

# ZABYS

## LOGIKI I METAFIZYKI

PRZEZ

D<sup>OR</sup> JANA EDWARDA ERDMANN.

PROFESSORA FILOZOFJI UNIWERSYTETU HALLSKO-WITTENBERSKIEGO.

PRZEŁOŻYL NA JEZYK POLSKI

L. O.



*Nr. 238.*

*58*

**LIPSK,**

NAKŁADEM I DRUKIEM BREITKOPFA I HÄRTELA.

1844.





58

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFiS PAN i PTF

**U.58**



3900005800000

## **W. FILIPOWI MARHEINECKE**

**DOKTOROWI I PROFESSOROWI W BERLIŃSKIM KRÓLEWSKIM  
PRUSKIM UNIWERSYTECIE FRYDERYKA - WILHELMA, PASTO-  
ROWI PIERWSZEMU KOŚCIOŁA ŚWIĘTEJ TRÓJCY, KAWALE-  
ROWI ORDERU ORŁA CZERWONEGO KLASY III.**

**SWEMU SZANOWNEMU PRZEWODNIROWI W NAURACH  
UNIWERSYTECICH. W DOWÓD WDZIĘCZNOŚCI I NAJ-  
GŁĘBSZEGO POWAŻANIA**

**POŚWIĘCA**

**TLÓMACZ.**



W. BILBOWY KARMIENICKI  
PRZEDMOWA

W tym tomie znajduje się zbiór wykładów z historii filozofii, które wygłosił w latach 1880-1881 w Szkole Wyższej w Warszawie. Wykłady te są bardzo cenne, ponieważ przedstawiają w sposób jasny i zrozumiały, jakiegoś rodzaju, historię myśli filozoficznej od starożytności do czasów najnowszych. W szczególności, autor poświęca wiele miejsca na omówienie filozofii niemieckiej, a zwłaszcza Hegla, którego filozofię uważa za jedną z najważniejszych w historii myśli ludzkiej. W tym celu, autor przedstawia w sposób bardzo jasny i zrozumiały, jakiegoś rodzaju, historię myśli filozoficznej od starożytności do czasów najnowszych. W szczególności, autor poświęca wiele miejsca na omówienie filozofii niemieckiej, a zwłaszcza Hegla, którego filozofię uważa za jedną z najważniejszych w historii myśli ludzkiej.



## PRZEDMOWA.

---

Wytłómaczyć się z przyczyn które spowodowały mnie do wydania tego dziełka, powiedzieć, jakbym życzył widzieć je osądzone, było byto powtarzać toż samo, com wyrzekł w «Zarysie Psychologii» (wydana w Lipsku u Vogla 1840. Stronica III—V). Jednak chociaż to i uczynię, nie uniknę zarzutów na które logika bardziej jest wystawiona jak psychologia. Przeciwnicy filozofji Hegla, a mianowicie tacy, co to lubią przeczytać tylko treść tytułów, nie więcej widzieć będą w Zarysie tym, jak powtórzenie tego co Hegel raz już powiedział, i zawołają: jest to opus supererogatorium, jeżeli Heglista jaki pisze Logikę, bo i czyliż nie dosyć już na logice samego Hegla? O ile zasługuję na tę sektarską nazwę o ile nie, wyznaję, iż dotąd wcale mnie to nie obchodziło. Lecz ponieważ okazuje się, że być obłożonym tą nazwą niedługo gorzej będzie jak być policzonym między kacerzy i bezbożnych, wyznaję więc, że i tego się wcale nie obawiam. Równie obojętnie patrzył bym i na to, chociaż by dowiedziono że kompendyum moje

zawiera w sobie to samo co stoi w Heglu; owszem, uczyniono by mi tem przysługę.

Nie wyświadczą mi żadnej przysługi ci, którzy mianują się zwolennikami Hegla, a po których dziełko moje obawiać się winna czegoś innego. W podejrzeniu mieć mnie ani będą, że nie dosyć ściśle połączyłem się z Heglem, a w terażniejszym stanie szkoły jego trzeba być na to przygotowanym. Sławny rozdział na prawą i lewą stronę i na środek, tak obojętny jest dla pomienionej szkoły, że w *historycznym* przedstawieniu logiki Hegla zarzucić ją można takimi rzeczami, o których ona ani pomyślała, a nawet, o których się zupełnie przeciwnie wyraża, można to uczynić nie naraziwszy się na utratę imienia Heglisty surowych reguł, gdy tymczasem odstępianie od pojedynczych *wyrażeń* obudza powszechną wrzawę. We względzie pomienionego niebezpieczeństwa wyznać muszę, iż nie obawiam się pokonania w jakim kolwiek punkcie, jeżeli stawiona mi będzie na przeciw powaga i zdanie pism Hegla. Nie przeczę jednak że gdzieś odstępiał od jego przedstawienia, stało się to z powodu nie dosyć głębokiego wniknięcia w właściwe znaczenie tegoż przedstawienia.

Życzę aby Zarys mój znalazł takich sędziów, którzyby nie pytali, czy i jak się on ma do Filozofji Hegla, lecz, czy to co on zawiera jest prawdziwe i czy przedstawienie jest konsekwentne. Ze w przedstawieniu najtrudniejszej filozoficznej nauki znaleźć się może mnóstwo błędów, przekonany jestem, życzyl bym sobie jednak aby to tylko sądzono, *com rzeczywiście powiedział*; tylko takie wnioski podobać mi się mogą, które wyprowadzone zostały z uwag zawartych w dziełku mojem. Jeszcze na jeden punkt muszę



zwrócić uwagę czytelnika; mianowicie na to, że często rozwijając pojęcie appelluje do języka. Przekleństwem niejako zagrożono temu kto w dziele filozoficzném etymologuje a rzadko zaś kiedy appellacye owe zwracają się do etymologii ale raczej do używalności języka: etymologia wykazuje najwyżej jak duch *przyszedł* do pewnej myśli, używalność zaś języka wykazuje jaki skarb myśli *posiada* naród mówiący tym językiem. Udowodnić zgodność rozwiniętego pojęcia z tém, co używalność języka oznacza jakimś wyrazem, znaczy być pewnym jedności z ogólném uznaniem samego siebie w swoim jestestwie całego narodu. Wyrazić to umiejętnie, jest głównem zadaniem filozofji.

Często używałem *wyrażeń* innych, a mianowicie dawniejszych systematów filozofji, i wykazałem, o ile rozwinięcie nasze użycie ich usprawiedliwia a co stało się nie bez pewnego widoku: Skoro bowiem filozofia nowoczesna i to włączyła do zadań swoich, aby zawrzeć w sobie jako moment wszystko, cokolwiek duch myślący zdobył w dawniejszych systematach, system zaś wtedy tylko pojął myśl, jeżeli wynalazł dla niej stosowne wyrażenie, a zatem i w rozwijającej się terminologii nie należy przyjmować samego tylko zamięszania językowego (jak to wielu upatrywać zdaje się), lecz należy udowodnić um w téjże terminologii. Zmienianie terminologii, podobne jest: do świegotania rozmaitego ptastwa leśnego, jeżeli nauczymy się *rozumieć* to świegotanie, usłyszymy w niem umną rozmowę. A któraż nauka filozoficzna ma większe powołanie utworzenia téj zrozumiałości jeżeli nie logika, której zadaniem po większej części jest, poznanie znaczenia każdego filozoficznego terminu.



Nie sądźmy, że przez to nadajemy logice małe znaczenie. Wiedzieć: co się mówi, nie jest małym. Ja z mojej strony znam jedno tylko co może być wyższe: mówić tylko to, co się wie. I jedno i drugie należy do takich osobliwości, że nazwał bym się szczęśliwym gdybym je mógł upowszechnić przez ten Zarys logiki i metafizyki.

*Halla*, 12. Lutego 1841.

**Erdmann.**

## PRZEDMOWA

(TLÓMACZA).

---

Przekładając Logikę Erdmanna na język polski miałem dwa cele na uwadze: przysłużenia się rodakom moim dziełem tak niezbędnym dla każdego poświęcającego się filozofji, i otworzenia drogi do dalszych przekładów plodów Filozofji niemieckiej. Pierwszy cel że nie jest chybiony, spodziewać się mogę i dla tego że logika jest koniecznym wstępem do ogółu nauk filozoficznych i dla tego, że dzieło Erdmanna odznacza się jasnością i prostotą. Co do drugiego, sędzę że stosowna krytyka nie omieszka zwrócić uwagi na to tłómaczenie, nie omieszka osądzić je w ten sposób w jaki powinno być osądzone jako pierwsze niemal usiłowanie w tym rodzaju przekładu. Spodziewam się także iż krytyka z tym większą rozważą przystąpi do wydania sądu, skoro od sądu tego zależy dalsze rozwijanie prac filozoficznych, zależy wykazanie owej wielkiej prawdy, że język polski wyrównywa filozoficzności języka niemieckiego, a może go nawet i przewyższa.



Żem do przekładu wybrał Logikę Erdmanna nie zaś samego Hegla, jest to powodem, iż pomieniona logiką jakkolwiek w krótkości zebrana, zawiera w sobie jednak całą niemal nomenklaturę filozoficzną, i przez to odpowiada zupełnie przeznaczeniu swemu, t. j. przeznaczeniu stania się początkiem dalszych przekładów.

Przekonany jestem, że, lubo niepomiąłem poszukiwań językowych znajdujących się w pismach Mochnackiego, Kamińskiego, Chłędowskiego, Wiśniewskiego i genialnego Libelta, lubo nieraz szukał pomocy w słowniku Lindego, mimo to jednak przekład mój ma wiele niedoskładności, niedokładności tych jednak nie należy przypisywać językowi lecz tłumaczowi.

Jest to pierwsza praca, wzięłem się do niej z zapalem, przeczuwam albowiem, że skończyło się panowanie niegdyś tak powszechnych uprzedzeń do Filozofji, że odkopane bogactwa języka naszego, obudzą życie umysłowe, obudzą wzniosłe żądanie utworzenia *Filozofji polskiej*, filozofji, któraby świat idealny połączyła z realnym, któraby wstrząsła spruchniałą budową starych błędów aby tym potężniej rozwinąć się mogły siły moralne, które, raz w obieg wprowadzone, nie upadną, nie osłabną, lecz coraz potężniej rozwijać się będą musiały.

20. Lipca 1843.

L. O.



## TREŚĆ.

**Wstęp.** § 1—27.

**Część pierwsza.** Kategorie bezpośredniości (§ 28—87).

**I. Rozdział pierwszy.** Jakość (§ 29—58).

A. Bezkończoność (Nieoznaczoność) (§ 29—34).

B. Okończoność (Przeznaczoność) (§ 35—46).

C. Nieokończoność.

**II. Rozdział drugi.** Ilość (§ 56—76).

A. Wielkość (§ 57—62).

B. Część (§ 63—70).

C. Stosunek ilościowy (§ 71—75).

**III. Rozdział trzeci.** Tryb (§ 77—87).

A. Miara (§ 78—82).

B. Sposób (§ 83).

C. Stosunek trybowy (§ 84—86).

**Część druga.** Kategorie pośrednictwa (§ 88—139).

**I. Rozdział pierwszy.** Istota jako takowa (§ 92—107).

A. Identyczność (§ 93—94).

B. Różnica (§ 95—101).

C. Przyczyna i skutek (§ 102—107).

**II. Rozdział drugi.** Istota i zjawisko (§ 108—123).

A. Zjawisko istoty (§ 109—112).

B. Istota zjawisku naprzeciw (§ 113—116).

C. Stosunek istotny (§ 117—123).

**III. Rozdział trzeci.** Rzeczywistość (§ 124 — 139).

A. Możliwość (§ 125 — 127).

B. Przypadkowość (zewnętrzna rzeczywistość) (§ 128 — 129).

C. Konieczność (§ 130 — 138).

**Część trzecia.** Kategorie wolności (§ 140 — 233).**I. Rozdział pierwszy.** Podmiotowość (§ 140 — 189).

A. Pojęcie (§ 141 — 154).

B. Sąd (§ 155 — 170).

C. Wniosek (§ 171 — 188).

**II. Rozdział drugi.** Przedmiotowość (§ 190 — 210).

A. Stosunek przedmiotów (§ 197 — 201).

B. Podmiotowość i przedmiotowość (§ 202 — 206).

C. Uprzedmiotowiona podmiotowość (§ 207 — 210).

**III. Rozdział trzeci.** Idea (§ 211 — 233).

A. Bezpośredniość idei (§ 213 — 218).

B. Idea jako stosunek istotny (§ 219 — 226).

C. Idea jako bezwzględność (§ 227 — 233).

## WSTĘP.

---

§ 1. Ponieważ połączenie Logiki z Metafizyką, jako nauk obrabianych dotąd oddzielnie, nowością jeszcze nazwać można, zamierzyłem przeto we wstępnych uwagach, nietylko wyjaśnić zarzuty jakie czyniono każdej z tych nauk, lecz także i te, które powstały przeciw ich połączeniu.

§ 2. Dawna Logika, powszechnie uważana jako opisanie<sup>1)</sup>, albo raczej jako skazowka gruntownego myślenia<sup>2)</sup>, straciła dwuwiekową powagę od chwili, jak zaczęto twierdzić; że logika nietylko jest bezużyteczną, uczy albo-wiem rzeczy wszystkim wiadomych, ale nawet szkodliwą, gdyż jeżeli jój zasady, (które w prawdzie, tylko w skończonym myśleniu są stosowne) użyte będą w najwyższych sferach wiedzy, postępek ten doprowadzi do oderwania tylko zrozumiałego zapatrywania się na Filozofią<sup>3)</sup>. Tak więc zaopatrzenie logiki obcymi elementami<sup>4)</sup>, nie mogło zadość uczynić ogólnej potrzebie reformy i ukazała się tedy konieczność wystawienia nauki téj jako umiejętności<sup>5)</sup>, której celem jest, nie odrzucenie wprost zasad dawnéj logiki, lecz pojęcie takowych, nie rozważanie li tylko skończonego myślenia, ale i wolnego, czyli bezwzględne.

1) Ojciec logiki Aristoteles, traktował ją jako naturalista.

2) Z tąd to powstało w Średnich wiekach pytanie, czy logika jest



sztuką czy umiejętnością. Toż samo pytanie jest podstawą różnicy jaką czyni Kant między Kanon i organon. 3) Skończone myślenie, jest ta gotowe, przedmiotowe myślenie; podobne myśli wyrażają się w *zdaniach*, a z analizy zdania wyprowadza Aristoteles pierwsze logiczne oznaczenia. 4) Czasy poniżonego rozumu były nieprzyjazne logice. 5) Obecnie wnosi w logikę połączenie jej n. p. z psychologią. 6) To właśnie jest zadaniem reformy przedsięwziętej przez Hegla.

§ 3. Metafizyka — tylko per accidens tak nazwana, w miejsce dawnego *πρωτη φιλοσοφια* — jako nauka o *być* <sup>1)</sup> czyli o *istocie* rzeczy, tylko tak długo mogła mieć znaczenie środkowego punktu filozofji, a nawet tylko tak długo istnieć, dopokąd przypuszczono *możliwość poznania* istoty rzeczy. Dla tego też skutkiem, przedsięwziętej przez Kanta reformy filozofji było, iż metafizykę zaczęto uważać jako coś niepotrzebne. Zbadanie źródeł i mocy powyższych zarzutów, należy do logiki (p. §40). Wprawdzie zarzuty te, jako panujące wyobrażenia czasu, nabyły wielkiej mocy, lecz ponieważ nie są *dowiedzione*, uważać je więc należy jako uprzedzenia czasu; nadto, obok *zapewnienia*, metafizyka nie jest możliwą, stoi *zapewnienie* przeciwne.

1) Ztąd Ontologia.

§ 4. Połączenie Logiki z Metafizyką zdaje się niepodobnym do przypuszczenia, z powodu przeciwieństwa *podmiotu* i *przedmiotu* (subjekt, obiekt). Że przeciwieństwo to jest fałszywe, dowiedzie się w ciągu logiki; że opanowało wyobrażenia wszystkich ludzi światlejszych, nie nie szkodzi, wpływ ten albowiem osłabiony być może dowodem, że nawet wyobrażenie to, nie wystawia przeciwieństwo, powyższe jako nie zbity niczym axiomat. Udowodnienie pomienione wprawdzie nie stanowi dowodu dla zdania przeciwnego, mimo to jednak, uprzedzenia należy zbijać uprzedzeniami.

§ 5. Pod myśleniem, którym zajmuje się Logika, rozumiemy czynność ducha, a płodem téj czynności jest  *powszechność*. Zastanawianie się, czyli myślące rozpatrywanie  *pewnego przedmiotu*, upowszechnia takowy, to jest,

*przeimacza*. Zastanawiając się stajemy się panami *istoty* rzeczy, wchodzimy w rzecz.

Dla czego musimy przedmiot tak zmieniać aby poznać istotę jego, okaże się w uwagach o istocie w ogólności.

§ 6. Ponieważ to, co przez myślenie w moc naszą dostajemy, niczém inném nie jest jak *myślą*, to jest, czemciś podmiotowem, nadto, ponieważ wchodząc w rzecz uważamy ją w jęj prawdzie, to jest, jako coś przedmiotowego, a zatem w *zwyczajném uznaniu samych siebie w naszym jestestwie* (Bewusstsein) leży, że istnieją oznaczenia myśli, które są zarówno i podmiotowemi myślami i przedmiotowemi stosunkami rzeczywistości<sup>1)</sup>. Te podmiotowe i przedmiotowe myśli, dla różnicy od li tylko podmiotowych myśli czyli pomysłów, nazywamy *Kategorjami*<sup>2)</sup>, i nie rozumiemy pod niemi jak Kant, jedynie tylko *źródłowych pojęć* ale także i *źródłowe stosunki*, tym więc sposobem zbliżamy się znów do arystotelesowskiego rozumienia kategorji. Całkowitość kategorji, tworzy, co później zobaczymy, system umowy czyli *ideę*. —

1) Wrócenie uwagi na wspólne nam wszystkim wyobrażenia pokazuje; że przeciwieństwo podmiotowości i przedmiotowości, bynajmniej nie jest bezwzględném. 2) Zamiast wyrazu *Kategoria* użyć można *myśl*, ale tylko w liczbie pojedynczej.

§ 7. Skoro daje się dowieść, że tak Logika jak i Metafizyka zajmują się rozważaniem Kategorji, tem samem dowodzimy, że obiedwie winny być razem traktowane; że rozdział ich jest gwałtowném oderwaniem, które może mieć dobre cele<sup>1)</sup>, mimo to jednak nie czyni rozdziału koniecznym, a to z powodu przedmiotowego stosunku pomienionych nauk. Ponieważ zaś umiejętne rozważanie zwrócić może uwagę tylko na ten stosunek, *umiejętność więc o kategorjach* (czyli o ideach)<sup>2)</sup> może być tylko *jedną*. Umiejętność tę słusznie nazwano Logiką, gdyż wyraz już sam maluje tak przedmiotową jak podmiotową treść wspomnionęj nauki<sup>3)</sup>.



1) Odpowiedniość rozdziału formalnie logicznego od metafizycznego jest dla podmiotu pedagogiczną. Podobnie dzieje się kiedy rozdzielamy wyraz na głoski. 2) Wyraz *idea* jest tylko *nazwą*, albowiem, co to jest idea pokaże się dopiero przy końcu logiki. 3) *Λογος*, ratio.

§ 8. Właściwa logice trudność leży w tem, że, ponieważ ciągle używa kategorii, użycie to wymaga oddzielania, a które właśnie winno być przedmiotem rozważań. Tak nazwana zaś *niewyrozumiałość logiki* po większej części na tém bywa opierana; że jest to coś *niezwyczajnego*, rozważać to, co niejednemu nader znajomém się wydaje, lub zwracać uwagę nie na przedmioty które się za *pośrednictwem* kategorii rozważa, lecz na też kategorye. Właśnie niezwykłość pomieniona obudza życzenie, myślenia czegoś (innego, mianowicie przedmiotu) nie zaś myślenia samej tylko kategorii.

§ 9. Trudność zawarta w logice, stanowi ważność i pożytek téj nauki. Logika, jako umiejętna Krytyka używanych w myśleniu kategorii, uczy odróżniać prawdziwe od fałszywych<sup>1)</sup>, uczy poznawać znaczenie ich w pewnych sferach wiedzy<sup>2)</sup>. Nauka logiki, jako *nawyknięcie* zatrudniania się *li tylko samemi* kategoryami, jest ćwiczeniem uznania samego siebie w swoim jestestwie, a nadto, jest propedeutyką dla podmiotu wstępującego w filozofią: w obudwu razach logika stanowi filozofią fundamentalną, czyli pierwszą część systematu filozofji.

1) Kategoria sama w sobie może być *nieprawdziwą*, i dla tego też jeżeli ją użyjemy, wypadek będzie fałszywy. 2) Jeżeli n. p. kategorią stosowną w rozważaniu natury użyjemy w sferze duchownej, wypadek będzie zły.

§ 10. Ostatnie wyrażenie, o ile to stać się może przed ogólnym wykładem, podaje *stosunek logiki do innych nauk filozoficznych*. Logika zatrudnia się nietylko formami prawdy, ale i samą prawdą, zatrudnia się kategoryami, jako „duszami rzeczywistości”, lecz są one *li tylko* duszami i



dła tego też logika wie dzie „w kraj duchów.” Logika więc nie stanowi całej umiejętności, tylko podstawę tejże.

Dwuch tu ostateczności unikać należy, to jest: aby nie zniżyć logiki do formalizmu i martwego odłączenia, i nie mniemać, że logika zawiera w sobie *całą* prawdę w zarodzie; tudzież, aby nie doprowadzić do tego, iż podmiot upodobawszy sobie w tym kraju duchów, nie stara się szukać ożywczej krwi szczególnych części filozofji. Tutaj to właśnie znaczy, że logika przedstawia tylko *zawód* prawdy.

§ 11. Skoro logika jest *umiejętnością* o kategoriach czyli o myśli, powiedzieć zatem o niej można toż samo, co o każdej umiejętności w ogóle. Ponieważ o niej to tylko wiemy, co leży w wykształconem wyobrażeniu, na wyobrażenie więc uwagę zwrócić winniśmy. *O umiejętności* jako systemacie, nie zaś prostém nagromadzeniu przedmiotów wiadomych, wyrzec należy, jak o każdej wiedzy; że *umiejętność* nie może poprzestać na tém, iż coś jest w takim lub owym stosunku, lecz musi wejść w *konieczność* tego stosunku <sup>1)</sup>. Tak więc potrzeba rozebrać pojęcie konieczności i wyciągnąć z tąd wnioski.

1) Różnica jaką stanowi Aristoteles między *ὄντι* i *διότι* wyraża dobitnie charakter wiedzy.

§ 12. Ponieważ w rozbiórce owym pokazuje się; że o konieczności tam tylko mowa być może, *gdzie dwa przedmioty są nierozłącznie ze sobą połączone*, czyli *identyczne* <sup>1)</sup>, i że w tém właśnie leży konieczność; za tém, aby coś poznać w konieczności, należy to najprzód objąć w stałej oznaczoności i jedności ze sobą. Rozważanie wychodzące z tego punktu, jest *rozsądném* rozważaniem <sup>2)</sup>; przeciwnie zaś, wpadłszy w jednostronność przybiera charakter *dogmatyzmu* <sup>3)</sup>.

1) *Identyczność* jest to nierozłączne połączenie nie zaś toż samość. 2) Momenta rozsądne się istotnemi w rozważaniu filozoficzném, i gdzie zostały zaniedbane, tam wpada wszystko w mgłę nieoznaczoności. 3) Slusne jest zdanie, które powiada; że charakterem dogmatyzmu jest obstawanie przy *aut aut* w każdej czynności mającej na celu oznaczoność. Nadto, ponieważ dogmatyzm



rozkłada wszystko na pewne pojedyncze oznaczoneści, ma więc charakter odłączny. Moment ten okazuje się w całym świetle jednostronności szczególnie w tak zwaną *Metafizyce* — rozsądku szkoły Wolfa.

§ 13. Konieczność, *powtórę*, zawiera w sobie *odróżnione* oznaczenia, (w § 12 był dualizm) tym bowiem tylko sposobem otrzymuje popęd który do *niej* należy. Dla tego samo rozumne rozważanie nie jest dostateczne i uwaga musi być zwracana na przedmioty postrzegane tak w spokojności jak i w *sprzeczności*. Czynność ta jest właściwa reflexji <sup>1)</sup>, która wpadłszy w jednostronność, staje się Sceptycyzmem, najostrzejszym przeciwieństwem Dogmatyzmu <sup>2)</sup>.

1) Moment, który reflexia czyni najwydalniejszym, nazywa Hegel momentem dyalektycznym, czyli umową przeciwną (*negativ ver-nünftig*). 2) Tam, gdzie Dogmatyzm twierdzi że przedmiot *jest*, a zatem nie jest w sprzeczności ze sobą, tam właśnie Sceptycyzm dowodzi, że przedmiot jest w sprzeczności ze sobą, a zatem *nie jest*.

§ 14. Konieczność jest *po trzecie* obojgiem, to jest, *jest* sprzecznością i zawiera w sobie sprzeczność, a przez to staje się *złącznością* (*concretio*) <sup>1)</sup>. Dla tego też w powyższym rozważaniu moment kombinacyjny jest również niezbędny jak i dwa inne. I tu, podobnie jak w razach poprzednich może znaleźć miejsce jednostronność, co zdana się, tak w *bezpośredniej wiedzy* jak i w *intelektualnym zapatrywaniu się*, i równie sprzeciwia się rozsądnemu myśleniu, jak reflexji.

1) Odłącznym (*abstract*) jest to, co jedno przeznaczenie tylko zawiera w sobie, złącznym (*concret*) co zawiera w sobie więcej takich przeznaczeń.

§ 15. Konieczność *nakoniec*, wtedy będzie zupełnie pojętą, kiedy wszystkie pomienione momenta przychodzą do właściwego punktu, a to przez *spekulacyjne* rozważanie. Wypadek zaś ten zachodzi się wtedy, kiedy przedmiot *najprzód* pojmujemy *jak jest*, *potém* jak się sobie sprzeciwia,



*nakoniec*, jak jest *złączną* identyecznością przeciwpołożonego.

§ 16. W ten sposób uważany przedmiot, *najprzód* ukazuje się innym jak *potém* i *na końcu*: to jednak jakim on jest *potém*, po bliższém rozpoznaniu ukazuje się jako jego *właściwe być*. Pojmowanie więc, wtedy tylko miejsce mieć może, kiedy w przedmiocie który pojmować mamy odkrytą zostanie sprzeczność między *tém*, jak on *wprost* uważany być ma, a *tém*, co jest jego właściwém znaczeniem. W ówczas poznamy, że przedmiot właściwie zrozumiany jest tylko wtedy, kiedy inaczéj go *potém* pojmujemy jak przed*tém*, i w *tém* właśnie wyrzeczone jest, iż on inny być musi jak przed*tém*, to jest: poznanie *téj* sprzeczności wykazuje; że przedmiot tak się zmienia, iż *tém* *rzeczywiście* będzie, czém jest właściwie i sprzeczność owa się w takim razie rozwiązuje. Ponieważ zaś *stanie się* przedmiotu *tém*, czém on jest *właściwie*, niezém inném nie jest, jak *rozwiniciem*, z umieszczonych wyżej uwag wynika tedy (§ 12 — 16) że coś może być *pojete*, a zatem (§ 15) uznane w swéj konieczności jedynie w *rozwiniciu*.

§ 17. Jakkolwiek pojmujemy coś jako konieczne przez to tylko, że wchodzimy w *rozwinicie* nie wynika jednak, z tąd stosunek odwrotny. I czasowe *genesis* jest, *rozwiniciem*, i ono wynika z podobnéj sprzeczności jak poprzedzające<sup>1)</sup>, lecz, ponieważ ta sprzeczność może być *przypadkową*<sup>2)</sup> nie podobna więc poznać z *genesis* przedmiotu zarazem i jego właściwą konieczność<sup>3)</sup>. Konieczność zaś uznaną zostanie wtedy tylko, jeżeli sprzeczność będzie uznana w samym przedmiocie, uznana jako nie zawisła od zewnętrznych okoliczności a nierozłącznie połączona ze swoją istotą, z tąd wynika albowiem *wieczne rozwinięcie*, które jest wraz z pojęciem przedmiotu osadzone<sup>4)</sup>. *Wieczne rozwinięcie*<sup>5)</sup> podnosi pojmujące poznanie.

1) Dojrzały owoc oddziela się od drzewa, ponieważ właśnie w *tém* leży sprzeczność, że *dojrzałe*, t. j. właściwie samoistne jest



*owocem*, t. j. bezistn $\acute{e}$ m. 2) W tym razie mog $\acute{a}$  zewn $\acute{e}$ trzne okoliczno $\acute{s}$ ci spowodowa $\acute{c}$  sprzeczno $\acute{s}$  $\acute{c}$ , chocia $\acute{z}$  takowa nie le $\acute{z}$ y bynajmniej w przedmiocie ; n. p. zranienie  $\acute{z}$ ywego organizmu. 3) Nie poznaj $\acute{a}$  tego ci, kt $\acute{o}$ rzy po $\acute{u}$ jęcie chc $\acute{a}$  zast $\acute{a}$ pi $\acute{c}$  genetyczn $\acute{e}$ m rozwa $\acute{z}$ aniem. 4) Po $\acute{u}$ jęcie wieczno $\acute{s}$ ci, kt $\acute{o}$ r $\acute{a}$  ju $\acute{z}$  Spinoza w $\acute{l}$ asciwiwie po $\acute{u}$ mov $\acute{a}$ ł, niema nic wsp $\acute{o}$ lnego z czasem. 5) Podobnie wyra $\acute{z}$ a si $\acute{e}$  matematyk o t $\acute{e}$ m co (nie czasowie w $\acute{z}$ ięte) z dawnego wynika, i rozumie pod t $\acute{e}$ m wieczne skutki.

§ 18. W $\acute{l}$ asno $\acute{s}$ ć przedmiotu wchodzenia w wewn $\acute{e}$ trzne sprzeczno $\acute{s}$ ci oznaczone wiecznym ruchem, nazywamy *dyalektyczn $\acute{a}$*  natur $\acute{a}$ , sam za $\acute{s}$  ruch *dyalektyk $\acute{a}$*  przedmiotu. W j $\acute{e}$ y ślady winien wst $\acute{e}$ powa $\acute{c}$  kunszt dyalektyczny<sup>1)</sup> czyli *metoda*, a zarazem wyprowadz $\acute{a}$  t $\acute{e}$  dyalektyk $\acute{e}$ , poniewa $\acute{z}$ , jakkolwiek ona tkwi w przedmiocie, wyst $\acute{e}$ puje jednak na jaw w tedy tylko, kiedy j $\acute{a}$  wyradza samodzielne myślenie.

1) Rozmaite s $\acute{a}$  zdania Platona i Kanta o dyalektyce; obadwaj jednak zgadzaj $\acute{a}$  si $\acute{e}$  na to,  $\acute{z}$ e jest sztuk $\acute{a}$  odkrywania w sprzeczno $\acute{s}$ ci przedmiocie.

§ 19. Poniewa $\acute{z}$  w rozwijaniu ka $\acute{z}$ den nast $\acute{e}$ pny stopie $\acute{n}$  zawiera w sobie ju $\acute{z}$  rozwi $\acute{a}$ zan $\acute{a}$  sprzeczno $\acute{s}$  $\acute{c}$ , co nie mia $\acute{o}$  miejsca w poprzednich stopniach, zawiera wi $\acute{e}$ c w sobie t $\acute{e}$ m sam $\acute{e}$ m *wi $\acute{e}$ cej* oznacze $\acute{n}$  jak poprzedzaj $\acute{a}$ cy. Jedno $\acute{s}$  $\acute{c}$  tych wi $\acute{e}$ kszych oznacze $\acute{n}$  uwa $\acute{z}$ ana w stosunku do poprzednich stopni, jest *bogatsz $\acute{a}$*  czyli *z $\acute{ł}$ aczniejsz $\acute{a}$* , tamta za $\acute{s}$  *ubo $\acute{z}$ sz $\acute{a}$* , czyli *od $\acute{z}$ aczniejsz $\acute{a}$*  (patrz § 14 uwaga 1). Im bardziej *osadzamy wszystkie* przeznaczenia le $\acute{z}$ ące w t $\acute{e}$ m co si $\acute{e}$  rozwija, t $\acute{e}$ m bardziej przedmiot odpowiada swemu ostatecznemu przeznaczeniu, i w tedy dopi $\acute{e}$ ro ukazuje si $\acute{e}$  w zupełnej prawdzie, poprzednio bowiem ukazywa $\acute{l}$  si $\acute{e}$  takim, jakim nie by $\acute{l}$  w prawdzie. Dyalektyczna metoda wi $\acute{e}$ c wykazuje, jak przedmiot za po $\acute{s}$ rednictwem le $\acute{z}$ ących w nim sprzeczno $\acute{s}$ ci wznosi si $\acute{e}$  od przeznacze $\acute{n}$  od $\acute{z}$ acznych do z $\acute{ł}$ acznych, a nakoniec do ostatecznego przeznaczenia, w kt $\acute{o}$ r $\acute{e}$ m rozwiazane s $\acute{a}$  wszelkie sprzeczno $\acute{s}$ ci, czyli jedn $\acute{e}$ m s $\acute{l}$ o-

wem: metoda ta dochodzi, jak się przedmiot rozwija z nieprawdy w prawdę.

Wyrażenie, kaźden stopień następnny jest prawdą poprzedniego, znajduje tu właśnie swoje zastosowanie, wykazuje bowiem czém przedmiot jest w prawdzie.

§ 20. Skoro umiejętność przychodzi do skutku za pośrednictwem dyalektycznej metody, metodę więc tę zastosować winniśmy i w logice, jako umiejętność, która zaczyna od przedmiotów odłącznych i uboższych, odkrywa w nich sprzeczności a tém samém drogą metodyczną przechodzi do przedmiotów złącznych.

§ 21. Ponieważ kategorie w logice rozwinąć się mające muszą być zaraz użyte w rozwadze, nie podobna więc żądać aby używano takich tylko kategorii, które właśnie wywiedzione są; ani też spodziewać się, iż kaźden punkt zaraz w tém miejscu gdzie go wyłożymy, stanie na stopnie zupełnej wyrażności. Dla tego też nie należy sprzyjać gruntowności która zdaje się być podstawą podobnych żądań, nie jedno bowiem, w następstwie dopiero okaże się w prawdziwym świetle gruntowności, która niechce ani kroku postąpić dalej aż dopóki wszystkiego *zupełnie* nie pojmie, zagradza niebezpieczne żądanie, natychmiastowego wyciągania wniosków, zamiast zajmowania się rzeczą. To co następuje, w następstwie dopiero okazać się może.

Błąd wyprzedzania tém szczególniej bywa żywiony, iż niektórzy starają się wprowadzać w logikę stosunki sfer wyższych, lub traktują takie przedmioty, o których ona nie wie, jak n. p. mówią o naturze, duchu, Bogu i. t. d. Skutkiem podobnego postępowania jest, że, nietylko chybiony bywa pedagogiczny cel logiki, ale nadto łatwo zdawać się może, że logika stanowi całość Filozofji (patrz § 9 i 10).

§ 22. Początek filozofji w ogólności, a zatém i logiki jako pierwszej jęj części tę ma trudność, że, jeżeli zaczyna zdaniem *dowiedzioném*, zdanie to nie jest pierwszym, wywiedzione bowiem jest z innego; jeżeli zaś przeciwnie, to jest, jeżeli zaczyna zdaniem *niedowiedzioném*, traci wtedy



filozoficzny charakter, który wolny jest od wszelkich *przy-*  
*puszczeń*.

Wolność filozofji od przypuszczeń uznano prawie powszechnie od czasów Kartezjusza, wolność owa zdaje się jednak niepodobną z powodu téj dylemmy, że początek filozofji albo zasada się na hipotezie, albo jest sam hipotezą.

§ 25. Twierdzenie; że filozofia nie powinna czynić żadnych przypuszczeń, nie może być wzięte bynajmniej w znaczeniu, że *dla niej*, tylko że o niej nie przedosadzane być nie może <sup>1)</sup>. I rzeczywiście, jeżeli ona nie *osadza* t. j. twierdzi, nie może też o niej być nie przedosadzane <sup>2)</sup>. Dla tego także filozofia nigdy nie zaczyna twierdzeniem, które mogło by być *domysłem*, lub opierać się na takowym, lecz zaczyna *postulatem* <sup>3)</sup>, przy którym mówić o dowodach, było by smiesznością <sup>4)</sup>.

1) Z pomieszania obudwu stosunków wynika zdanie że n. p.: ponieważ filozofia występuje dopiero w rozwinięciu Historji, wyprzedza więc Historją. Wprawdzie Historja stanowi jęj wyprzedzenie, będąc wyprzedzoną dla powstania filozofji, tak jednak nie wyprzedza Historją, jak w Geometrii nie jest pierwszym axiomaticum, że jest geometra. 2) Gdzie filozofia unika wszelkich *θεσις*, tam nie można mówić o *ἰπὸθεσις*. 3) Ponieważ Fichte uważał Filozofją nie jak faktum, lecz jako czynność, odkrył więc tém samém właściwą filozoficzną metodę, co mu też Hegel ciągle przyznaje. 4) Gdyby dla tego początek filozofji miał być teoretycznym zdaniem, w ówczas i owe dylemma zatrzymałoby swoje znaczenie (§ 22 Uwaga); w takim razie albowiem początek musiałby być axiomaticum lub teorema, gdy tymczasem tu jest postulatem lub zadaniem.

§ 25. Trudność, z jednéj strony powstająca przez to, iż postulat ukazuje się jako oczywista samowolność, w miejsce jego bowiem inny wystawiony być może (jak n. p. w nauce umiejętności); z drugiéj strony, iż nie wiadomo jak postąpić aby postulat ten zrealizować, trudność tę więc winna usunąć filozoficzna propedeutika na drodze systematycznej, gdyż przez to wyrabia się dla *podmiotu* <sup>1)</sup> początek logiki <sup>2)</sup>. Gdzie propedeutyka taka nie przodkuje, tam należy zwrócić uwagę na wyżej wymieniony pozór leżący



w uznaniu samych siebie w naszym jestestwie, a mianowicie, że myślenie jest funkcją, a tém samém i żądaniem myślenia, posiadającym wyższe prawo nad wszelkie inne<sup>3)</sup>. Drugiemu złemu zaradza się wskazaniem, tego, czego postulat wymaga. Z obudwu czynności wyjść powinno li tylko przedsięwzięcie myślącego postępowania.

1) Tym sposobem usuwa się zarzut który czyniono systematowi Hegla, to jest, jakoby systemat ten miał podwójny początek. 2) Najlepszą propedeutyką jest dyalektyczne rozwinięcie uznania samych siebie w naszym jestestwie, ono albowiem udowadnia, że myślenie jest jedynym celem, na którego uznanie samych siebie w naszym jestestwie zwraca uwagę. Słusznie więc Gabler Fenomenologią uznania samych siebie w naszym jestestwie traktuje jako propedeutykę. 3) Tu właśnie pokazuje się dla czego w Gassendim prostem nieporozumieniem się jest to, co on przeciw Karteziuszowi twierdzi, mianowicie, że *ambulo ergo sum*, ma tę samą ważność co *cogito ergo sum*.

§ 26. Myślenie jest czynnością upowszechniania (§ 5). Czysto myślącemi więc jesteśmy wtedy, kiedy jesteśmy czynnemi, a zarazem, kiedy odrywamy się od wszelkiej przedmiotowości, ta bowiem zmieniła by myślenie w *zastosowanie*, a tém samém pozbawiła by go *czystości*. Jeżeli to uczynimy, w rezultacie okaże się myśl, kategoria, lecz zupełnie czysta, niezmiészana i nie-oznaczona, a zatem najodłączniejsza. Kategoria takowa jako najodłączniejsza, będzie zarazem i najnieprawdziwszą (§ 19). Początek *jako* początek jest nieprawdą; nieprawdziwość jego sprostosowaną będzie, jeżeli przy nim niepozostaniemy, lecz postąpimy *dalej*, to jest opuszczamy sam początek, *przeczmy*.

