1847), albo do Struvego: „Historja logiki jako teorji poznania w Polsce“ (1911). — Wyrazu: metafizyczny używam poniżej w znaczeniu: objektywny. Zwracam jednak uwagę, że w filozofji Trentowskiego trzeba wszędzie zastąpić ten przymiotnik innym, a mianowicie: transcendentalny.

[126]) Myślini, I. str. 10—11.

[127]) Tamże, str. 12.

[128]) Tamże, str. 2.

[129]) Tamże, str. 31.

[130]) Tamże, I. str. 65 i II. str. 360—369.

[131]) Tamże, I. str. 32: „Cóż przeto jest loiki pierwiastkiem?... Całość myślenia bożego w swej świętej jedności“. „Całość myślenia bożego jest własnem przeświadczeniem w Bogu, czyli bożą samego siebie świadomością. Pierwiastkiem loiki jest tedy boża samego siebie świadomość w wiecznej jedności myślenia“.

[132]) Tamże, II. 365. — Zob. moją pracę „Trentowski“ rozdz. 9.

[133]) Tamże, I. str. 33: „Awożność tedy jest pierwiastkiem loiki. Jest to tchnienie mądrości bożej w ludzkość, spładzając ziemską loiczność.

[134]) Zob. „Grundlage d. universellen Philosophie“, str. XII.

[135]) Myślini, I. str. 65 i nast., głównie str. 80.

[136]) Tamże, II. str. 361.

[137]) Bożyca, § 14. — Samostrzał filozoficzny jest wedle Trentowskiego bezpośrednim dowodem istnienia Boga, t. zn. Boga można widzieć tylko bezpośrednio w sobie samym przez pracę doskonałą nad usamodzielnieniem się, przez: „zbożenie się“. (Tamże).

[138]) Myślini, I. str. 56.

[139]) Oto jak się wyrażał Trentowski o czystym myśleniu Hegla: „Umiejętność jest całokształtem poznania Boga, oraz dziel Jego. Jej przedmiotem jest wszystkość, jedność i całość istnienia, jest wszelka prawda i wszelka wiedza. Całem, na którym spoczywa, nie jest samo czyste myślenie, jak to uczy szkoła Heglowska, ale empiryczne, metafizyczne i filozoficzne poznanie, oraz przekonanie na poznaniu tym oparte“ (Myślini, I str. 3—4). „Szkoła Heglowska, robiąca loikę kardynalną posadą, t. j. wsobistością (das Ansichsein) wszelkiej filozofii, a myślenie bytem twierdzącym, zamieniająca więc loikę w spekulacyjną Ontologią,... znajduje się w osobliwym i sobie właściwym błędzie“. „Z tego powodu loika heglowska przestaje być loiką właściwą i otrzymuje obce sobie przeznaczenie“. (Tamże, str. 11).

[140]) Dążność reformatorską Hegla w kierunku przeistoczenia logiki nazywał Trentowski: szałem. „Szał, iż loika w naszych czasach stać się powinna czem innem, niż była od wieków, rozszerzył się tak dalece, że porywa nawet ludzi, co nie są uczniami Hegla“ (Tamże, str. 40).

[141]) Myślini, I. 54—55.

[142]) Tamże, II. str. 443.

[143]) Tamże, I. str. 265 i 457—462.

[144]) Wstępień „jestem“ wyraża świadomość: istnio-stnienia, więc tymsamym wyraża wstępień świadomość istnienia i stnienia. (Tamże I. str. 74).

[145]) Myślini, I. 74.

[146]) Trentowski nazywał i dalsze kategorje: veritatis cathaegoriae, ale nadawał im wyraźnie charakter podrzędny. Dlatego nazywam je dla przystępniejszego zorjentowania się: podkategorjami. Podkategorjami (dosłownie: subcathaegoriae logicae) nazywał Trentowski np. podwiedzobłamy (Myślini, I. 196).

[147]) Myślini, I. str. 384 i 481.

[148]) Tamże, str. 91—106, 365—375 i 409—433.

[149]) Tamże, str. 417—418.

[150]) Tamże, str. 338.

[151]) Tamże, str. 417.

[152]) Tamże, str. 124.

[153]) Grundlage d. univers. Philos., str. 275.

[154]) Tamże, str. 317 i nast.

[155]) Krause używał także, chociaż tylko wyjątkowo, tego terminu w tym znaczeniu, w którym Trentowski podawał swój: samostrzał filozoficzny, więc jako: dowód bezpośredni, gienetyczny (zob. młodzieńczą „Dissertatia"). Terminu tego używał także Heglista Rosenkranz, ale w nieco odmiennym znaczeniu (Zob. „Wissenschaft d. logischen Idee" (1859), tom II„ str. XII i 287—305).