§ 27. Gdybyśmy myśleli o czémciś oznaczonym, przedmiotowym, w ówczas w myśleniu oprócz samych myśli było by jeszcze *to*, do czego *zastosowano* myślenie, myśl zatem była by *odróżnioną w sobie*; lecz ponieważ *li tylko* myślemy, otrzymamy więc myśli bezróżnicowe w sobie. Bezróżnicowość tę nazywamy *bezpośredniością* i logika zaczyna od kategorii bezpośredniości.

Aristoteles mówiąc o zdaniach wywiedzionych i za podstawę słu-

żących, takowe *πρότασις* jak *ἄμσος* oznacza *ἢς μή ἐστιν ἄλλη προ-  
τίρα* i słusznie w tém upatruje bezpośredniość, że *coś pierwszém* jest  
(*ἀρχή*) ponieważ jako *drugie*, być może tylko za pośrednictwém pier-  
wszego. Z powodu podwójnego znaczenia jakie ma w niego *πρώτον*  
oznacza niem już powszechność jako bezpośredniość (ponieważ *αἴτιον*  
a zatem i *ἀρχή τὸ καθόλου*); już pojedynczość, zmysłowość. I w isto-  
cie, pojedyncze i odłączne równie stanowi wątek złącznego i złożo-  
nego, czyli jako niższe *poprzedza* go równie, jak zmysłowe i natu-  
ralne stanowi wątek nadziemskiego i duchownego. Bezpośredniość  
i pośredniość ukazują się jako *względne oznaczenia*, ponieważ jedno  
i toż samo, względem jednego wystąpić może jako złączne, pośrednie,  
względem drugiego jako bezpośredniość. Bezpośredniość jednak jest tu  
prostą bezróżnicowością.

## CZEŚĆ PIERWSZA.

### KATEGORYE BEZPOŚREDNIOŚCI (BYĆ).

---

§ 23. Na czém się zasadza właściwość pewnej grupy kategorii, wyjdzie na jaśnią wtedy dopiero, kiedy takowa będzie przedstawioną i odgraniczoną od innych. Ponieważ później ma być przedstawione rozwinięcie się kategorii (§ 17), i ponieważ w rozwinięciu tém uporządkowanie rozwijającego się dopiero *powstaje*, w tym razie więc przedpostępne zadanie, jak się kategorie grupować będą, było by, nie tylko zupełnie nie zrozumiałém, ale nadto mogło by dać pochop do myślenia że się ma do czynienia z czemśiś *gotowém*, które dzielić, nie zaś z *organiczném*, które *porządkować* należy. Zamiast tedy przedwstępnego zadania, nie równie stosowniej będzie, przez powtórzenie umieszczone na końcu każdego pojedynczego rozdziału ułatwiać przegląd przebytej drogi. Nawet ogólne nadpisy przed takim powtórzeniem są mianami bez znaczenia.

W prelekcyach można opuszczać oznaczenia pojedynczych rozdziałów i takowe na końcu dopiero wymieniać; w drukowanej książce nieda się to zastosować; dla tego także wprowadzone się odsyłacze



do paragrafów, usprawiedliwiających wybór miana. W nomenklaturze uważana być może trojaka zasada: albo oznacza się każdą grupę podług pierwszej kategorii która się w tej grupie okaże, ona albowiem zawiera w sobie zaród wszystkich innych (tak Hegel); albo, ponieważ ma być przedstawioném rozwinięcie, pojedyncze więc grupy oznaczają się jako perjody, których punkta końcowe oznaczone być mają (tak Schelling w Transcendentalnym idealizmie i Fichte młodszy); albo nakoniec wyszukuje się miano, które by charakteryzowało całą grupę. W tej zasadzie, za którą i my pójdziemy, miano, przed ukończeniem grupy ukazuje się prawie pozbawionem znaczenia.

## I.

## ROZDZIAŁ PIERWSZY.

**JAKOŚĆ** (P. § 54).

## A. BEZKOŃCOWOŚĆ (NIEOZNACZONOŚĆ).

§ 29. a). Skutkiem przedsięwzięcia zachowania się *czysto* myślącym, jest wywiedzenie myśli (kategorji) jako bezróżnicowego stosunku do siebie samój. Dla tej czystej bezpośredniości, nie tkiętej jeszcze żadną różnicą nie można znaleźć stosowniejszego miana, nad *być*<sup>1)</sup>. Ponieważ zaś *być* jako czysta bezpośredniość, jest pierwszą, to jest najodłączniejszą kategorią, od niej więc zacząć należy. Z powodu odłącznego charakteru, trudno a nawet nie podobna to *być* pojąć, lub pochwycić<sup>2)</sup> (p. § 32); na pytanie, co to jest być, jako pytanie o bliższe przeznaczenie tego być, nie podobna odpowiedzieć<sup>3)</sup>, a leżący w niém interes wynaleść można jedynie przez zwrócenie uwagi na wyższe kategorie<sup>4)</sup>. *Być* da się objaśnić tylko samo przez się, albowiem czém ono jest teraz lubo czém dalej będzie wykaże się później dopiero (§ 30). Tylko w dzieciństwie filozofji duch mógł poprzestać na tej kategorii jako najwyższej<sup>5)</sup>.

1) Wyrazu tego używa się tam, gdzie chcemy oznaczyć to, co dalej wywódkone nie będzie; dla tego w uczuciu; gdzie człowiek tak *jest* i t. d. 2) Pojętém, czyli pochwyconém być może to tylko, w czém zawarte jest to, co ob-jąć mamy (*concipere*). 3) Definicja *być*, wystawiła by go jako coś złożonego (z *genus* i *differentia*) co jednak miejsca mieć nie powinno. 4) Być jest zupełnie różnie od *bytu* a nawet i od rzeczywistości. Urojenie chociaż nie istnieje ma jednak rzeczywistość, bo *jest* — a mianowicie urojeniem. *Być* jest tylko trybem bezokolicznym łącznika *jestem*, jest *εἶναι*, które Aristoteles oznacza jako *συγκεισθαι*. 5) Gdzie duch po raz pierwszy wysnuwa z siebie uznanie znaczenia pewnej kategorii, tam, upojony tryumfem nowój zdobyczy, kategorię tę oznacza jako przymiot *wszystkiego*, nawet *bezwzględności*, to jest uważa kategorią tę, jako kategorią bezwzględną. Toż samo stało się z *być* filozofji Eleatów, w której uważano nie tylko *ὄν* ale wprost *εἶναι* jako takową kategorię.

§ 30. *b*). Skoro *być* nie styka się żadnemi różnicami, nie można więc w niém nic odróżnić, i jest ono zupełną bezosownością i próżnią, — próżnią, którą równie jak *być* pojmować należy bezodnośnie. Czynność bliżej rozważona, ukazuje się jako *bezodnośne zaprzeczenie*<sup>1)</sup>, które nazywamy *nie*, *nie być* albo lepiej *nie*<sup>2)</sup>. Wyrażenie: *być* jest to *być* i *nie* więcej, zawiera w sobie przypadkowo właściwy stosunek.

1) Przejście to wyłożone być może w więcej podmiotowej formie w ten sposób: że; ponieważ *być*, powstało w tedy, kiedyśmy się odrywali od wszelkiej przedmiotowości, trwa więc ono tylko w tej odłączności i próżni czyli bezosowności (§ 26). 2) Kategoria pomyślana w nihilizmie i stanowiąca punkt środkowy, podniesiona została do właściwego znaczenia przez Heraklita, a to w walce przeciw Eleatom obrońcom *być*.

§ 31. *Nie* jako zupełna bezodnośność, odnosi się *li tylko* do siebie, jest więc bezróżnicowe; to jest: jeżeli pomyślimy *nie*, myślimy właściwie *być*, a skoro to właściwie było niczém, podobnie więc dzieje się i odwrotnie. Stosunek obojga jest taki: gdzie jest pomyślane jedno, tam myślimy raczej drugie.

Chcąc zdefiniować *nie* w celu odróżnienia od *być*, jeżeli zaczynam w ten sposób: *nie* jest to — więc jest, ponieważ *być* nie



jest = exystencją, tylko trybem bezokolicznym łącznika jestem, jeżeli tak zaczynam, w ówczas w *nie* przepowiadam *być*, co właśnie wyraża powyższy §. Podobnie, jeżeli chcąc unikać słowa jest, mówimy; *nie* = *nie*, wtedy wyrażamy jedność tego *nie*, to jest wyrażamy *być*. Na koniec, jeżeli ktoś twierdzi że *czuje* różnicę między *być* i *nie*, zuaczy, że różnica nad którą się zastanawia *znika*, co właśnie i ją twierdze. Zresztą zdanie to zdaje się wątpliwem dla tego, iż niepozostaje się przy nióm, tylko wyciąga się z niego wnioski (§ 21).

§ 52. c). Z tąd więc wypada, że, kiedy myślimy *być*, myślimy raczej *nie*, i na odwrót. (Teraz możemy nazywać to *nie*, czyli *nie*, *niebyć*). Jedno bez drugiego nie może być pomyślane, każde więc myślane być musi tylko w jedności z drugim. Tak więc, ponieważ i jedno i drugie nierozłącznie jest połączone, właściwie więc musimy rozważać ich jedność: *prawdą* (§ 19 Uwaga) *być* i *nie* jest *jedność obojga*<sup>1)</sup> i nazywamy ją *stać się*<sup>2)</sup>. W jedności tej dopiero możemy pojąć *nie* i *być*: *Stać się* jest właściwą prawdą rozważanej dotąd kategorii<sup>3)</sup> która względnie do *stać się* uważana, jest nieprawdziwą<sup>4)</sup>.

1) *Stać się* — *κίνησις* Aristotelesa — uważać należy jako czyste przejście, obce wszelkim wyobrażeniom czasu. 2) *Być* i *nie* nie mogły być pochwycone z powodu odłącznego charakteru; teraz zaś pokazuje się że one są momentami tejże samój wyższej jedności, momentami oddzielonemi od siebie przez gwałtowne odłączenie. *Stać się* więc, jako złączna kategoria jest pierwszym pojęciem. Z powodu złącznego charakteru jakim *stać się* odznacza, zaczynają niektórzy Logikę od *jedności* tego *nie* i *być*, a za tąd zaczynają *κίνησις* Aristotelesa. Lecz właśnie dla tego nie można podobnie zaczynać, ponieważ, to co jest pierwszym, jest i najodłączniejszym (§ 19). 3) Że *stać się* jest prawdą wyrazu *być*, leży w zwyczajnym uznaniu samych siebie w naszym jestestwie wszystko (n. p. miasto) nie *jest*, ale *będzie*. Heraklit ma słusność, kiedy zbijając Xenofanesa, *stać się* uważa jako predykat *wszystkiego*. 4) Nie prawda *być* jest powodem dla którego, myśl nie może pozostać przy *być* lecz musi iść dalej, tym sposobem albowiem poprawia się nieprawda wyrazu tego.

§ 53. *Stać się*, jako złączna jedność *być* i *nie być* zawiera w sobie oboje, w prawdzie nie w tym stanie w ja-



kim były przed połączeniem, ale w stanie niżenia do pewnych momentów, to jest, jako zniesione <sup>1)</sup>. Tak więc *być* jest zawarte w *stać się* ale w *przejściu do nic*, to jest, jako *zginienie*, podobnie *nic* w *przejściu do być* to jest, jako *powstanie* <sup>2)</sup>. I to i tamto tworząc jedno *stanie się* są nierozdzielnie połączone <sup>3)</sup>.

1) Znosić, wzięte jest w trojakiem znaczeniu, tollere, conservare, elevare. 2) Podobnie w kwasie lub nie dokwasie zasada i pierwiastek kwaśny nie są w nim zawarte *jako takowe*, ponieważ nam o coś więcej chodzi jak o zwyczajną mieszanicę. 3) Że to co powstaje także i ginie, nie jest li tylko empirycznem spostrzeżeniem, powstanie bowiem i zginienie są jednością (jednym stanem się) i każde powstanie jest już samo przez się zginieniem.

\*) Sądzę że niemieckie *Vergehen* nie da się lepiej wytłómaczyć jak przez *zginienie*; wyraz ten albowiem znaczy tu nie zupełną zgubę lub zniszczenie, jecz *naginanie się*, skłanianie się *być* do *nic* czyli do *nie*.

§ 54. «Powstanie i zginienie są jednym i tém samym *stać się*, mimo to jednak jako różne kierunki, przenikają się nawzajem i paraliżują. Jeden kierunek jest *zginieniem*; *być* przechodzi w *nic*, lecz to *nic* jest także *przeciwnością* samego siebie, *przejściem* w *być*, *powstaniem*. *Powstanie* jest innym kierunkiem; *nic* przechodzi w *być*, lecz *być* znosi właśnie siebie i jest raczej *przejściem* w *nic*, jest *zginieniem*» (Dziela Hegla III p. 109). Każde z nich znosi siebie i swoją inszość, a *stać się*, jako jedność tych znoszeń, znosi się także. Wypadkiem podobnych znoszeń nie może być *nic* <sup>1)</sup>, ponieważ ono samo było li tylko momentem w *stać się*; wypadkiem więc tego znoszącego się *stać się* <sup>2)</sup>, podobnie jak było z osadem w pomienionym procesie, jest *stać się* <sup>3)</sup>.

1) Tak twierdzą Sceptycy (§ 13, Uwaga). Twierdzenie to jest równie mylnem, jak to żeby chciano dowodzić, że, kiedy proces w kwasie i niedokwasie znika wypadkiem będzie zasada, albo pierwiastek kwaśny; gdy tymczasem wypadku, jest zupełnie neutralny, powstaje bowiem kryształ. 3) *Stać się* jako tryb bezokoliczny było jeszcze nieoznaczone, w *staniu się* nabiera wyraźności.

## B. OKOŃCZONOŚĆ (PRZEZNACZONOŚĆ) (P. § 42).

## a. Coś (p. § 24).

§ 55. Rozbierając pojęcie tego co *się stało*, widzimy:  $\alpha$ ) że stało się; zawiera więc w sobie moment *być*, jednak nie jako czyste *być*, lecz jako nierozłącznie połączone z *nie być* (§ 39) jedność ta przecież, nie jest momentem uspokojonego *stać się*, które było równie niespokojnym *zginieniem* (§ 33) lecz jest jednością w stanie spokojnym, jednością *ustaloną*<sup>1)</sup>. *Nie być* więc spojone z spokojnym *być*, jest *pobytem*<sup>2)</sup>.

1) Owa ruchoma jedność *być* i *niebyć*, ukazuje się ustaloną, podobnie jak woda w kryształach. 2) *Pobyty*, jest to *być* z przeczeniem (tam *bycia*). Zamiast wyrazu *pobyty*, można by użyć tak *być*. *Pobyty* zawiera w sobie *być* jako swój moment, i dla tego o *być* można mówić w każdym *pobycie*, odwrotnie jednak powiedzieć nie można. *Pobyty*, jest to ograniczone *być*, dla tego wyrażenie: *bytność Boga*, jest zupełnie niestosowne. *Bóg* nie jest *tu*, gdyż jest wszędzie.

) *Pobyty*, *byty-bytu*, znaczy *bycie tu*.

§ 56.  $\beta$ ) *Powtórę*; *stanie się* zawiera w sobie *nic* jako moment, lecz już nie owo odłączne, bezodnośne *nic*, lecz nierozdzielnie połączone z *być* (§ 31); nadto jedność ta nie jest w stanie powstania, lecz w stanie spokojnym, — jest więc *będącym nic*. To *nic*, stanowiące w wyrazie *pobyty tu*, w wyrazie *tak — być, tak*, to *nic* nazywamy *qualitet*, albo lepiej podług scholastycznego wyrażenia *quidditet*<sup>1)</sup>, przetłumaczone Aristotelesa  $\tauὸ τί ἐστι$ , a które znaczeniu temu zupełnie odpowiada. *Qualitet* jako *nic* w *bycie* jest przeczeniem, lecz ponieważ jest istniejącym, *będącym* przeczeniem, nazwać je więc można *istotnością* (Realität)<sup>2)</sup>.

1) Pod wyrażeniem: *qualitet*, *quidditet*, nie należy rozumieć oddzielającą się własność, lecz oznaczoność, z której przedziana upadą *quid*. *Oznaczoność* ta powiada nam *czym* przedmiot *jest*. 2) Spinoza ma słuszość twierdząc, że *omnis determinatio est negatio*. Zapomina jednak przytym o innej stronie, która także jest jednostronną jeżeli n. p. *Boga* nazwimy treścią wszelkiej istności. —



§ 57. *γ)* Żaden jednak z tych dwóch momentów nie stanowi zupełnie stania się, jest ono bowiem złączną jednością obudwu momentów, t. j. istniejącém quale, czyli qualificationem quidditationem pobytém, który nazywamy *coś*. Tak więc to, co wyszło z rozwiązania *stać się*, teraz dopiero poznajemy w zupełności: stanie się otrzymuje właściwe nazwisko, jest *czemciś*.

W uznaniu samych siebie w naszym jestestwie leży, że, kiedy *stać się* dojrzeje wtém uznaniu, wtedy się *coś* tworzy. Że *coś* jest najlepszą nazwą złącznej jedności obudwu tych momentów, ukazuje się z tąd, iż i to w czém qualitet znajduje się i ją samą zwykliśmy oznaczać wyrazem *coś*. W ogóle *coś*, jest ulubioną kategorią zwyczajnego uznania samych siebie w naszym jestestwie, kategoria ta albowiem, nie jest ani tak odłączną jak poprzednie, ani tak złączną jak następane. —

§ 58. Lecz skoro *coś* jest tém co się stało, t. j. stać się podniesioném do *być*, wypadek więc zniesienia tego nie zupełnie jest pojęty. Skoro bowiem czynność z której to wynikło, jest jednością, *być* i *nić*, jednością w której one ukazują się umocowanemi, skutek więc téj czynności nie może być *osadzenie jako być*, lecz aby go pojąć zupełnie, należy go także *osadzić jako níc*, a wtedy właściwym wypadkiem z *stać się*, będzie *coś* pomyślane wraz ze swoim *nić*, t. j. będzie *inszość*. Tylko tak pomyślane *coś* jest prawdziwe. To zaś cośmy wyrzekli w poprzednim paragrafie, musi być teraz bliżej oznaczone — to jest to, że wypadkiem z *stać się* jest *coś i inszość*. —

Że myśl wyrazu *coś* zwraca się do *inszości* jako do swego dopełnienia ukazuje się, tak z rozbioru łacińskiego wyrazu *aliquid*, jak i z polskiego *coś*, to *coś* albowiem oznacza *mniejszość*, to jest część całości.

#### b. Coś i Inszość.

§ 59. *a)* *Coś* nie można myśleć nie pomyślawszy *inszości*. Stosunkowość ta przypada nam nie tylko jako uważająca i ściągająca, ale leży także i w samym pojęciu tego *coś*, gdyż ono musi odnosić się do *inszości* i ulegać jój



wpływowi. Z powodu tego ulegania *inszości*, jest *dla inszości*. Bycie dla inszości jest w coś stronę jego nie bycia.

Tém oderwaném znaczeniem, także i w czém inném być, trafnie oznacza Hegel bezosobność tego *coś*. Co jest *czemciś*, jest tém samém dla czegoś inszego. Człowiek który jest więcej jak pewne *coś*, jest dla samego siebie, z niego nie da się zrobić wszystko (patrz § 50).

§ 40. *β*). Skoro *coś* było momentem *nie być*, jest więc i momentem *być*; a że to *coś* było także i dla inszości, i swoje nie być stawiało inszości naprzeciw, musi więc być w tym stosunku do inszości osadzone w znaczeniu *być*. *Być czegoś*, uczynione wydatném względem swego *być dla inszości*, jest *być w sobie* tego *coś*. Coś jest dla tego *w sobie*, że nie jest dla czegoś innego; równie jak *być dla inszości* jest przeczącém względem bycia w sobie.

Filozofia Kanta stoi powiększój części w tém przeciwieństwie, czém jest *coś w sobie*, i czém jest dla uznania samych siebie w naszym jestestwie, to jest, *dla inszości*. Wielką i nieocenianą zasługą téj filozofji jest, iż wprowadziła w życie pomienioną kategorię, która raz zastosowana wykazuje; że rzeczy jak *w sobie są* (to jest, nie jak *są dla nas*, dla inszości) nie mogą być poznane. Zarzuty Kanta przeciw poznaniu rzeczy, uczyniły możliwość metafizyki wątpliwą (§ 3). Zarzuty te gruntują się na zatrzymywaniu dwóch kategorii, upadają jednak, wiadomo albowiem że na kategoriach tych poprzestać nie można.

§ 41. *γ*) Skoro *być w sobie* czegoś jest tylko przeczeniem jego bycia dla inszości i na odwrót; nie można więc pomyśleć o jednym, nie myśląc drugiego, czyli, że każde z nich *przed osadza* inszość<sup>1)</sup>. Ponieważ każde z nich wzięte dla siebie tylko, jest gwałtowném odłączeniem, w prawdzie więc wzięte być może tylko jako nierozdzielne od drugiego, to jest z niém identyczne. Jedność bycia w sobie i bycia dla inszości wykazuje sam język w rozmaitych zwrotach, a szczególniej w wyrażeniu; *być w czemciś*<sup>2)</sup>. Czém jest *coś w sobie*, tém jest i dla *inszości*, jeżeli jako, takowe jest *osadzone*<sup>3)</sup> lub *przeznaczone*<sup>4)</sup>.

1) Gdzie dwa przedmioty tak się do siebie mają, iż jeden sta-

nowi *nie* drugiego, tam przedmioty te nie mogą być pomyślane w rozłączeniu, odnoszą się one albowiem do siebie wzajemnie, jako dopełnienie. 2) Wyrażenie: *jest coś* w tym człowieku, powiada, że ten człowiek ma wewnętrzną wartość, że znaczy coś sobą, przez siebie. 3) Wyraz, *osadzony* znaczy, iż przedmiot znajduje się na pewnym miejscu nie przypadkowo, lecz że tam jest osadzony nau-myślnie. Nadto wyraz pomieniony jest wyjaśnieniem *bycia w sobie*. 4) Być przeznaczonym, jest prawdą bycia w sobie i bycia dla siebie. Być oznaczonym jako *coś*, albo oznaczać się jako *coś*, jest to samo co takowe urzeczywistniać się. Kategorji *bycia w sobie* i *osadzania*, używaliśmy już w *być właściwie* i *być rzeczywiste*, lecz pod inną nazwą. *Osadzenie* zawiera w sobie wypełnienie i cel (finis) bycia w sobie.

c. Przeznaczoność (p. § 44).

§ 42. Rzeczywistą jednością *bycia w sobie* i *bycia dla inszności* jest *przeznaczoność*; czyli, że coś może być przeznaczone tylko jako takowa jedność. Następnie musimy rozwinąć pojedyncze momenta leżące w tém pojęciu, które jako najważniejsze położyliśmy w nadpisie całej grupy (p. § 35).

§ 43. a) Coś jako przeznaczone wychodzi ze stosunkowości do inszności, tudzież z bycia dla inszności, gdyż jest *samo w sobie* oznaczone. Skoro tedy przeznaczoność coś, przekracza bycie dla inszności, czyli odróżnia się od niego, przybiera więc charakter *bycia w sobie*. W chwili, kiedy przeznaczoność coś przybiera charakter bycia w sobie czyli, kiedy jest *osadzone* jako bycie w sobie w tedy to coś jest *przeznaczeniem* <sup>1)</sup>, czyli niem być *musi* <sup>2)</sup>.

1) Coś jest *przeznaczone* (destinatum) do tego, co w niem jest pierwiastkowo *jako spełnić się mające*, tak więc potrzebuje *uczynienia* na zewnątrz. Człowiek uważony w sobie jest rozumny, a zatem ma *przeznaczenie* do wszystkiego co jest rozumne, czyli powinien być rozumnym. Mienie przeznaczenia leży już w znaczeniu wyrazu *coś*; ztąd pytanie, do czego ta rzecz? cui bono? Ztąd także pochodzi iż o człowieku mającym pewne przeznaczenie; na przykład urząd jakiś, zwykliśmy mówić: człowiek ten jest *czemś*. W przeznaczeniu ukazuje się nam zarazem to *w sobie* w wyższej potędze i ztąd podług Fichtego *rzeczy w sobie* tém są, *czem*



(przez naszą działalność) być powinny. 2) *Mus* ten jest właściwie wewnętrznym przeznaczeniem czegoś, i dla tego stosownym jest wyrażenie, że człowiek może, ponieważ musi; wprawdzie w krótko ukaże się i przeciwny skutek.

§ 44. β). Przeznaczoność jako *bycie w sobie*, czyli przeznaczoność *w sobie*, jest *musem*. Ponieważ zaś przeznaczoność zawiera w sobie także moment bycia dla inności, coś więc nie może być przeznaczone bez *inności*: a zatem przeznaczoność tego *coś* zależy od inności, t. j. bywa *przez inności spowodowane*<sup>1)</sup>. Skoro więc przeznaczoność poprzednio była wyłączeniem inności, a zatem *jéj nie byciem*, tak, iż coś w inności *kończyło się*, tu przeciwnie jest *byciem* inności, tak, iż *się* w coś *zaczyna*. Przeznaczoność czegoś ukazująca się jako owa sprzeczność w tém, że coś jest i *być* i *nie być* inności, jest granicą, zakresem, końcem<sup>2)</sup>, a to coś w ten sposób *spowodowane*, jest ograniczone, określone, czyli *okończone*<sup>3)</sup>. *Okończoność* czyli oznaczoność jest przeznaczonością uważaną jako być dla siebie.

1) Coś jest spowodowane (coactum) ponieważ otrzymuje oznaczoność od inności. 2) Wszystkie te wyrazy, chociaż uważane być mogą jako synonimy, przecież zawierają w sobie pomienioną sprzeczność. I powodu owéj sprzeczności, coś jest w *swoim zakresie*, przez niego albowiem wyłącza inność, różni się więc od swego zakresu, przekracza go. Sprzeczność owa leży także i w *musie*, który nie może być pomyślany bez zakresu. Dla tego też słusznie wyrzec można iż *mus* wkle się, że coś nie odpowiada swemu przeznaczeniu: *mus* więc *jako takowy*, nie może być zrealizowany (p. § 43 Uwagę 2). 3) Coś jest *ukończone* ponieważ go coś ogranicza. Ponieważ tu inność, która, lubo zdawała się znajdować *obok* coś, jest *osadzona* w samym coś, w pojęciu więc *okończoności* mamy najważniejsze pojęcie w téj grupie i dla tego umieściliśmy ją w nadpisie. Pytagoras i Plato słusznie stawiali moment *okończoności* (πέρας) jako wyższy, naprzeciw momentowi saméj tylko *nieokończoności* (ἄπειρον). Coś jest tylko przez swoją granicę, chociaż przez tęże samą granicę *okończy*, t. j. *nie jest*. Granica więc jest tém, przez co *coś* jest właściwie tém oznaczonym (τὸδὲ τι Aristotelesa; haecceitas Duns-Scota).



§ 45. *γ*). Coś jest *czémścis* tylko przez swoją granicę, albo w niej samój; a że granica czegoś jest właśnie, początkiem inszości (§ 44), jest więc *właściwie* byciem czegoś, — jest początkiem inszości. Do istoty jego zatem należy, iż *jest* w tedy tylko, kiedy w jego być *inszość się poczyna*. Sprzeczność owa stanowi konieczność stania się *czémścis* inném, t. j. *przemiennością*<sup>1)</sup>. Coś jako oznaczone, jest przemienne<sup>2)</sup>, i tylko *jako* przemienne jest *czémścis*.

1) Wyraz ten nie oznacza li tylko możliwości przemienności. Coś jest przemienne, ponieważ w pojęciu jego leży *przeznaczenie stania się czémścis inném* (aliud aliud). To *być inszém* wchodzi w coś, i w przemienności znajdujemy uczynownioną okńczoność. 2) Coś jako oznaczone jest przemienne. Gdzie coś jest *na* coś przeznaczone, i przez coś innego *oznaczone*, tam osadzona jest konieczność, że ono *tém będzie*, to jest, że się w to zamieni. Przemienienie jest także *staniem się*, ale oznaczoném, jest bowiem *staniem się czémścis*.

§ 46. Przemienność jako uczynowniona okńczoność, stanowi przejście do nowój grupy kategorii: Coś staje się *czémścis* inném, (ponieważ *tém* być musi, ponieważ przeznaczeniem jego jest, aby *tém* było) t. j. przeczeniem siebie (§ 33), lecz, ponieważ ta inszość, w granicy czegoś, podobnie jak i ono samo, ma i swój początek (być) i koniec (nie być) jest więc rzeczywiście sama *czémścis* (*czémścis* inném, czyli, inném *czémścis*). W przejściu *tém* więc tworzy się przejście do inszości, i w tedy, to przechodzące schodzi się ze sobą, zostaje i jest w identyczności ze sobą. Przejście takie nazywamy *nieokńczonością*, i jeżeli pomyślimy przemienność myślimy zarazem i *nieokńczoność*.

Pozorne sofizma paragrafu tego znika, jeżeli zastanowimy się, że idzie tu o oznaczenie myśli *czegoś*, nie zaś o oznaczenie pewnego przedmiotu. Skoro niemożna to inaczej wyrazić nie można więc i inaczej pomyśleć, jak; że ponieważ coś przemienia się (ponieważ przemienienie stać się, było *czémścis*) staje się więc *czémścis*, t. j. schodzi się samo z sobą.

## C. NIEOKOŃCZONOŚĆ.

§ 47. *Nieokończoność* czyli *bezwzględność* zachodzi zawsze tam, gdzie coś w przeczeniu swoim jest ze sobą identyczne<sup>1)</sup>, to jest, gdzie przez przeczenie swego przeczenia staje się twierdzącym powrótem w siebie, czyli *przeczeniem bezwzględnym*<sup>2)</sup>. W działaniu tém pierwsze przeczenie nie znika, lecz *znosi się* (§ 33 Uwaga) czyli się osadza *idealnie*<sup>3)</sup>. Nieokończoność tedy nie wyłącza granicy i okńczoności, lecz jako *idealność* tychże, *włącza* je, albo raczej *zawiera* w sobie jako momenta zniesione<sup>4)</sup> i czyn ten właśnie, jest końcem, jest właściwą, granicą okńczoności.

1) Wyraz *nieokończony*, nie jest tu bynajmniej wzięty w znaczeniu najwyższém. Koło jest linią nieokończoną, wchodzi albowiem w siebie, otacza siebie. 2) *Ja* jest bezwzględném przeczeniem, odróżnia się albowiem od siebie (przeciży więc identyczność swoją) różnicę tę jednak znów znosi (a więc identyczność ze sobą przywraca. Negatio duplex affirmat). Podobnie Bóg. *Bóg* i *ja* są nieokończone, gdyż granica w nich jest *ładną*. 3) *Idealność* = być zniesioném. *Zniesienie jest*, ale nie jako rzeczywiste. 4) Ponieważ w każdym używaniu, w każdym zaspokojeniu, leży powrót w samego siebie, leży za tém także i nieokończoność.

§ 48. Pojęcie *nieokończoności* powstało wtedy, kiedyśmy myśleli przemianę, i zastanawiali się nad tém, co z tąd na *końcu* wyszło. Jeżeli myśli tój nie dozwolimy *przejsię* do końca, tylko *powtarzamy* ją ciągle: coś staje się inném, to inne, jako coś, staje się znów czemścis inném, i tak dalej; czyli, kiedy przynosimy ciągle nazad to, co właściwie znikło, to jest przeciwieństwo czegoś i inszości, wówczas niezmogłem dojsię do *wniosku*. *Wniosek* ten (§ 46) wyciągnęliśmy i oznaczyli wyrazem *tak*. Jeżeli tedy nie dozwalamy przejsię do tego *tak* i *wniosku*, w tedy, w ciągłej zmianie oznaczeń czegoś i inszości powstaje pewien *postęp*; który zwykle nazywają *nieskończonym*, a który należało by raczej nazwać *beskończowością*, czyli zwyczajną nieokończowością.



Bezkończoność jest *zwyczajną* nieokończonością, ponieważ nie odpowiada pojęciu nieokończoności; skoro bowiem wyłącza koniec i okńczoność mu w wyłączoneń więc ma przeciw sobie inszość, która stanowi *granicę* i *koniec*. Podobnie jak koło jest obrazem nieokończoności, tak ciągle przedłużana linia prosta, jest obrazem bezkończoności. Różnica jaką czyni Spinoza między infinitum (rationis) a między indefinitum, czyli infinitum imaginationis, zbliża się przynajmniej do właściwego znaczenia nieokończoności. —

§ 49. Skoro postęp nieokończony w tedy tylko przychodzi do skutku, kiedy, w przejściu jednych oznaczeń myśli w drugie, nie dozwalamy uzupełnić się powrotowi *w siebie*, lecz utrudniamy wypadek *zaczynając* ciągle od początku, i skoro obadwa oznaczenia mieniają się w takim razie zatęm, zawsze ilekroć razy w myśli naszej powstaje postęp nieokończony, musi być w nim uznane żądanie osadzenia rzeczywiście identycznie obudwuch oznaczeń, przez których zmienne występowanie powstał postęp powyższy: słowem musimy wówczas myśleć prawdziwą nieokończoność.

Aristoteles myśl wynikającą z nieskończonego postępu nazywa błędną, i we względzie tym o tyle ma słuszość o ile na myśli tęg poprzestać nie można. — Zastosowanie prawideł wynikających z postępu nieokończonego jest nader ważnem w rozwinięciu metodycznym. Wszędzie gdzie myślimy złączną identyczność przeciwnych oznaczeń może być wyprowadzony postęp nieskończony, a to jeżeli nie dozwalamy przyić do skutku owęj identyczności. W § 30 i 31 można było to łatwo okazać, i na odwrót tam gdzie się zdaje iż jest niezbędnym, wychodzi na jaw owo żądanie zawarte w niniejszym paragrafie. Z resztą mogą być sfery, w których postęp nieskończony *znajduje miejsce*, a to dla tego że się złączna identyczność nie może urzeczywistać. Lecz i w tedy postęp nie jest *ostateczny*, znać albowiem należy w nim żądanie wyięcia myśłą nad tę całą sferę. Tak n. p. natura w rodzajowym procesie nie wyżej się wznosi jak do nieskończonego postępu. Naukowe rozważanie tego procesu wyprowadza myśl nad sferę natury.

§ 50. a) Kiedy *coś* będąc inszością pozostawało jednak w identyczności ze sobą, w tedy było przywróconą jednością ze sobą, czyli, stało się bezwzględnęm przeczeniem,



a t $\acute{e}$ m sam $\acute{e}$ m wesz $\acute{l}$ o w nieskończoność. Takie *coś*, które za pośrednictwem swego bycia insznością schodzi się ze sobą, nie jest już sam $\acute{e}$ m tylko *coś*: to jest takim które *było tu* (§ 35 i 37), któremu *inszość* stała naprzeciw (§ 38) którą było ograniczone (§ 44) lecz takim, które się ściąga do siebie, które sposobem *przeczącym*, *idealnym* zawiera w sobie inszość, tak iż ta inszość w ni $\acute{e}$ m *zdaje się*<sup>1)</sup> tylko że jest. — Coś jako takowa idealność inszości nazywa się *będąc $\acute{e}$ m dla siebie*<sup>2)</sup> czyli *jedn $\acute{e}$ m*<sup>3)</sup>.

1) Coś było dla inszości (§ 39 Uwaga) nie zaś dla siebie.  
 2) *Bycie dla siebie* uważać tu należy jedynie tylko jako ściągnięcie się do siebie, powstałe za pośrednictwem przeczącego stosunku do inszości. I rzeczywiście w sam $\acute{e}$ m wyrażeniu już nawet leży to polemiczne ściągnięcie się do siebie. Nie można tu jeszcze myśleć o prawdziwej podmiotowości, wyjawszy wiadomą osobowość, chociaż bycie dla siebie tak tworzy względem owego przeznaczenia podstawę, jak *stanie się* podstawę przemiany a następnie życia (§ 56 Uwaga). 3) Wyraz *jeden* nie należy tu brać w znaczeniu liczbow $\acute{e}$ m, lecz w znaczeniu *pewien, jakiś*.

§ 51. b) *Jedno* jako nieskończony powrót w siebie, jest *dla siebie*. Jest więc ostrym, przeczącym stosunkiem. Lecz względem czego? *Inszość* nie stoi *na przeciw* jednego, lecz jest w ni $\acute{e}$ m zawarta jako moment zniesiony; jeżeli więc owa inszość ma być w stosunku przeczącym, takowy może zachodzić tylko względem jednego, lecz jednego, *w ogólności*: to jest, względem wszystkich jednych, czyli całej całości jednego, które stoi teraz na przeciw jako pozostałe. *Jedno* więc właściwie może być myślane tylko w stosunku przeczącym do pozostałych jednych<sup>1)</sup>; osadza więc takowe przed sobą, czyli *wyłącza je z siebie*<sup>2)</sup>.

1) Że *jedno* nie może być pomyślane bez stosunku przeczącego względem pozostałych jednych, musi być uznane jako fakt, i nie może już być empiryczn $\acute{e}$ m tylko spostrzeżeniem. I atomiści jakkolwiek, musieli przyjąć oznaczenie to, nie wyprowadzali go jednak bynajmniej z pojęcia atomów, owe $\acute{c}$ em obok tychże atomów wmieszczali rozdzielające próżnie (pory). Według Leibnica, każda monada jest do innych w stosunku przeczącym a to dla tego, po-

nieważ, nie tylko «niema okien» przez które by inne monady na nią działały, ale nadto w każdej monadzie jest zasada różnicy. 2) Hegel używa wyrazu *repulsia*; lecz wyraz ten, nie tylko że wyraża oznaczony sposób (fizyczny) wyłączenia, ale nadto jest zbyt odlączny, gdyż łatwo można myśleć iż cząstki odpychające się są już gotowe. Wyłączone jedno powstaje jako przeciwne dopiero za pomocą wyłączenia, i dla tego też jedno osadza zawsze drugie jedno (przed).

§ 52. c) Jedno tedy jest w przeczącym odnoszeniu się do drugich jednych, a tém samym jest przeczącym odnoszeniem się: lecz ponieważ każde z nich *jednym* jest, każde więc istnieje tylko w tém przeczącym odnoszeniu się. Skoro *jedno przeczy* pozostałe jedne, *przeciży* właściwie stosunek przeczący względem tych jednych. Lecz ponieważ *przeciży* stosunek przeczący względem tych jednych, stosunek ten staje się raczej twierdzącym, a dotychczasowe wyłączenie ukazuje się jako *schodzenie się ze sobą*. Czynność tę nazywamy *ściągnięciem się*; przeciwną stroną jego jest wyłączenie.

Nikt nie zaprzeczy *factum*, że wyłączenie nie może być pomyslane bez ściągnięcia się do siebie, nie zaprzeczy, mówię, jeżeli zwróci uwagę na to, że prawie mimowolnie powstaje wyraz (to jest myśl) *wyluczające* czyli *przeczące odnoszenie się*: idzie tu jednak o oznaczenia konieczności tego *factum*. — Hegel używa wyrazu *atrakcja*, przeciw czemu toż samo powtórzyć można, cośmy już wyrzekli w 2 Uwadze § 51. Sam Hegel nawet nie przywiązując wielkiej ważności do wyrażenia tego, daje poznać, iż ono jest nie zupełnie stosowne: (Dzieł. Hegla III. pag. 202). — Ponieważ ściągnięcie się leży już w pojęciu jednego, nie mogli więc Atomieści oznaczenie to podnieść do pewnej wydatności, i dla tego też nie wyprowadzili go tak jak odnoszenie się wyłączne, o którym była mowa wyżej, lecz obok atomów umieścili przypadek, czyli konieczność prowadzącą te atomy do siebie. Atomieści nauczyciele prawa politycznego dowodzą, iż ludzie pojedynczy łączą się w jedność z powodu zewnętrznej konieczności lub przemocy, lub w skutku wewnętrznej ugody. Leibnica harmonja naprzód ustanowiona, stawia monady w stosunku do siebie, a ponieważ każda z tych monad, jest zwierciadłem jednego i tegoż samego wszechświata, harmonija



więc ta, nie jest tak zupełnie z zewnątrz wzięta jak wielu mniema. I w tej części nauki Leibnie przewyższa Atomistów.

§ 53. Pojęciem nieokończoności było bezwzględne przeczenie. *Jedno* identyczne ze sobą było takim wprawdzie, lecz ponieważ nie weszło jeszcze w czynność *jako takowe*, było więc tylko *w sobie* przeczeniem bezwzględnym (§ 40). Jedno więc musiało być względem inszości bezwzględnym przeczeniem, a ponieważ nie było już żadnej inszości, musiało więc być owém bezwzględnym przeczeniem względem pozostałych jednych, i jako takowe przeczenie ukazało się w *wylączeniu*. Tak jak bycie dla siebie i bycie dla inszości schodziły się z sobą w *osadzeniu* (§ 41) tak, gdzie wylączające się wraca znów *w jedno* (§ 52), lub gdzie wylączenie udowodnia się jako (w prawdzie) przeczące (jednak) odnoszenie się, tam pojęcie nieskończoności zostaje *osadzone*, tém samém *dokończone* (§ 41 Uwaga) a koło kategorii podciągniętych pod nieskończoność wypełnione i *zamknięte*. —

Wszędzie, gdzie pewne pojęcie zostaje osadzone, czyli, gdzie *to*, czém ono jest *w sobie* zostaje urzeczywistnione (albo staje się rzeczywiście tém, czém było właściwie; porównaj § 16 i 41) tam zakończy się w skutku owéj czynności rozwinięcie pojęcia.

§ 54. Na tém kończy się zarazem cała grupa kategorii. Jak się ta grupa członkowała, ukaże powtórzenie powyższego procesu (porównaj § 28) a zarazem usprawiedliwi i nadpisy: Ponieważ w grupie téj najprzód mieliśmy do czynienia z *być*, potem z samými takimi oznaczeniami *być*, z których zmienianiem, przemieniało się także i to oznaczenie, i ponieważ oznaczoność tę nazwaliśmy *jakością* (§ 36), musieliśmy więc w nadpisie powyższej grupy położyć *jakość*, czyli nazwać ją *kategorią jakości*. W grupie saméj okazały się trzy oddziały, które, według różności zasady stosunku (§ 28 Uwaga) albo (podług Hegla) dostały w nadpisie *być*, *byt* (pobyt), *bycie dla siebie*; albo oznaczone zostały jako perjody od *być* do *stać się*, od *pobytu*



do *zmienności*, od *bycia dla siebie*, aż do *wyluczającego stosunku*; albo nakoniec nazwane zostały *nieoznaczonością*, *okończonością* (oznaczonością), *nieokończonością* (oznaczenie siebie).

Paralelizm ukazujący się między podziałami większych grup, jest wprawdzie z jednej strony skutkiem metodycznego postępu, lecz z drugiej strony nie należy przywiązywać wielkiej wagi do tego powtarzania, jest ono bowiem po części suchym szematyzmem, w którym nieraz nader ważne nawet różnice bywają opuszczane.

§ 55. Jakościowe oznaczenia myśli nieoznaczoności i oznaczoności sprowadzone zostały w nieskończoności do odłącznej jedności. Ponieważ w jedności tej zawarte są wszystkie kategorie jakości, mamy więc w niej prawdę kategorii. Koniec rozwinięcia nieskończoności ukazał *wyluczenie*, które wyszło na jaw jako *ściąganie się do czegoś*, a zatem zniósło się, *ściąganie się* zaś to okazało się jako *będące dla siebie*, a więc jako *wyluczające* ściąganie się, t. j. ściąganie się które było także przeciwną stroną siebie czyli że się zniósło. Skoro ściągnięcia się jakości mimo to że są najwyższe zamykają albowiem w sobie wszystkie inne, skoro mimo to uchylają się, tém samém znosi w ogóle i oznaczoność jakościowa. Jednak, jakkolwiek oznaczoność ustępuje miejsca nieoznaczoności, nie można przecież powiedzieć że *znika*, zawarta jest albowiem jako moment (porównaj § 34 Uwagę 1). Oznaczoność więc musi pozostać; lecz i jakościowa oznaczoność ma być zniesiona: ztąd wynika pojęcie oznaczoności ale już nie jako *jakościowej*. Oznaczoność która nie jest już jakościową, nazywa się *ilościową*<sup>1)</sup>. Drugi rozdział logiki traktuje o *kategoriach ilości*<sup>2)</sup>.

1) Skoro do tej przeczęcej oznaczoności teraz dopiero przybywa twierdząca, wybór nazwiska więc jest usprawiedliwiony.

2) Dla czego oznaczenia ilościowe osadzają przed sobą oznaczenia jakościowe, a zatem po tych ostatnich dopiero traktowane być muszą, łatwo by dowieść empirycznie: pierwój trzeba mieć pojęcie o *czémś*, nim się równe lub podobne *coś liczy*. Fichte. Braniss.

## ROZDZIAŁ DRUGI.

## ILOŚĆ (QUANTITAS).

§ 56. Co stanowi właściwość ilości, ukazuje się ze zwrócenia uwagi na to, czém była oznaczoność jakościowa, a która udowodniła się jako przeczenie i prawda ilości<sup>1)</sup>. Jakość była *takiem jedném* z oznaczoném, iż ze zmianą jedności zmieniało się i oznaczone; *ilość*<sup>2)</sup> zaś jest taką oznaczonością, która może być zmieniona, bez naruszenia natury tego, czego oznaczoność stanowi która «stawszy się obojętną dla być, jest granicą<sup>3)</sup> ale wraz żadną.» Najprzód więc rozważać powinniśmy w ten sposób pojąć się dającą ilość, a mieć będziemy pojęcie *wielkości*.

1) Że ilość jest prawdą jakości, udowadnia to dążność wprowadzania wszelkich oznaczeń jakości (n. p. specyficznój wagi, płynów) do oznaczeń ilości (n. p. liczby atomów). 2) Wyraz *ilość*, *quantitas*, na to przeciw sobie równie jak wyraz *wielkość*, iż pod niem można rozumieć *quantitas* (w znaczeniu *ποσότης* wielkim być) dalej, pewną jedną ilość (w znaczeniu *ποσόν τι*, quantum) gdy tym czasem są to zupełnie różne pojęcia. Aby więc uniknąć nieporozumień, powiadam, że wyraz *quantitas* użyty jest tu w najrozciąglejszém znaczeniu, to jest tak, że pod nim rozumieć należy wszelkie oznaczenia wielkości, a za tém *quantitativitet* w ogólności i właśnie dla tego wyraz pomieniony użyty jest jako nadpis całego rozdziału. Wyrazu *wielkość* używać należy w znaczeniu *ποσότης*, t. j. w takiem znaczeniu, w jakim się mówi o *wielkości* domu. Nakoniec *quantitet* w znaczeniu *ποσόν* czyli jednéj wielkości, oznaczam wyrazem *quantum* (część). 3) Granica (*quantitativa*) lasu może być rozprzestrzenioną, las może przejść tę granicę, mimo to jednak las zostaje lasem. Zmienić jego *qualitativną* granicę, jego *τι ἐστι*, znaczy przemienić go w coś innego. —

## A. WIELKOŚĆ.

§ 57. Wielkość ma coś, jeżeli mu przypada oznaczoność jaka, która jednak względem wielkości jest zewnętrzną, obojętną<sup>1)</sup>. Co w pojęciu wielkości leży, i co wła-



ciwie zawiera się w tej kategorii, wtedy tylko poznać będziemy mogli, jeżeli zwrócimy uwagę na to, z czego się to pojęcie *stalo*. Obiedwie strony przeciwieństwa, których prawdą było ilość (§ 55) znajdują się w pojku, lecz *zmienione jako* momenta zniesione, a więc<sup>2)</sup> w takim rodzaju jak tam, gdzie tworzyły nie rozwiązane jeszcze przeciwieństwo.

1) Dla tego też ilościowe oznaczenia szczególnie tam są ważne, gdzie chodzi o zewnętrzne istnienie: w sferze duchownej n.p. mówimy o wielkości charakteru, duch albowiem wchodzi tu w bezpośrednio istnienie. Wielkość może być uważana jako najwyższa kategoria, jeżeli na p. jak w islamie do wielkości Boga przywiążemy największą wagę. 2) Jak *być* i *nie* nie były zawarte w *stać się jako takowe* (§ 33) tak w każdym późniejszym stopniu rozwinięcia, zawarty jest stopień poprzedni, lecz we właściwy sposób zmieniony.

§ 58. a) W wielkości tedy najprzód mieć będziemy wyłączające się (§ 51); lecz moment wyłączenia nie stoi już przeciw momentowi stosunku, udowadnia się albowiem jako tenże stosunek (§ 52). Tym sposobem wyłączające się przybiera charakter *tożsamości*, to jest nie wyłączania się, czyli że w wielkości należy odróżniać nie — odróżnione<sup>1)</sup>. Wielkość uważania z tej strony ukazuje się jako *wielkość*<sup>2)</sup>, czyli jako rozproszenie, czyli, wielkości przybywa moment *rozproszenia* (discretion).

1) Jeżeli powiadać iż coś różni się od czegoś innego numerycznie tylko, *twierdzimy*, przez to że *różnica* owa jest obojętną. 2) O wielkości tam tylko mowa być może, gdzie zachodzi summowanie. *Wielość* więc jest przeznaczeniem czysto ilościowym; wiele stoi jeđności liczbowej naprzeciw (§ 55 Uwaga). Jednemu bez numerycznego znaczenia (§ 50) stała przeciw nie *wielość* ale *pozostałość* (§ 51). 3) Summa tworzy się nie z oddzielnych lecz z rozproszonych. 4) Moment oddzielności przez to czynimy wydatnym, że *myślimy* wielkość w taki sposób powstającą, iż coś i coś i jeszcze coś łączą się albo jeżeli tworzenie się długości linii objaśniamy przybywaniem punktów (te coś, te punkta są jednakowe, nie różnią się między sobą realnie, a jednak jeden nie jest tém

czém drugi. Ponieważ to stanowi właściwą stronę wielkości, podobne więc uważanie wielkości, nie jest błędne.

§ 59. b) Powtóre; to z czego powstała ilość zawierało w sobie moment, który nazywaliśmy *stosunkiem* i w którym *jedno*, jako *tożsamo* było w twierdzącém odnośzeniu się. Ponieważ wielkość zawiera w sobie ten pierwszy moment, przybiera więc charakter bezróżnicowości i zwyczajnej jednorodności<sup>1)</sup>. Pierwszy jednak moment nie wyłącza się przez to, przeciwnie zawiera się w téj jednorodności jako moment. Jako *moment*; — a więc jako będący i razem jako nie będący: to jest, wielkość, która jako jednorodna jest *jedną*, tworzy *jedność*, zawiera więc w sobie<sup>2)</sup> wielość w sposób idealny (§ 47). Wielość ta *jako takowa*, czyli jako *rzeczywista*, tam tylko występuje; gdzie się kończy pojedynczość<sup>3)</sup>. Z téj strony uważana wielkość jest w nieprzerwaném następstwie, czyli jest *ciągłością*<sup>4)</sup>: wielkości jako takowej przybywa ciągłość.

1) Przekonanie powiada nam, że *wielkość* pewnego kraju, *długość* linii, jest *stosunkiem* zwyczajnym: pierwszy albowiem nie możemy mieć większej wielkości, druga rozciąglejszej długości. 2) Wielości są zawarte w wielkości w sposób idealny a za tém są tylko jako możliwe. Długość linii uważać można za dzieloną, jeżeli linię tę dzielimy na linie z których każda ma swoją długość. Toż samo dzieje się w podziale na punkty. 3) Jak w żywym organizmie zawarte są pojedyncze chemiczne zasady jako *zniesione* (związane) i jako takowe występują w gniciu dopiero, tak i punkta występują w linii jako *zniesione*, dopiero na jój końcu, to jest tam gdzie została przerwana. Punkta nie *stanowią* linii, w takim razie albowiem były by w niéj zawarte jako *rzeczywiste*, ale linija powstaje z punktów, zawiera je w sobie przeczące. 4) Jeżeli pomyślimy wielkość rosnącą zwolna, bez przeskoków, w tedy czynimy wydatnym moment ciągłości. Jeżeli o *wielkościach rozproszonych i ciągłych* mówimy jako o różnych, bierzmy wtedy wielkości w znaczeniu (części) *Quantum*. Ciągłość i odrębność brane tu są jako przeznaczenia przynależne wielkości (to jest w znaczeniu być wielkiém. —

§ 60. c) *Rozproszoność* i *ciągłość* są przeznaczeniami wielkości. *Wielkość* jest i *wielością* i nie przerwa-



ném następstwem. Te zaś są przeznaczeniami, z których, jedno w drugim ma *granice*, to jest swój koniec i przeczenie, gdyż jako moment rozproszenia tam tylko występuje, gdzie się ciągłość *kończy* (§ 59 Uwaga 2): ciągłość zaś może powstać tylko kosztem i przeczeniem rozproszenia <sup>1)</sup>. Jedno ogranicza drugie, a wielkość zawiera w sobie przeznaczenia, z których każde jest przeczeniem innego <sup>2)</sup>.

1) Aristoteles w Fizyce Z. I. *εἰ δ' ἐστὶ..... συνεχῆ μὲν ὧν τὰ ἔσχατα ἔν,..... ἐφ' ἑξῆς δ' ὧν μηδὲν μεταξὺ σιγγενέε, ἀδίνατον, ἐξ ἀδιαρέτων εἶναι τι συνεχές* wykazuje, że jeżeli myślimy linią powstającą z punktów (ciągłość), wtedy nadajemy tym punktem ponowną rozciągłość, to jest, znosimy ich rozproszoneść. 2) Druga sprzeczność zawarta w Ranta krytyce czystego rozumu, gruntuje się właśnie (według słusznej uwagi Hegla) na tych dwóch stosunkach, leżących w pojęciu wielkości. Dzieła Hegla III, 216. W dawnych Elenchach mieszczą niektórzy już moment rozproszenia (n. p. calvus, acervus) wyobrażając sobie przybywanie jednych cząstek do drugich; już przeskakują od tego stosunku w łączności tychże cząstek. Gromada jako łączność jest ciągłością, jako łączność osobnych cząstek jest wielością. —

§ 61. Lecz dalej ukazuje się, że przeznaczenia owe są identyczne: a mianowicie, rozproszone są *odróżnione* a razem oznaczone jako też *same*, różnica więc właściwie jest żadną. Wielkość jako rozproszona, jest *bez różnicową* czyli *ciągłą* (§ 59), a ponieważ rozproszenie nie może być pomyślane bez ciągłości, rozproszenie to więc jest *właściwie; jednością rozproszenia i ciągłości*. Wielkość oprócz tego była ustawiczną w tedy tylko kiedy znosiła się w niej wielość. Tak więc wielkość przed osadza wielość (punkt niema wielkości ponieważ zbywa mu na ciągłości) i nie można pomyśleć ciągłości bez wielości, to jest bez odrębności, czyli że ona sama jest: *jednością ciągłości i rozproszenia*.

Ponieważ żadne z tych przeznaczeń bez drugiego pomyślane być nie może, ukazuje się więc stosunek, który łatwo (§ 49 Uwaga) zamieniony być może w postęp nieskończony. Dzieje się to tam, gdzie ilość jaką, n. p. linią dzielimy w nieskończoność. Sposobem

przeziennym bierzemy długość linji podług momenta ciągłości tam gdzie wielkości w linji téj znoszą się, a wówczas, każda z tych wielkości, która jako takowe jest rozproszaniem bierze się jako ciągłość i tak dalej. Właściwą prawdą postępu nieskończonego jest, że w każdym przeznaczeniu zawiera się inne idealnie. W tym względzie słusznie Aristoteles postęp ten przypuszcza tylko, wykazując (Fizyka I, 7) iż podzielność linji uważana być winna jako możliwość.

§ 62. Wynika więc ztąd że: *każde* jest złączną jednością obojga, każde więc jest całą wielkością, która poprzednie była obojgiem (§ 60). Tak jak jedno ogranicza drugie i właściwie mamy: *wielkość ograniczającą siebie samą*. Lecz wielkość ograniczając sama siebie, jest wielkością oznaczoną (jedną wielkością, jedną ilością) czyli jest tém, co jako drugie względem wielkości nazywamy *częścią* (quantum).

Przedstawione w powyższym § przejście od wielkości do jednej wielkości, czyli do części (quantum) nieoznacza niczego innego jak to, że kiedy myślimy wielkość, myślimy jedną wielkość.

#### B. CZĘŚĆ (QUANTUM).

§ 63. Jako pojęcie części ukazuje się w przejściu; że część ta jest oznaczoną czyli ograniczoną *wielkością*<sup>1)</sup>; dalej że była wielkością która ograniczała się i jako takowa stanowiła z granicą swoją tożsamość, i schodziła się z nią<sup>2)</sup>; nakoniec, ponieważ wielkość była obojętną granicą za którą przedmiot ograniczony wychodził (§ 56 Uwaga), część więc, jako schodząca się z granicą swoją, jest dla siebie samą obojętną i wychodzi nad siebie, jest więc tém, co jest względem własnej zmiany obojętne, bezwzględnie zmienne<sup>3)</sup>.

Gdyby w wyobrażeniu naszym o części wynaleś się dały wszystkie rozwinięte oznaczenia, wówczas był by usprawiedliwiony wybór nadpisu téj kategorii. Lecz ponieważ 1) — że część jest jedną (t. j. oznaczoną) wielkością wykazuje już sam język; 2) że część jest tém, co schodzi się z granicą swoją, ukazuje się z tąd, jeżeli powiem teraz to, co się okaże dalej, t. j. że część ma rzeczywistą egzystencją swoją w liczbie (§ 64); jeżeli bowiem rozu-



mimy pod granicą *to* tylko, przez co *coś* jest *tém* oznaczoném, w ówczas granicą *stu n. p.* będzie właśnie *to*, przez co *sto* jest stem. *To* co czyni *sto całkowitém*, jest setne, a ponieważ każde *sto* jest setném, *sto* więc jest stem tylko przez *wszystkie* *sta*. Nakoniec 3) oznaczenie obojętnego samemu sobie być, czyni wydatném matematyczne objaśnienie wielkości, które powiada; że pewną *wielkością* jest *to*, co bez naruszenia swój natury powiększone lub zmniejszone t. j. zmienione być może.

§ 64. a) Ponieważ część została prowadzona do momentu a zatem zmodyfikowana, muszą się więc także wynaleść i przeznaczenia z których sprzeczność powstała (porów. § 23, 25, 26). Najprzód więc zawarte być *tu* musi *to*, co *tam* było *rozproszeniem*, *to* jest, część zawrze w sobie moment *wiela*. Lecz ponieważ okazało się, że moment ów był identyczny z jemu przeciwnym a podług którego wielkość była ciągłą jednością (§ 68), *wiela* zatem jako *moment części*, będzie *tém* wiele tworzącém jedność, t. j. *wielość* <sup>1)</sup>: Moment ten nazywamy ilością, rozproszenie zaś uważamy jako *zniesione*. *Powtóre*; w części zawarte być musi *to*, co stanowiło przed *tém* ciągłość wielkości (§ 59); część z téj strony uważana jest jednością; lecz, ponieważ jedność niestoi tu już naprzeciw *wiela*, ale stało się z niém identyczne (§ 61) przeszło więc w liczbę mnogą, t. j. stało się *jednościami* <sup>2)</sup>. Część jako prawdziwa identyczność dwóch tych momentów jest *ilością jedności*, czyli *liczbą* <sup>3)</sup>. Właściwie więc część jest liczbą <sup>4)</sup>.

1) Wielka staje się wielością w skutku połączenia pojedynczych wielu. 2) Jedność stosownie do pojęcia swego była dotąd pojedynczą. 3) Że w liczbie jedność i ilość są momentami, można tego dowieść zmysłowie pisząc liczbę albo jak iloczyn, albo jak ułamek. W pierwszym razie jedność wyraża mnożną, w drugim mianownik, ilość zaś, w pierwszym mnożnik w drugim licznik. Gdzie jeden z tych momentów znika, tam ginie liczba i jój miejsce zastępuje o lub  $\infty$ . 4) Liczba jest kategorią istotną; Pytagorejczycy bowiem uważali ją jako najwyższą, nie zbywa im jednak na wiedzy, że dwa momenta stanowią istotę liczby (*ἀπειρον* i *περαίνοντα*).

§ 65. Ponieważ liczby są oznaczeniami myśli, działanie więc nimi jest *myśleniem*; ponieważ są oznaczeniami zewnętrzności myśli (§ 57) są więc myśleniem zewnętrznym, czyli *rachunkiem*. Rachunek jest to wyprowadzanie liczb, czyli *liczenie*. Ponieważ, z powodu zewnętrzności liczby, liczby względem siebie są zewnętrzne i momenta ich można rozdzielić, w liczeniu więc jest przeciwieństwo, a to wtedy kiedy liczby wyprowadzane zostają za pomocą kompozycji czyli *zliczania*, to jest, jeżeli łączymy rozdzielone liczby lub ich momenta, lub jeżeli połączone, rozdzielamy przez dekompozycję czyli *rozliczanie*. Właściwą podstawę całego systematu liczenia, stanowi liczba uważana *bezpośrednio*, i która jako takowa, jest pierwszą w tym systemacie (§ 27 Uwaga). Skoro ilość i jedność stanowiły moment liczby, najbezpośredniejszy więc kształt jedności jest tam, gdzie z jednością (czyli ilością) bezpośrednio, osadzona jest także jedność z ilości (czyli jednością). Liczba w bezpośredniości jest *jednym* ( $1 \cdot 1 = 1$ ). Z osadzeniem jednego powstaje rząd liczb. —

Jeden jest właściwym pierwiastkiem wszystkich liczb, i w ten sposób był także od Pytagorejczyków uważany. Liczba nie jest *osadzona*, o ile jest liczbą *w sobie* (§ 41 Uwaga). Z tąd pochodzi że każda liczba (a) jako nie osadzona ( $a^0$ ) jest  $= 1$ . W pierwiastku swoim są wszystkie liczby tём samém, mianowicie jednym.

§ 66. Wszystkie formy rachowania opierają się na pewnych *elementarnych* operacjach, które są *działaniami* (species) i są osadzone w pojęciu liczby. Pierwsze działanie rachowania zasadza się na tём że z *jednej liczby*, to jest liczby bezpośredniej składamy *liczby* (dodawanie). Przeciwnym korrelatem postępowania tego jest *odejmowanie*, czyli *różnicowanie*. Drugie to działanie zachodzi tam, gdzie działamy rozchodzącą się jednością i ilością. Liczby bywają wyprowadzane, jeżeli jedną liczbę osadzamy jako jedność, drugą jako ilość, albo, jeżeli rozkładamy liczbę na momenta, co staje się wtedy, jeżeli szukamy liczbę, która



tam jednością, która była ilością (quotient) a z tego wynika korrelat *produkcji*, — *dzielenia*. W pierwszym działaniu mieliśmy do czynienia z bezpośrednią *jednością* jedności i ilości, w drugim z rozchodzeniem się obudwuch; powstaje więc trzecie działanie łączące poprzednie działania, a mianowicie; jeżeli z jednéj liczby produkujemy liczby w ten sposób, że liczbę tę osadzamy jako jedność i ilość — *podnoszenie do potęg* z korrelatem swoim, wyciąganiem pierwiastków. Tém zamyka się zakres działań elementarnych, które rozebrać musieliśmy z następujących przyczyn.

§ 67. b) Częścią (czyli liczbą p. § 64) była wielkość identyczna z granicą swoją. Rozważając bliżej tę granicę, poznamy, w jaki sposób część tę pojmować należy. Pod granicą części czyli liczby rozumieć należy to, przez co owa oznaczona część, jest jedną liczbą; rozumieć więc należy to, co liczbę *uzupełnia*. Pewną liczbę nic innego nie *uzupełnia* (n. p. sto) jak wszystkie sta, — w setnym więc leży granica sta. W stu (1 . 100) to sto jest właśnie momentem ilości (§ 64 Uwaga 3). Tak więc najprzód uważać musimy część, jako mającą oznaczenie przez ilość. Liczba, część, jako *ilość wmieszczona*, jest — częścią ekstensywną. —

Słusznie gani Hegel mieszanie (które łatwo wystawić sobie można z przedstawionego pojęcia *rozproszenia* i *ilości*) rozproszonych i ekstensywnych wielkości, gdyż rozproszenie jest przeznaczeniem *wielkości w sobie*, a więc ekstensją granicy ilościowej: Dzieła Hegla III, 252. Pytanie, *czy dom jest wielki*, odnosi się tylko do *być wielkim* tego domu, albowiem dom ten może pozostać wielkim chociaż się zmniejszy; pytanie zaś, *jak wielki?* chce wiedzieć ekstensją domu, a która z każdą zmianą będzie całé inną. *Wielkość* może być myślana i bez liczby, przeciwnie zaś, część ekstensywna wymaga koniecznie liczby. Liczba sama nie jest częścią ekstensywną, tworzy tylko mnożnika algebraicznego (coefficient) (n. p. 20 Funtów). Słusznie uważane jest 20 jako ilość funtów, gdyż liczba jest tu rzeczywiście wmieszczona w ilości. —

§ 68. c). Jak część w ogólności, tak i część ekstensywna jest *oznaczeniem* różnym od wszelkich innych.

Oznaczona zaś jest (§ 67) przez ilość, to jest przez moment *wielości* (§ 64). Część extensywna bez wielości nie była by oznaczoną, a więc przed osadza tę wielość. Jeżeli wszystko obejmujemy razem; wówczas okaże się, iż właściwie, jeżeli pomyślimy część extensywną, myślimy konsekwentnie część, która jest zwyczajnym przeznaczeniem; przeznaczenie to jednak przed osadza wielość, od której się różni i zawiera w sobie, jako *moment zniesiony*. Część tak pomyślana — jest *częścią intensywną*, czyli stopniem. W części extensywnej, część osadzona była jako ilość; tu zaś liczba jest *mnożnikiem* (coefficient) stopnia, w którym liczba ta jest wmieszczona jako jedność: tak więc i w części extensywnej i w intensywnej pojęcie części jest zupełnie osadzone. —

Wyraz *stopień* używany bywa tam, gdzie jedno oznaczenie (dwudziesty stopień ciepła jest tylko jednym ciepłem, dwudziesty stopień szerokości tylko jedną szerokością) *odróżnia* się od wszystkich pozostałych (dwudziesty stopień ma inne ciepło niż stopień dziewiętnasty) bez których jednak istnieć nie może (dwudziesty stopień nie może być bez dziewiętnastego, ośmnastego) i które zawiera w sobie jako zniesione, (w dwudziestym stopniu jest zawarty dziewiętnasty, jako *były* t. j. jako zniesiony).

§ 69. Część według pojęcia swego może być extensywną i intensywną, tą jest jako ilość, tamtą jako jedność. Jedna niemoże być pomyślaną bez drugiej. Że część extensywna odnosi się do intensywnej jako do swojej prawdy, wykazaliśmy w § 68, to ostatnie zaś odnosi się do pierwszego: oznaczony stopień albowiem jest przeznaczeniem zwyczajnym, przeciwnym wszelkim innym, lecz, ponieważ wszystkie inne stopnie (niższe) są w nim zawarte jako zniesione, ma więc w nich swoją ilość, t. j. swoją *extensyją*<sup>1)</sup>. Dla tego też każda część extensywna jest intensywną i naodwrot<sup>2)</sup>. Jedno tylko z powyższych przeznaczeń czym wydatnym, jest to, zapuszczać się w nierozwiązane trudności<sup>3)</sup>.

1) Ponieważ dwudziesty stopień zawiera w sobie dziewiętna-



sty, ośmnasty i t. d., t. j. zawiera w sobie dwadzieścia stopni, zwykło się więc mówić zamiast (intensywnie) «dwudziesty stopień», dwadzieścia stopni ciepła. 2) W większej massie (extensywnie) jest zarazem i większe ciężenie (intensywnie); przy wyższym stopniu ciepła, dłuższa kolumna merkurjuszu. 3) Głównym punktem około którego obraca się sprzeczka atomistów i dynamistów, jest powiększłej części różnica wielkości extensywnej i intensywnej.

§ 70. Skoro pojęcie części jest osadzone (§ 68), jest zarazem i rozwinięcie jój skończone, czyli że się z pojęcia tego wychodzi (porów. § 53). Jeżeli albowiem zastanowimy się, nad rozważaniem na ostatku częściowém oznaczeniem, to jest *nad stopniem*, dostrzeżemy iż jest *częścią*, jest więc obojętny i zmienny (§ 63); był on jednak także *stopniem oznaczonym* (podobnie jak każda część extensywna) i jako takowy różnił się właściwie względem wszystkich innych; wznieść się nad niego nie było można, gdyż wówczas uzyskalibyśmy inny stopień. Właściwie więc jest tu sprzeczność, mamy albowiem do czynienia *z jedną częścią*, która *jako takowa* zmienia się, i która straciła zarazem charakter obojętności i bezwzględnej zmienności, a tém samym *nie jest już więcej tą częścią*. Tym sposobem otrzymujemy *przeznaczenie przeczące*<sup>1)</sup>. Część zaś, która nie jest już więcej li tylko częścią, wstępuje *w stosunek ilościowy*<sup>2)</sup>.

1) Przeznaczenie twierdzące okaże się później (§ 75). 2) W stopniu tkwi stosunek, i dla tego nie bez przyczyny stopień nazywany bywa pojęciem stosunku.

### C. STOSUNEK ILOŚCIOWY.

§ 71. Wszelki stosunek ilościowy, jest *z jednej strony* oznaczony a zatem nieodmienny i jako takowy przedstawia się w wykładnikach<sup>1)</sup>: *Z drugiej strony* ukazuje się jako zmienny w *wyrazach* które go stanowią. Mimo to, w obu dwu razach stanowią one jedną część, i dla tego słusznie łączą się znakiem  $= \left( \frac{n}{m} = e \right)$ . Ponieważ wykładnik nie jest już samą tylko częścią, wyrazy zaś są tą częścią, a

i tamten i te są t $\acute{e}$ m sam $\acute{e}$ m, w ka $\acute{z}$ dym wi $\acute{e}$ c stosunku ilo-  
ściowym zawarta jest poprzednio wykazana sprzeczno $\acute{s}$ ć  
(§ 70). Poniewa $\acute{z}$  za $\acute{s}$  *ka $\acute{z}$ dą* jedno $\acute{s}$ ć poło $\acute{z}$ onych na prze-  
ciw oznacze $\acute{n}$ , wyrazić by $\acute{o}$  można w post $\acute{e}$ pie niesko $\acute{n}$ cz-  
nym (§ 49) wystawione wi $\acute{e}$ c pojęcie wy $\acute{s}$ wieca znaczenie  
ilościowej niesko $\acute{n}$ czono $\acute{s}$ ci <sup>2)</sup> a zarazem wykazuje spo $\acute{s}$ ób  
zastosowania tej $\acute{z}$ e w rachunkowo $\acute{s}$ ci <sup>3)</sup>.

1) Pod wykładnikiem stosunku rozumiemy cz $\acute{e}$ ść niezmienna  
w tym $\acute{y}$ m stosunku, i która to cz $\acute{e}$ ść wyklada, cz $\acute{e}$ m jest stosunek.  
2) Pod wielkościami niesko $\acute{n}$ czenie (wielkiemi lub ma $\acute{l}$ emi) rozumieć  
należy takie «nad które wyiść nie można»; lecz, poniewa $\acute{z}$  wiel-  
kość była wła $\acute{s}$ nie taką (§ 63 Uwaga 3) «nad którą można wyiść»,  
ka $\acute{z}$ da wi $\acute{e}$ c definicya powiada wła $\acute{s}$ ciwie: cz $\acute{e}$ ści, które nie są cz $\acute{e}$ -  
ściami. 3) Stosunek mo $\acute{z}$ e być wyrażony jako szereg niesko $\acute{n}$ czony  
( $\frac{1}{1+x} = 1 - x + x^2 - x^3 \dots$ ) szeregi te mog $\acute{a}$  być dodane  
do stosunków, które przedstawiają.

§ 72. a) *Wyrazy* zmienne stanowią stosunek, a po-  
niewa $\acute{z}$  wykładnik powiada, *jaki* jest stosunek, stanowią  
go wi $\acute{e}$ c wyrazy. Skoro wykładnik jest liczbą, wyrazy wi $\acute{e}$ c  
stanowiące go, b $\acute{e}$ dą takiemi cz $\acute{e}$ ściami, których znaczenie  
jest *być momentem pewnej liczby*, to jest znaczenie jedno-  
ści i ilo $\acute{s}$ ci. Wszelki wyraz za $\acute{t}$ em jest niezupełną cz $\acute{e}$ ścią  
i *uzupełnienie* znajduje w innym, a t $\acute{e}$ m sam $\acute{e}$ m jest od-  
mienny tylko z innemi. Tym spo $\acute{s}$ obem stosunek okazuje się  
jako stosunek, w którym wyrazy mają się do siebie, jak je-  
dno $\acute{s}$ ć i ilo $\acute{s}$ ć jednej liczby, jednego wykładnika, jako stosunek  
w którym wła $\acute{s$ nie dla pomienionych przyczyn ze zmianą  
jednego wyrazu i drugie się zmieniają — *stosunek prosty*.

Stosunek prosty jest pierwszy a za $\acute{t}$ em i najpowierzchowniej-  
szy, i dla tego w sferach wy $\acute{s}$ szych ust $\acute{e}$ puje miejsca wy $\acute{s}$ szym sto-  
sunkom. —

§ 73. b) Je $\acute{z}$ eli zwróci $\acute{m}$ y uwag $\acute{e}$  na wykładniki,  
dostrze $\acute{z}$ emy,  $\acute{z}$ e stosunek ten sprzeciwia się sam sobie.  
Wykładnik albowiem miał być liczbą, a za $\acute{t}$ em cz $\acute{e}$ ścią zu-  
pełną, lecz je $\acute{z}$ eli obadwa wyrazy mają się do siebie jak je-  
dno $\acute{s}$ ć i ilo $\acute{s}$ ć, wykładnik wi $\acute{e}$ c jest wła $\acute{s}$ ciwie *ilorazem*



(w stosunku  $n : m$  jest  $e = \frac{n}{m}$ ). Lecz iloraz ten nie jest liczbą całkowitą, ale jednością czyli ilością (§ 66). W stosunku prostym więc wykładnik będzie jednością czyli ilością, to jest, będzie sam *jednym*  $\approx$  *obudwuch wyrazów*<sup>1)</sup>. Właściwie, ponieważ obadwa wyrazy stanowią go, powinien by zatém być ich *jednością*: a zatém stosunek jest tém czém być powinien, czyli odpowiada swemu znaczeniu *tam*, gdzie wykładnik jest *prawdziwą* jednością obudwuch wyrazów jako jedność i ilość, t. j. gdzie jest ich *produktem* (§ 66). Stosunek zaś, w którym nie iloraz obudwuch wyrazów, ale produkt jest stały, lub stanowi wykładnik (§ 71, Uwaga 1), *stosunek* mówię taki nazywamy *odwrotnym*<sup>2)</sup>. W stosunku tym i wykładnik i stosunek odpowiadają już więcj swemu znaczeniu, jest tu bowiem rzeczywiście osadzone to, co *miało być* w stosunku prostym. W stosunku prostym ze zmianą jednego wyrazu (jedności) miał się zmienić i drugi (ilość); lecz nie staje się to w stosunku prostym i ilość zostaje raczej taką samą<sup>3)</sup>. W stosunku zaś odwrotnym ze zmianą jednego wyrazu zachodzi i zmiana drugiego, *jako drugiego*, to jest, zachodzi zmiana przeciwna<sup>4)</sup>.

1) Jeżeli stosunek  $\frac{n}{m}$  sprowadzimy do najprostszej formy, wmieszczając jeden wyraz ( $m$ ) jako  $= 1$ , mimo to jednak, jest  $e = n$ , t. j. jednym tylko wyrazem. 2) W wadze, długość ramion wagi i ciężary są w stosunku odwrotnym; ponieważ moment statyczny jest stały. Ogólną formułą stosunku odwrotnego będzie więc  $m \cdot n = e$ . 3) 1 i 2 stanowią stosunek, w którym 1 jest jednością; jeżeli ją podwoję, to ilość jednak (podwojonęj) jedności zostanie taką samą jak była, ponieważ 4 jest tylko podwójną jednością, tak jak było przedtém dwa. 4) Stosunek odwrotny jako prawda stosunku prostego, jest od niego wyższy; w sferach wyższych z użyciem (t. j. przeczeniem) rośnie i siła. —

§ 74. c) W stosunku odwrotnym, wykładnik jest produktem obudwóch wyrazów, czyli jest częścią oznaczoną, w którejj identyeczność jest osadzona jako jedność i ilość.

Lecz zarazem i obadwa wyrazy których jedność stanowiła wykładnik, rozdzielają się i to *nazawsze*; gdyż, skoro żaden z obudwuch momentów nie może zniknąć, nie może więc także i żaden z wykładników, a ponieważ te stanowiły jedność wyrazów, żaden tedy nie może dojść do jedności <sup>1)</sup>. Mamy więc z jednej strony, że wykładnik *jest* czyli że jest identyczny ze sobą, z drugiej strony mamy go w rozpadku jedności i ilości. Lecz to było *potęgą* (§ 66); prawdą zaś stosunku, w którym wykładnik był produktem, czyli prawdą stosunku odwrotnego, będzie stosunek, w którym wykładnikiem jest *potęga — stosunek potęg* <sup>2)</sup>. Pojęcie stosunku jest w nim samym zrealizowane ponieważ obadwa przeznaczenia stosunku, to jest, aby był zmienny i stały, osadzone są w rozwijającym się wykładniku <sup>3)</sup>.

1) Jest tu nieskończone przybliżenie; *m* (n. p. długość ramion wagi) może wzrastać, lecz ponieważ *n* (ciężar) nie może nigdy *zupełnie* zniknąć, nie może więc tém samém nigdy stać się momentém statycznym. 2) Ogólną formułą tego stosunku jest

$\left(\frac{a}{b}\right)^n = e^n$ . Stosunek ten jest wyższy od dotąd rozważanych, i dla tego występuje stosunek potęg. 3) W rozwinięciu, to zmieniające się zostaje jednak w identyczności ze sobą.

§ 75. Zastanowiwszy się nad stosunkiem w całości, dostrzeżemy, iż zawiera w sobie oznaczenie tworzące przejście do nowój grupy kategorii. Stosunek jest kategorią ilościową, lecz stosunek nie miał być samą częścią i o ile takowym nie jest, wykazało się: zmienność bezwzględna znika, gdyż stosunek, *taki jakim jest*, jest tym stosunkiem oznaczonym, a skoro zmienia się oznaczoność, zmienia się także i stosunek. Istotą oznaczeń ilościowych było, że wraz z niemi zmieniało się także i to oznaczone. Właściwie więc mamy w stosunku oznaczoność, która, jakkolwiek jest ilościowego rodzaju, staje się zarazem i jakościową <sup>1)</sup>. Oznaczoność takową nazywamy *trybem* <sup>2)</sup> a wśród kategorii jakości i ilości, kategorie sposobu-



wości (modalitas) <sup>3)</sup> czyli trybu (modus) stanowią trzecią grupę.

1) To dodaje do oznaczenia twierdzącego, oznaczenie przeczące (§ 70). Stosunki są nie tylko oznaczeniami jakościowymi ale i ilościowymi. Dla tego też słusznie powiedziano o wielkościach nieskończonych, iż wzięte ilościowo są  $= 0$ , mimo to jednak mają znaczenie jakościowe. Ponieważ w stosunku potęg jako w stosunku najwyższym, ilość wychodzi coraz wyraźniej na jaśnią, rachunek więc nieskończoności tam szczególnie używany bywa; gdzie idzie o stosunek potęg. 2) Wybór wyrazu tego usprawiedliwiony zostanie rozmaitością znaczenia, a które okaże się w różnych oznaczeniach jego pojęcia. 3) Wyraz modalitas, nie jest tu użyty li tylko w znaczeniu podmiotowym, jak to ma miejsce w Kancie, lecz w znaczeniu jakiego w *ἀπογενέσεις μετὰ τρόπον* używają Aristoteleści oznaczając judicium modale.