[156]) Np. zaszczytnie znany w połowie XIX wieku prof. uniwersytetu w Halli, J. E. Erdmann stosował zasadę sprzeczności nawet do dojrzewania owoców na drzewie. Zob. „Grundriss d. Logik u. Metaphysik" (III wyd.) str. 9: „Es trennt sich die reife Frucht von dem Baume, weil darin ein Widerspruch liegt, dass das Reife, d. h. eigentlich Selbstständige, Frucht, d. h. selbstlos, ist".

[157]) Mówiąc o heglizmie w systemacie Trentowskiego, wskazuje się na troistość czynników metodycznych i na stosowanie troistych podziałów. Kwestję pierwszą wyjaśniłem w tekście. Troistość podziałowa Trentowskiego jest bliższą podziału Krausego, niż Hegla; da się ją nawiązać tylko do kombinacji Fichtego — Schellinga — Hegla — Krausego. W pracy o Trentowskim nazwałem dlatego tę kombinację syntezą prądów ówczesnych. Jedynie w stosowaniu i wyprowadzaniu t. zw. prawdobłamów, wiedzoblamów i poznanioblamów, oraz w ich dalszym rozwinięciu, naśladował Trentowski Hegla, stosując jednak, co należy wymownie podkreślić, swoją różnojednię. Filozofja Trentowskiego ma swój przedmiot i swoją metodę, to jest ostatecznie decydujące. Przytacza się jednak na poparcie twierdzenia, że Trentowski był heglistą, następujące zdanie z Myślini: „Wyznać musimy otwarcie, że bez heglowskiej loiki Myślini nasza możeby tak zacząć nie mogła, jak zaczęła" (tom I. str. 123). Zdanie to jest wyrwane z szerszego wyznania, które modyfikuje tę spowiedź Trentowskiego. Mianowicie na tym samym miejscu oddał Trentowski hołd Heglowi nie za jego logikę, lecz za to, że zaczął logikę od bytu, w czym zmienił wykład starej logiki; w tym samym miejscu czytamy: „Jakkolwiek zbłądził Hegel...". Trentowski uważał i ten wstęp logiki Hegla za niefilozoficzny, bo logikę należy rozpocząć, jego zdaniem, od Boga i z tego powodu podkreślał wielokrotnie błąd w logice Hegla, wykazywał drobiazgowo, dokąd sięgają pomysły Hegla, jako dobre, a gdzie stają się tak opacznemi, że przestają być logicznemi. Te zdania Trentowskiego znajdzie czytelnik w Myślini, I. str.: 11, („loika Heglowska przestaje być loiką właściwą"), 12, 22, 40—42, 101, 107 („Czemu nasza filozofja nie wychodzi z bytu, ale ze stnienia?"), 123, 158, 172, 267, tom. II. str.: 367—369; i t. p. Koroną tej krytyki logiki Hegla było zdanie: „Wogóle loika Hegla, postawiona obok Myślini naszej, pokaże się rzeczywistem ubóstwem". W pracy mojej o Trentowskim wykazałem, w czym się wyraził w dziełach Trentowskiego i wpływ Hegla; dla przypomnienia wskazuję na „Grundlage d. universellen Philosophie", str. 275 i 288, gdzie Hegel nie został wymieniony.

[158]) Wyraziłem w pracy o Trentowskim wątpliwość, czy i kiedy mógł Trentowski czytać dzieła Krausego, drukując swe niemieckie książki, których osnowa da się już porównać z nauką Krausego. Pytanie to pozostaje