§ 76. Przegląd przebieżonej drogi pozwala nam i tu (porównaj § 28 i 54) dostrzedz, jak pod ogólnym napisem *ilości* (§ 56 Uwaga 2) uformowały się trzy grupy podziałów, a które, nie bez paralelizmu z ilościowymi kategoriami wydały nam najprzód: *nieoznaczoną wielkość*, potem *oznaczoną wielkość* czyli *część*, na koniec *stosunek ilościowy*; ten ostatni ukazał nam wielkość w jej *nieskończoności*, a zarazem w przejściu za zakres li ilościowy.

### III.

## ROZDZIAŁ TRZECI.

### TRYB (MODUS).

§ 77. Pod *trybem* <sup>1)</sup> rozumimy takie oznaczenia, które są razem i ilościowymi i jakościowymi, a to w ten sposób; iż przez bycie ilościowymi są jakościowymi; przez bycie jakościowymi są ilościowymi. Rozwinięcie tego ważnego pojęcia, które, jako jedność jest prawdą ilości i jakości <sup>2)</sup>; rozwinięcie takowe zasadza się na tém, iż będące w niem

momenta pojedyncze zostają osadzone<sup>3)</sup>, w czém właśnie pokazuje się jego urzeczywistnienie. Ostatnie zaś wtedy jest zupełne, kiedy wszystkie leżące w niem oznaczenia są osadzone, a ono samo jest oznaczone jako jedność tychże (§ 41 Uwaga 5).

1) Z powodu dwóznaczności tego wyrazu, podobnie jak w rozdziele o ilości, kładziemy go w nadpisie całego rozdziału w miejsce Hegłowskiego wyrażenia *miara* (Maass), odpowiadającego jednemu tylko rodzajowi trybu (p. § 78). 2) Skoro usprawiedliwione zostało postępowanie, zamierzające oznaczenia jakościowe sprowadzić do ilościowych, tém bardziej usprawiedliwione jest to, które zamierza objaśnić jakości fizyczne różnicą trybu konfiguracji atomów. W prawdzie, i to zapatrywanie się nie jest bezwzględnie najwyższém. 3) Różne znaczenia wyrazu tryb, są zarazem różnaitými oznaczeniami myśli.

§ 78. a) Tryb, jako jedność oznaczeń jakościowych i ilościowych, ukazuje się *najprzód*, jako *bezpośrednia* jedność tychże oznaczeń (§ 27 Uwaga). Jedność zaś owa nie może być niczém inném, jak tém, cośmy otrzymali w przejściu od ilości do trybu. Okazało się, że w oznaczoności ilościowej (w stosunku w którym właśnie tryb spoczywa) powstała jakościowa natura. Ilościowe więc stanowi tu właściwą podstawę, jakościowe występuje jako przypadkowe: to jest *principale*, tamto *accessorium*. Tryb tedy jest dalej *częścią od której zawisła jakość (quiddität)*. To co tu jest oznaczającym, *modyfikującym* jest ilościowe i daje nam pojęcie *miary*.

*Μέτρον ἄριστον*, jest dla tego wyższe od podziwiania samój tylko wielkości. Vetus verbum est, Deum omnia pondere, *mensura*, numero fecisse. — Leibnitz.

§ 79. Pod *miarą* rozumieć należy oznaczoność *ilościową*, która zarazem powiada, *co to* jest ten przedmiot oznaczony ilościowo. We wszystkich językach jest to *co* zwykle samo oznaczeniem ilościowém<sup>1)</sup>. W tym przypadku *miara* jest albo *jednością*<sup>2)</sup> której ilością jest przedmiot mierzony, albo *ilością*<sup>3)</sup> która wskazuje ile razy przedmiot mierzony zawiera pewną jedność, słowem, chodzi za-



wsze o stosunek ilościowy, a *wynalezienie wykładnika* jego, nazywamy *mierzeniem*! Jak przed *tém* stopień, tak teraz miara jest jeszcze stosunkiem ilościowym<sup>4)</sup>). Lecz ponieważ w stosunku wszystko wmieszczone być może samowolnie, więc i sama miara jest samowolną, przypadkową, jest *skalą* czyli *regulą*<sup>6)</sup>, w której pojęciu, właśnie z powodu przypadkowości, leży to, że wykładnik stosunku może być tak *racjonalny* jak *irracjonalny*.

1) Tak n. p. w przytoczonym właśnie elenchu *gromada*, takie jest *tylko* oznaczenie ilościowe, jakie są, dajmy nato ilościowe różnice, które przyjąć można w porównaniu karła z olbrzymem. Dla tego także w elenchu powyższym niema mowy o zmianie jakości, a że się z jakością zmienia zarazem i ilość o *tém* później (§ 80). 2) Tak n. p. łokieć, stopa i. t. d. są *miarami* długości. 3) Tak jest, n. p. 6 stóp *miarą* mężczyzny. 4) Z *tąd* w wielu wyrażeniach: w *tój* mierze i. t. d. miara, stopień, stosunek użyte są jako synonimy. 5) Tak nazwana skala naturalna czyli konieczna, to jest konieczna jedność porównań, jest *contradictio in adjecto*. Zewnętrzna stosowność może oznaczyć wybór skali, która w innych razach jest zupełnie obojętną. 6) *Reguła* niczem więcej nie jest jak większą *ilością* wypadków, w *jój* pojęciu *zatem* leży, że zdarzają się w *niej* wyjątki: właściwie jest ona różną od *prawa*. Że tryb (modus) *li* tylko (przypadkową, zewnętrzną) *regulą* być może, dowodzi nawet użycie wyrazu *moda*, przeciwnego wyrazowi *zwyczaj*.

§ 80. Ponieważ to *co* oznaczające *skalę*, nie jest właściwem quiddität przedmiotu, ze skalą więc nie jest połączony pojęcie miary a przynajmniej niezupełnie. Miara miała być jednością oznaczoności ilościowej i *jakościowej* (§ 78) a jako takowa, powinna być raczej uważana jako oznaczenie ilościowe, do którego jest rzeczywiście przywiązane to *tak* być i to *tém* być pewnego przedmiotu, tak iż on przy *innój* wielkości i sam się *innym* staje. W tym przypadku wielkość stanowić będzie *jakość*, miara zaś będzie kwalifikującą — częścią. W ten sposób uważana część traci charakter obojętności. Kwalifikująca zaś część, nie będzie już samą tylko częścią, lecz przeciwnie, to *co* czyni

przedmiot oznaczonym, będzie częścią tego, co samo jest jakościowém.

Jako stosowny przykład kwalifikującej części, przywodzoną bywa zwykle oznaczona temperatura, w której jednak woda jest wodą jeszcze (nie parą lub lodem); nie jest tam jednak wielość (t. j. oznaczona część, woda). tém co wodę czyni takową, lecz ciepła część wody, t. j. iż samo oznaczenie jakościowe musi tam być w pewnym stopniu czyli w pewnej ilości, aby woda mogła zatrzymać quiddität wody.

§ 81. Część kwalifikująca jest więcéj jak zewnętrzną skalą; jest rzeczywistą miarą, jest albowiem tém, czém miara być miała, to jest jednością ilościowego i jakościowego oznaczenia. Jedność ta jest *bezpośrednią* (§ 78) a zatém *będącą* (§ 29). *Być* było *nie być* i przeszło w to ostatnie (§ 30), a że z powodu bezpośredniości tego *spożenia* następuje *rozpadnięcie* oznaczenia ilościowego i jakościowego, nadto, ponieważ ilościowe wzięte jest jako *principale* (§ 78), jakościowe jako *accessorium*, w rozpadnięciu więc tém oznaczenie ilościowe okazuje się przeważającym, przez to, że ma większą szerokość. Quiddität jest zupełnie przywiązane do części kwalifikującej, przeciwny stosunek niema miejsca, i dla tego o tyle zatrzymywaną bywa natura saméj części, o ile zajść może zmiana, bez zmiany quiddität.

W przytoczonym przykładzie, woda lubo wznosi się od 40° do 50° ciepła, mimo to jednak zostaje wodą, chociaż przyjęła w siebie większą część ciepła. Przeciwnie zaś, quiddität wody nie może być zmieniony bez zmiany części ciepła. —

§ 82. Skoro jedność oznaczoneości jakościowéj i ilościowéj *jest* taką jaką *nie jest*, być zaś i nie być miały prawdę swoję w zginieniu i powstaniu, toż samo więc się i tu pokaże (§ 33). Część kwalifikująca będzie już to li tylko obojętną częścią którą można zmienić, t. j. że jedność jój z oznaczonym quiddität ustanie, *już to* jedność ta wystąpi tak, że ze zmianą części, *powstanie bezpośrednio* (§78, 81) a za tém *nagle* inne quiddität. Z tego powodu część quali-



fikujać czyli miara rzeczywista leży między granicami, i wewnątrz tych granic, wewnątrz miary znajduje się oznaczony quiddität, a jeżeli część *przekroczy* miarę, wtedy występuje inne quiddität.

Ze stopniowem rozgrzewaniem wody występuje punkt, przy którym woda nagle zmienia się w parę, gazy przez ciągłe ciśnienie skraplają się, a to z powodu że miara ciepła i ciśnienia zostały przekroczone: zjawiska te, którym podobne zdarzają się i w sferze duchownej, są przykładami przetwarzania się części li tylko ilościowej w kwalifikującą. Wypadki te zwykli niektórzy nazywać niepojętymi. *Pojąć* je można, skoro uznaliśmy że takie przetwarzanie się jest koniecznym, lecz nie można *objaśnić*. Objasnienie ma do czynienia z  $\pi\omega\varsigma$ , pojęcie tylko z  $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$ . «Największym nieprzyjacielem pojęcia, powiada Hegel, jest to *jak*.» — Skoro coś uznane zostało jako konieczne, jest więc pojęte, chociaż by miało zostać nie wyjaśnione. — Jeżeli kto wprowadza elenchy starożytne jako przykłady podobnego *przetwarzania*, ten zapomina, że gromada i t. p. są tylko ilościowymi oznaczeniami (p. § 79 Uwaga 1).

§ 33. *b*) Jeżeli zwrócimy uwagę na to, co jest zawarte w wymienionem pojęciu, spostrzeczemy, że jakościowe występuje tam właśnie, gdzie przychodzimy do *końca* ilości. Wypadek ten niczém inném nie jest, jak ograniczeniem ilości jakością. Jakość zatem jest *oznaczającą* (§ 44). Jeżeli tryb myślimy jako miarę, w tedy zmuszeni jesteśmy myśleć nie część kwalifikującą, ale raczej *quiddität oznaczające (quantitujące) ilość* <sup>1)</sup>. A ponieważ quidditas jako takowa połączona jest z ilością, wynika więc ztąd że jakość oznaczająca mieć będzie w sobie oznaczenie ilościowe <sup>2)</sup>. Tryb, tam gdzie jakość jest modyfikującą, gdzie jest zawiśłym od jakości która nie jest już samą tylko jakością, lecz oddziaływa przeciw oznaczoności ilościowej, modyfikuje ją, tam właśnie tryb ten jest *spůsobem* (Weise) czyli *gatunkiem* (Art) <sup>3)</sup>. W miarze osadzony był tryb według momentu ilościowego, tu osadzony jest według jakościowego <sup>4)</sup>.

1) Jako przykład objaśniający tę kategorię przytoczone być może: woda, ponieważ jest wodą (z powodu swego quiddität)

przyjmuje w siebie inny oznaczony stopień ciepła niż lód. Rozwaite  
 możliwości ciepła w naturze, odpowiadają zjawiskom ducha w ten  
 sposób; że n. p. jedno i to samo wrażenie, działa rozmaicie a to  
 podług własności przyjmującego. 2) W wymienionym przykładzie  
 możność ciepła wody jest oznaczoną tylko przy oznaczonej tempe-  
 raturze (t. j. oznaczonej części ciepła). Rozwijając tę kategorię,  
 nie zamyślamy bynajmniej objaśniać wspomnianych zjawisk. 3) Po-  
 nieważ tryb oznacza i miarę i sposób, umieściłem go więc dla  
 tego w nadpisie. Wyrażenie, że wszystko zależy od sposobu i ga-  
 tunku, wykazuje wielkie znaczenie tej kategorii. Nadto podnie-  
 sioną jest do pewnej wydatności obojętność leżąca w trybie z po-  
 wodu momentu ilościowego, jeżeli gatunek i sposób uważać bę-  
 dziemy jako niewłaściwe względem *eo*, które jest jakościowym.  
 4) W tém znaczeniu bierą Sofiści miarę, kiedy, czyniąc człowieka  
 miarą wszystkich rzeczy, w porównaniu z jego podmiotowemi przy-  
 miotami usuwają przedmiotową wartość wszystkiego. Individual-  
 ność człowieka jest wtedy modyfikująca.

§ 84. c) Dalsze rozważanie rozbieżnych dotąd ozna-  
 czeń, okazuje: że w trybie jako miarze, oznaczenie ilo-  
 ściowe ukazywało się jako oznaczające, ograniczające (§ 80);  
 w trybie jako sposobie ukazuje się jakość jako stanowiąca  
 granicę (§ 83). *Bycie ograniczoném* jest sprzecznością,  
 ponieważ każde z ograniczających się, mimo to że wyłącza  
 inne, jest jednak z niém identyczne, a zatem odnosi się do  
 tego samego. Jeżeli więc tryb ma być *zupełnie* pojęty, to  
 musi być uważany jako wzajemne odnoszenie się ograni-  
 czających się, t. j. jako stosunek. Tryb tedy, który *naj-  
 przód* był miarą, *powtóre* sposobem, jest *po trzecie stosun-  
 kiem*. Lecz czego? *Ilościowej* oznaczoności, czyli raczej,  
 ponieważ ta bez jakościowej być nie może, trybu, a z dru-  
 giej strony, oznaczoności jakościowej, która się jako *tryb*  
 udowodniła (§ 83 Uwaga 2). Pod trybem tedy rozumieć na-  
 leży właściwie *tryb*, jako wykładający stosunek trybów,  
 t. j. rozumieć należy pod nim *wykładnika stosunku trybo-  
 wego*.

§ 85. Pod trybem w tém znaczeniu rozumieć także  
 należy regułę, podług której miary wchodzą w stosunek <sup>1)</sup>;



nadto tryb oznacza, jakie sposoby potrzebne są do wejścia w stosunek <sup>2)</sup>; a na koniec, jako wykładnik stosunku wykazuje, w jakiej *mierze* coś *jakościowe* oznaczone być musi aby mogło wejść w stosunek <sup>3)</sup>. We wszystkich tych przypadkach jednak ponieważ *jakość* i *ilość* są prawdziwie zniezione, nie okazuje się ani *jakościowy* tryb i sposób, takim jak przedtém <sup>4)</sup>, ani *ilościowy* tryb czyli miara nie zostaje taką, jaką była <sup>5)</sup> przed wejściem w stosunek obudwu łączników.

1) Połączenie dwóch substancji ma oznaczony tryb, gdzie stopniem nasycenia okazuje się, że tylko pewna miara jednej substancji może wejść w połączenie z pewną miarą drugiej. 2) Obie dwie substancje muszą n. p. być zwyczajnymi ciałami lub gazami, albo stać w pewnym powinowactwie. Gdzie niema tego *sposobu*, nie powstanie żadne połączenie. 3) Trybem oznaczonym nazywamy ten, w którym ciało chemiczne występuje jako równa wartość drugiego ciała: proporceje chemiczne są przykładami wykładnika podobnych trybowych stosunków. 4) Jeżeli sól powstała z połączenia oznaczonego trybu, niema więc ona ani *sposobu* kwasu, ani zasady; nie jest ani taką jak pierwszy, ani taką jak druga, lecz zupełnie inną. 5) W dziwnych na pozór faktach, jak n. p. że przy połączeniu pierwiastku duszącego i wodnego  $1 + 3 = 2$ , gazu siarki i merkuryusza  $1 + 6 = 9$  i t. d. widzimy, że przez tryb sama miara nawet w połączeniu okazuje się niewłaściwą i przeczącą. I tu powiedzieć można, że prawa te występujące w naturze, nie są *objaśnione* ale *pojęte*, dowiedziono albowiem że ukazywanie się ich, nie jest ani przypadkowe, ani przeciwne rozumowi.

§ 86. W tém cośmy dotąd wyłożyli zrealizowane jest pojęcie trybu. Tryb był (§ 75) identycznością ilościowych i jakościowych oznaczeń. Teraz jest on osadzony jako takowa identyczność, ponieważ najprzód wystawione zostało pierwsze oznaczenie a potem drugie i następnie oznaczenia te wróciły do jedności, nadto, skoro myślimy *rzeczywistą* jedność obudwuch momentów, myślimy więc i *tryb rzeczywisty*, *właściwy*. Ale czémże jest *tryb rzeczywisty* czyli *właściwy*? Jest oznaczeniem *jakościowém*, a zatem ma charakter *niezmiennego*, *quiddität*; nadto, jest także ozna-

czeniu ilościowém, quiddität zatem jest w niém *zaprzeczony* i ma charakter *zmienności*, lecz nakoniec, ponieważ jest obojgiem razem, *zaprzeczony* więc quiddität, który *przeszedł* i *był* tylko, jest znów przywrócony. To quiddität przeprowadzone przez *być* — *przeczoném* i znów odzyskane oznaczamy wyrazem *istota*: Tryb stanowi tu przejście, ponieważ tryb prawdziwy, t. j. zrealizowany, jest właściwie istotą. Rozważaniem istoty zatrudnia się druga część logiki.

Istota przedmiotu powiada czém ten przedmiot jest, podaje nam więc jego wewnętrzną naturę, lecz jest zarazem tak rozmaita jak sam rozwijany przedmiot. Istota jest quiddität, ale nie samo quiddität, tylko quiddität *właściwe*, jest więc *znów* tém, czém quiddität *był* tylko. Skoro quiddität jest tém, co Aristoteles nazywa *τὸ τί ἐστι* — nie dochodzimy tu wcale jakim sposobem Aristoteles przyszedł do tego wyrazu, — istotę więc nazwać należy *τὸ τί ἦν εἶναι* —, terminus przetłómaczony wyrazem *essentia*: Jest to *być* które *było* (t. j. że było zniesione i znów zostaje odzyskane). — Nim rozmieniętą zostanie nauka o istocie, istota ta uważana być musi tylko jako wyraz, a wymienione w powyższej uwadze odnoszenia się do tego, co leży w naszym uznaniu siebie, jako przewodniki przyszych prawd.

§ 87. Zastanowienie się nad przebieżaną drogą ma w tém miejscu cel dwojaki. Najprzód pokazuje jak w rozdziale tym objętym, pod ogólnym nadpisem trybu (§ 77—86) kształciła się następująca po sobie realizacya tego pojęcia; pierwotnie albowiem tryb według ilościowego momentu osadzony był jako *miara* (§ 78—82) następnie według jakościowego momentu jako *gatunek* i *sposób* (§ 83); nakoniec jako rzeczywista jedność obudwuch momentów w *stosunku trybowym* i w *trybie rzeczywistym*. Powtóre, rozpatrzenie się to wykazuje iż, § niniejszy zamyka główną grupę kategorii. Że jedna całość, jest ukończona, ukazuje się ztąd iż doszliśmy do złączniejszej jedności tego co było poprzednio, następuje albowiem stosunek powrotu w siebie. Bo, skoro *najprzód* mieliśmy do czynienia z będącemi oznaczeniami (Rozdział pierwszy — Jakość), *potém* z obojętniemi



oznaczeniami (Rozdział drugi — Ilość), rozwinięcie zatem przyszło do takich oznaczeń (Sposobowość w Rodziale trzecim) w jakich obojętność znosi się a oznaczoność staje się znów *będącą*. To znów wyraża, że *nie być* poprzedziło oznaczoność i za jęj pośrednictwem się znów stało. Oznaczoność więc i kategorye które niepowstały za pośrednictwem innych — ustają, i z wymienionych powodów dajemy im ogólny nadpis, *bezpośredniości*. Gdybyśmy mieli nazwać całą grupę podług pierwszej wyszłej na jaw kategoryi, to oznaczyli byśmy ją wyrazem *być* (Hegel). Obadwa oznaczenia stykają się ze sobą, ponieważ *być* było bezróżnicowością, to jest bezpośredniością (§ 27)). W miejsce obojętności samego *być*, występuje teraz *być w sobie*. Względem tęg sferę pośrednictwa w którą teraz właśnie wstępujemy, bezpośredniość wydaje się nieprawdą<sup>1)</sup> i pozostać przy nięj nie należy. Druga część Logiki traktująca o istocie, zastanawia się nad kategoryami pośrednictwa.

1) Dla tego też sama bezpośredniość jest oderwaniem, jest li tylko heurystyczną kategoryą; bezpośredniość jest raczej pośredniością (p. § 27 Uwaga) i dla tegoż wszystko ukazujące się empirycznie jako bezpośrednie, udawadnia się jako pośredniejące. 2) Przejście od samego być do istoty uważane podmiotowo jest czémśiś zupełnie znaném. Wiedza nie może poprzestać na samém być, na bezpośredniości, lecz przejąwszy pierwszē i drugą chee wiedzy *właściwe* być, istotę. I dla tego też aby poznać istotę przedmiotu, nie można go brać takim jakim *on jest*, lecz wiedza względem samego być musi stać w stosunku przeczącym, musi to być *przemienić* (p. § 5 Uwaga). Ponieważ wiedza osiągnięta zostaje przez albo *za pośrednictwem* innęj wiedzy, jest więc pośredniczoną i przedmiot ma jako spośródniczony. 3) Podobnie jak istota, nim kategorya jęj została rozwinięta było tylko wyrazem, podobnie dzieje się tu i z wyrazem pośrednictwo. Najprzód uważać możemy pośrednictwo tylko przecząco względem bezróżnicowości czyli indyferencyi, oznaczenia pozytywne ukazą się w dalszém rozwinięciu.

## CZEŚĆ DRUGA.

### KATEGORYE POŚREDNICTWA

(ISTOTA).

---

§ 88. Być wzniosło się do istoty. Istota więc jest to *podniesione być* <sup>1)</sup>, które uważać należy, jako wchodzące w siebie, jako powrót w siebie (§ 87). Skoro więc jest takiem, wymaga tego, z czego wróciło do siebie t. j. samego być. O istocie zatém można myśleć tylko za pośrednictwem *stojącego na przeciw* być i w połączeniu z istotą. Lecz ponieważ być jest podniesione, niema więc znaczenia *w istocie*, jest więc takiem, *w którym* nic niema (§ 41 Uwaga 3). Tém być w którym nic niema, tém podniesionem a tém samém do *nie być* zniżonem być z pomysłaną z drugiej strony istotą — jest *pozór* <sup>2)</sup>. Być jest tylko *pozornie* w istocie, znajduje się albowiem w niej jako *nie będące* <sup>4)</sup>.

1) Poprzednio używałem wyrazu znosić, tu wprowadzam wyraz podnosić, a to w takim znaczeniu w jakim stoi n. p. w wyśłowieniu: podnoszenie summ hipotecznych. 2) Pozór nie jest samém tylko nie być, lecz jest *być* pozbawioném istoty, być w którym *nie* jest. 3) Porównaj § 20 Uwaga 1. 4) Uznanie samego siebie w swoim jestestwie stawia zawsze w przeciwieństwie pozór



i istotę. Kategorii tej przypisują z jednej strony Skeptycy bezwzględną wartość biorąc wszystko jako pozór; z drugiej strony tak nazwane prawa myślenia Logiki formalnej, która, wszelkie oznaczenia istoty czyni przymiotem wszystkiego, polegają na zdaniu: że wszystko jest istotą. Jeżeli Boga pojmujemy jako istotę, świat jako pozór, jest to wznioślejszą a zatem głębszą kategorią, niż jeżeli go pojmujemy tylko jako *wielkiego*.

§ 39. Istota pomyślana jako przeciwna pozorowi, daje pojęcie *istotności*, to zaś co w niem jest tylko pozornie, jest bez-istotne, *nie-istotne*. Ponieważ *istotne* stoi naprzeciw *nie-istotnego*, jest mu więc właściwe, t. j. tak potrzebuje nie istotnego, jak to istotnego. Jedno ukazuje się w drugim, czyli, między niemi zachodzi wzajemne ściąganie się do siebie, które nazywamy *reflexyą*<sup>1)</sup> albo także *względnością* (Relativität)<sup>2)</sup>. Przeciwiństwo całej tej sfery względem sfery bezpośredniości może być oznaczone tą uwagą, że tu mamy do czynienia z samými tylko oznaczeniami reflexyi<sup>3)</sup>. Sfera ta jest sferą osadzonej *sprzeczności*<sup>4)</sup>. Jakkolwiek trudność leżąca w tej sferze polega z jednej strony na tej sprzeczności, to z drugiej strony sprzeczność tę jako osadzoną łatwiej odkryć niż w pierwszej części<sup>5)</sup>.

1) Wyrażenie wzięte z optyki, uważane bywa zwykle tylko podmiotowo a to jako nasza działalność (§ 13) (później okaże się o ile mamy do tego prawo) tu zaś wzięte jest przedmiotowo jako wzajemne odnoszenie się do siebie. 2) Kategorie względności, które Kant traktuje obok kategorii ilości, jakości i trybu bez względu na podmiotowe ich znaczenie, są tylko częścią będących w mowie kategorii. 3) W sferze *być* było wszystko bezpośrednio, i dla tego też nie mogła wyjść na jaśnią wzajemna reflexya; jedna kategoria nie odnosiła się zaraz do drugiej, tylko przechodziła w nią, coś stawało się innością i. t. d., tu zaś reflexya jest osadzona, gdyż o twierdzącem n. p. nie można pomyśleć bez przeczącego, o przyczynie bez skutku i. t. d. Reflexya i odnoszenie się do siebie są razem osadzone. 4) W 13 § wstępu powiedziałem, że do pojęcia należy reflexya, ona albowiem odkrywa w przedmiocie sprzeczności. Później okaże się, że pojęcie, że właściwy przedmiot pojęcia jest jednością *być* i *istoty* i w takim razie wyjaśni się wyrzeczone twierdzenie: «pojęcie musi brać przedmiot najprzód tak jakim *jest*, potem tak, jakim *jest* w *sprzeczności*.» 5) Dla tego

też przejścia od jednego oznaczenia do drugiego są najtrudniejsze w pierwszej części; w tej części trudność leży w tém, że trzeba odłączać się od reflexyi.

§ 90. Skoro istota jest pośrednictwem, rozmaite więc *kategorie istotne* niczém inném nie są jak rozmaitemi sposobami pośrednictwa. Ponieważ *konieczność* ukazuje się jako najwyższa forma pośrednictwa (§ 130), z tąd wynika, dla czego w § 12 mogło się powiedzieć, że *coś* w tedy tylko uznane być może jako konieczność, jeżeli uznamy w niem *dwoistość* (t. j. pośrednictwo). Skoro zaś wiedzy a tém samym i umiejętności to właśnie jest celem (§ 11), wynika więc z tąd, iż to są właśnie kategorie które użyte być winny w rozmaitych umiejętnościach <sup>1)</sup>. Rozwinięcie istotnych kategorii (czyli wyrażając się podmiotowo, kategorii których używa się do poznania istoty rzeczy) jest zarazem krytyką oznaczeń myśli używanych w umiejętnościach empirycznych <sup>2)</sup>. —

1) Pierwsze, a zatem nie-umiejętne rozważanie, kontentuje się poznaniem jakości, liczeniem i mierzeniem. Inaczej postępuje duch *porównywający* (§ 95) lub szukający *przyczyn* (§ 102) i *sił* działających (§ 119). Nie poprzestaje on na bezpośredniości, lecz przekłamuje ją i szuka wewnątrzności. 2) W krytyce tej okażą się one jako nie prawdziwe, a takimi są tylko uważane z (filozoficznego) bezwzględego punktu widzenia. Badaczowi natury który *jako takowy* nie wznosił się do pomienionego punktu lecz pozostał przy punkcie *doświadczenia* t. j. *początkowego* myślenia, takiemu badaczowi nie powinno być wzbronione użycie pomienionych kategorii.

§ 91. Pojęcie istoty ukazało się najprzód jako przeciwne bezistotnemu pozorowi. Jakkolwiek dalej okazać się musi, że *sama* istota jest odłączeniem, ponieważ zapędza się w sferę stojącego na przeciw pozorowi (porównaj § 106), mimo to jednak, ponieważ najprzód okazała się taką, jako takowa więc winna być pojęta i dla tego też musimy rozważać *samą* istotę, czyli istotę in abstracto. —



## I.

## ROZDZIAŁ PIERWSZY.

**ISTOTA JAKO TAKOWA.**

§ 92. Ponieważ istota była i stosunkową i odnoszącą się do siebie, była więc tém samém *reflektującym być*: odnoszenie się to do siebie powstając za pośrednictwem odnoszenia się do czegoś innego, jest pozorne. Reflektujące odnoszenie się nazywamy *identycznością*.

## A. IDENTYCZNOŚĆ.

§ 93. Identyczność zawiera w sobie obadwa oznaczenia, *być* i *być wracające w siebie*. Jeżeli się *odłączamy* (abstrachujemy) od ostatniego, wtedy mamy samą tylko indifferencją, *odłączną bezróżnicowość*<sup>1)</sup> t. j. samo być. Oznaczane ono zwykle bywa wyrazem *identyczność*, chociaż jest odłączaniem się od identyczności, — samą indifferencją. Ta *próżna* czyli *odłączna* identyczność<sup>2)</sup> jest w identyczności momentem tylko. Zupełnie pojęta w ówczas tylko być może, jeżeli pojęta będzie jako rzeczywiste *odnoszenie się*, które jako takowe ma za poprzednika wyłączenie (§ 51, 52), tak, iż prawdziwa czyli *złączna* identyczność jest jednością identyczności odłącznej i jej przeciwieństwa<sup>3)</sup> t. j. *nierozłącznością*<sup>4)</sup>.

1) Dla tego wyraz identyczność często używany bywa w znaczeniu tożsamości. 2) Ponieważ istotą wyrozumiałego myślenia, jest odosobnianie wszelkich pojedynczych oznaczeń i czynienia ich przez to stałemi, odłączna identyczność więc nazywana bywa także identycznością rozumu. Identyczność oderwaną uczyniono główną kategorią w tak zwaném pierwszym prawie myśleniu, w zdaniu identyczności i sprzeczności. Zdanie identyczne  $A = A$  jest próżnią, nie powiada *nic*, ponieważ A wyrażone jest próżną identycznością, czystém *być*. W każdym prawie sądzie postępuje się przeciw temu zdaniu, stawia się albowiem subjekt w odnoszeniu się do predykatu, gdy tym czasem zdanie to A, może się tylko do

siebie ściągać. 3) Tak więc zdanie (Hegla, Szellinga) że identyczność jest jednością identyczności i nie identyczności, jest prawdziwe. 4) Wyraz ten jest najbliższe pojęcia identyczności. Używając dotąd (n. p. w § 18, 84) kategorii identyczności używaliśmy zarazem i pomienionego wyrazu w rozwiniętym już znaczeniu, co właśnie jest jednym z wielu przykładów iż często zmuszani bywamy używać pewnej kategorii, nim takowa zostanie krytycznie rozebrana (porównaj § 21). Jakie znaczenie mieć mogą, identyczność, być i nie być, jakoś i ilość, tu się dopiero okaże.

§ 94. Jeżeli identyczność ma być właściwie myślaną, to musi być uważana jako jedność (odłącznej) identyczności. W takim razie, myślimy to, co się nazywa *różnicą*<sup>1)</sup> (pomyślana forma tego, cośmy oznaczali wyrazem być — innym)<sup>2)</sup>. Skoro więc myśleliśmy istotę identyczną ze sobą, jest więc i różnica istotną kategorią i obok identyczności jako pierwszej, jest drugą formą pośrednictwa<sup>3)</sup>. Różnica zastosowana w myśleniu daje nam zdanie, że wszystko jest odróżnione, a zdanie to przeciwne jest zdaniu identyczności (p. § 93 Uwaga 2).

1) Jeżeli mówimy o dwóch przedmiotach iż one w *tém* lub *owém* różnią się, powiadamy *tém* samem, że jest *coś*, w *czém* się one ze sobą schodzą (są identyczne) lecz zarazem mają być w *tém* *odróżnione*. 2) W wyrzeczonem właśnie zdaniu jest także dana różnica między *być różnym* a *być czemścis innym*. Gdzie dwa przedmioty *różnią się* (albo gdzie każdy jest *czemścis innym*) może być także wykazane *w czém* są różne. 3) Ponieważ identyczność nie może być pomyślaną (zupełnie) bez różnicy, ukazuje się więc z tąd, że zarzut czyniony filozofji jakoby ona była systematem identyczności, nie jest tak niebezpieczny jak się nie jednemu zdaje.

## B. RÓŻNICA.

§ 95. a) Każdy przedmiot odróżniony ściąga się do siebie, a zarazem reflektuje na swoją inszość. Jeżeli brany bywa tylko podług pierwszego oznaczenia, wtedy ukazuje się jako bezpośrednio będący i reflexya jego pada *na zewnątrz*<sup>1)</sup>. Działanie takowe daje nam *bezpośrednią* czyli *zewnątrzną* różnicę<sup>2)</sup> *różność*<sup>3)</sup>. I w niej znajdują się



szczegółowo oznaczone momenta różnicy, lecz identyczność ich jako zewnętrzna jest *równością*, a nie identyczność jako zewnętrzna jest *nierównością*<sup>4)</sup>. I to i tamto jest tu zawarte i dla tego też równe może oznaczyć nierówne jako różnicę<sup>5)</sup>, czyli może zrównać.

1) Ponieważ reflexya przypada porównywanym przedmiotom ukazuje się więc jako ich czynność (§ 89 Uwaga 1). 2) Czy uważamy ją jako różną, jest obojętnem, jest dla niej zewnętrzne. 3) Leibniz zamienił kategorią tę w prawo myślenia, chociaż w niej tkwi daleko wyższa kategoria *celu*. 4) Kategorie zewnętrzności t. j. ilościowe zajmują w porównaniach niepoślednie miejsce. 5) Wyszukanie różności bez tertium comparationis jest daremne.

§ 96. W pojęciu różności leży sprzeczność oznaczona już samym nawet wyrazem, jeżeli ten użyty zostanie w znaczeniu *bezpośredniej* (t. j. wyłączającej odnośnienie) *różnicy* (t. j. odnoszenia się), sprzeczność, zmuszająca nas zewnętrzną różnicę pojmować głębiej, a bezpośrednią istotniej: momentami różności są, równość i nierówność. Tak więc równość jest = identycznością nie identycznych, nierówność zaś = nie identycznością *zrównanych*; wszelki więc moment jest zarazem innym, t. j., jest różnicą, a ponieważ jedna strona reflektuje na drugą, mamy więc reflektującą siebie, czyli *istotną* różnicę, jako drugą formę różnicy. Właściwa różnica jest *przeciwieństwem*, w którym, nie tylko reflexya przypada porównywanym, ale nadto odróżniane różnią się, i każde z nich ma w drugim *swą* *inność*. Istota jest *przeciwieństwem*: przeciwieństwo jest kategorią istotną i zarazem wyższą od samej różności.

§ 97. b) *Przeciwieństwo* jako różnica zawiera w sobie momenta tej różnicy. Tak więc, z jednej strony znajdujemy *identyczność*, a ponieważ strony stanowią jedność, znajdujemy więc identyczność jako taką, która *mimo* jedności jest identyczną, t. j. ustaloną, osadzoną identycznością. Przeciwieństwo stanowi tedy najprzód odróżnione *osadzone* jako identyczność — *dodatność* (Positive)<sup>1)</sup>; sprzeciwnej

strony stoi powtórnie odróżnione osadzone jako nie identyczność — *ujemność* (Negative)<sup>2)</sup>.

1) Wyraz  *dodatność* (positiv) używany bywa często w znaczeniu być osadzonym, n. p. religia pozytywna. Oddzielamy się tu od tego, że to osadzone jest odróżnione. 2) Ponieważ przeciwieństwo jest kategorią istotną, dało więc prawo myślenia. *Wszystko jest przeciwne*, czyli A musi być albo  $+ A$ , albo  $- A$ , co właśnie sprzeciwia się temu, że 1. A ma właśnie być tylko A (t. j. ani  $+$ , ani  $-$ ).

§. 98. Z wymienionego pojęcia przeciwieństwa wynikają następujące oznaczenia dotyczące się stosunku dodatności i ujemności: ponieważ każde z nich jest osadzone, odróżnione, są więc sobie w tém równe<sup>1)</sup>, lecz ponieważ każde reflektuje inne jako swoją inszość są więc nieprzyjazne sobie i znoszą się<sup>2)</sup>, nakoniec, ponieważ dodatnie jest *osadzoną identycznością*<sup>3)</sup> ujemne *osadzoną nieidentycznością*, każde więc z nich ma swoją właściwą naturę, która nie przypada drugiemu, ponieważ twierdzące okazuje się jako zostające równem a tém samym jako *oznaczone*, przeczące zaś jako *powracające* a tém samym jako *oznaczające*<sup>4)</sup>.

W rachunku z *wielkościami przeciwnymi* przychodzą wszystkie te oznaczenia: 1) Jako *równe* mogą być dodane i n. p.  $+ ae$  i  $- ae$  dają  $2 ae$  jako *excentryczność* hyperboli. 2) *Znosząc się* dają  $+ 8$  i  $- 8$  razem  $= 0$ . 3) Kwadrat któryby nie był twierdzącym, był by *contradictio in adjecto*, ponieważ w kwadracie liczba osadzona jest jako *identyczność* siebie (p. § 66). 4) Mnożnik (positive) dodany nie zmienia ilości mnożnej gdy témczasem ujemny determinuje ją; tak więc dodatne ukazuje się jako słabsze, ujemne jako czynne. W różnicach płci kobieta jest momentem dodatnim, mężczyzna ujemnym.

§ 99. Przeciwieństwo równie jak różność wychodzi z siebie na zewnątrz. Zastanówmy się nad jego momentami: dodatnie jest takowem, tylko przez reflexyą stojącego mu naprzeciw ujemnego, a więc jest dodatniem w tedy tylko jeżeli jest *ujemne*; ujemne stoi na przeciw. *Ujemne* jest wtedy tylko, kiedy jest osadzone t. j. dodatnie<sup>1)</sup> (p. § 97



Uwaga 1). Każde więc jest identyczne ze swoją sprzecznością. Skoro każde jest właściwie sobie przeciwne, każde więc jest właściwie *przeciwieństwem*, a ponieważ jedno zwrócone było przeciw drugiemu, gdziekolwiek więc pomyślimy przeciwność myślimy właściwie zwrócone przeciw samemu sobie przeciwieństwo, t. j. *sprzeczność* jako trzecią, najwyższą formę różności.

1) Sam brak tylko nie wystarcza do opozycyi, która musi mieć pozytywą jako *conditio sine qua non*.

§ 100. *Sprzeczność* zachodzi tam, gdzie coś stawione jest samemu sobie na przeciw. Równie jak różnaitość i przeciwieństwo tak i sprzeczność jest istotną kategorią<sup>1)</sup>. Lecz obawa sprzeczności jest tak wielką iż sprzeczność oznaczana bywa jako przeciwna myśli, gdy tymczasem mnóstwo zjawisk podaje realne przykłady istniejącej *sprzeczności*<sup>2)</sup> która nie może być poezytana za nie możliwą.

1) Zdanie sprzeczności jako przecząca forma zdania identyczności czyni sprzeczność predykatem *niczego*. 2) Ruch, życie są takimi przekładami, przedewszystkiem jednak należą tu szerególniej wszelkie zjawiska polarne. Nie są one zjawiskami przeciwieństwa, jak to słusznie twierdzi Schweigger, lecz, ponieważ różnoimienne w mieszczą się jako identyczne, sprzeczność więc ukazuje się realną. —

§ 101. Przy sprzeczności w żaden sposób pozostać nie można i w tym względzie obawa powyższa jest słuszną. Ale cóż jest zawarte w sprzeczności? Każda strona przeciwieństwa odpycha się wzajemnie, ponieważ zaś każda strona przeciwieństwa była całém przeciwieństwem a samo przeciwieństwo istotą (§ 96), z tąd wypada więc, że istota jako sprzeczność *odpycha się od siebie*. Tym sposobem istota jako reflexya siebie i jako dwoistość jest osadzona, a tém samym jak się łatwo domyśleć można, *skończona*. W odpychaniu tém istota jako identyczna ze sobą, jest tém co *się odpycha*, jest *przyczyną*, zaś jako to co jest od siebie różne, odepchnięte, jest *skutkiem*. Odpychanie jest osadzaniem<sup>1)</sup>; istota sprzeciwia się sobie dla

tego też jako skutek osadza przyczynę: Sprzeczność tedy podnosi się do relacji *przyczyny i skutku* <sup>2)</sup>.

1) Wyrażenie *osadzać* (§ 41) otrzymuje w tém miejscu bliższe oznaczenie. *Osadzoném* jest to, co ma pośrednie, ugruntowane być. Przykład wymieniony w § 41 Uwadze 1 jest *przyczyną* dla której przedmiot ten właśnie się tu znajduje. Osadzone zależy od osadzającego, dla tego też być osadzoném oznaczyć można już jako pierwszeństwo (bycia w sobie na przeciw) już jako coś tylko osadzonego, to jest zawisłego. 2) Gdzie się sprzeczność znajduje tam musi z niej coś *wyknąć*: wyprzedzenie to zostało teraz dowiedzione, ponieważ okazało się że sprzeczność ma relację w przyczynie i skutku.

### C. PRZYCZYNA I SKUTEK.

§ 102. Relacja przyczyny i skutku, trzecia forma pośrednictwa identyczności i różnicy, wyrażona odłącznie, tworzy jedność, albowiem gdzie w identyczność wchodzi sprzeczność tam znajduje miejsce pomieniona relacja. I ona równie jak poprzednia stanowi *istotną* kategorią <sup>1)</sup> i treść prawa myślenia <sup>2)</sup>. W relacji téj jest *toż samo* (istota) dwa razy wmieszczone <sup>3)</sup> podług rozmaitych oznaczeń które reflektują wzajemnie na siebie i są nierozdzielne <sup>4)</sup> tak, iż rozdzielenie ich jest gwałtowném odłączeniem (abstrakcją) a jeżeli ma nastąpić zatrzymanie, zatrzymanie to odnosi się do jednego tylko jako *istotnego* <sup>5)</sup>. Istotę więc poznajemy tam gdzie poznane zostały, przyczyna i skutek.

1) Kategoria ta używana bywa szczególniej w umiejętnościach empirycznych: i w istocie więcéj znaczy szukać przyczyn jak coś porównywać. Kategoria ta uważana bywa jako główna wtedy, jeżeli poznanie *istoty* i poznanie *przyczyn* używamy promiscue, 2) Mianowicie Leibnic zdanie (dostatecznej) przyczyny traktował jako takowe. Wszystko ma przyczynę, to znaczy: *wszystko jest skutkiem*; wszystko ma skutki, znaczy: *wszystko jest przyczyną*. 3) Przyczyna i skutek są téj saméj istoty, dla tego słusznie Jakobi oświadcza się przeciw użyciu téj kategorii w wyrażeniach stosunku Boga i świata. 4) Dla tego też trudno zdefiniować przyczynę inaczej jak za pomocą skutku. 5) Takiem odłączeniem jest; jeżeli n. p. *czynność* jaką usprawiedliwić chcemy; albo samémi tylko *przyczynami* albo tylko *skutkami*.



§ 103. Jeżeli się bliżej zastanowimy nad tą relacją, ujrzymy *a)* że skutek jest taki sam co i przyczyna ale w sposobie bycia osadzonóm (§ 101); skutek więc będzie do przyczyny w takim stosunku, że on w sobie jest tém samém *implicite* co i *explicite*, czyli jest osadzony, zawarty w przyczynie. Przyczyna jako skutek w sobie, jest *zarodkiem* czyli *zalożeniem* z którego wychodzi skutek. —

Oznaczenie to zgadza się z owém wyrażeniem: *omne (animal) ex ovo.*

§ 104. *b)* Skoro przyczyna pchnęła ze siebie skutek, skutek więc ten stoi przyczynie na przeciw jako od — i wypchnięcie, jest więc *inny*. Przyczyna ściągając się do skutku lub do swój inności, różnej od niej, nazywa się *warunkiem* czyli *okolicznością pod którą i przez którą* się skutek objawia.

Niektórzy twierdzą że *generatio equivoca* dozwala wyjść skutkom *tylko* z zewnętrznych warunków, gdy tymczasem konieczne są do tego i zaród i okoliczność. Dostateczne przyczyny, a które rozumowanie sofistyczne zawsze ma pod ręką są zwykle tylko okolicznościami. —

§ 105. *c)* Poprzedniemi uwagami nie wyczerpnęliśmy jeszcze pojęcia przyczyny: skoro bowiem przyczyna jest to coś *innego* jak skutek, jój *być* tedy jest *niebyć* przyczyny. Przyczyna zatem wmieszczając skutek wmieszcza raczej swoje własne nie być, t. j. *znosi się*. Przyczyna osadzając skutek za pomocą swego zniesienia (czyli jako przecząca), jest *podstawą*<sup>1)</sup>, czyli *przedosadzeniem*, względem którego skutek jako *przedosadzający* okazuje się *wyższym*<sup>2)</sup>.

1) Pojęcie przyczyny jako podstawy, to jest jako tego co służy za podstawę doskonale wyłożył Szelling w rozprawie o wolności.

2) Dla tego przy szukaniu skutków nastęrczają nam się tak łatwo *przyczyny*, są one albowiem służebnemi momentami skutków. — Wszystkie i najrozmaitsze nawet oznaczenia przyczyn, schodzą się ze sobą w żywotném rozwinięciu: białko jest i zarodem i broniącym warunkiem a nakoniec i pożywnym środkiem wyłażku. —

§ 106. W zupełném rozwinięciu okazuje się że relacja ta sprzeciwia się sama sobie<sup>1)</sup> a zatem (§ 101) *podnosi*

się do tego, że z niej wynika coś innego: przyczyna była *osadzającą* (§ 101 Uwaga 1) okazało się przecież później (§ 105) że ona jest raczej (przed) *osadzoną*; dalej skutek i przyczyna były *tém samém* (§ 102 i 103), w rozwinięciu okazało się iż ona *tém* nie jest (§ 104); nakoniec, przyczyna ukazała się identyczną ze sobą (§ 101), później jednak widzieliśmy ją znoszącą się (§ 105). Tak więc relacja skutku i przyczyny znosi się, jako zupełna sprzeczność; a ponieważ relacja była oznaczeniem istoty, *znosi się więc sama istota* <sup>2)</sup> i osadza się jako własne *przeczenie*. Przeczenie istoty było to niższe do pozoru *być*: tak więc z powodu wewnętrznej sprzeczności zmuszeni jesteśmy myśleć istotę jako własną inszość (jako obcą sobie), zmuszeni jesteśmy myśleć ją jako wstępującą w inszość (pozór), jako wypełniającą tę inszość. Pozór *wypełniony istotnością*, jest zjawiskiem które właśnie mamy rozważać, okazało się albowiem że sama istota wychodzi z siebie, jest więc odłączeniem (abstrakcją).

1) Sprzeczność tę wykazuje samo znaczenie, wyrzekliśmy albowiem że przyczyna jest poprzedzona skutkiem: skutek jest jej poprzedzeniem, jest więc w zawisłości od niej, jest *przez nią osadzony*, czyli jest skutkiem zawisłym od przyczyny. 2) Różnica tak weszła w istotę, iż stawia się sama sobie na przeciw.

§ 107. Powtórzenie pierwszego rozdziału okazuje, że członkowanie powstało w niém przez to, iż istota, czyli pośrednictwo otrzymało rozmaite oznaczenia. Pośrednictwo to było *najprzód* identycznością; *powtórę* okazało się jako różnica bezpośrednia, istotna i zupełna, a *potrzecie* okazało się jako relacja przyczyny i skutku. Nie trudno w rozdziale tym znaleźć pewne uwagi odpowiednie uwagom rozdziału pierwszego, jest to jednak daleko mniej ważnym jak utrzymanie poznanych kategorii w ich właściwości.

Zdania wyrażone podmiotowo: istota jest identycznością, różnicą, przyczyną i t. d. tak mogą być zbliżone do właściwego wyobrażenia; aby poznać istotę, trzeba odróżniać, trzeba wyszukiwać skutki i przyczyny.



## ROZDZIAŁ DRUGI.

## ISTOTA I ZJAWISKO.

§ 108. Zjawisko, jest to istotą wypełniony pozór (dla tego już nie bez istotny<sup>1)</sup>), to zaś co jest okryte pozorem, nie jest już *li tylko* istotą. Istota przechodzi sama w zjawisko, musi w to zjawisko *wstąpić*<sup>2)</sup>. Dotąd zjawisku naprzeciw stał pozór jako inszość, teraz zaś jest ono z inszością pomienioną identyczny. Skoro tak wystawialiśmy sobie pojęcie *bycia dla siebie* (§ 50) myśląc więc zjawisko, myślimy *istotę w byciu dla siebie*. Bycie dla siebie było tylko w ostrém, przeczącém odnoszeniu się *będących dla siebie* (§ 51), tak więc i zjawisko istoty tam tylko pomyslane być może, gdzie myślimy *wielość* istot będących dla siebie<sup>3)</sup>.

1) «Czémże był by pozór tam, gdzie niema istoty»? 2) «Byłaż by istota tam, gdzieby się pozór nie objawiał»? Göthe. Zjawisko jest istotną kategorią. Pojmować wszystko jako zjawisko, znaczy pojmować głębiej niż zastanawiać się nad *samém być*. 3) Istota dotąd uważana, była tylko pojedyncością, jako być, byt i to; teraz wyszło na jaśnią pojęcie *jednej istoty*. *Istota* (jako wyraz odmieniany przez liczby i przypadki) jest *essentia*, *jedna istota*, (bez liczby muogiej) jest *ens*.

## A. ZJAWISKO ISTOTY.

§ 109. a) *W istocie zjawiającej się* czyli w *jednej* istocie zawarte być muszą momenta, które zawarte były w tém, z czego owe pojęcie powstało (p. § 33), t. j. *najprzód moment twierdzący*, przyczyna co stała się poprzedniczką; moment ten identyczności ze sobą w zjawiającej się istocie nazywamy *materyą* czyli *treścią*<sup>1)</sup>; *powtórne* moment *przeczący*: moment ten osadza przed sobą pierwszy jako swoją podstawę i determinuje jako moment różnicy jako — *formę*<sup>2)</sup>. Każda istota więc będzie jednością

treści i formy, to jest będzie *exystować*, istnieć<sup>3)</sup> a z rozbioru pojęcia téj istoty okaże się, że zjawiająca się istota jest *exystencyą* czyli *rzeczą*<sup>4)</sup>.

1) Wyraz *materya* wzięty jest tu w takiem znaczeniu w jakim używali go Scholastycy i Leibnie, to jest wychodząc z Aristotelesa *ύλη*, oznaczali nim *materiam primam*. Pojęcie *materia secunda* t. j., materyi stawionéj naprzeciw duchowi, nie należy do Logiki ale do Filozofji natury. Pojęcie materyi *logicznej* schodzi się z pojęciem treści. Że *treść* jest przyczyną, tém *co* oznacza, i o ile jest twierdzącą, wszystko to leży w uznaniu samych siebie w naszym jestestwie (p. § 98). 2) Pod *formą* rozumieć należy źródło różnicy w istocie, i dla tego też Scholastycy pojmwali formę jako potężniejszą, oznaczającą. Jest to zasada czynna i oznaczająca a tém samém przecząca. Forma jest *złączniejszą* formą granicy i dla tego Aristoteles oznacza często formę jako identyczną z *τὸ τι ἦν εἶναι*. 3) Pojęcie *exystowania* powstało z relacji przyczyny i skutku, i dla tego też pod *exystowaniem* rozumieć należy *wyszłe* (*existere* — właściwie *se-existere* czyli *existi*) z przyczyny, t. j. ugruntowane *być* por. § 29 Uwaga 4. Ponieważ do *exystowania* należy jedność treści i formy, wynika ztąd, że, jakkolwiek każde może być pomyślane dla siebie, oderwane przecież od drugiego jest nie *exystującym* odłączeniem. 4) Dla tego słuszne jest twierdzenie Aristotelesa, że każde *οὐσία* jest z *ύλη* i *εἶδος* *ὡς σὺνθετή*, tudzież zdanie Scholastyków że każde *ens* składa się z *materia* i *forma* (*substantialis*). Scholastycy wyjmowali z pod tych zasad Boga, a to dla tego, ponieważ kategoria rzeczy nie stosuje się istotnie do Boga. *Rzecz* jest kategorią która bez wątpienia ma podobieństwo z *coś* (tém *coś* które przynależy bytowi i instancyi), jednak jak oznaczeńsza ogranicza się na świecie zjawisk. Dla tego nią jedno nazywamy *czemściś*, ponieważ *rzeczą* tego nazwać nie możemy.

§ 110. b) Przy samém tylko pojęciu rzeczy pozostać niemożemy, gdyż istota będąc dla siebie, nie jest jeszcze zupełnie pojęta. Istota jako będąca dla siebie *ściąga się* do *innych* istot (§ 52), inne więc rzeczy będą pozornie w *pewnéj* rzeczy, będą w sobie sposobem idealnym. Tak więc obok bycia dla siebie, reflexya nabiera znaczenia innych rzeczy. Ta uważana z jednéj strony, jest *identyczną ze sobą*, jest *rzeczą*<sup>1)</sup>, z drugiéj strony *odróżniającą się*,



*ściąga*jąca. Te *ściągnięcia się* przynależą rzeczy jako *własności* <sup>2)</sup>, które ona *ma* <sup>3)</sup> jako względem nich różna. Własności te tworzą w rzeczy zjawisko, gdy tymczasem *bycie rzeczą* stanowi stronę istoty.

Tak różny punkt widzenia, którego trzymać się należy w wykładzie, okazuje *raz*; że uznanie samych siebie w naszym jeststwie, zwracane bywa do rozmaitych stopni rozwinięcia rozmaitych kategorii; drugi raz, że same kategorie tworzą następstwo stopni, różnaitość ta uczyniła koniecznym, iż wystąpiła na jaw symetria, która, uważana powierzchownie tylko zdawać się może powtórzeniem. 1) Dla tego żadna rzecz nie może się sobie sprzeciwiać. 2) Własności przynależą rzeczy, ponieważ rzecz ta stoi w związku z innymi. Rzecz pojedyncza uważana sama i oddzielnie, nie mogła by mieć żadnego związku (§ 108). Stosunek *mienia* (rzeczownik słowa *mieć*) występuje tam, gdzie nie zachodzi bezpośrednio bycie — jednym, jak w coś i w jego quiddität (porównaj § 36 Uwagę 1).

§ 111. c) *Własności* stanowiąc jako takowe *tylko* stronę zjawiska rzeczy, i dla tego jako *własne* wychodząc *w niej* na jaśnie, są jednak z drugiej strony *oznaczone*; ponieważ względem wszystkiego innego a zatem i względem rzeczy są *ograniczone* (p. § 44 Uwaga 3) t. j. od niej odróżnione. Ponieważ stronę różnicy uważaliśmy z jednej strony jako to, co *w niej* ukazuje się i w niej swój *stan* ma, z drugiej strony różnicę tę myśleć musimy jako *samoistną*, tak iż rzecz *stoi* na tych odróżnionych. Różności uważane z tej strony brane są nie jako własności, lecz, jako wyłączające siebie samoistności, a to jako *wątek* i *materya*.

Nie tylko badacz natury uważając elektryczność, ciepło i t. d. jako własności wpada na zjawiska, które zmuszają go własności powyższe brać jako materye, lecz także i w najwyższych sferach rozważanie boskich *własności* prowadzi do tego, aby przyjąć wyłączający się wzajemnie stosunek, walkę własności, uspakajającą się za pomocą podobnych fikcyj jak w fizyce, gdzie staramy się sprzeczności te rozwiązać za pomocą fikcyj bezwzględnej nieprzenikliwości i dziurkowatości.

§ 112. W skutku powyższych uwag okazuje się w pojęciu zjawiającej się istoty pewna sprzeczność, która jako takowa zamienia przyczynę w skutek t. j. *dalej* pędzi. Zjawiająca się istota jest raz *rzeczą* reflektującą na siebie i jest tą rzeczą jako *istota*; drugi raz jako występującej z siebie przybywa różnaitość relacyi i to właśnie stanowi jęj zjawisko. Każda z stron wymienionych okazała się jako dowiedziona, ponieważ *najprzód*, rzecz służyła własnościom za podstawę, *powtóre* (§ 111) różnaitość (materyi) rzecz stanowiła. Dalej, obiedwie strony są odróżnione, obiedwie na koniec wzajemnie do siebie odniesione. Zebrawszy więc wszystko razem widzimy, że zjawiająca się istota właściwie *rozchodzi się w stosunek* istoty i jęj zjawiska. Względem zjawiska istoty, *wystąpienie na przeciw istoty i zjawiska* stanowi drugi moment.

#### B. ISTOTA ZJAWISKU NAPRZECIW.

§ 113. a) Stosunek ten ukazał nam się najprzód w ten sposób że istota *nie jest* zjawiskiem, to zaś nie jest istotą. Każde więc z nich wzięte jest jako identyczne, a pierwszy ich stosunek, jest stosunek obojętnęj różności. *Istota jest inną jak zjawisko.*

Kategoria ta jest usprawiedliwiona: w nięj leży także usprawiedliwienie Kanta w zapatrywaniu się na świat. —

§ 114. b) Podobnie jak różnaitość zaszła w ogólności aż do przeciwieństwa (§ 96) tak samo i tu się dzieje: Zjawisko jest czémścis inném jak istota, zjawisko to jednak jest *jego* zjawiskiem, istota ściąga się do zjawiska, zjawisko to więc pojmować należy jako takowe, które *inném* jest, będąc *swoją inszością*, t. j. jako swoje odróżnienie. Każde z nich pojmować należy jako przeczenie drugiego a istotę jako *przeciwieństwo zjawiska.*

Naprzeciw stawienie istoty i zjawiska (z tamtęj strony, z tęg strony) polega na usprawiedliwionęj kategorii, która jednak nie jest najwyższą. —



§ 115. c) Skoro istota jest naprzeciwstawieniem zjawiska, to zaś przeciwieństwem istoty, jedno więc zawiera w sobie drugie i jedno bez drugiego nie może być pomyślane. Jedno zawiera drugie, stosunek więc będzie następujący: *jedna i taż sama* treść brana jest i jako istota i jako zjawisko. To jest, że treść pomieniona okazywać się będzie raz jako identyczna ze sobą, dla tego pojedyncza, drugi raz jako rozmaita, jako tworząca mnogość<sup>1)</sup>. Stosunek ten nazywamy stosunkiem *prawa i zjawiska* (fenomen); z tych pierwszy jako spokojny typ pierwotny rozmaitych zjawisk, przedstawia reflexyą w sobie<sup>2)</sup>, drugi jako rozmaitość przedstawia reflexyą w inszości.

1) Ponieważ jest treścią, prawo więc poznane być może ze zjawiska i naodwrot. 2) W prawie mamy dla tego prawdziwą istotę. Jeżeli pytamy o istotę prawa, w tedy wracamy się do pokonanego, niższego oznaczenia myśli (§ 115). Prawo jako téj samej treści ze zjawiskiem jest więcéj niż *reguła*; jego pojęciu sprzeciwia się to, co leży w jój pojęciu t. j. wyjątek.

§ 116. Jeżeli się bliżej przypatrzymy tym stosunkom, ujrzymy z jednéj strony istotę, lecz w *swém zjawisku*, jest albowiem więcéj niż regułą; z drugiéj strony zjawisko, lecz jako uprawnione, t. j. jako *zjawisko istoty*; każde więc z nich jest jednością obojga, czyli *zjawiającą się istotą*. Stosunek ten więc prowadzi nas koniecznie do stosunku, w którym każda ze stron jest tą samą objawiającą się istotą. Względem wystąpienia na przeciw istoty i zjawiska stanowi ten *stosunek istotny* moment zjawiska istoty.

### C. STOSUNEK ISTOTNY.

§ 117. Pod stosunkiem istotnym rozumiemy stosunek, w którym, zupełnie jak w ilościowym, strony stanowią stosunek, z tém wszakże oznaczeniem, że ze stroną do której się pierwsza odnosi, osadzona jest koniecznie druga<sup>1)</sup> i że każda strona jest zarazem całą istotą, tworzącą stosunek<sup>2)</sup>. Rozmaite formy tego stosunku tworzą następstwo stopni, w którym ten jest najniższy, który pojęciu swemu najmniej

odpowiada, a najwyższy, który pojęciu najzupełniej odpowiada.

1) W stosunku ilościowym mogę *a* stawiać podług upodobania w odnoszeniu się do *b*, *c* i t. d.; *całość* zaś koniecznie ściąga się do części, *wewnętrzne* do *zewnątrznego*. 2) Zdaje się to być przeciwnem oznaczeniem: usprawiedliwienie wszelako zawarte jest częścią w poprzedzającym paragrafie, częścią w następnym.

§ 118. *a)* Znajdujemy znów te same momenta, które dostrzegliśmy w poprzedzającym stosunku, ale zmodyfikowane. Z jednej strony stoi rzecz w takim charakterze w jakim było *prawo*, to j. jako *pojedynczość*, z drugiej też sama rzecz <sup>1)</sup> w charakterze jaki tam miały fenomena, t. j. jako *mnożość*. Stosunek ten więc występuje na jaw w *stosunku całości i części*. I ten i tamten są jedne i te same, ponieważ części stanowią całość i są jej równe, całość zawiera części i jest im równa <sup>2)</sup>.

1) Stosunek ten użyty być może tylko w zjawiającej się istocie t. j. rzeczy. Jeżeli Boga bierzemy jako całość, n. p. jako *wszystko* a stworzenia jako części, jest to gruby mechaniczny panteizm, który z Boga rzecz robi. Już żywy płod natury niema części, nie jest albowiem *samą tylko* rzeczą, aby go dzielić (n. p. anatomizować) trzeba go w rzecz zamienić, t. j. zabić. 2) Pokazuje się że właśnie w tym stosunku odpowiemy dopiero drugiemu wyżej wymienionemu żądania (§ 117 Uwag. 2).

§ 119. Zachodzi tu jednak i stosunek przeciwny. Powiedzieliśmy że całość jest równa częściom, jest więc równa tylko *summie* czyli *łączności* części. To jednak nie znaczy = *części*, ale raczej przeczenie ich *jako* części t. j. = *całość*. Podobnie części są równe podzielonym *całościom* t. j. nie całości tylko *częściom*. Mamy więc taką sprzeczność: *całość* = *części*, raczej całość = całość; podobnie części = całość, raczej części = części. Używając oznaczeń tych z kolei, mamy *dzielenie w nieskończoności*, albo stosowniej nieskończony (bezkońcowy) postępowanie działów.

Postępowanie ten przychodzi następującym sposobem do skutku: jeżeli n. p. pomyśle sobie linię AB jako całość, jej zaś połowę AC



jako część; dalej znów AC uważam jako całość, w której AD jest częścią, tę znów bierę za całość i t. d.

§ 120. Postęp nieskończony wykazuje podobnie jak każdy inny (§ 49) że obadwa oznaczenia musimy zatrzymać: Całość jest identyczna z częściami i względem nich różna, jest więc w *sprzeczności*. Jedność tych oznaczeń i sprzeczność w rezultacie dały jako prawdę; relację przyczyny i skutku (§ 102). Postęp nieskończony zmusza nas więc do uważania stosunku istotnego w ten sposób, że strona mająca charakter pojedynczości pomyślana będzie jako *przyczyna* drugiej strony, ta zaś, która miała charakter mnogości (pluralitas) jako skutek tamtej. Tak postępując uważamy stosunek ten jako więcej odpowiadający pojęciu niż poprzednio <sup>1)</sup> jest to albowiem stosunek *sił do ich wypadków* <sup>2)</sup> w którym, jedna i taż sama treść <sup>3)</sup> dwa razy na jaw wychodzi a to w opisany wyżej sposób.

1) W stosunku części i całości nie jest osadzona (§ 117 Uwaga 1) z pojęciem całości i część, gdyż dzielić mogą dowolnie. Siła zaś ma oznaczone wypadki. 2) Ponieważ kategoria siły jest rzeczywiście wyższą od kategorii prawa, fizyk więc szukający przyczyn jest usprawiedliwiony. W prawdzie, nie należy zapominać, iż tu, równie jak w każdym objaśnieniu, otoczeni jesteśmy tautologią. 3) Dla tego właśnie zwykle siła objaśnia się wypadkiem i na odwrót. Jeżeli zechcemy uważać Boga jako siłę, świat jako wypadek tej siły, to i to równie jak poprzednie będzie panteizmem, w prawdzie mniej grubym. Siła i wypadek są *jedną* istotą.

§ 121. W paragrafie 120 nie wszystko jest jeszcze powiedziane: pojedynczość była identyczną ze stojącą jej naprzeciw różnaitością a zarazem od niej *odróżnioną* i dla tego musieliśmy ją uważać jako przyczynę. *Podobnie* i druga strona t. j. mnogość jest *identyczną* z pojedynczością a *zarazem* od niej *odróżnioną* z tąd zdaje wynikać się, że w miejsce uważanego stosunku występuje inny, w którym także mnogość ma znaczenie *przyczyny*, pojedynczość *skutku*. Żądanie to jest słuszne, lecz w stosunku siły i wypadku stało się mu zupełnie zadosyć. Ponieważ siła jest siłą

tylko *za pośrednictwem* wypadku i jest w *wypadku*, wyprzódza więc go; w samém zaś pojęciu siły leży przędosadzenie, to jest, bycia *wypadkiem*<sup>1)</sup> w wypadku bycia siłą<sup>2)</sup>.

1) Okazuje się to w zdaniu że siła musi być wywołaną. 2) Podobnie jeżeli w czemśiś cośmy uznali za wypadek siły, uznajemy wywołanie czegoś innego.

§ 122. c) Obadwa te oznaczenia można ciągle oddzielać od siebie i użyciem przemienności wywołać postęp nieskończony<sup>1)</sup>. Skoro siła jest wypadkiem i odwrotnie, obiedwie więc schodzą się ze sobą i z tego powodu zmuszeni jesteśmy stosunek istotny tak uważać: *z jednej strony* stoi to cośmy nazywali siłą dopóki wymagało wywołania, co jednak teraz aby być wypadkiem wywołuje samo siebie i jest *wewnętrznością*<sup>2)</sup>, *z drugiej strony* wypadek, który nie szuka przyczyny w wewnętrzności, lecz jest tą wewnętrznością i nazywamy go *zewnątrzném*<sup>3)</sup>. Stosunek więc poprzedni (§ 120, 121) płodzi inny, wyższy, to jest, *stosunek wewnętrzności i zewnątrznosci*<sup>4)</sup>.

1) W postępie nieskończonym, który tém się odznacza że *A* jest wypadkiem z *B* to z *C* i t. d. *B* jest *najprzód* wzięte jako siła, potem jako wypadek, a w każdym z tych razów jest odłączone od innego oznaczenia. 2) *Wewnętrzność* jest istotą, która się w zewnątrznosci objawia *z siebie*. 3) *Zewnątrznosc* jest istotą bardziej połączoną jak wypadek. 4) Skoro więc istota uznawaną była tam gdzieśmy poznawali przyczyny (§ 102) była poznawana w rozpoznawaniu własności rzeczy, musi więc być poznana i tam gdzie poznajemy wewnętrzność. *Wewnętrzność i zewnątrznosc są identyczne*, jedna nie może być bez drugiej, i dla tego sama wewnętrzność jest odłączeniem (abstrakcją); jako takowe udowadnia się w tém, że *sama* wewnętrzność jest bezpośrednio *samą* tylko zewnątrznoscią; człowiek *wewnętrznie* dobry, *zdaje się* tylko być takowym. Jeżeli więc używamy wyrazu *istota* w znaczeniu odłącznej wewnętrzności (istota zbrodniarza jest może dobra) wtedy zmuszeni *jesteśmy* także i samą zewnątrznosc uważać za istotę, którą ma *pewien, jeden*. O odłącznej zewnątrznosci sprawiedliwie powiedziano że niemożna ją poznać, twierdzenie to jednak jest czystą tautologią (porównaj § 40 Uwaga).



§ 123. Powtarzając rozdział ten spostrzegamy, iż *najprzód* ukazała się istota wstępująca w zjawisko, stanowiąca z niem bezpośrednią jedność i stająca się istotą zjawiającą; powtóre okazało się, że oboje musieliśmy myśleć jako rozchodzące się i stające sobie naprzeciw, co dało nam rozmaite stosunki istoty do zjawiska; *nakoniec* w stosunku istotnym ukazała się złączna identyczność, jako coraz bardziej realizująca się, aż *nakoniec* utworzył się stosunek, w którym wewnętrzność otrzymała oznaczenie *bycia* zewnętrznością. Skoro to było stroną istoty, tamto zjawiska, widzimy teraz że istota *zupełnie* ustąpiła w zjawisko, zjawisko stało się *zupełnem* objawieniem istoty, i stosunek ten oznaczamy nazwą *rzeczywistości*. Względem istoty jako takowój i względem zjawiska istoty, rzeczywistość stanowi moment trzeci.

---

### III.

## ROZDZIAŁ TRZECI.

### RZECZYWISTOŚĆ.

§ 124. *Rzeczywistość* jest to złączna jedność istoty i zjawiska; zupełniejsza w formie i treści, ma większą siłę bycia niż *coś* lub *rzecz*, — jest *działającą*, — jój być jest istotne i wyższe od samój tylko *exystencyi*. Jako pojęcie trybu który był prawdziwą jednością ilości i jakości, realizowało się w ten sposób, iż tryb wmieszczony był *najprzód* podług momentu ilościowego, potem według jakościowego, tak też i tu okazuje się podobna realizacya, jeżeli zwrócimy uwagę na momenta, które, jakkolwiek i poprzednio okazały się już, tu jednak znaleźć się muszą w właściwem, innem znaczeniu.

I to co jest niepodobne do uskutecznienia, można jeszcze nazwać *czemścis*; i zamieszanie może *exystować*, lecz pozbawione jest energii *rzeczywistości*.

## A. MOŻLIWOŚĆ.

§ 125. To co poprzednio okazało się jako najwyższe, musi się znaleźć w rzeczywistości jako moment. Tak więc rzeczywiste wmieszczone być musi najprzód podług momentu *istoty* i to daje nam pojęcie *możliwości*<sup>1)</sup>. *Możliwość* jest rzeczywiście stroną identyczności w naprzeciwstawieniu tejże z odróżnieniem<sup>2)</sup> i okazuje się jako strona oznaczonej treści, czyli materji (§ 109) oznaczonych form, okazuje się jako siła w naprzeciwstawieniu z wypadkiem<sup>3)</sup>.

1) Związek tego pojęcia z pojęciem istoty wyrażony jest w używanej przez Spinozę i Leibnica *essentia*. 2) Ztąd: possibile est quod non implicat contradictionem. 3) Ztąd połączenie *ἔλη* z *δύραμς*, *εἶδος* i *ἐπίγεια* w Aristotelesie. Podobnie u Scholastyków *materia* i *possibilitas*.

§ 126. *Możliwość* zasadzając się na tém że rzeczywistość jest identyczna ze sobą, jako jeden przez odłączenie ustalony moment; jest więc *możliwością odłączną* i chociaż tworzy w rzeczywistości stronę istności, wymaga jednak właśnie jako strona, pewnego *dopełnienia*<sup>1)</sup>. *Możliwość* zawiera w sobie tedy sprzeczność. Jako istota identyczna ze sobą, jest istotą tejże rzeczywistości<sup>2)</sup>. Lecz okazało się (§ 106) że istota musi być myśloną jako obca sama sobie, tak więc *możliwość* pojmować należy jako in-szość istoty, t. j. właśnie jako *nie istotną* stronę rzeczywistości<sup>3)</sup>. Jako pierwsze jest *przed-osadzona*, jako ostatnie, jest *przez-osadzenie*, jako oboje razem jest podstawą czyli przed osadzeniem i jako sprzeciwiające się pojęciu wymaga dopełnienia<sup>4)</sup>.

1) Oderwanie możliwém, czyli logicznie możliwém jest dla tego *wszystko*, co, oddzielając się od wszelkich odnośzeń się do inszości ściąga się tylko do przedmiotu rozważanego i występuje jako identyczne ze sobą. 2) Dla tego *przede wszystkim* rzeczywistość może być możliwą. 3) Dla tego *możliwość* oznaczana bywa *tylko* jako *możliwość* i jako *to*, czego *strona przeciwna* (t. j. in-szość) jest możliwą (t. j. istotną § 125). 4) Jestto zarazem tylko ściągnięte w siebie, nie mające w sobie żadnej różnicy i tak zewnętrzne, że właśnie inném być może.



§ 127. Dopelnienie to którego wymaga sprzeczność możliwości, daje drugi moment rzeczywistości. Skoro możliwość była stroną istoty w rzeczywistości, to wypadek ten tworzy stronę zjawiska czyli *exystencji*<sup>1)</sup> (§ 109); podług tamtéj strony rzeczywistość była identyczną ze sobą przyczyną, podług téj jest ściągnięciem do inszości osadzeniem; podług tamtéj była tylko wewnętrzną, podług téj jest rzeczywistą zewnętrzną. Ponieważ ta *zewnętrzna rzeczywistość*<sup>2)</sup> jest oznaczona inszością bycia, jest więc oznaczona przymusem t. j. *zewnętrzną koniecznością* czyli *przypadkowością*<sup>3)</sup>.

1) *Essentiam* którą Kartezjusz, Spinoza i inni Filozofowie stawiali na przeciw *essentia* oznaczył Wolf jako *complementum possibilitatis*. Ponieważ *essentia* była momentem treści (§ 125) słusznie więc mógł Kant powiedzieć, że przez *exystencją* nie przybywa pojęciu żadne nowe oznaczenie treści. 2) Ponieważ wyrazy, realność i *exystencja* w inném właśnie znaczeniu są wzięte, wyrazem więc tym oznaczona będzie zewnętrzna strona zupełnej czyli prawdziwej rzeczywistości (§ 130); albo jeżeli użyty zostanie wyraz *exystencja*, trzeba będzie pojęcie to bliżej oznaczyć przymiotnikiem. 3) To co *exystuje* tylko przez zewnętrzną konieczność, albo co jest tylko osadzone, jak n. p. skałczenie drzewa, dozwala już sam język nawet oznaczać jako *przypadkowe*.

#### B. PRZYPADKOWOŚĆ (ZEWNETRZNA RZECZYWISTOŚĆ).

§ 128. *Sama exystencja* czyli *przypadkowość* zachodzi tam tylko, gdzie coś osadzone jest nie tak przez siebie, przez swoją możność, jak raczej przez coś innego<sup>1)</sup>. Przypadkowość nie wyłącza konieczności, jest nawet *tém samém* z zewnętrzną koniecznością<sup>2)</sup>. Przypadkowość jest istotną kategorią i dla tego „ma w świecie obiektywnym swoje prawo”<sup>3)</sup>. Zaprzeczać ją jest tak nie słusznie jak uważać ją za najwyższą<sup>4)</sup>. Pojęcie przypadkowości wychodzi ze sprzeczności którą zawiera w sobie: gdyż skoro przypadkowość jest osadzona przez *inszość*, ma więc na przeciw siebie przyczynę, wyłącza tę przyczynę i jest *bezprzyczynową*<sup>5)</sup>. To co było *tylko ugruntowane*, ma być pojęte jako *pozbawione gruntu, przyczyny*, znosi się więc

przez swoją sprzeczność i już w samém pojęciu leży *znoszenie się, upadek*.

1) Słusznie Spinoza przypisuje *necessitas respectu causae* temu, co oznacza jako *contingens* i o czém powiada że *nunquam existere potest necessitate essentiae*. Z tąd wynika i to oznaczenie: *cujus essentia non involvit existentiam*. 2) Słusznie Leibniz *contingentia arbitrii* nazywa *necessité brute*. Podobnie Atomiści mogli uważać konieczność i przypadek jako identyczne. 3) Na pytanie czy przypadek jest czemśiś rzeczywistém, trzeba odpowiedzieć *nie*, czy *exystuje, tak*. 4) Tak mniemają ci, którzy powiadają że Filozofia wychodzić powinna z punktu urządzania wszytkiego. 5) Tak myślą nie tylko Fataliści ale i ci, którzy w bezrządzie widzą wolność. 6) Przypadkowém nazywamy to, co przez tę lub owę przyczynę jest osadzone (§ 127 Uwaga 3), przypadkowém nazywamy także i to co czynimy bez przyczyny.

§ 129. Po bliższém zastanowieniu się widzimy że w przypadkowości zawarte jest to samo co w możliwości, przypadkowość albowiem poznaliśmy jako to, co jest *osadzone*, a zarazem i jako to co jest bez przyczyny t. j. *nieosadzone*. Lecz najprzód poznaliśmy możliwość jako przyczynę (§ 125) t. j. jako *nieosadzenie*, potem zaś (§ 126) jako przed osadzenie, t. j. jako *osadzenie*. Możliwość więc i zewnętrzna rzeczywistość schodzą się ze sobą. Lecz jeżeli pomyślimy że różnice te nie znikają 1) ale że są rzeczywiście jednością, wtedy otrzymamy pojęcie zupełnej, czyli *prawdziwej rzeczywistości*, czyli *konieczności* 2). Prawdziwie konieczne jest *bezwzględnie* konieczném 3) gdyż konieczność tę ma nie w inszości, lecz w sobie. Dla tego też do pojęcia konieczności odnosi się pojęcie przypadkowości jako do swojej prawdy 4).

1) Tak samo postępuje Spinoza traktując *possibile* i *contingens* jako dwa przeciwne pojęcia (§ 126 Uwaga 2). 2) Słusznie więc jest oznaczone jako to, *cujus essentia involvit existentiam* albo co przez swoją własną możność *exystuje*. 3) Porównaj § 47. 4) Dowód bytu Boga z *contingentia mundi* polega na wymienionym stosunku obudwuch pojęć.



## C. KONIECZNOŚĆ.

§ 130. W tém zejściu się, możliwość przedosadzona koniecznością nie jest już *tylko* odłączną czyli tak nazwaną logiczną, ale *realną* możliwością; nie zasada się ona na tém, że coś odsunięte od związku z inszością, *wzięte* jest jako identyczne ze sobą (§ 126 Uwaga 1), lecz na tém, że jest możliwe za *pośrednictwem* tego związku<sup>1)</sup>. Podobnie konieczność ma exystencją i przypadkowość jako przedosadzenie, lecz i ta nie jest już samą tylko przypadkowością, lecz zostaje wypełniona *istotną treścią* i musi stać w stosunku z możliwością<sup>2)</sup>. Z obojga wypada konieczność czyli to co nazywamy *rzeczą*<sup>3)</sup>, która przedosadza powyższe wypadki, a za tém nie jest już od nich zawisłą, ale raczej ich kosztem wyprowadzoną<sup>4)</sup>. Wyście jój jest *rzeczywistém staniem się*, czyli staniem się *prawdziwie, rzeczywistego, koniecznego*<sup>5)</sup>. Konieczność jest najwyższą istotną kategorią; gdzie konieczność jest przez coś uznana, jest zarazem uznana i prawdziwa istota.

1) Słusznie Leibnie odróżnia *possibilité* i *compossibilité*. Pierwsza przypada wszystkiemu myślącemu, ostatnia tylko rzeczywistemu. 2) Co jest konieczne to bywa tak wyprowadzone przez pojedyncze exystencje, wypadki i t. d. że jeżeli te niezgadza się z okolicznościami, nie z nich nie wynika. 3) Wyraz *rzecz* jest tu tak wzięty, jak kiedy się mówi, to się dotyczy *rzeczy* o osobę nie chodzi. Co się stać *musi* jest rzeczą (główną). 4) Rzecz n. p. historyczne zdarzenie, *wyprowadza się, tworzy* sobie okoliczności i przypadkowo (samowolnie) działające osoby. 5) Wszystkiego spodziewać się po okoliczności jest jednostronnie, równie, jak wszystko zwać na dowolność działających. W konieczności rzeczy leży naprzód ustanowiona harmonia obojga. 6) Tylko konieczne jest prawdziwie rzeczywiste. Dla tego to co jest rozsądne jest zarazem i rzeczywiste. Nierozsądne ma tylko przemijającą exystencją używalnego materiału. Jak n. p. niesprawiedliwość.