i dzisiaj nierozstrzygniętym. Możliwą rzeczą jest, że—jak się w „Trentowskim" wyraziłem — nasz myśliciel zaczął studja filozoficzne w Niemczech od zapoznania się z Krausem, na którego powoływał się dopiero w dziele „Die Freimaurerei". Analogje między Trentowskim a Krausem są zarówno w treści, jak i w budowie systematów oczywiste. Obaj starali się rozstrzygnąć spór między teizmem a panteizmem, oraz między panteizmem a panenteizmem, i na tym tle kreślili ideały etyczno-społeczne„ akcentując wyższość i samodzielność etyki w stosunku do religji; obaj byli uniwersalistami, wznoszącemi się ponad materjalizm i idealizm; obaj wychodzili w poznaniu od natury, dla której, w przeciwieństwie do heglistów, mieli żywy zachwyt, uważając ją na wzór Schellinga za równorzędną z duchem, nie zaś za podrzędną w stosunku do ducha; jeden budował petrozofję, drugi prawdziwą: Wissenschaftlehre; dzielili wzajemnie poglądy na rodzinę, utożsamiali metafizykę z etyką, twierdząc, że zrealizować idee znaczy: przeżyć je, czyli głosząc kategoryczny imperatyw: wiedzy życia; włączali bieg życia ludzkiego we wszechład kosmosu, pojmowali objawienie boże jako nieskończone w swej ewolucji prawo prawdziwej rzeczywistości, przyjmowali jako fakt harmonję w wszechświecie, którą nazwał Trentowski: pragmatyzmem (Myślini, I. str. 383); opierali swój dowód bezpośredniości na przyrodzonej organizacji naszej istoty, co Jan Śniadecki, chociaż zwalczał romantyzm w filozofji, nazwał, podobnie jak Krause, konstytucją ludzkiego umysłu. Obaj bronili wiecznej teraźniejszości (u Krausego: „unendliche Gegenwart"), wyliczali umiejętniki (Krause: „Lehre v. Erkennen", str. 125, 135, 144; 147-8; „Vernunftkritik"; str. 232). Krause nauczał o świecie istotnym (wesenlich), Trentowski o świecie „jądrowym", przyczym ostatni wyraz przypomina termin Krausego: Gottinnigkeit. Jak Trentowski, tak i Krause utrzymywał, że człowiek pojedyńczy przeżywa tylko: die Teil-Menschheit (Lebenlehre str. 273) i że jest jedna nieskończona ludzkość. Obaj wprowadzali nowy „filozoficzny" język. Obaj stawiali na czele kategorji: Boga, świat, t. j. naturę i ducha, oraz człowieka. Tylko Trentowski zbudował teorję o bożoczłowieczeństwie, ale i Krause używał wyrazu: Gottmensch (Lebenlehre str. 418). Krause jednak nie nazywał Boga trwale i wyraźnie osobą (zob. „Religions-Philosophie" I. str. 490, a zob. „System" str. 383), tak że Drews nie wahał się postawić analogji między E. Hartmannem a Krausem, i nie oparł się na pojedynczości, tak istotnej w systemacie Trentowskiego, przeciwnie postawił silnie swój panenteizm, ujmował dalej poznanie w absolutnej identyczności, absolutnej różności i absolutnej harmonji, Trentowski natomiast we względnej różni, bezwzględnej jedni i względno-bezwzględnej różnojedni. Własnością Trentowskiego był mysl, jako organ jaźni, której analogon znajduje się i u Krausego. (Natur — Wesen, Geist — Wesen, Verein — Wesen). Kryterjum bezpośredniości Krausego jest niewyraźne, a Krause, nazywając samopoznanie: ja bezpośrednim, popadł w sprzeczność z: Wesenschauung, z czego wypłynęły wszystkie inne sprzeczności w ogólnym systemacie panenteizmu. Natomiast kryterjum bezpośredniości Trentowskiego nie pozostawia co do jasności nic do życzenia, jest tak wyraźne, że na jego podstawie mógł się Trentowski poczuć w „Bożycy" Chrystusem. Dlatego też postawiłem w mej pracy o Trentowskim Krausego obok Male-

branche'a, wykazując bezpodstawność odnośnego twierdzenia Kraszewskiego o Trentowskim.

Nie da się zaprzeczyć, że z omawianych tu dwuch źródeł oddziaływania na powstawanie systematu Trentowskiego, a mianowicie z heglizmu i krauseanizmu, drugie było silniejsze i bliższe. Stwierdzenie tego faktu nie nadwereża w niczym zdania, że filozofja Trentowskiego jest nowym, odrębnym systematem myśli.

[159]) Władysław Horodyski: „Bronisław Trentowski (1808 — 1869)". Wydawnictwo Akademji Umiejętności, Kraków, 1913; str. XII. 532 (2 portrety, 3 autografy).

68842

SPIS RZECZY.

		str.
Rozdział 1.	Pojęcie i pewne typy logiki objektywnej	1
„ 2.	Metoda logiki objektywnej Heglizmu	10
„ 3.	Analityczno-syntetyczny wywód nauki Krausego o istocie (Wesenlehre).	18
„ 4.	Logiczne podstawy systematu Trentowskiego. . . .	34
„ 5.	Wyniki	43
Dodatek do rozdziału 3-go.		45
Przypisy		53