§ 131. Z tąd wynika to, co we wstępie § 12 wyłożone było jako leżące w naszym przedstawieniu, t. j. że konieczność zawiera w sobie przeciwne oznaczenie. Zawierając albowiem w sobie moment identyczności, jest zwyczajną

bezpośredniością (§ 12) <sup>1)</sup>, w tém jednak leży sprzeczność (§ 13) ponieważ jest pośrednictwem w sobie <sup>2)</sup>. Jest obojgiem, jest, *ponieważ jest*. Jako *bezpośredniość osadzona* przez *zniesienia pośrednictwa* <sup>3)</sup> jest *stosunkiem* i to stosunkiem w sobie, t. j. *stosunkiem bezwzględnym* <sup>4)</sup>.

1) Jest wyrazem nie odzownej konieczności. 2) Nie odzownem jest to, do czego się odnosi *ponieważ*. 3) Wyrażenie powyższe bliskie jest sprzeczności. 4) Jak stosunek w poprzednich gruppach okazał się najwyższą kategorią, tak też podobnie i w tém miejscu. Konieczność, stosunek bezwzględny są najwyższymi formami pośrednictwa, tak jak tryb był najwyższą formą *być*. Kant traktował tę najwyższą formę pośrednictwa wprost jako kategorię relacji. (Por. § 89 Uwaga 2.)

§ 132. a) Konieczność jest *ponieważ jest*: W bezwzględnym stosunku więc *najprzód* zawiera się rzecz <sup>1)</sup> jako sama się ugruntowująca, jako przyczyna siebie <sup>2)</sup>. Przyczyną tą jest ona jako identyczna ze sobą i wyłączająca wszelką determinację <sup>3)</sup>. Wypadek powyższy jest momentem możliwości w konieczności i ta strona *istotności* daje nam pojęcie *substancyi* (podścieliska) <sup>4)</sup>. Substancya stosuje się dalej do momentu samego skutku <sup>5)</sup> i tu właśnie przypada różnica <sup>6)</sup>, li tylko bycie wmieszczenia i przypadkowość <sup>7)</sup>. Moment *nie istotności* daje nam w stosunku bezwzględnym pojęcie akcydencyi; akcydencye nie subsystują dla siebie, lecz okazują się jako poruszenia substancyi <sup>8)</sup> i to nie jako wyprowadzone przez nią, lecz jako w niej ginące. Pierwszą formą stosunku bezwzględnego jest stosunek substancyi <sup>9)</sup> czyli stosunek *subsystencyi* i *inherencyi* (u Kanta).

W systemacie Spinozy stosunek substancyi uważany jest jako najwyższy w nim albowiem przychodzą wszystkie oznaczenia istotne: 1) Substancya jest koniecznością, *rzeczą, cujus essentia involvit existentiam*. 2) Jest *causa sui*. 3) Substancya jako *absoluta affirmatio existentiae* wyłącza wszelką determinację, jest samą ponieważ nie ściąga się do inności. 4) Pojęcia essencyi (§ 125 Uwaga 1) i substancyi spowodn wzajemnego powinowactwa schodzą się w greckim wyrazie *οὐσία*. 5) W podwojném znacze-



niu jakie u Aristotelesa ma *συμβάλειν* uważać należy powinowactwo rozmaitych pojęć. 6) W akcydencye podług Spinozy wpada wielość. 7) W *accidit* i *accidens* są pojęcia złożone. 8) Podług Spinozy jest *accidens* (modus, tryb) to, *quod in alio est* powiada on albowiem oznaczając bezistotową naturę akcydencyi, że *quamvis existent eos ut non existentes concipere possumus*. 9) Jeżeli stosunek ten weźmiem za najwyższy i n. p. Boga uważać będziem jako substancją, świat jako akcydencyą, wyniknie ztąd panteizm słusznie nazywamy akosmizmem.

§ 153. Stosunek bezwzględny w téj swojej pierwszej postaci nie odpowiada zupełnie pojęciu wyłożonemu w § 131 gdyż jeszcze nie wszystkie oznaczenia jego są osadzone (p. § 19). Konieczność (rzecz) albowiem miała się stosować do siebie: w stosunku substancyi zaś jest konieczną jedna strona tylko, t. j. substancya. Akcydencye przeciwnie są tylko osadzone a zatem takie *cujus essentia non involvit existentiam*, nie są *rzeczywistością* postać ich zmienia się jak wały morskie.

§ 154. b) Stosunek substancyi z powodu wymienionego niedostatku wskazuje za siebie, w nim albowiem tkwi wyższa forma stosunku bezwzględnego. Substancyi na przeciw stoją osadzone przez nią akcydencye; lecz nie są one *rzeczywistością* gdyż mają rzeczywistość jedynie w substancyi (rzeczywiście wały morskie są tylko wodą morską); to więc co substancyi rzeczywistość naprzeciw stoi i do czego się stosuje, jest ona sama. Gdzie pomyślimy stosunek substancyi, zmuszeni jesteśmy myśleć stosunek, w którym *rzecz* dwa razy zachodzi, raz jako osadzająca, dla tego główna-przyczyna <sup>1)</sup>; drugi raz, jako wyrzucone, sobą rzeczywiste *działanie*. Prawdą (§ 19 Uwaga) stosunku substancyi, jest *stosunek kauzalny* (sprowadzenia skutków).

1) *Causa, cosa* w obudwu znaczeniach.

§ 155. Stosunek kauzalny, w którym taż sama rzecz okazuje się jako główna przyczyna, drugi raz jako działanie <sup>1)</sup>, stosunek ten jest wyższą formą stosunku bezwzględ-

dnego, ponieważ w miejscu akcydencyj przeszłych pod substancją, stoi działanie wychodzące z głównej przyczyny jako rzeczywistość. Działanie jest tu istotnością, w którą<sup>2)</sup> jako w rzeczywistość stojącą na przeciw przechodzi główna przyczyna.

1) Przyczyną ciepła jest ciepło, wilgoci, wilgoć. Gdybyśmy więc chcieli uważać Boga jako przyczynę świata, było by to panteizmem. 2) Dla tego też Spinoza trzymając się stosunku substancji mówi przeciw *causa transiens*.

§ 156. Co z jednej strony zagodzone zostało w stosunku kauzalnym ze stosunkiem substancji, to uważane bliżej poniosło stratę. Wprawdzie działanie nie przechodzi jak tam w stosunek jako przyczyna *w tém*, lecz przyczyna w przejściu do działania *na to*<sup>1)</sup>. I rzeczywistość, stosunek kauzalny ukazuje właśnie przeciwny niedostatek stosunku substancji: Strona działania jest konieczną ponieważ *jest* i jest zarazem osadzona przez przyczynę<sup>2)</sup>. Przyczyna *jest* tylko, ma więc charakter przypadkowości<sup>3)</sup>, i li tylko exystencyi. Jeżeli więc pojęcie stosunku substancji nie odpowiedziało stosunkowi bezwzględnemu, toż samo powiedzieć można o stosunku kauzalnym z powodów przeciwnych.

1) Ciepło rodzi ciepło wydzielając się z ciał mających w sobie ciepłik. 2) Gdzie coś zostało uznane jako działanie tam uznajemy i konieczność tego działania i tak też być musi. 3) Jeżeli jest przyczyna, wynika z niej działanie, czy *jest*, pozostaje w wątpliwości.

§ 157. c) W stosunku powyższym okazuje się zarazem konieczność wyjścia z tego stosunku. Przyczyna jest osadzającą, działanie osadzeniem. Ponieważ zaś przyczyna nie jest przyczyną bez działania, właściwie tedy przyczyna jest (jako przyczyna) działaniem działania, i przyczyna osadza działanie przed sobą i to jako swoje własne. Lecz podobnie i działanie przed osadza przyczynę, jest więc rzeczywistość przyczyną przyczyny. Skoro przyczyna działanie, to tamtę przedosadza, myślimy więc (jeżeli przez odłącze-



nie nie chcemy wpaść w postęp nieskończony) właściwie stosunek, w którym każda strona jako przyczyna i działanie odnosi się do drugiej jako do działania i przyczyny i to właśnie nazywamy: *działaniem przemianem*.

Postęp nieskończony powstaje, jeżeli uznana prawdę że przyczyna jest działaniem i na odwrót, zwracamy do oznaczoności, jeżeli, kiedyśmy n. p. A wzięli najprzód jako przyczynę, potem oddzielając się od tego bierzemy ją jako przyczynę w której B jest działaniem a które będzie wzięte znów jako przyczyna.

§ 138. Działanie przemienne jest prawdą samą tylko kauzalności<sup>1)</sup>: W niej jest zrealizowany stosunek bezwzględny. Lecz z kategorią tą dany jest zarazem *najwyższy* sposób pośrednictwa a za tém i *ostatni*. Tak więc stanęliśmy wreszcie na krańcach pośrednictwa. Jak do każdego pośrednictwa (§ 89) tak i do konieczności należy podwójność; nie odzowność albowiem jest tam, gdzie jedno doświadcza gwałtu przez drugie i tylko w takim razie znajdujemy *mus*, który poprzednio ukrywał się w sprzeczności (p. § 44 Uwagę 2). Skoro zaś w działaniu przemianem każda strona oznaczona jest jako przyczyna i działanie, i jedno schodzi się z drugim, w miejsce podwójności więc występuje znów jedność ze sobą. Osadziliśmy za tém rzeczywiście to, co w § 131 podane było jako pojęcie stosunku bezwzględnego, t. j. *być* które z pośrednictwem przypada *musowi*. W zupełnej („odsłonięj”) konieczności mamy więc *mus* jako identyczny z *być*. Tę *wewnętrzną konieczność*, zasadzającą się na tém, że przymus znika, gdyż oznaczone i oznaczające schodzą się, konieczność tę mówię, nazywamy *pojęciem*<sup>2)</sup>. Pojęcie stanowi osnowę trzeciej części logiki.

1) Empirycznie tak się to da wyrazić: działanie i przeciw działanie są sobie równe, t. j. że nie ma samą tylko kauzalności. I w najwyższej sferze powiedzieć może Mistyk: «mnie zależy tyle na Bogu ile Bogu na mnie», jak gdyby tu przyjąć chciało jednostronną kauzalność. Arystoteles ma podobne pojęcie o wzajemnym działaniu spowodowanym przez przyczynę i działanie: de gen. et

corr. II, 11. 2) Usprawiedliwienie tego wyrazu okaże się w dalszym ciągu.

§ 159. Powtórzenie (porównaj § 87) ma w tém miejscu cel dwojaki. *Najprzód* ma ustalić członkowanie ukończonego rozdziału w którym okazały się jako istotne kategorie, *możliwość*, *przypadkowość* i *konieczność*, a ta ostatnia udowodniła się w końcu jako stosunek bezwzględny zrealizowany w substancji i inherencji. *Po drugie*: celem powtórzenia jest, abyśmy zwróciwszy uwagę na przebieżącą drogę, mogli odgraniczyć tę *główną część* logiki od innych, mogli podać jęj główny charakter i członkowanie jęj ustalić. Ponieważ na początku logiki postanowiliśmy sobie myśleć *czysto* t. j. *beZRóżnicowo* (§ 27) pierwsza więc część logiki zajmowała się beZRóżnicowością i bezpośredniością. W rezultacie okazało się, że bezpośredniość podniosła się do *względnosci* (relativität) i to przełamane w sobie być dało pojęcie *istoty*, którą rozpoczęliśmy drugą część logiki. Części tej (*od istoty jako takowej do bezwzględnego stosunku*) nadany został nadpis, *istota* (Hegel) a to w takim razie jeżeli ją odnosimy do pierwszej wychodzącej na jaw kategorii, jeżeli zaś do wspólnego charakteru wszystkich kategorii, musi być dany nadpis *pośrednictwa*. I tu jak w § 87 obadwa oznaczenia schodzą się ze sobą § 90.) W części tej najprzód mieliśmy (w rozdziale pierwszym) *istotę* uważaną w ogólności; potem (w rozdziale drugim) widzieliśmy tę istotę gubiącą się w zjawisku; na koniec (w rozdziale trzecim) widzieliśmy, jak stawszy się ze zjawiskiem identyczną, dała nam *rzeczywistość*. Coraz wyżej postępując przyszliśmy nakoniec do punktu, w którym pośrednictwo wróciło *do być* i z pojęciem *wewnętrznej konieczności* wstąpiliśmy w inną sferę, w sferę *pojęcia* czyli *wolności*.



## CZEŚĆ TRZECIA.

### KATEGORYE WOLNOŚCI (P. § 142)

(POJĘCIE).

---

#### I.

### ROZDZIAŁ PIERWSZY.

#### PODMIOTOWOŚĆ (P. § 152).

(SUBJECTIVITÄT).

---

§ 140. Konieczność wewnętrzna ukazała się tam, gdzie rzecz *jest*, *ponieważ* nie *coś innego* lecz *ona* jest, t. j. że to *ponieważ* ma w sobie samój. Wewnętrzna czyli *zrealizowana* konieczność jest *pojęciem*<sup>1)</sup>. *Właściwie* tedy konieczność jest *pojęciem*<sup>2)</sup>, czyli, że właściwą konieczność otrzymujemy dopiero w *pojęciu*<sup>3)</sup>, i *pojęcie* to jest *prawdziwie rzeczywistém*<sup>4)</sup>; jest *właściwą istotą*<sup>5)</sup> *ponieważ* będąc *jednością być i musu* (§ 138) wykazuje i *czém jest* *rzeczywistość* i *czém być* powinna.

1) Pod *pojęciem* nie należy rozumieć tylko wyobrażenie o nas, lecz *wewnętrzną naturę* o której myślimy, mówiąc *że z pojęcia*

trójkąta, to lub owo wynika. Co należy mówić o *samém* tylko pojęciu, okaże się później (§ 154 Uwaga). 2) Ponieważ w *substancyi* była konieczność, a spełniona konieczność jest pojęciem, z tąd pochodzą wyrażenia: substancya, substancyiny i t. d. służące do wyrażenia stosowności pojęcia. 3) W pojęciu mamy *umowę* konieczność, dla tego to tylko *pojmujemy* czego prawdziwą konieczność poznajemy. 4) Prawdziwa rzeczywistość n. p. linii krzywej daje jój pojęcie; podobnie właściwa rzeczywistość rośliny, jest typem, który natura w niej urzeczywistnia. 5) Być stojące naprzeciw istoty stało się tu z nią identyczném.

#### A. POJĘCIE.

§ 141. Pojęcie jako jedność bycia i musu jest jednością odróżnionych <sup>1)</sup>. Myśl jest pojęciem jako *rozwiązana sprzeczność* <sup>2)</sup>. Ponieważ do jedności téj doprowadził nas nierozzerwany ciąg poszukiwań, miały więc one do czynienia tylko ze staniem się pojęcia <sup>3)</sup>. Teraz wyjaśnia się dla czego w § 12 musiało być powiedziane, że *pojmwowanie* t. j. stanie się pojęcia *w nas* zawiera w sobie trzy momenta, które, w psychologicznych prolegomenach logiki formalnej zwykły być przedstawione jako przedmioty trzech różnych władz <sup>4)</sup>.

1) Już sam wyraz *pojmwować*, *con-cipere*, wykazuje to. Ci którzy w Bogu nieprzypuszczają żadnego przeciwieństwa, zaprzeczają tém samém iż on może być pojęty, t. j. że może być przedmiotem pojęcia. 2) Gdzie jest rozwiązana sprzeczność, tam jest i pojęcie, dla tego też jedność bycia i niebycia była pierwszym pojęciem (p. § 32 Uwagę 2). 3) Dla tego też mieliśmy ciągle do czynienia z pojęciem 4) Umu, sądu i rozsądku.

§ 142. Skoro pojęcie jest wewnętrzną koniecznością, elementem więc jego jest *wolność* <sup>1)</sup>. Gdzie jest pojęcie jest i wolność, gdzie wolność i pojęcie, chociaż niektórzy czynią to nie pojęciem <sup>2)</sup>. Pojęcie jest wolnością, ponieważ być nie stoi mu naprzeciw jako inszość, pojęcie więc to niema w inszości żadnych granic, lecz ma je w sobie <sup>3)</sup>, Skoro jest wolne od niedostatków, dalsze przedstawienie więc pojęcia, nie jest ani wyobrażeniem przejścia w inszości, jak w sferze *bycia*, ani pozoru jednego w drugim, jak



w sferze reflexyi — tylko jest własném *rozwinięciem*. Pojęcie niema innego stania się nad swoje własne<sup>4)</sup>. Część ta Logiki porównana z innemi ma właściwie sobie trudności<sup>5)</sup>. (Porównaj § 89 Uwagę 6.)

1) Wyraz tu użyty nie ogranicza się na sferze ducha i uznania samych siebie w naszym jestestwie, lecz przeciwnie, ma tak obszerne znaczenie, jak kiedy się mówi o *wolném* rozwijaniu się roślin, o *wolném* spadaniu ciał, istotną bowiem częścią jest tu popęd *wewnętrzny*. 2) Miłość, używanie, mają w sobie sprzeczność, lecz nie są dla tego nie do pojęcia, ale raczej są zjawiskami *pojęcia*. 3) Słusznie twierdzi Spinoza: *Ea res libera dicetur, quae a se sola ad agendum determinatur*. 4) Roślina rozwija się skoro się staje rośliną, w niej jest pojęcia, czyli Platona *θεωρία*. Hegel nazywa to czystością, przeźroczyością pojęcia, a to z powodu że nie rozwijanie mięsza pojęcie. 5) Ciągłe idzie nam o ustalenie różnic, które wraz ukazują się jako żadne różnice, gdyż każdy moment pojęcia jest inny.

§ 143. Ponieważ rozwinięcie pojęcia zasadza się na tém, iż ono staje się tém, czém *jest* właściwie (p. § 16), należy więc zwrócić uwagę na to, jakim się ono okazało. Jeżeli pojęcie było rozwiązana sprzecznością, musi przeto otrzymać oznaczenia, których przeciwieństwo jest *w niém* rozwiązane. Naturalnie, tam gdzie nie stoją w przeciwieństwie, tylko stały się momentami pojęcia, otrzymują inne *znaczenie*. Dla tego także i to, co zewnątrz pojęcia *być*, było istotą, otrzyma teraz inne nazwisko. *Być*, indifferencya i bezróżnicowość jako momenta pojęcia, są *powszechnością*, a pojęcie podług tych momentów, *pojęciem powszechném*.

a. Pojęcie powszechne.

§ 144. 1) Takie pojęcie nazywamy *powszechném*<sup>1)</sup> które odnosi się do siebie, a tém samym wyłącza wszelkie odnoszenie się do inszości<sup>2)</sup>. W téj bezwzględnej bezróżnicowości, powszechne jest po prostu pojedynczém, wyłączającém wszelką różnicę i przeciwieństwo. Jakkolwiek okazuje się ono z jednej strony jako stałe i nieginące, to

jednak z drugiej strony jest bez treści i próżne<sup>3)</sup>. *Powszechne*, odłączone od innych momentów, jest *odłączeniem* (das Abstracte)<sup>4)</sup>, i jako takowe jest tylko przedstawione<sup>5)</sup>.

1) Rozbiór pojęcia może być w ten sposób przedstawiony; iż zwracamy uwagę na stanie się pojęcia w nas, czyli «na psychologiczne odbicie się pojęcia» a w tedy tworzy się zdanie: poznając powszechność, pojmujemy. 2) W tém znaczeniu używa się wyraz *powszechny*, jeżeli n. p. twierdzimy coś tylko w powszechności bez odnoszenia się do pojedynczości. 3) W tém znaczeniu bierze się wyraz *pojęcie*, jeżeli się go używa w miejsce powszechnego przedstawienia, lub jeżeli z Kantem mówi się o pojęciu bez zapatrywania się, i takie pojęcie jest *próżne*. 4) Dla tego w powszechności i in abstracto, używane bywają jako synonimy. Z téj strony uważana powszechność, albo pojęcie, daje: tworzenie pojęć zaszczepia się na tém, że odłączamy się od różnic szczególnych. 5) Toż samo mówili o powszechności Nominaliści wieków średnich.

§ 145. 2) Po bliższém zastanowieniu pokazuje się, że powszechność odłączną inaczej pojmować należy jeżeli ma być dopełniony niedostatek *samego* tylko przedstawienia: skoro albowiem powszechność trwa tak długo tylko, dopóki bywa odłączana od wszystkiego odróznionego, t. j. od wszystkiego w szczególności, to jednak mimo to ściąga się do odróznionych i *każde w szczególności* przed osadza. Powszechność tedy głębiej rozważana, *polega* na tém wszystkiém<sup>1)</sup>, czyli jest powszechnością reflexyi, *wspólnością*<sup>2)</sup>, *wszystkością*<sup>3)</sup>.

1) Oznaczenie to tak może być bliżej określone: w tedy pojmujemy, kiedy wspólność czynimy wydatną. 2) Ponieważ to jest właściwą prawdą odłącznej powszechności, dla tego właśnie przez odłączenie znajdujemy wspólność, i co nie miało znaczenia o *zadnem* w szczególności (§ 144 Uwaga 2) słusznie ściąga do siebie *każden* w szczególności. 3) Wszystkość jest powszechnością reflexyi, ponieważ ściąga się do szczegółów.

§ 146. 3) Skoro powszechne poprzedza odróznione, to ostatnie więc bywa przez pierwsze osadzone (§ 106). Powszechne tedy winno być pojmowane jako znaczące przeciw odróznionym i jako takowe opanowujące. W tedy nie będzie mieć odróznionych sobie na przeciw, lecz jako



wolne, nie gwałtowne, mieć będzie moc nad niemi i stanie się w nich *uczynownioném*, *splodzi je* <sup>1)</sup>). Powszechność w ten sposób uważana jest *substancyjalną* (porównaj § 140 Uwagę 2) czyli *powszechnością pojęć* <sup>2)</sup> (Genus), jest prawdziwą całkowitością. W tym razie moment powszechności jest identyczny z innemi momentami pojęć (porównaj § 142 Uwagę 5) i staje się całym pojęciem <sup>3)</sup>: nie jest więc już samém przedstawieniem, lecz prawdziwą *rzeczywistością* <sup>4)</sup> i *istotnością* <sup>5)</sup>).

1) Powszechność ta w naturze może się objawiać tylko jako *gatunek* (por. § 153 Uwagę 5), który nie jest samą tylko summą lub wszystkością, lecz potęgą realną, potęgą obejmującą nietylko odróżnione exemplarze, lecz i tworzącą. Kategoria gatunku niema żadnego zastosowania w sferze ducha. 2) W tém znaczeniu jest prawem, zwyczajem, *wolą powszechną*, *volonté générale*, nie *volonté des tous*. 3) Coś odpowiada swemu pojęciu, jeżeli powszechność substancyjalna dochodzi do realności. 4) W tém leży usprawiedliwienie Realistów. Gdzie powszechność pojęć ukazuje się jako gatunek, w nim, i to *jedynie* w nim mają exemplarze właściwą swoją rzeczywistość. 5) Platoniczne idee podają właściwą istotę rzeczy pojedynczych, a podług Porfiryusza taka jest różnica między *γένος* i *διαφορά* (§ 148) że to *ἐν τῷ τί ἐστι καθήγορεῖται*. Podobnie jak wyżej musi być powiedziane: pojmujemy, poznając substancyjalną powszechność (genus).

§ 147. Pojęcie oprócz momentu, który uważany dla siebie tylko, był *być*, jako moment pojęcia powszechności <sup>1)</sup>, zawiera w sobie powtórę to, co wzięte dla siebie tylko było *istotą* t. j. *dyferencyą* i *sprzecznością* (p. § 89). Dyferencya, jako otrzymana z identycznych ze sobą (powszechnych) pojęć, jest *oddzielnością*, będącą istotnym momentem tak pojęcia jak i powszechności. *Oddzielność* nie jest stosunkiem dwóch *zupełnie* różnych, lecz ponieważ różnica pada *na zewnątrz* pojęcia, oddzielne więc podobnie jak w wielkości stało się *rozproszoném* (p. § 58 Uwagę 3) tak tu staje się *rozłączném* (Disjunct) <sup>2)</sup>. Pojęcie jest *rozłączeniem*, *od-dzielnością*.

1) Co się tyczy paralelizmu okazującego się między głównymi

kategoriami *być*, t. j. między jakością, ilością, trybem i rozwiniętemi formami powszechności, porównaj to, co zostało powiedziane przy § 54. 2) Oddzielność nie jest wyłączeniem, gdyż oddzielne w pojęciu (*λογῶν*) są jednością, pojęcie to albowiem *obejmuje* je, pojmuje.

b. Pojęcie oddzielne.

§ 148. — 1). Oddzielność okazuje się jako moment odróżnienia mający na przeciw siebie moment powszechności. Jako takowy jest od niego osadzony, a raczej do tamtego *przyprawiony*<sup>1)</sup>. Dla tego też oddzielność ma charakter osadzenia przez reflexyą zewnętrzną, i dla tego nie stanowi substancyi, lecz tworzy względem niéj przypadkowość. Oddzielność jako z zewnątrz sprowadzona do pojęcia powszechnego jest *dyferencyą logiczną*<sup>2)</sup>, jest samą tylko *oznaką*<sup>3)</sup>.

1) Jeżeli chodzi o podział powszechnéj sfery, lub o przyczyny podziału, w tedy takowe schodzą się w jednéj reflexyi, która względem dzielącego jest zewnętrzną, podobnie jak było tam gdzie różność powstawała przez porównanie z trzeciém (p. § 95). 2) Porfyriusz nie bez przyczyny dozwala *διαφορά* przejść w *συμβεβηκός* o której powiada *ὄνκ ἐν τῶ τί ἐστι κατηγορεῖται ἀλλ' ἐν τῶ ὁποῖον τί ἐστιν*. 3) Wyraz ten wiele formalnych Logik nadaje bardzo powieszchnie najróżniejszym oznaczeniom które trafnie odróżniał już Aristoteles i Porfyriusz. Podobnie jak wyżej musi być powiedziane: *pojmujemy* poznając dyferencie.

§ 149. — 2). Ponieważ oddzielność stoi powszechności naprzeciw, ma więc w niéj granicę i inszość. Równie jednak i powszechność jest ograniczona oddzielnością. Oddzielne podnosi się przez to do *równości* z powszechnością, albo powszechność zniża się do równości z oddzielném. Tym sposobem mamy stosunek *dwojga*, które jako oddzielne nie *rozłączają* się lecz stoją pod jedną powszechnością, a przez to obejmują pod sobą *rozłączność* (p. § 147). Tém są gatunki<sup>2)</sup>. Gatunek nie wyraża jak rozłączność sam tylko stan, lecz także i istotę, stoi jednak powszechności jako osadzającéj naprzeciw i dla tego, ma tylko chara-



cter *exystencyi*, *ukazania się*<sup>3)</sup>. Szczegółowość (Specification) jest istotnym momentem pojęcia<sup>4)</sup> i równie jak była powszechnością jest także i gatunkiem<sup>5)</sup>.

1) Rozłączność w ten sposób przedstawiana, jest zupełnie bezpośrednią. Słusznie dla tego w tak zwanych *naturalnych* systematach rodzaj ten szczegółowości bywa używany. 2) Gatunek dla tego jest trudnem oznaczeniem, ponieważ otrzymane być muszą dwa przeciwne momenta. W pojęciu tém leży to, do czego odnosił się właśnie Porfirysz w poszukiwaniach swoich o γενικώτατον i o ειδικώτατον. 3) Ztąd nazwisko είδος, species; gatunek (tryb zewnętrzny) wskazuje zawsze coś zewnętrznego. 4) Pojęte jest tylko to czego szczegóły poznaliśmy. 5) Pojęcie jest gatunkiem, nie jednym gatunkiem, ponieważ nie jest gatunkiem szczególnym, lecz jest samą szczegółnością.

§ 150. — 3). Jeżeli oddzielność jest inszością, powszechność nie może więc być bez niej myślna, a zatem jest z nią identyczna. Gatunki, które uznane były jako pojęcie, *nie wychodzą* z powszechności, lecz muszą być myślane jako *wypełniające* tę powszechność. Skoro zaś powszechność była całkowitością (§ 146) to gatunki pomyślane stósownie, będą tylko stanowiącemi całkowitość. Pojęcie więc nie tylko stanowi gatunki, lecz także *zupełność gatunków*. W zupełności gatunków przedstawiającej się zdala wyobrażeniu w *osnowie* jest moment oddzielności prawdziwie zrealizowany. Oddzielność więc pojęcia zasada się, nie tylko na przyniesionej z zewnątrz dyferencji<sup>1)</sup>, lub na tém że *się znajduje* obok powszechności, ale na tém, że powszechność wyradza sama z siebie *szczegółowe dyferencje*<sup>2)</sup> i za ich pośrednictwem rozdziela się w gatunki<sup>3)</sup> które *stanowią* powszechność.

1) Słusznie bywają odróżniane διαφοραι χωρισται i ἀχώρισται a między ostatniemi znów αἱ καθ' αὐτό προσοῦσαι, które ἐν τῇ τῆς οὐσίας λόγῳ λαμβανόνται καὶ πονοῦσιν ἄλλο i κατὰ συμβεβηκός, które ποιοῦσιν ἄλλοιον. 2) Dla tego o διαφοραῖς εἰδοποιεῖς powiedziano że γένος δυνάμεις μὲν πάσας ἔχον. 3) Właściwą szczegółową dyferencję nie stanowi uważający, gdyż ona leży w pojęciu powszechności. W naturze zwierzęcia leży, iż ono rozdziela się

w pewne rozłączne gatunki. Arystoteles uznał, że prawdziwa *διαίρεσις* tym sposobem przychodzi do skutku, że *γένος ταῖς ἀντιδιηγημέναις διαφοραῖς διαίρεται καθάπερ τῷ ζῶον τὸ πέζω, καὶ πτηνῷ καὶ τῷ ἐνύδρω*.

§ 151. Skoro dotąd rozważane momenta pojęcia niczém inném nie są, jak zniesioném i zniżoném do momentu *być i istotą*, muszą więc być w możności zamienienia się nazad w owe oznaczenia a to za pomocą rozkładu momentu pojęcia (podobnie jak przez rozkład wody zawarte w niej momenta przedstawione być mogą jako samoistne materye). Tym sposobem można by rozpocząć logikę nauką o pojęciu. Lecz w takim razie mielibyśmy pojęcie jako już coś gotowego, to nie odpowiedziało by żądaniu jakie połączyliśmy z umiejętnością. Jednakże nie jest bez korzyści jeżeli przerobimy to pojęcie, nie bez korzyści dla tego, który chce się obeznac z punktem na jakim stoi. Właściwy jednak rezultat jest taki: powszechność nie wyłącza oddzielności lecz osadza ją; oddzielność znów nie wyłącza powszechności, lecz stanowi takową, pojęcie więc jako rzeczywista jedność, jest rzeczywistém *oznaczoném pojęciem* 2).

1) Hegel, który w ten sposób wykladał logikę, zaleca tę drogę w uczeniu się obok systematycznej metody. Sposób ten jest tém samym, czém w rachunku próba. 2) Powszechność była jednym, oddzielność drugim momentem pojęcia; pojęcie jako zupełne i doskonałe ukazuje się dopiero tam, gdzie jest jednością własnych momentów. Tam oznacza się jako pojęcie (p. § 41 Uwagę 5).

#### c. Pojęcie oznaczone.

§ 152. Pojęcie *oznaczone* czyli *złączne*, jako prawdziwa jedność rodzaju (§ 146) i szczególnej dyferencji 1), jest istotą wewnętrzną, wyszczególniającą się zarazem w zewnętrzném zjawisku 2), tak jednak iż nie ginie, lecz zostaje w identyczności ze sobą, słowem, jest całkowitością zamkniętą w sobie, jest *systemem* 3). Pojęcie jako bezwzględne przeczenie i powrót w siebie, jest pojęciem



*rzeczywistém i prawdziwą rzeczywistością* 4); okazuje się jako nie skończona działalność i jest *podmiotem* 5). Przejście od konieczności do wolności oznaczone być może jako przejście od substancjalności do podmiotowości 6).

1) To jest właśnie prawdziwém określeniem, które mieć powinien rodzaj i szczegółowa dyferencya, słusznie przez Spinozę uważane jako synonim od *essentia*. 2) Dla tego Spinoza podobnie jak Aristoteles żąda, aby przyczyna *stania się* podawana była w definicyi, a zatem, aby definicya ta była genetyczną. Formuły krzywizn mogą być podane jako stósowny przykład pojęcia. Ogólna formuła sekcyj koniecznych jest jeszcze odłączniejsza, lecz z powodu możności, iż pewna wielkość może otrzymać wartość twierdząca, przeczącą lub 0, zawiera w sobie zaród gatunkowości (*Specification*). 3) System i *syntezis*, są to powinowate pojęcia; ztąd głębokie znaczenie owego pytania w Kanta krytyce czystego rozumu: «w jaki sposób są możliwe syntezy a priori?» 4) Pojęcie to jest tak wolne od zarzutu nie rzeczywistości, jak n. p. to że każda exystująca hiperbola, nie jest rzeczywistą hiperbolą, chociaż formuła daje ją nam w rzeczywistości. 5) Wyrażenie «*podmiot*» (*Subject*) używane bywa w rozmaitem znaczeniu, ponieważ jego się rozmaicie oznacza. Tak n. p. w § 156; najprzód zlewają się pojęcia substancyi, substratu, subjektu, jako tłumaczenia wyrazów *ὑποστάσιον, ἰδέστας, ὑποκειμενον*. Do objaśnienia wyrazu substancya należy § 132. Substrat (pokład) jest to martwa materya na którą sprowadza się przemiana; jest to coś oznaczone przez inszość; — przeciwnie zaś, człowiek jest podmiotem czynności. Jeżeli roślina rozwija się, nie zachodzi w niej jak w substracie pewna odmiana, lecz *podmiotem* jęj rozwinięcia się, jest jęj *φύσις* t. j. pojęcie. *Podmiotowość* więc pojęcia zasada się na tém, że ono jest źródłem urzeczywistnienia. Podnosimy tu owe znaczenie które miały wyrazy: podmiot, podmiotowość, przez całe wieki średnie aż do Kanta. Później okaże się o ile usprawiedliwiona być może nomenklatura Kanta. 6) Ponieważ podmiotowość nie jest *osobistością*, a tém mniej osobistym Bogiem, słusznie więc ganiono iż przejście to uważano za dowód osobistości Boga. Podobieństwo znajduje tu miejsce które, tak jak i poprzednie, jest nieskończonym powrotem w siebie, t. j. w którym znajduje miejsce bycie dla siebie, a które oznaczone zostało w § 50 Uwadze 2. jako *podstawa* tego pojęcia.

§ 155. Jeżeli moment ten pojęcia zostanie ustalony, a przymtem, jeżeli odłączymy się od obudwuch poprzednich

momentów, w tedy okazuje się obok trzeciej<sup>1)</sup>, które nazywamy *pojedynczością*<sup>2)</sup>. Upojedynczenie więc, jest odłącznym, t. j. prawdziwym sposobem objawienia *złączonego* w sobie pojęcia. Że *pojedyncze* jest oddzieleniem pokazuje się z tąd, że schodzi się z tém, co miało być różne. Jeżeli albowiem pojedynczość pomyślana będzie *tylko* jako takowa, w tedy myślimy same tylko odnoszenie się do siebie, t. i. to, co (§ 144) było odłączną powszechnością<sup>3)</sup>. Lub jeżeli pomyślimy pojedynczość jako takową, która wyłącza z siebie powszechność, w tedy stoi jej *naprzeciw*, a zatém jest tém samém co oddzielność<sup>4)</sup>. W sferze więc, w której pojęcie nie może wystąpić jako rzeczywisty podmiot, w sferze takiej znajdują się tylko *pojedyncze istoty* mające *substancją* zewnątrz siebie i tylko wartość *exemplarza*<sup>5)</sup>. Prawdziwy stosunek jest taki, w którym moment pojęcia jest jednością obudwóch pozostałych<sup>6)</sup>.

1) Licząc momenta pojęcia zastosowujemy do niego zewnętrzną a zatém niestósowną kategorię; stósownie do tego jak *chcemy* liczyć możemy wyprowadzać, trzy, — cztery, — pięć liczb, dowód iż tu chodzi o ἀριθμοὶ ἀσύνβλητοι. Jeżeli, ktoś twierdzi, że prawdziwy podział powinien być *trichotomią*, ten zapomina iż się przez to niszczy materya. 2) Byłoby to prawie toż samo, co Hegel, używając wyrazu *pojedynczy* w rozmaitych znaczeniach, nazywa bezpośrednią pojedynczością. 3) Dla tego, jak odłącznie powszechne było tylko *przedstawione*, tak pojedyncze ponieważ jest tylko w *mnieniu* niema prawdziwej, substancjalnej eksystencji. 4) *Pojedynczość* pozbawiona powszechnego oznaczenia, jest tylko *częstką*, espèce. Dla tego niewolnika jako espèce nazywaną *homo*, nie jest on bowiem podmiotem, lecz rzeczą. 5) Natura której celem jest utworzyć prawdziwy podmiot człowieka, nie jest wstanie to uczynić: plody więc jój, jeżeli nie są zepsute, są powtórzeniem jednego typu. Dla tego natura stworzyć może, najwyżej *exemplarz*. Exemplarze zaś, to tylko pojedyncze istoty, dla tego im *naprzeciw* stoi powszechność pojęć i okazuje się *gatunek*. Exemplarz ma w gatunku swoją prawdziwą rzeczywistość (według Platona i Aristotelesa, nieśmiertelność) gdy tymczasem sam, ukazuje się jako pozbawiony substancji i znikomy. 6) Gatunek obejmuje rodzaje (artes) i exemplarze; rodzaje stanowią gatunek i za-



wierają w sobie exemplarze w których gatunek i rodzaj mają swoją exystencją. W sferze ducha, gdzie powszechność przez oddzielanie się zamyka się w sobie, człowiek, myśląc powszechność jest właśnie *przy sobie*. Dla tego, temu co go stworzyło, jest on podług substancji nietylko podległy, a z niemi identyczny. Exystencja jego jako podmiotu, jest exystencją pojęcia jako takowego.

§ 154. Zwrócenie uwagi na to, co okazało się jako pojęcie (ptr. § 143) doprowadziło nas do wyłożonego rozbioru pojęcia (§ 143—152), w którym to rozbiorze nietylko rozważaliśmy *rozwijające się* pojęcie, ale nawet wskazaliśmy czém jest *w sobie* to, co się ma właśnie rozwinąć. Lecz skorośmy uważali pojęcie *tylko* jakim jest *w sobie* (t. j. odniesione do siebie samego) doprowadziło nas to tylko do poznania natury pojęcia w *powszechności*. Tém samém więc powiadamy iż to rozważanie pojęcia nie jest jeszcze wyczerpnięte, gdyż, jeżeli rozwinięcie pojęcia zasada się na tém iż ono urzeczywistnia się jako takowe jakim jest, a że coś poznane być może w prawdzie jedynie przez [poznanie *rozwinienia*, pojęcie więc musi być osadzone i podług innych leżących w niemi momentów. Pojęcie oznaczone jest *podmiotem*, a więc jako takowe jest *będącym dla siebie* (§ 152 Uwaga 6) lecz jako takowe, jest zarazem i *wyluczającym* osadzające różnice (p. § 51). Ponieważ pojęciu nie stoi na przeciw (§. 142) żadne inne być, wyluczenie więc i różnica muszą przypaść w pojęciu. I rzeczywiście w pojęciu leży ukryty *stosunek* w którym pojęcie ukazuje się jako zerwane: zerwanie pojęcia jest dalszym jego rozwinięciem, jest wypełnieniem które pokazuje, czém jest właściwie pojęcie — t. j. *sądem*.

O ile *sąd* jest dalszym postępowaniem pojęcia, o tyle możemy mówić o *samém* pojęciu w stawieniu naprzeciw sądu a później wniosku. Pojęcie oznaczone widzieliśmy tak w definicji jak w formule krzywizn.

§ 155. W sądzie ukazuje się pojęcie jako wyłącza-  
jąca się podwójność<sup>1)</sup>. W tém, rozerwaniu więc rozcho-  
dzą się momenta. Wprawdzie, ponieważ one są momen-  
tami pojęcia i są z niém identyczne, jedność ich więc nie  
znika, lecz ponieważ nie jest jeszcze osadzona (do czego  
prowadzi dopiero realizacya sądu) ma tedy charakter bezpo-  
średniości i objawia się jako *z zewnątrz sprowadzony łącz-  
cznik* (copula)<sup>2)</sup>. To jest właśnie przyczyną, że sąd, jakkol-  
wiek równie jak pojęcie jest kategorią, jednak brany bywa  
za plód naszej reflexyi. — *Sąd* jest także przedmiotowym  
stosunkiem, a sąd nasz, jeżeli jest prawdziwy, zasadza się  
na tém, iż idziemy w ślad za odrywającym się pojęciem<sup>3)</sup>.

1) Dla tego możemy już mówić o wielu pojęciach, czego da-  
wniej być nie mogło. 2) Pod łącznikiem rozumiemy (tak pod-  
miotowo jak przedmiotowo) związkę, za pomocą której, to, co się  
wzajem do siebie odnosi, jest połączone w sądzie. 3) Dla tego o  
człowieku który sądzi fałszywie, mówimy, że niema żadnego sądu,  
żadnego zdania.

§ 156. W podmiocie (§ 153) wyszło na jaśnie rozer-  
wanie: lecz, ponieważ naprzeciw niego jako wyłączającego,  
stoją inne momenta pojęcia, otrzymał więc znaczenie *poje-  
dynczości*; jako podmiot udowadnia on się dopiero w rea-  
lizacyi sądu. Dotąd zajmuje *tylko miejsce* podmiotu i ob-  
jawia się jako *podmiot grammatyczny* (subject)<sup>1)</sup>; na  
przeciw niego stoi *powszechność* albo także i *oddzielność*,  
w każdym razie jako *obejmująca* podmiot<sup>2)</sup>. Z powodu  
zewnętrznego odnoszenia się do siebie okazuje się proces  
powyższy nie jako takowy, któremu pojedynczość się pod-  
daje, ale jako takowy, który *poddany jest przez łącznik*;  
ma więc tylko *przeznaczenie* swojej powszechnej natury,  
*znaczy* jako takowa i jest predykatem podmiotu<sup>3)</sup>. Wszę-  
dzie tedy gdzie pojedynczość poddana jest pod oznaczenia  
powszechność, powstaje *sąd*<sup>4)</sup>. Ponieważ zaś kaźden mo-  
ment jest właściwie jednością drugich momentów, jest więc



całym pojęciem, a realizacya sądu, która daje rozmaite formy sądu, zasadza się na tém, iż kaźden moment udowodnienia się jako takowa jedność, t. j. *kaźde* pojęcie sądu staje się *pojęciem*. Dalej zachodzi stosunek, iż sama pojedynczość poddana zostaje odłącznie pod powszechność a to, w sposób bezpośredni i ztąd powstaje — *sąd bez pośredniości*.

1) Albo także tak nazwany subjekt logiczny. Nie jest to więc przypadkowe że Aristoteles używa tego samego wyrazu którym oznacza realny podmiot i substrat, do oznaczenia podmiotu grammatycznego; *ὑποκείμενον*. 2) Ogólną formułą sądu jest; pojedyncze jest powszechném, gdyż i oddzielność w naprzeciw stawieniu z pojedynczością ma wartość powszechności. 3) Jeżeli podług Aristotelesa, *τὸ ζῶον κατηγορεῖται κατὰ τοῦ ἀνθρώπου ὅς καθ' ὑποκείμενον*, to ukazuje się to jako dzieło sądzącego; lecz łącznik *jest* pokazuje, że predykat nie tylko myśmy przydali subjektowi, lecz także, że *jest* jego predykatem. 4) Tak kaźden plód natury jest sądem, gdyż podlega swój naprzeciw stojącej powszechności. Na tém polega sąd i wyrok. 5) Większa część dawnych, t. j. odłącznych logik, wychodzi z nierzeczywistego odłączenia beztreściwej formy, i dla tego też osadza dyferencie rozmaitych sądów w samych formach. Ponieważ przekonaliśmy się iż *same tylko* formy nie exystują, rozmaite więc formy sądu podług treści, będą rozmaitemi sądami. Podług owego starego sposobu, nie można uczynić żadnej różnicy między sądem pozytywnym i assertorycznym, a kategoriyczny może być wtedy tylko odróżniony, jeżeli w treść wchodzimy. W dziełach Aristotelesa nie znajdują się także próżne odróżnienia. Ponieważ forma i treść, nie są tu uważane oddzielnie, było by więc niestosowném żądaniem, chcieć przejście jednej formy sądu w drugą udowodnić w jednej i tej samej treści i pokazać n. p. jak sąd: róża jest czerwona, przechodzi przez sądy twierdzące, przeczące, oznaczone, pojedyncze i t. d. Przy kaźdej innej formie, jeżeli przykład ma być stósowny, należy także wybierać i inny przykład. Co do nomenklatury, jeszcze jedna uwaga: Gdyby do oznaczenia rozmaitych form sądu użyte być miały też same nazwiska, których używa logika formalna, to stanie się to jedynie dla tego, iż nazwa owa jest najstósowniejszą. Główną rzeczą nie jest nazwisko, lecz to, co uznajemy jako właściwość formy sądu.

## a. Sąd bezpośredniości.

§ 157. — 1). Sąd bezpośredni jest twierdzący, pojedynczość bowiem jako podmiot zostaje poddana predykato-  
wi <sup>1)</sup>, lub poddaje się, staje się to jednak nie za pośredni-  
ctwem natury podmiotu albo predykatu, gdyż na mocy tego  
pośrednictwa, osądzoną by była konieczność poddania <sup>2)</sup>. Sąd  
powyższy jako *przypadkowy* niema żadnej *wartości* <sup>3)</sup>;  
jakkolwiek może być tam zastosowany gdzie chodzi o treść  
przypadkową <sup>4)</sup>. Powszechna formuła sądu ( $E = A$ ) służy  
także i jemu. Lecz ponieważ połączenie podmiotu z pre-  
dykatem jest powierzchowne, znaczenie więc predykatu  
może mieć tylko powierzchowne oznaczenie, czyli oznaki  
(§ 148) które wraz z innymi oznakami są od podmiotu nie-  
odłączne <sup>5)</sup>.

1) Zdania: cynober jest czerwony, niebo błękitne, są sądami  
twierdzącymi. 2) Jeżeli jestem komu posłuszny, lecz nie z obo-  
wiązku, wtedy chęć moja jest w sądzie tym łącznikiem. 3) Twier-  
dzące otrzymuje tu znaczenie przypadkowego. Niebo może otrzy-  
mać także i inny predykat, mogą być nieposłuszny drugiemu; pod-  
danie się jest tylko twierdzące (positiv) t. j. przypadkowe. 4) Jak-  
kolwiek przez przywłaszczenie staje się posiadaczem, w posiadaniu  
tém jednak niema żadnej prawdy (wiecznego umu). 5) Stosunek  
nierozłączności może być zupełnie dobrze wyrażony formułą  $A = E$ .

§ 158. — 2). Podobnie jak w przypadkowości (§ 129  
Uwaga 1) pokazuje się także i w sądzie przypadkowym,  
że w nim leży jego własne przeciwieństwo, gdyż wyraża-  
jąca to poddanie (subsumeya), może być wyłączone:  
i tak, jeżeli powszechność poprzedza pojedynczość, wtedy  
pojedynczości przypada tylko jedna *część* sfery zamkniętej  
w powszechności, tak więc, tylko *szczególny rodzaj* po-  
wszechności może poprzedzać szczególność <sup>1)</sup>, (cała) po-  
wszechność zaś, nie może być od niej poprzedzoną. Pra-  
wdą więc sądu twierdzącego jest sąd, gdzie zaś pojedyn-  
czość zostaje usunięta lub usuwa się z pod poddania  
powszechności ( $E \text{ nie} = A$ ) będąc poddana *szczególnemu*  
oznaczeniu ( $E = B$ ) tam zachodzi *sąd przeczący* <sup>2)</sup>.



1) W cynobrze czerwoność cynobrowa, w niebie błękit nieba.  
 2) Ponieważ w każdym sądzie przeczącym (n. p. dom nie jest żółty) leży implicite, że podmiotowi przypada szczególna oznaczo-  
 ność (domowi, kolor), formułą więc sąda przeczącego jest:  $E = B$ .  
 W niesłuszności obywatelskiej zaprzeczam *tylko poddanie* mojej  
 rzeczy pod regułę powszechną, postępowanie moje przedstawiam  
 jako wyjątek (jako szczególność). W tém, jest sąd przeczący.

§ 159. — 3). W sądzie przeczącym powtarza się ten sam stosunek co i wyżej. Skoro bowiem predykat (szcze-  
 gółność) obejmuje mnogość jako pojedynczość, a ta znow  
 obejmuje więcej jak owe szczególne oznaczenie, stosunek  
 więc między podmiotem i predykatem, należy tak pojmo-  
 wać, że wszelkie ściąganie się pojedynczości do powsze-  
 chności jest nie podobne do uskutecznienia przez zupełne za-  
 przeczenie ostatniej ( $E = \text{nie } A$ )<sup>1)</sup>, lub że pojedyncze ściąga  
 się tylko do siebie ( $E = E$ )<sup>2)</sup>. Rezultatem postępowania tego  
 jest *sąd nie oznaczony* (nieskończony), czyli *identyczny*  
 t. j. taki w którym predykat, mający w poprzednich for-  
 mach sądu znaczenie powszechnego i szczególnego, tu udo-  
 wadnia się jako jedność obojga. W sądzie tym sąd sam się  
 znosi: skoro albowiem jest sądem, który nie jest już wię-  
 ciej sądem<sup>3)</sup> sprzeciwia się więc samemu sobie i jest sądem  
 niedorzecznym<sup>4)</sup>.

1) Zdanie: w zbrodni nie zaprzeczam poddania się mego pod  
 prawo, lecz wolą moją przeczę prawo. 2) Zdanie: duch jest du-  
 chem; upór w którym mówi się: moja wola jest moją wolą.  
 3) Zdanie duch jest duchem, nie powiada (sądzi) *nie*, jest zupełną  
 próżnią. 4) Podobnie niedorzeczną jest samowolność, t. j. wola  
 która niczego niechce. Sądy te mimo całą niedorzeczność, rea-  
 lizują się niestety często między ludźmi.

§ 160. Skoro *najwyższa* forma sądu bezpośredniego  
 sprzeciwia się sobie, wyjść więc z niej należy. I w istocie  
 tak się staje: skoro bowiem predykat przebiegł rozmaite  
 momenta pojęcia, stał się więc powszechnością pojęcia,  
 i prawdą sądu bezpośredniego będzie sąd, w którym pod-  
 miot poddany jest predykatowi (albo poddaje się) co sta-

nowi prawdziwą substancję i właściwą istotę podmiotu, t. j. jego prawdziwe pojęcie (§ 152). Sąd ten nazywamy *sądem istotnym*.

b. Sąd istotny.

§ 161. Sąd istotny zachodzi tam, gdzie pojedynczość poddaje się lub poddawana bywa pod pojęcie istotne powszechnie. Sąd ten jako prawda sądu bezpośredniego, jest wyższy <sup>1)</sup>. W sądzie bezpośrednim następstwo stopni form wyszło na jaśnię ze zmianą *predykatu*, tu dzieje się inaczej: predykat jest całkowitością pojęcia, podmiot przeciwnie, jest tylko pojedynczością, musi się więc rozwijać aby być jój równym <sup>2)</sup>. Rozmaite stopnie realizującego się sądu, dają rozmaite formy sądu istotnego, którego podstawą jest to, że podmiot znajduje w nim istotną powszechność swego predykatu.

1) Więcej sądu temu człowiekowi przyznajemy, który, powiada n. p. dom jest odpowiednio swemu celowi zbudowany, człowiek jest rozumny, niż temu który powiada: dom żółty, człowiek ten jest blondyn. 2) T. j. wypełnia się całym pojęciem (porównaj § 156).

§ 162. Gdzie *sama* pojedynczość sposobem bezpośrednim jest poddawana lub poddaje się istotnemu oznaczeniu <sup>1)</sup>, tam sąd istotny ma także charakter bezpośredniości. Stosunek istotny okazuje się, w takim razie, *tylko* jako *pojedynczy przypadek* <sup>2)</sup> i stosunek ten nazywamy *sądem pojedynczym* <sup>3)</sup> (singular, istotnym).

1) Zdanie: Rajus rozumny; despotyzm na wschodzie, gdzie pojedynczy *sam tylko* jest wolny, nie spowodu swój wartości, lecz bezpośrednio z powodu oznaczonej natury. 2) Jest to sprzecznością, że, co jest *prawdziwe* w sobie, ma mieć tylko znaczenie czegoś, a w czym przypadkowo tylko ma swoją akuratność. 3) Podług logiki formalnej sąd bezpośredniości może być sądem pojedynczym.

§ 163. — 2) Sprzeczność leżąca w tym sądzie prowadzi nas dalej. Jeżeli bowiem pojedynczość ma być powszechnością, wtedy oznaczona jest jako *oboje*, t. j. jako



jedność pojedynczości i powszechności. Skoro zaś jedność takowa daje pojęcie oddzielności, prawdą więc sądu pojedynczego istotnego, będzie sąd, w którym podmiot jest oddzielnym rodzajem gatunku, wyprzedzonego stósowną do pojęcia naturą ostatniego <sup>1)</sup>. Ponieważ w tém leży *implicitie*, że inne rodzaje wyłączone są z pod tego poddania, zatem sąd ten *partykularny* (istotny) jest zarówno potwierdzający jak i zaprzeczający <sup>2)</sup>.

1) Zdania: niektórzy ludzie są rozumni; starożytna wolność zasadzała się na tém, że niektórzy byli wolni. 2) Wolność Greków, niewola ludów dzikich.

§ 164. — 3). Niedostatkowi temu zapobiega wyższa forma sądu istotnego; jeżelibowiem zwrócimy uwagę na to co było poprzednio, udowadnia się jako jedność. Ponieważ w sądzie pojedynczym podmiot był pojedynczością, w partykularnym oddzielnością, należy go więc uważać jako jedność obudwóch oznaczeń t. j. jako powszechność obejmującą oddzielność i pojedynczość. *Sąd uniwersalny* (istotny) czyli sąd wszystkości, zachodzi tam, gdzie całkowitość poddana jest istotnej powszechności.

Zdanie: wszystkie zwierzęta ssące są pacierzowe; zupełna równość wszelkich rodzajów ludzi w obliczu prawa.

§ 165. Lecz i przy sądzie wszystkości pozostać nie można. Wszystkość obejmuje *razem* pojedynczość i oddzielność, które, jako pojedyncze i oddzielne wyłączają właśnie to *razem*; pojęcie wszystkości styka się więc ze sprzecznością, i powszechność ta, ponieważ nie może być nigdy zupełną, jest ciągle mającém się zrealizować zadaniem. Dla tego też sąd uniwersalny ma znaczenie témczasowe i wartość sądu, który ściąga się do większej wielości, t. j. wartość sądu partykularnego <sup>1)</sup>. Równie jak w sądzie bezpośrednim predykat, tak w tym podmiot przebiegł rozmaite momenta pojęcia i stał się przez to całym pojęciem <sup>2)</sup> (por. § 165). Podmiot więc i predykat nie będą się już zmieniać, osiągnięte albowiem zostało ich przeznacze-

nie, wymagamy tylko teraz aby i łącznik stał się także pojęciem. — Następująca po sobie realizacya sądu aż do wniosku (§ 170) daje rozmaite formy sądu *stosownego do pojęcia*.

1) Że wszystkie zwierzęta ssące są pacierzowe, odnosi się to tylko do znanych. 2) Za podstawę tego sądu uniwersalnego kładziemy sąd, że w pojęciu człowieka leży szanowanie prawa.

c. Sąd stosowny do pojęcia.

§ 166. — 1). Sąd stosowny do pojęcia zachodzi tam, gdzie podmiot ma oznaczenie stanowiące jego wewnętrzną istotę i względem której przydany mu predykat oznacza wzajemny stosunek <sup>1)</sup>. Poddanie pod predykat okazuje się *najprzód* li tylko jako bezpośredni łącznik; nie jest albowiem jeszcze osadzone, że predykat ten przynależy tam z powodu wewnętrznej konieczności, że *musi* mu być poddany. — To nazywamy *bezpośrednim sądem pojęcia* <sup>2)</sup>.

1) Dopiero o tym człowieku mówimy że ma sąd właściwy, który n. p. powiada, że oznaczeniem płodu sztuki, jest piękność; człowieka, wierność w spełnieniu obowiązków. 2) Sąd takowy wyrzeczony jest w następującem zdaniu: człowiek jest istotą rozumną; tam gdzie człowiek odpowiada swęj powinności sposobem bezpośrednim, przyczyna leży w niewinności. Bezpośredni sąd pojęcia odpowiada temu, co Hegel nazywa sądem kategoriycznym i assertorycznym, a który sądy poprzednie uidentycznia.

§ 167. — 2). W bezpośrednim sądzie pojęcia leży sprzeczność, którą wykazuje już wybrana nazwa. Sprzeczność pomieniona polega na tém, że jakkolwiek poddanie się podmiotu pod predykat, oznaczone jest jako istota tegoż predykatu, ma jednak tylko charakter bycia i bezpośredniości. Sprzeczność rozwiązuje się przez to, że, kiedy łącznik traci charakter bezpośredniości i staje się prawdziwą koniecznością, t. j. stosunkiem (p. § 131) w tedy w miejsce samego *jest* występuje istotne bycie ściągany, i tym to sposobem otrzymujemy *istotny sąd pojęcia* <sup>1)</sup>. Istotny sąd pojęcia zachodzi więc tam, gdzie poddanie się podmiotu



pod predykat otrzymało charakter konieczności, i może się nazywać sądem konieczności, albo *sądem przymusu* <sup>2)</sup>.

1) W dziełach Hegla sąd hipotetyczny jest identyczny z problematycznym (p. § 168). 2) W zdaniu: jeżeli ktoś jest zbrodniarzem zostanie ukarany, tudzież, w powierzchownej pewności człowieka, występuje naprzeciw sąd podług swego podmiotowego i przedmiotowego znaczenia.

§ 168. Skoro poddanie straciło charakter bezpośredniości, występuje tedy, inny niedostatek: odpada mu *być*, otrzymuje więc znaczenie samego musu t. j. *zadania* (*πρόβλημα*) i zład też sąd ten jest *problematycznym* <sup>1)</sup>. Ponieważ poddanie jest *przymusem* t. j. zewnętrzną koniecznością, jest więc tylko przypadkowością (p. § 126). Jako zadanie, sąd ten zawiera w sobie nie rozwiązaną sprzeczność <sup>2)</sup>. Rozwiązuje się jednak ona jeżeli *znów* osadzimy łącznik jako bezpośredniość t. j. jako bezpośredniość spowodowaną zniesieniem samego pośrednictwa (p. § 131). To daje nam *ugruntowany* czyli *zupelny sąd pojęcia*.

1) Porównaj § 167 Uwagę 1. Jakkolwiek jest koniecznym aby przestępca był ukarany, problematycznym jest jednak czy to się zawsze staje; zawsze, ponieważ konieczność jest zewnętrzną; zachodzi przypadek chociaż się coś i rzeczywiście stanie. 2) Sprzeczność leży w pojęciu każdego zadania, każdego prawa, które jako takowe niemoże być wypełnione, — (por. § 44 Uwagę 2). Prawo może tylko osądzić — wyrok dopiero przymusza i karze.

§ 169. — 3). Zupelny sąd pojęcia czyli *sąd wolności* zachodzi tam, gdzie podmiot za pośrednictwem swojej możliwej niezawisłości od predykatu (§ 163) takowemu się jednak poddaje (§ 166) <sup>1)</sup>. Dla tego też zawiera w sobie obiedwie rozważane formy stosownego do pojęcia sądu <sup>2)</sup> i jest jego prawdą. Podobnie nie jest ani samém być, ani samém musem, tylko jest obojgiem, a zatém *wolném* i dla tego stosowném do pojęcia poddaniem <sup>3)</sup>.

1) O ile w zdaniu takowém jak to: zwierzęta ssące są albo brzuchowe, albo członkowe albo pacierzowe, jak *możliwe* przedstawione jest. że podmiot poddany będzie innemu predykatowi, nie temu który mu przypada, i sąd ten nazwać można z Heglem,

*Disjunkcyjnym*. 2) Dla tego ma charakter wewnętrznej konieczności, w tym względzie jest *apodyktyczny*. 3) Jako przykład tego sądu o ile on ma znaczenie realne, przytoczony być może um własnej woli, a to tam, gdzie człowiek lubo może być nierozsądnym, jest przeciwieństwem rozsądnym. Stosunek ten może być łatwo przeprowadzony do sądu disjunkcyjnego.

§ 170. Różne formy sądu stosownego do pojęcia, pokazały, jak łącznik podniósł się do wolności, t. j. do pojęcia <sup>1)</sup>, podobnie, jak szereg bezpośrednich sądów okazał wypełnienie *predykatu*, tak istotnych sądów wypełnienie *podmiotu*. Tym sposobem osiągnęliśmy *cel* sądu (§ 157) a tym samym i *koniec* jego rozwinięcia. Gdyż, skoro pojęcia stały się pojęciami, zmuszeni jesteśmy pod pojęciem rozumieć identyczne ze sobą pojęcie, t. j. *wniosek*. Ten, jako powrót oddzielającego się pojęcia (§ 154) jest prawdą sądu, którego najwyższa forma, właśnie dla tego jest już *właściwie* wnioskiem <sup>2)</sup> (por. § 16, § 41 Uwagę 4). Wyłączanie się ustępuje tu miejsca zamykaniu się.

1) W przytoczonym powyżej przykładzie poddanie się człowieka pod umowę, jest już samo umem, t. j. pojęciem. 2) Trudność odróżnienia formy sądu od wniosku, ma podstawę swoją w tym stosunku. Rozważający przechodzi mimowolnie od jednego do drugiego, gdyż już to samo co jest rozważane jest przejściem.

### C. WNIOSEK.

§ 171. *Wniosek* często uważany bywa także jako plód naszego myślenia, gdy tymczasem jako *kategoria* jest stosunkiem realnym i chociaż wyprowadzony bywa przez nas samych, jest tylko psychologicznym odbiciem się wniosku leżącego w rzeczy samej <sup>1)</sup>. Wniosek jako powrót pojęcia z sądu do siebie samego, jest jednością pojęcia i sądu i ich prawdą <sup>2)</sup>. Wniosek jest pojęciem spowodowanym przez siebie i ze sobą, a rozwinięcie jego nastąpić może tylko tym sposobem, iż osadza się jako własny pośrednik. Różne stopnie realizacji wniosku nazywamy *figurami wniosku* <sup>3)</sup>, które następując po sobie i zbliżając się do



ostatecznego przeznaczenia wniosku, tworzą pewien szereg stopni. Ponieważ wniosek udowodnił się jako prawda i ugruntowanie sądu, nie powinno nas więc razić podobieństwo zachodzić mogące między rozmaitemi wnioskami i sądami.

1) Gdzie tego niema, słusznie mówi się, że to nie jest wnioskiem. 2) Podobne zdania jak: wszystko Bóg i t. d. są wnioskami i mają usprawiedliwienie w sobie por. § 29 Uwaga 5. 3) Toż samo tu powiedzieć można cośmy już wyrzekli o rozmaitych formach sądu w § 165 Uwadze 5. O ile nauka o wnioskach zatrzymała w logice formalnej taką formę, jaką jej nadał Aristoteles, najtroskliwszy badacz odbicia się wniosku w nas samych, o tyle i my z logiką tą zgadzać się, o tyle jej wyrażen używać będziemy.

§ 172. Wniosek ukazuje się *najprzód* jako nie zrealizowany. Pojęcie więc nie jest jeszcze osadzone jako identyczne z sobą; podobnie jak sąd (por. § 155) tak i wniosek ukazuje się jako wielość pojęć. Wniosek ten samym tylko sądem być nie może, gdyż łącznik stał się pojęciem pośredniczącym (§ 170). Wniosek zatem ukazuje się jako pośrednik dwóch pojęć a to za pośrednictwem jednego pojęcia, i w pośrednictwie tém, obadwa *extrematy* równie jak *terminus medius* mają znaczenie momentów pojęcia, każde zaś z nich uważane dla siebie jest jednym momentem. Wniosek takowy jest *wnioskiem bezpośrednim* <sup>2)</sup>.

1) Jak w stósunku ilościowym, ponieważ jedna część składała się z dwóch części, i te miały znaczenie momentów części (p. § 72), tak i tu, pojęcia stanowią wniosek, który jest pośredniczącym siebie pojęciem. 2) Wyrażenie to zawiera w sobie sprzeczność leżącą w rzeczy samej: wniosek nie jest jeszcze wnioskiem, dopiero nim być zaczyna.

#### a. Wniosek bezpośredni.

§ 173. — 1). We wniosku bezpośrednim powstają rozmaite pojęcia za pośrednictwem jednego różnego od nich pojęcia, i to tak, iż każde pojęcie otrzymuje znaczenie momentu pojęcia. Skoro zaś te pojęcia brane dla siebie, były powszechnością, oddzielnością i pojedynczością, wniosek

więc bezpośredni, spełnienie sądu bezpośredniego, pojmo-  
wać należy tak, że w nim pojedyncze poddane jest pod  
powszechne a to za pośrednictwem szczególnego <sup>1)</sup>. Pier-  
wszą tę figurę wniosku bezpośredniego oznaczyć można  
formułą  $E - B - A$ . Ponieważ każde z trzech pojęć zna-  
czy już przez się, pośrednictwo tedy mieć będzie charakter  
zewnętrzności. Dla tego także poddanie oddzielności pod  
powszechność, pojedynczości pod oddzielność, ukazuje się  
jako bezpośrednie i powierzchowne t. j. jako *sąd*. Pre-  
missa sądu są, albo mogą być przedstawione jako *sądy* <sup>2)</sup>.  
W tym razie w pierwszej figurze połączona będzie oddziel-  
ność z pojedynczością jako z predykatem, z powszechnością  
zaś jako z podmiotem <sup>3)</sup>.

1) Aristoteles, który uważał zawsze realny stósunek połączo-  
nych pojęć, definiuje w ten sposób pierwszą figurę: *terminus minor*  
zawarty jest w *medius*, ten zaś w *major*. Zdanie: Kajus pochodząc  
z krajów południowych musi być brunet, można podać jako przy-  
kład tej figury wniosku. 2) Nowsze logiki formalne zachowują tę  
formę jako istotną. 3) Formuła odpowiednia regułom tego wnio-  
sku jest także  $B = A$ ,  $E = B$ :  $E = A$ .

§ 174. Wniosek ten we względzie treści jest tak  
przypadkowy jak sąd który ugruntowuje p. § 157. Powsze-  
chności mogła być równie dobrze poddana inna oddzielność,  
a pojedynczość mogła za pośrednictwem tej samej oddziel-  
ności połączyć się z inną powszechnością <sup>1)</sup>. Do niedostatku  
treści przyłącza się niedostateczność formy: jedna albo-  
wiem tylko część wniosku jest tém, czém miał być wnio-  
sek, t. j. opośredniczeniem a więc konkluzją czyli odno-  
szeniem [się do siebie obudwuch extrem <sup>2)</sup>]. W środku ka-  
żdego extrematu znajduje się bezpośrednio przed-osadzenie,  
czyli *przyjęcie*, słowem sąd przypadkowy <sup>3)</sup>.

1) W owym przykładzie mógł mnie przyprowadzić do tej sa-  
mej ugody inny interes, lub tenże sam interes do innej ugody.  
2) Ugoda jest zawarta, moje zobowiązanie nagłące; czyli że w ka-  
żdym wniosku konkluzja w skutku nie jest już samym tylko są-  
dem. 3) Że mam ów szczególny interes, jest zupełnie przypad-  
kowe.



§ 175. — 2). Niedostatek ów wymaga dopełnienia, t. j. wymaga aby z wniosku oddalone było wszystko, cokolwiek sprzeciwia się jego naturze. Nie stałoby się to, gdyby premissa jego przez też same figury wniosku wystawione były jako konkluzye, a wychodzący tu na jaw regres nieskończoności, nie tylko że nie znosi niedostateczną formę ale nadto ciągle ją powtarza. — Wypadek okazuje nam zniesienie, a zarazem inną figurę wniosku: skoro albowiem w ostatecznym premissie pojedyncze jest identyczne z oddzielnym, w konkluzji zaś z powszechnym, *właściwie* więc, to co łączy oddzielne z powszechnym, czyli w czém oboje się schodzą, jest *pojedynczość*. Pojedynczość osadzona jako takowa jaką jest właściwie, daje figurę wniosku, w której to pojedyncze stanowi właśnie średnie pojęcie. Druga ta *figura wniosku*<sup>1)</sup> mająca formułę  $B - E - A$ , musi, jeżeli premissa mają być przedstawione jako sądy, musi mówić w obudwóch (jak to oznaczone już było poprzednio) wskazać pojedynczości miejsce podmiotu<sup>2)</sup>. Zachodzi to zaś wtedy kiedy oddzielność za pośrednictwem pojedynczości poddana zostaje pod powszechność<sup>3)</sup>.

1) Aristoteles figurę wniosku w której pojęcie, chociaż małej rozciągłości tworzy terminus nazywa *trzecią* figurą, nie wskazując jednak przyczyn dla jakich nie była oznaczona jako druga. 2) Formuła odpowiednia regułom jest:  $E = A, E = B: B = A$ . 3) Przykłady do téj formuły są następujące: znajdujemy istoty skończone i uczone, ponieważ Rajsus jest obojgiem, jest im więc równy; albo jako stosunek realny: towarzystwo urzeczywistniające cele powszechne za pośrednictwem interesu lub czynności pojedynczych (n. p. Państwo).

§ 176. — 3). Figura ta wniosku stoi wyżej jak pierwsza, albowiem ją poprzedza<sup>1)</sup>. Lecz i ona zawierając w sobie niepośredniczone premissa wykazuje inną figurę jako swoją prawdę, a która w niej tak jest zawarta, jak ona sama w pierwszej. Ponieważ zaś (w pierwszej premissie) wyrzeczona już jest identyczność powszechności z pojedynczością, a tém samym (w konkluzji) identyczność

z oddzielném, w téj figurze wniosku leży więc właściwie to, że pojedyncze i oddzielne schodzą się z sobą w *powszechném*. Jeżeli wypadek ten *osadzimy*, okaże się figura, w której pojedynczość zostaje przez powszechność osadzona w stósunku z oddzielnością ( $E - A - B$ )<sup>2)</sup>. *Trzecia figura wniosku*, w której *terminus medius* okazuje się w połączeniu z obudwoma ekstremami jako predykatami<sup>3)</sup> niema już żadnych bezpośrednich premissów: a zatem jest prawdą wszystkich figur poprzednich<sup>4)</sup>.

1) Właśnie to jest przyczyną dla której logika formalna daje pierwszeństwo pierwszej figurze wniosku; podstawa jednak, czyli osadzenie stoi niżej od osadzającego p. § 105. 2) Przykładem do téj figury może być następane zdanie: żaden kłamca nie jest cnotliwy, gdyż predykat wiarogodności należy cnotliwemu nie zaś kłamcy. 3) Odpowiednią regule formą będzie:  $B = A$ ,  $E = A$ :  $E = B$ . 4) Pierwsze stanowi przedosadzenie zdania niższego, drugie, zdania wyższego.

§ 177. Rozpatrzywszy się bliżej, spostrzegamy, iż między temi trzema figurami wniosku zachodzi stósunek taki, że, co w jednej ma charakter bezpośredniości (premissy) w drugiej okazuje się jako pośredniczone (konkluzya). Tak więc figury owe tworzą *koło* pośrednictw, czyli pośrednictwo zasadzające się na pośrednictwach. Rezultat jest taki: wniosek, w którego rozmaitych figurach każdy moment zajął miejsce środkowe, mieć będzie teraz oznaczenie *terminus medius*, a oznaczenie to niełączy obudwuch ekstrem sposobem powierzchniowym i przypadkowym, lecz tworzy *istotny stosunek* tychże. Wniosek tedy staje się wnioskiem istotnym.

#### b. Wniosek istotny.

§ 178. Ponieważ *terminus medius* we wniosku istotnym jest oznaczeniem, które należy raczej do *terminus minor* i nie jest samym tylko przypadkowym predykatem tegoż, więc i *terminus major* względem którego tamten jest podrzędny, nie może stać w bezpośrednim wniosku w ze-



wnętrznym stosunku do tegoż, ale będzie także istotną powszechnością. A zatem, wniosek istotny, spełnienie sądu istotnego (pr. § 173) zachodzi tam, gdzie coś za pośrednictwem istotnego oznaczenia swojej powszechnej natury, jest poddawane lub się samo poddaje.

§ 179. — 1). Środkiem więc będzie; ponieważ wniosek stoi pojedynczemu *na przeciw*, mieć zatem będzie znaczenie *powszechnego* (§ 153 Uwaga 5) lecz ponieważ pojedynczość może się poddać tylko pod powszechność, gdyż sama już jest jej poddana stoi więc i powszechności *na przeciw*, i ma znaczenie *oddzielnego*. Jeżeli wszystko to obejmiemy razem, powstanie wniosek, w którym tworzy się środek przez rodzaj obejmujący wszystkie inne pojedyncze i przez ten rodzaj właśnie, pojedyncze zostaje podane swojej istotnej powszechności. Wniosek taki, gdzie pojedyncze *jako rodzaj* tego wniosku poddane jest powszechności, nazywamy *wnioskiem wszystkości*<sup>1)</sup>. Wniosek ten stoi pod szematem pierwszej figury<sup>2)</sup>.

1) Ponieważ *pewnemu* Dalbergowi nadany został predykat szlachectwa, jako należący *wszystkim*; lub jeżeli jeden postępuje sprawiedliwie, ponieważ to jest zwyczajem powszechnym, to wniosek ten jest zdaniem lub stosunkiem realnym. 2) Rodzaj jest tu pośrednikiem; t. j. terminus medius jest oddzielnym. Wnioski które przytaczać się zwykło jako przykłady pierwszej figury, są zwykle także przykładami tego wniosku.

§ 180. — 2). We wniosku wszystkości pojedyncze osadza przed sobą powszechne, gdyż przypada wszystkim pojedynczym. Mimo pierwszeństwo jakie ma ten wniosek w porównaniu z bezpośrednim wnioskiem pierwszej figury, przedosadza albowiem obiedwie drugie figury, mimo to ukazuje się on jednak w końcu jako dzieło złudzenia. Gdyż skoro *o wszystkich* pojedynczych coś przepowiedziane być tylko może, to zdanie wyższe właściwie przedosadza zdanie wnioskowe, i koło, które wyobrażają trzy figury wniosku bezpośredniego, weszło samo w ten

wniosek. Jeżeli zaś konkluzya tego wniosku stanowi *właściwie* premissę, a zdanie wyższe *tworzy właściwie* konkluzję, tedy we wniosku wszystkości leży ukryty wniosek, w którym właśnie *pojedyncze* stanowi środek, i który następuje po szemacie drugiej figury. Samo pojedyncze według pojęcia wniosku istotnego (§ 178) nie może być środkiem (§ 178), tylko pojedyncze jako tworzące całkowitość t. j. pojedyncze *osadzone jako* pojedynczość. Wniosek ten osadzonej wszystkości, nazywamy *wnioskiem zupełności*. Zachodzi on tam, gdzie za pośrednictwem wszystkich pojedynczych jednego rodzaju, to jedno poddane zostaje istotnej powszechności. Formułą jego będzie B — e, e, e, e... — A.

Psychologiczne odbicie się tego wniosku jest to, co znamy pod nazwiskiem *wniosku indukcji*; we wniosku tym środek zostaje utworzony przez wszystkie pojedyncze jednego rodzaju (złoto, srebro, żelazo i t. d.) przez które on sam (metal) zostaje połączony z właściwem mu oznaczeniem (możliwość przewodniczenia). Dla tego też Hegel do oznaczenia tego wniosku używa wyrazu «wniosek indukcji» i wniosek ten jest wnioskiem doświadczenia. Wniosek powyższy okazuje się jako stosunek realny jeżeli n. p. korporacya jakoś przez czynność wszystkich swoich członków urzeczywistnia cel powszechny (państwo).

§ 181. — 3). Wniosek ten jednak ma podwójny niedostatek. *Raz*, ponieważ całkowitość pojedynczych nigdy nieprzychodzi do skutku, *terminus medius* jest oddzielnym szeregiem, nieskończonym postępowaniem, który powiada tyle tylko, że pojedyncze *winny* stanowić całkowitość. Znaczenie tedy wniosku jest *problematyczne* (por. § 168). *Po drugie* wniosek ten przedosadza właściwie swoje zdanie wnioskowe, a to podobnie jak wniosek wszystkości<sup>1)</sup>. Jeżeli ostatniemu niedostatkowi tém zapobiegamy, że wniosek rzeczywiście osadzamy jako taki, jakim jest, t. j. jako premissę, to w rezultacie okaże się wniosek, w którym środek utworzyła powszechność i który zatem następuje po szemacie trzeciej figury. Lecz ma być zapobieżone także i pier-



wszemu niedostatkowi: moment więc pojedynczości nie może zniknąć, a środek który jest powszechnością, musi być *zarazem* i pojedynczością. Jeżeli wniosek ten nazwiemy z Heglem *wnioskiem analogji*, nazwisko to odpowie tylko psychologicznemu odbiciu się wniosku <sup>2)</sup> który okazuje się także jako stosunek realny <sup>3)</sup>. Zachodzi on wszędzie, gdzie środek tworzy się przez pojedynczość, która jednak ma znaczenie według swojej powszechnej natury; lub przez powszechność, która jedynie tylko jako pojedyncze *exystuje* bezpośrednio. Ponieważ środek otrzymuje owe dwa oznaczenia, wniosek więc jest nie ważny, gdyż środek brany jest w jednej premissie podług jednego, w drugiej podług drugiego. W takim razie zachodzi *quaternio terminorum* <sup>4)</sup>.

1) W przykładzie owym jest domyślne przedosadzenie, że przewodnik elektryczny przypada złotu, srebru, o tyle istotnie, o ile są one metalami. 2) Było by to wnioskiem analogji, gdybyśmy powiedzieli: księżyc jest ziemią, a więc obraca się około swego środka. Ziemia jest tu terminus medius, ale według swojej powszechnej natury (jako nie samoistne ciało niebieskie). 3) Wniosek ów napotykamy tam, gdzie n. p. pojedyncze żądanie uprawnione jest wolą monarchy. Monarcha daje przywilej, ponieważ on jest czemścis więcej jak pojedyncze *ja*; ponieważ jest powszechnością, jest *my*. 4) Analogia była by powierzchowną i nie nieznaczącą, gdyby dajmy nato powiedziano; że księżyc jako ziemia, jest zamieszkały, gdyż ziemia nie jest zamieszkała jako samo tylko ciało niebieskie: w tém ostatniem ściągnięciu się wzięta będzie w tedy, kiedy pojęciu ziemi poddajemy pojęcie księżycyca.

§ 182. I w tym wniosku nie znikło koło, w którym zniknęły obiedwie formy wniosku istotnego. Wniosek ten albowiem przedosadza swoje zdanie wnioskowe, gdyż bez przedosadzenia *terminus minor* nie mógł by być poddany pod *terminus medius* <sup>1)</sup>. Rezultat więc jest taki: we wniosku tym, ponieważ premissa wynika dopiero z wniosku, ostatnia reszta więc bezpośrednio, udowadnia się jako pozór. Bezpośredniość zaś zasadzała się na tém, że we wszystkich rozmaitych formach istotnego wniosku środek

nie uwolnił się od charakteru bez pośredniej pojedynczości (dla tego *w całości* wniosek istotny stoi pod szematem drugiej figury<sup>2)</sup>; i w najwyższej formie okazała się pośrednicząca powszechność, jako bezpośrednio exystująca pojedynczość. Skoro przez to pokazanie swojej bezpośredniości uwolnił się wniosek od niej, środek więc stał się prawdziwą powszechnością pojęcia i rezultatem jest, że wniosek istotny realizuje swoje pojęcie (p. § 178) a tém samém kończy się i przechodzi we wniosek stojący pod szematem trzeciej figury<sup>3)</sup> t. j. *we wniosek stósowny do pojęcia*.

1) Analogie te (§ 181) polegają na przedosadzeniu, że księżyc jest ziemią, a to, o ile ta porusza się, jest zamieszкана i t. d.  
2) W tém leży także przyczyna, dla czego wnioski te nie miały zupełnego znaczenia, (por. § 183). 3) Szema to przypada *całości*, podobnie jak wnioskowi istotnemu szema drugiej figury, jakkolwiek oddzielne jej formy miały swoje szemata.

#### c. Wniosek stósowny do pojęcia.

§ 185. We wniosku stósownym do pojęciu znika niedostatek wniosku *bezpośredniego*, w którym i *terminus medius* i poddanie jednego *terminu* pod drugi miało charakter przypadkowości; teraz albowiem własna natura, *genus*, tworzy środek, a wniosek otrzymuje charakter konieczności. Podobnie niedostatecznym był wniosek *istotny*; jak tylko bowiem środek *miał się* wypełnić prawdziwą powszechnością, powstawał zaraz nigdy wypełnić się nie dający postulat, i który w skutku miał albo nieskończony postęp (§ 181) albo koło we wniosku (§ 180, 182), a w kole, to co mogło być osiągnięte<sup>1)</sup> było przedosadzone. Niedostatku tego niema wniosek stósowny do pojęcia, gdyż w nim powszechność prawdziwa tworzy środek, t. j. pojęcie, które *być* i *musieć* syntetycznie łączy w sobie w konieczność *wewnętrzną* (§ 138). Dla tego też wniosek stósowny do pojęcia ukazuje się jako wyłożenie i ugruntowanie sądu stósownego do pojęcia<sup>2)</sup>.



1) Ponieważ to, czego ów postulat żąda, nie może być *realizowane* (efficere), wnioski więc te nie są dostatecznie dowodzącymi (efficere). 2) Porównaj § 178.

§ 184. — 1). Jak ma być pojęty wniosek stósowny do pojęcia, wynika już z poprzedzającego. Pokazało się albowiem, że pojedyncze za pośrednictwem swojej natury poddawało się oznaczeniu istotnemu. Poddanie się więc będzie *stósowne do pojęcia* (umne) nie zaś przypadkowe i obojętne jak we wniosku bezpośrednim. Lecz wniosek stósowny do pojęcia, równie jak wszystko w swoich początkach, mieć będzie *początkowo* charakter bezpośredniości; Hegel, *bezpośredni ale stósowny do pojęcia wniosek*, nazywa kategorią *wniosek* <sup>1)</sup>. *Wniosek* bezpośredni stósowny do pojęcia, jest dopełnieniem *sądu* bezpośredniego stósownego do pojęcia (§ 169). Bezpośredniość jego zasadza się na tém, że chociaż *terminus minor* koniecznie zapowiada *terminus major*, przypadkowość jednak nie ze wszystkim znika. Gdyż właśnie dla tego że *terminus major* poddany jest pod *terminus medius*, a *terminus medius* pod *terminus minor*, jest to przypadkowe, a zarazem, ponieważ pojedynczość ma w sobie jeszcze inne oznaczenia, jest w niej zatém osadzona możliwość bycia poddaną innemu *terminus medius* <sup>2)</sup>.

1) Wniosek ten jest wyrzeczony w następującem zdaniu: Kąs jako Francuz jest pochodzenia romańskiego, okazuje się więc w małżeństwie jako *realny stosunek*, w którym pojedyncza za pośrednictwem płciowego odnoszenia się wchodzi w pośrednictwo ze zwyczajami. 2) W powyższym przykładzie, pochodzeniu romańskiemu może być poddana inna narodowość, francuzkiej narodowości inne indywidualium, ukazuje się więc także, jak mało przypadkowym jest poddanie się pod obyczaje, jednak jako przypadkowe wykazuje, że właśnie funkcyja płciowa staje się *terminus medius* tego poddania, u kogo innego zaś ten *terminus medius* może być czemś innem. Małżeństwo niema konieczności bezwzględnej, tylko oznaczoną, podmiotową (patrz § 191, Uwaga 1).

§ 185. — 2). Niedostatek wniosku z charakteryzowanego, jak każdy niedostatek jest sprzecznością, którą na-

leży rozwiązać. *Najprzód*, przypadkowość, zasadzająca się na tém, że właśnie pojedynczość poddawała się pod predykat powszechny, znika, a to wtedy, kiedy jako podmiot *to* zostanie osadzone, czego predykat wymaga aby było jego koniecznym podmiotem. To zaś wtedy tylko mieć będzie miejsce, jeżeli *powtórę* zapobieżemy drugiemu niedostatkowi, i od podmiotu odsuniemy to, przez co on *tak łatwo* mógł być poddany innemu podmiotowi. *Prawdą* więc wniosku tego będzie wniosek, w którym predykat jest tak istotny podmiotowi i przez niego koniecznie przepowiedziany, jak *tego* z drugiej strony wymaga podmiot, który właśnie był przepowiadany. Podobnie predykat wymaga poddania podmiotu pod środek. W wniosku tym obojętne stosowanie się pojedynczych terminów zostaje zniesione, a pośrednictwo ich z obudwuch stron przybiera charakter konieczności. Wniosek takowy jako wypełnienie i dopełnienie sądu przymusu (§ 167) jest *wnioskiem konieczności*, czyli, *przymusu*.

Wniosek ten nazywa Hegel problematycznym. I rzeczywiście, w zdaniu n. p. jeżeli przestępca przyznaje się, podlega karze, jeżeli więc przyznaje się, a zatem i t. d. W zdaniu tém zawarte jest psychologiczne odbicie się wniosku, który oznaczyliśmy jako wniosek konieczności. Jako stósunek realny występuje tam, gdzie n. p. Obywatel wypełniając swoje powołanie, wspiera dobro społeczeństwa. Łatwo jest stosunek ten wystawić w zdaniu podobném do poprzedniego. W przykładach tych, zbrodniarzowi tak konieczną jest kara, jak karze zbrodniarz i wyznanie: wymaga więc bytu i wyznania; towarzystwo wymaga także obywatela i spełnienia powołania.

§ 186. — 3). Mimo to że *terminus major* wymaga poddania *terminus minor* pod *terminus medius*, poddanie to jednak nie jest już więcej *postulatem* t. j. zadaniem, a czy będzie zrealizowane, jest zagadką (p. § 168). Jakkolwiek więc zdanie wyższe i konkluzya są pośredniczone i zawarta jest w nich konieczność, nie jest to jednak zdaniem niższém, i cały wniosek ma tylko *warunkowe* znacze-



nie, *ma* dopiero znaczyć. Jak każdemu mieć tak i temu towarzyszyszy sprzeczność — gdyż to, co *jest* właściwem oznaczeniem podmiotu, okazuje się tu osadzone nie jako takowe, lecz jako *możliwe* oznaczenie — i sprzeczność ta wykazuje, że obadwa sprzeciwiające się oznaczenia, osadzone są jako identyczne. Staje się to w wyższej formie wniosku; w nim znika ostatnia pozostałość bezpośredniości i przypadkowości (podobnie jak wyżej w sądzie, § 169) terminus minor albowiem poddaje się pod terminus medius za pośrednictwem swojej niezawisłości. Ten *wniosek wolności*<sup>1)</sup> oddala od siebie oznaczoność tkwiącą jeszcze we wniosku konieczności, i staje się *nieoznaczonym* czyli *bezwzględnym*<sup>2)</sup>. Premissem jego jest sąd, którego uzupełnienie in sam stanowi, t. j. sąd wolności.

1) Hegel nazywa go wnioskiem podmiotowym, por. § 185 Uwagę. O ile w zdaniu takim jak następujące: A, jest albo *a*, albo *b*, albo *c*, albo *d*, A nie jest ani *a*, ani *b*, ani *c*, a zatem i t. d.; o ile zachodzi opisany stosunek patrz § 169, Uwagę 1. Stosunek ten okazuje się jako realny tam, gdzie człowiek odłączając od siebie stan karmiącego i broniącego, pośredniczy się stanem uczącym jako swoim powołaniem. 2) Wolność (por. § 142) jest bezwzględnością, niezawisłością.

§ 187. We wniosku wolności czyli we *wniosku bezwzględnym* znika wszelka bezpośredniość. Siedliskiem bezpośredniości były zawsze premissa, te zaś są już *ugruntowane*, są zupełnemi sądami pojęć (§ 168, 169) a zatem są pośredniczone; taką także jest i konkluzya. Podmiot wszystkich trzech sądów jest jeden i ten sam, w każdym jednak mieści się podług innych momentów pojęcia. Pojęcie zatem, które rozerwało się w sądzie, a które osadzone było podług momentu oddzielności, wraca rzeczywiście w siebie, i kiedy pojęcie jako powrót w siebie, było podmiotem (§ 152) *podmiotowości*, a więc *pojęcia*, coraz bardziej realizowało się i jest teraz *skończone*. Rozwinięcie pojęcia, zaczawszy się w sądzie przez zerwanie, teraz, kiedy poję-

cie zostało osadzone według wszystkich momentów swoich, rozwinięcie to przychodzi do *wniosku*.

§ 133. Rozdział przebieżony dostał w nadpisie *podmiotowość* (p. § 149) <sup>1)</sup>, ponieważ pojęcie oznaczenia, bycia podmiotem, zostało w nim zrealizowane. Powtórzenie tego rozdziału wykazuje, *najprzód*, że rozważaliśmy pojęcie *w sobie tylko*, t. j. *pojęcie odłączne* (§ 141 — 154) potem pojęcie rozerwane na *sąd* czyli *stosunek pojęcia* (§ 157 — 170) w którym pojedyncze momenta pojęcia rozpadły się i jedność tylko *miała* być osadzona, *nakoniec* widzieliśmy jak pojęcie wystąpiło z téj sfery sprzeczności i stało się we *wniosku* (§ 171 — 187) tém, czém właśnie być miało podług swego oznaczenia, t. j. złączną podmiotowością <sup>2)</sup>.

1) Według rozmaitych zasad oznaczenia (p. § 28 Uwagę) rozdział ten w nadpisie mieć może: o pojęciu; albo: pojęcie aż do bezwzględnego wniosku. 2) Gdzie rzeczywiście jest złączna podmiotowość, tam jest wniosek. *Ja* jest wnioskiem, gdyż *ja* zamyka się z sobą, podobnie Bóg.

§ 139. — Osięgnięte *uzupełnienie* podmiotowości jest zarazem i jój *końcem*. Zwrócenie uwagi na to, co okazało się w nauce o wniosku, pokazuje, że *najprzód* (w figurach bez-pośredniego wniosku) każdy moment pojęcia otrzymał znaczenie *terminus medius*, a więc był *pośredniczącym*; lecz że *powtóre* w rozmaitych rodzajach wniosku istotnego *terminus medius* stał się zupełną powszechnością pojęć; na koniec *po trzecie* (we wniosku stósownym do pojęcia) że kiedy każda bezpośredniość coraz bardziej znika, wszystko otrzymuje charakter *pośredniczonego*. Rezultat zatem jest następujący: wniosek udowodnił się jako wracające w siebie koło pośrednictw, czyli jako wniosek wniosków <sup>1)</sup>. Tu właśnie *zrealizowało się* pojęcie. Jeżeli zastanowiemy się nad tą osiągniętą realnością, to ujrzymy, iż ona jest jednością ze sobą, a zatem jest *być* t. j. bezpośredniością, ale wyszłą z pośrednictw, i dla tego też zawiera ją w so-



bie <sup>2)</sup>. Pojęcie jest w realizacyi prawdziwą rzeczą, czyli ma *podmiotowość*. Podmiotowość więc ukazuje się jako prawda pojęcia podmiotowego <sup>3)</sup> i jako jego wypełnienie <sup>4)</sup>.

1) Jako takowy wniosek wniosków udowadnia się kaźden prawdziwy *systemat*, t. j. (§ 152) wszystko, w czém się okazuje złączna podmiotowość. W familji n. p. okazuje się trójca wniosków, gdyż ojciec, matka, dziecko, kaźde z nich jest *terminus medius*.

2) Ztąd wyrażenie Hegla: Bezpośredniość zniesienia pośrednictwa, czyli znów osiągnięta bezpośredniość. Dla tego mamy tu *prawdziwą konieczność* por. § 131. 3) Wewnętrzna naturę rośliny nazwaliśmy *podmiotem* (§ 152, Uwagę 5) jęj rozwinięcia. Jako takowy podmiot istnieje ona już *w zarodzie*, lecz jako takowa jest jeszcze *w nieprawdzie*. Prawdą jest że rozwinięcie staje się także *przedmiotowém*. Później okaże się że i strona przeciwna w pewnym stopniu jest prawdziwa. Podobnie tworzył się stósunek ilości i jakości. I tu, lecz później, wykazane zostanie wyraźniej, o ile mówić można *o samęj* podmiotowości; dotąd podmiotowość była najwyższą. 4) Że przedmiotowość stanowi konieczne wypełnienie samego pojęcia, uznanie to tworzy *logiczną* podstawę ontologicznego dowodu istnienia Boga, czego właściwa wartość leży w czémśiś inném. Kant aby to usunąć przytacza znany przykład o stu talarach, a to dla ukazania że z pojęcia nieda się wydobyć przedmiotowość — lecz pomieszane tu jest pojęcie z przedstawieniem, przedmiotowość z zewnętrzną exystencją. Okazuje się także, co później będzie widoczniejsze, że przeciwieństwo podmiotowości i przedmiotowości, nie jest niepokonane i bezwzględne (p. § 4).

## II.

### ROZDZIAŁ DRUGI.

#### PRZEDMIOTOWOŚĆ.

§ 190. Pod *przedmiotowością* nie należy rozumieć ani samego być, ani bytu, ani exystencyi, ani nakoniec samęj rzeczywistości: wszystkie te oznaczenia albowiem należą do uboższych <sup>1)</sup>. Przedmiotowość jest stósowną do pojęcia realnością, czyli, *realnością samego tylko pojęcia*.

Pytanie więc, czy *pojęciu* przypada podmiotowość, jest dziwaczne, gdyż *tylko* pojęcie może mieć przedmiotowość<sup>2)</sup>. Filozoficzne użycie języka od czasów Kanta usprawiedliwia branie owego wyrazu w tém znaczeniu<sup>3)</sup>: inne oznaczenie, w którym bywa także używany, usprawiedliwi się później dopiero. Nie mówimy tu jednak wcale<sup>4)</sup> o przeciwieństwie względem podmiotowości, na którym to właśnie przeciwieństwie polega ostatnie użycie, ale mówimy o przedmiotowości jako takowej.

1) Nieświadomi rzeczy bierą wyrazy te jako synonimy; *być*, było zupełnie nieoznaczoną jednością ze sobą (§ 29); *był*, być spojone z *niebyć* (§ 35); *egzystencya* ugruntowane być (§ 109) *rzeczywistość* zjawisko istotności (§ 124); *przedmiotowość* nakoniec, jest realnością umnego w sobie i dla siebie. 2) Naturalnie, materialna, zmysłowa egzystencya nie przypada pojęciu. Empiryk nawet nie poprzestaje na egzystencji, lecz szuka właściwej prawdy, t. j. *prawa*, a cóż dopiero Filozofia; ona, równie jak religia, wymaga wzniesienia się nad znysłowość. Dziwném więc jest że Kant w polemice przeciw ontologicznym dowodom przytacza jako przykład swoje 100 Talarów. Podobnej wartości jest żądanie, aby prawdziwa treść, prawo, prawda, egzystowały zewnątrz myśli (t. j. bez myśli). 3) Kant maxymom naprzeciw stawia prawo; ostatnie jest zasadą podmiotową; jest nią, gdyż w niej *um* jest zrealizowany. 4) Prawa są podmiotowe, jakkolwiek egzystują *tylko* w woli podmiotu: W wiekach średnich aż do Kanta, wyraz obiekt, tak mało stawiany był na przeciw *być*, że *tylko* pomyślane, które w takim razie jest tylko przedstawieniem, może mieć realność *przedmiotową*.

§ 191. Przedmiotowością więc nic innego nie jest jak same pojęcie, t. j. jako bezpośrednie<sup>1)</sup>. Lecz pojęcie było całkowitością (§ 152) i w realizaeyi jego pokazało się, iż jest systematem, wnioskiem wniosków (§ 189). Przedmiotowość więc *jest*, tylko jako całkowitość, jako system. Całkowitość w charakterze bezpośredniości jest *światem*<sup>2)</sup> przedmiotów, i bliższe oznaczenia okazać się mające w przedmiotowości, czyli *kategorie przedmiotowe*<sup>3)</sup>, które właśnie rozwijać będziemy, dadzą rozmaite stosunki, stosunki jakim każdy świat ulega<sup>4)</sup>. Najprzód więc rozważać win-



niśmy stosunki w jakich stoją przedmioty, jako przedmioty świata.

1) Nim wrócił do téj bezpośredniości, był *tylko* podmiotowy; dla tego też i najwyższe wnioski mają tylko podmiotową konieczność (por. § 184, Uwagę 2). 2) Świat jest czemściś więcej jak nagromadzeniem cząstek (agregat), jest systematem, dla tego *κόσμος*; świat jest kategorią, która równie może być użyta w sferze duchownej jak i w naturalnej, mówimy bowiem także o *świecie myśli*. Zjawisko istoty ukazuje się w *mnożności rzeczy* (§ 168. 109), przedmiotowość pojęcia w *świecie przedmiotów*. 3) Kategorie istotne tam szczególnie bywają używane, gdzie chcemy *coś* wyjaśnić (por. § 90 i 115, Uwagę); kategorie podmiotowe mają do czynienia z *pojęciem* przedmiotowości. 4) *Że szczególnie* w sferze natury znajdują zastosowanie, przyczyna leży w pojęciu natury. Twierdzenie to usprawiedliwia filozofia natury.

#### A. STOSUNEK PRZEDMIOTÓW.

§ 192. Ponieważ sama przedmiotowość ma charakter bezpośredniości, wszystkie więc jęj momenta są bezpośrednio, a zatem *nie osadzone* (por. § 41) a jako takowe, *samobytne*. Z drugiej strony tworzą całkowitość, stanowiąc jedność: utworzą one zatem stosunek, w którym, jakkolwiek samobytne, *ściągają się jednak* wzajemnie do siebie. *Te sprzeciwiające się sobie oznaczenia* dają *pierwszy*, a zatem najniższy stosunek przedmiotowości, t. j. stosunek *związku*, czyli *stosunek mechaniczny*. Mechanizm jest kategorią przedmiotową, i kaźden świat bywa przez nią opanowywany.

Ponieważ mechanizm jest kategorią przedmiotową, dla tego słuszenie mówimy a nim i w sferze ducha. Zdarza się postrzegać mechaniczną pamięć, mechaniczne urządzenia państw, zdarza się także że rozmaite zmysłowe przedmioty bywają mechanicznie połączone, a to tam, gdzie tworzą nagromadzenie cząstek.

##### a. Mechanizm.

§ 193. — 1). Ponieważ przedmioty ściągające się do siebie są samobytne, ściągnięcie to więc okazuje się jako zewnętrzne i gwałtowne, i mimo tego ściągnięcia mają się do

siebie powierzchownie tylko, nie mogą włączyć być pomyślane jako jedność, tylko jako *złożenie* <sup>1)</sup>). Stosunek tych przedmiotów między sobą, jest tylko powierzchownym działaniem, albo tak nazwanym wrażeniem <sup>2)</sup>). To, na co działanie się zwraca, nie jest wolne, lecz mechanicznie *zdeteminowane*. Determinacja jest możliwą, gdyż w pojęciu przedmiotu, jakkolwiek samobytnego, leży *ściągnięcie się*, a zatem gwałtowne działanie, a to o tyle, o ile przedmiot może ulegać takowemu działaniu <sup>3)</sup>). Ponieważ w pojęciu każdego przedmiotu leży, aby determinował i był determinowany <sup>4)</sup>), determinizm więc ten, t. j. zapatrywanie, które tylko działania mechaniczne wyraża jako stosunek przedmiotowy, determinizm ten mówię wyprowadza nas z postępu nieskończonego <sup>5)</sup>).

1) Przypuśćmy n. p. że ciało i dusza mają się do siebie jak przedmioty, wtedy jedność w tém tylko zasadzać się może, że siła zewnętrzna (wola Boga, lub pewna harmonia) je *związała*. Składanie jest ulubioną kategorią rozumu, który nie podniósł się do wyższej kategorii. 2) W zmysłowości okazuje się to jako ciśnienie, uderzenie; w duchownej jako to, co spowodowały groźby, obawa, co spowodowane zostało mechanicznie. 3) Ponieważ tu przedmiot oznaczony jest przez inszość, dla tego osadzony jest przymus, i determinizm zaprzecza wolność, t. j. własne oznaczenie. 4) Że obadwa oznaczenia są nierozłączne, wyraża następne zdanie; każda akcja wywołuje reakcję. 5) Karteziusz w mechanicznym determinizmie stara się uniknąć tego nieskończonego postępu, twierdząc, że poruszenie działa w kole i zawsze w niem zostaje.

§ 194. — 2). W postępie nieskończonym, sprzeczność leżąca w pojęciu determinacji mechanicznej, jest tylko ustalona ale nie pokonana. Sprzeczność owa zasadza się na tém, że przedmiot ma *razem być dla siebie* i dla inszości. Jeżeli obadwa oznaczenia będą rzeczywiście osadzone, jak tego wymaga ów postęp (por. § 49) wypadnie z tąd, że *być* przedmiotu, jest byciem nie samobytnym. Przedmiot więc wymaga jednego, *względem* czego jest nie-samobytnym <sup>1)</sup>); będzie mu to naturalnie na przeciw, t. j.



zewnątrz i osadzi się jako niesamobytne <sup>2)</sup>. Excentryczność ta (odśrodkowość) przedmiotu, sprawia, iż on ulega stosunkowi, który nazywamy *dążeniem mechaniczném* <sup>3)</sup>.

1) W naturze, to nazywamy przedmiotem, naprzeciw czego coś innego osadza się jako niesamobytne, jako jego środek; i w sferze ducha, człowiek chciwy okazuje się jako niesamobytny względem czegoś innego, t. j. względem przedmiotu żądź swoich. 2) Ponieważ w pojęciu przedmiotu leży aby był *zewnątrz siebie*, przedmiot więc ma powagę względem wszelkiej zewnętrżności. 3) Zmysłowe zjawisko tego dążenia widzimy w *spadaniu*; duchowne, w stanie namiętności, który słusznie oznaczany bywa jako nieposiadanie siebie.

§ 195. — 3). Lecz i w mechaniczném dążeniu sprzeczność nie jest rozwiązana, gdyż ściśle biorąc, nie *obadwa*, lecz *żadne* z obudwuch oznaczeń nie przyszło do właściwego oznaczenia: ani przedmiot nie jest zupełnie nie samobytnym <sup>1)</sup>, gdyż nie dosięgnął swego centrum, zostaje więc zawsze samobytnym <sup>2)</sup>; ani też nie jest zupełnie i przy sobie samobytnym, gdyż i oddzielenie od przedmiotu (centrum) zachodzi *gwałtownie* a zatém *przypadkowo* <sup>2)</sup> (§ 126). Prawdziwe połączenie jest w takim tylko stosunku, w którym centralność i excentryczność, są rzeczywiście połączone. Gdzie przedmiot i jest *centrum* i *szuka* swego centrum, tam zachodzi *wolny*, czyli *bezwzględny mechanizm* <sup>3)</sup>, stosunek, który ponieważ rzeczywiście przedstawia wniosek wniosków, odpowiada więc bardziej pojęciu przedmiotowości (por. § 191) niż mechaniczna determinacya i mechaniczne dążenie, oboje albowiem w stosunku tym łączą się syntetycznie <sup>4)</sup>.

1) Ramień dąży *tylko* do środka ziemi, gdyż dosięgnąć go nie może; aby się to stało, potrzeba uważać kamień nie jako ciało, lecz jako punkt matematyczny. 2) Tak działa żądza. Powierzchnia ziemi przeszkadza kamieniowi w dosięgnięciu środka. 3) W naturze dostrzegamy to w systemacie słonecznym, w obiegu krwi, i t. d.; państwo ma pewne strony według których oznaczone być może jako maszyna; w systemacie celnym, w którym pojedynczy stanowią potrzeby, a rząd system, kaźden z tych momentów za-

równy i jest centrum i ma w drugim swoje centrum. 4) W tém leży przyczyna dla której tak bardzo bywa chwalony sposób objaśniający bezwzględny mechanizm na zetknięciu się *upadku i uderzenia* § 193 Uwaga 2.

§ 196. W wolnym mechanizmie zawarte są obadwa oznaczenia, t. j. że przedmiot tak względem inności utrzymuje swoją samobytność, jak równie względem niej osadza się jako niesamobytny. Lecz *to inne* jest samo *przedmiotem* i jako prawda wolnego mechanizmu okazuje się — (a zatem i mechanizm w ogólności, gdyż w nim zawarte są wszystkie inne formy) — stosunek dwóch przeciw siebie skierowanych przedmiotów, z których każdy względem drugiego *najprzód* osadza się, jako niesamobytny, *powtórę* chce się utrzymać jako samobytny, a zatem drugie osadzić jako niesamobytny. To względem siebie skierowane być nie jest *zewnątrznym* mechanicznym stosunkiem, lecz *dynamicznym* czyli *chemicznym*.

Jeżeli ktoś żąda aby dowieść mu empirycznie jakim sposobem ze stosunku mechanicznego *powstaje* *dynamiczny*, ten mięsza czasowe *stać się* ze stósowném do pojęcia następstwem stopni. Empirycznie okazuje się także, iż ze stosunku ciał centralnych do planet (co objawia się jako światło) *wychodzą* procesa chemiczne.

#### b. Chemizm (Dynamizm).

§ 197. *Stosunek chemiczny* zachodzi tam, gdzie każde z stosujących się jest tą *sprzecznością*, którą nazywamy wzajemném stron *wyłączeniem* <sup>1)</sup>). Każde ze stosujących się do siebie sprzeciwia się dla siebie, gdyż jest niedoskonałe i tylko ucałkowica się abstrakcją drugiego. Aby je *odosobnić*, potrzeba użyć gwałtownego oddzielenia <sup>2)</sup> gdy tymczasem w mechanizmie *właśnie* siła zbierała je w jedno. Wyłączenie nie jest wyłączeniem względem przedmiotu w ogólności, lecz względem równie wyłączonego, antagonicznego; stosunek ten oznaczany bywa jako powinnowactwo wyboru, a to o tyle, o ile to wyłączenie podobne jest *wewnętrznemu* biegowi i o ile *samowolności*. Ponieważ



wzajemne dążenie jest tu własnym żądaniem, chemizm zaś jest przeczeniem mechanizmu<sup>3)</sup>.

1) Stosunek zachodzi tak w naturze jak w sferach duchownych, w stosunku płci, w stosunku wzajemnego wytężenia narodów it. d. Wyraz zatem: *chemicznie*, wzięty jest tu w rozleglejszym znaczeniu jak zwykle. 2) Im więcej przedmiotów jest *wytężonych* chemicznie, tym bardziej potrzebne są środki utrzymywania ich w rozdziale. 3) Nie uznaje tego usiłowanie chcące wszelkie zjawiska chemiczne sprowadzić do stosunku mechanicznego.

§ 198. Spotkanie się wymagane od obudwuch przedmiotów jest *procesem*, w którym przedmioty te *zrównywają się* a *dyferencya* ich i *wytężenie* ustaje. Skoro się więc wzajemnie i zarówno absorbują, płodem téj czynności jest, iż przez rzeczywiste przeniknięcie<sup>1)</sup> wydobywa się *nijakie*, w którym każde z obojga niższe jest do momentu. Lecz ponieważ stosunek chemiczny tak długo tylko znajduje miejsce jak owa jednostronność, ginie on więc w rezultacie chemicznego procesu. Płodem jego jest, już nie wytężenie, lecz uspokojenie w sobie nie potrzebujące ucałkowienia, *exystuje* albowiem samobytnie dla siebie<sup>2)</sup>.

1) Jeżeli w miejsce chemicznego przenikania osadzamy mechaniczne naprzeciw położenie, wtedy chcemy ustalić *dyferencyę*, w której wygaśnięciu właśnie zasadza się proces chemiczny. 2) Jeżeli stosunek płci uważać będziemy ze strony chemicznej, wtedy dziecie ukazuje się jako *nijakie*. W rozmowie, w wejnie i t. d. chemiczne jednostronności wchodząc w siebie stają się *nijakiami*. W naturze kryształ ukazuje się jako *caput mortuum* chemicznego procesu.

§ 199. Skoro rezultatem procesu chemicznego jest przedmiot, który nie stosuje się chemicznie, ale ma charakter samobytności, tak iż nie potrzebuje czegoś innego do dopełnienia, stosuje się on więc do wszystkich innych przedmiotów *obojętnie*, jako względem *obojętnych*, t. j. stosunek jego jest zewnętrzny, mechaniczny (p. § 192). W końcu zatem pokazuje się, że chemizm prowadzi do mechanizmu tą samą koniecznością, jak to było i na odwrót. Ponieważ zaś wreszcie mechanizm tak wystąpił przeciw

chemizmowi, jak chemizm przeciw mechanizmowi, wypada więc ztąd, że one *ograniczają* się tylko wzajemnie a to okazuje się jako *trzeci stosunek* przedmiotów, t. j. *jako wzajemne oznaczenie mechanizmu i chemizmu*.

c. Wzajemne oznaczenie mechanizmu i chemizmu.

§ 200. W tém wzajemném oznaczeniu, oznaczenie mechaniczne okaże się o tyle możniejszém, o ile przez to zmodyfikowane zostaną dynamiczne i chemiczne własności przedmiotu <sup>1)</sup>; i na odwrót, modyfikacja we względzie chemicznym, wymaga podobnej we względzie mechanicznym <sup>2)</sup>. Żadne nie jest niepojętniejsze niż drugie, żadne naturalniejsze. Wzajemne oznaczenie obudwu stósunków wyjaśnia usiłowanie wzajemnego odwoływania się do siebie tych stósunków <sup>3)</sup>.

1) W zakresie naturalnym przez (chemiczny) delikatnie rozdzielany stan zmienia się własność chemiczna, w duchownym przez ciśnienie okoliczności, albo siłę skłonności i wstrętu. 2) Tak metal przez oxydacją staje się rozcielalnym i t. d. 3) Usiłowaniom sprowadzenia chemicznego powinowactwa do mechanicznej atrakcyi, jako [korrelat stoi na przeciw usiłowanie, objaśnienia zjawisk ciężań między słońcem i ciałami ziemi. W sferze duchownej jedni spodziewają się wszystkiego po sile drudzy, po wewnętrznej skłonności.

§ 201. To co się właściwie zawiera w tém wzajemném odsyłaniu się do siebie, jest, że kaźden z tych stósunków wskazuje drugi, jako swoją prawdę, obadwa więc wskazują *stosunek* jako swoją prawdę, a zatém są zniezione i zniżone do momentów. Jakże więc pojmować należy ten stosunek? Mechanizm był sprzecznością osadzoną (§ 192) w chemizmie, kaźda ze stron ściągających się do siebie była sprzecznością (§ 197) gdyż ich *być* zasadało się na tém, aby mogło być obserwowane, a zatém, aby *nie* było. Przedmiotowość ma się teraz okazać jako stosunek, w którym *í* to i tamto zachodzi. Przedmiotowość więc wchodzi w dyferencję z sobą, kaźda jednak ze stron wystę-



pujących w tych dyferencjach zwraca uwagę na drugą. Ponieważ przedmiotowość jest tylko zrealizowanym pojęciem i jego realnością, tak więc jako prawda rozważanego dotąd stosunku między przedmiotami, okazuje się stosunek pojęcia i jego realności t. j. *podmiotowości i przedmiotowości*.

Ztąd pokazuje się, o ile możemy podmiotowość stawiać na przeciw przedmiotowości. Później okaże się jak to przeciwieństwo może być pokonane (p. § 211).

## B. PODMIOTOWOŚĆ PRZEDMIOTOWOŚCI NAPRZECIWIW.

§ 202. Wszystkie rozwinięte dotąd oznaczenia *w stosunku celu*, dosięgają właściwego punktu. W stosunku tym; *najprzód* leży *dualizm* <sup>1)</sup>, gdyż to co jest *tylko* podmiotowem <sup>2)</sup>, czyli samo pojęcie, stoi naprzeciw *li tylko* przedmiotowemu <sup>3)</sup> i działa na nią jako na inszość swoją. *Powtóre*; skoro cel nie jest takim pojęciem, które by mogło pozostać w samej tylko podmiotowości, lecz przeciwnie, wskazuje przedmiotowość jako swoje konieczne uzupełnienie, tak z drugiej strony przedmiotowość, ponieważ właściwie jest *jego* realnością (§ 190), musi go wziąć w siebie, jako konieczne uzupełnienie. (Oboje w tym względzie mają się do siebie chemicznie.) Przedmiotowość z powodu owego (także chemicznego) stosunku, nie może się oprzeć wstępującemu w nią celowi, ale udowadnia się jako oznaczona *zasada* <sup>4)</sup>. Stosunek celu *nakoniec* jest prawdą mechanizmu i chemizmu i okazuje się jako ta prawda, zniżając mechanizm i chemizm do momentów służebnych, t. j. tak, iż bezsilne względem celu, służyć mu muszą <sup>5)</sup>.

1) Anaxagoras, którego główną zasługą jest to, że wprowadził w filozofię pojęcie celu, jest dualistą. 2) Cel jest *podmiotem* przemiany która zachodzi w realizacyi. Podmiotowość ta otrzymuje oznaczenie bycia *tylko* przedmiotowo, gdyż zbywa jej na przedmiotowości (por. § 189 Uwaga 3). Cel jako *tylko* przedmiotowy okazuje się tam, gdzie jest tylko chciany t. j. exystujący w pewnym umie. Wyjaśnia się więc tu, dla czego wyrazy: *podmiotowość*, *podmiotowo* mogły nabrać tego znaczenia, jakie im nadawano od czasów Kanta (por. § 152 Uwaga 5). 3) Właśnie

dla tego otrzymuje tu przedmiotowość znaczenie *li tylko* przedmiotowości *względem* zrealizować się mającego celu, t. j. pojęcia § 190, 4). Trudność leżąca w zapytaniu, jak może *cel* podmiotowy wedrzeć się w przedmiotowość, było wielom powodem do szukania odpowiedzi w przyjęciu boskiej obecności albo naprzód ustanowionej harmonji. Można ją mieć za pomocą uznania, że przedmiotowość jest służebnym momentem pojęcia. 5) Jeżeli *causam* finalem postawimy na jednym stopniu z *causa efficiens* i tę nie będziemy uważać jako prawdę tamtęj, to to, że cel (mechanicznie i chemicznie) *przełamuje* przyczynę *działającą*, musi się wydawać jako coś bezpojęciowego, t. j. jako *cud*.

§ 203. — a). A więc cel jako tylko przedmiotowy stoi podmiotowości na przeciw. W dualizmie tym każdy moment znajduje granicę w drugim. Ponieważ *cel* ma w przedmiotowości granicę, jest *ostatecznym*; ponieważ nie uzupełnił się w przedmiotowości, jest tylko *wewnętrznym*, ponieważ jest wcale czém innym jak przedmiotowość, jest powierzchownym celem <sup>1)</sup>. Naprzeciw niego stoi przedmiotowość, która *wyluczając* z siebie pojęcie lub mając *na przeciw* otrzymuje znaczenie *bez pojęciowej masy* <sup>2)</sup>. Przeznaczeniem jęj jest otrzymać *massę*, a tak, gdzie cel końcowy uważany jest jako najwyższa kategoria, tam celem ostatecznym jest *odpowiedniość celowi*, czyli *pożyteczność* <sup>3)</sup>.

1) Rozmaite oznaczenie owe są stósowne, stósownie do tego czy stajemy na stronie celu, czy na stronie przedmiotowości. 2) W dualizmie Anaxagoresa, *vous*, jako posiadacz celów stoi na przeciw *rzeczy* uważanej w stanie bezduchownym, mapowym, delikatnie rozdzielonym. 3) Sofiści, którzy poszli dalej jak Anaxagoras, oznaczyli bowiem pojęcie celu, pierwsi uważali cel, jako cel skończony, a pożyteczne jako najwyższe.

§ 204. — b). Sprzeczność leżąca w tém, że pojęcie nie jest jeszcze przedmiotowością, jakkolwiek przypada mu podmiotowość, i przedmiotowość, jakkolwiek realność jęj wylucza z siebie pojęcie, sprzeczność ta mówie rozwiązuje się z *wyprowadzeniem* celu. Staje się to zupełnie bezpośrednio, cel bowiem ściąga się do *massy* jako umocowanej



*sily*, która ma się do niego jak *materya* pozbawiona oporu, czyli jak *materyał*, w którym cel jest zrealizowany. Realizowanie się w materji jest odsunięciem *skończoności*, i uczynownieniem jego wyższości względem *massy*.

Podobne bezpośrednie urzeczywistnienie celu występuje w zjawisku, kiedy n. p. zwierze lub człowiek czyni samowolne poruszenie wtedy ciało jest materyałem, w którym cel realizuje się, pokonywując prawa *samego tylko* mechanizmu.

§ 205. — *c*). Dotąd stosunek celu nieodpowiedział pojęciu swemu: podług niego albowiem to, co stało celowi naprzeciw miało ukazać się rzeczywiście jako *jego* podmiotowość i to w znaczeniu *zasady* (p. § 202), tu zaś zjawia się jako *wprzód znalezione* i dla tego też cel ograniczające pojęcie, nigdy niemoże być jego panem. Cel względem *massy* i odwrotnie, pozostaje w stosunku powierzchniowym <sup>1)</sup> i dla tego nie traci nigdy swój skończoności <sup>2)</sup>. Jeżeli stosunek celu ma odpowiedzieć swemu pojęciu, w takim razie przedmiot nie będzie udzielał oporu, lecz raczej okaże się, rzeczywiście przeniknionym celem, będzie rzeczywiście *osadzony przeczający* (jako li tylko podstawa) (§ 105). Wypadek takowy daje nam pojęcie *środka* t. j. przedmiotu oznaczonego przez cel i działającego na inne przedmioty. Owa pośredniczona realizacya celu, która, nie okazuje się już jako *sila* (§ 204) lecz jako *podstęp*, przedosadza realizacyą bezpośrednią i dla tego stoi wyżej niż ona <sup>3)</sup>.

1) Cel niewnika w materyał, tylko spowodowywa *na nim* zmianę. 2) Cele w ten sposób realizujące się w *massie*, są *celami ostatecznymi*. 3) W człowieku, bezpośrednio zrealizowanie celu zredukowane jest na minimum, człowiek bowiem musi się tego *uczyć*, co zwierze umie samo z siebie, musi tworzyć z pomocą narzędzi.

§ 206. Jeżeli głębiej wejrzymy w to, co leży w pojęciu *środka*, to poznamy, że mamy w nim *przedmiot* przez *cel* oznaczony (chciany). *Skończoność* więc przedmiotowości usuwa się, skoro to, co jest przedmiotem, jest zarazem podmiotowe. *Środek*, który właśnie dla tego stoi wy-

żej niż *massa*, i cel li tylko skończony <sup>1)</sup>, zmusza nas do myślenia stosunku, w którym cel podmiotowy nie stoi przedmiotowości na przeciw, ale raczej *ma* przedmiotowość, czyli jest *zrealizowanym celem*.

1) Plug jest czemścis wyższém i zaszczytniejszém jak życzenie używania, które nakazywało go zbudować.

### C. UPREDMIOTOWIONA PODMIOTOWOŚĆ.

(Zrealizowany cel.)

§ 207. *W zrealizowanym celu* jest to osadzone, do czego odnosiło się pojęcie środka, gdyż w środku, jakkolwiek przelotnie <sup>1)</sup>, zawarte było, że sprzeczność która wyparła cel z saméj podmiotowości. Skoro cel jest zrealizowany, *skończoność* jego jest (względem przedmiotowości) odsunięta <sup>2)</sup>; on zjawia się, gdyż w nim ukończone jest *to*, co w środku zostało zaczęte, jako wyższe względem tamtego <sup>3)</sup>. Ponieważ cel poprzedza środek, jest więc *prius*. Zrealizowany cel jest zarówno początkiem i końcem, zasadą i skutkiem. Wszystkie te przeciwieństwa są zniesione i nie mają znaczenia <sup>4)</sup>.

1) Dopóki *służy*, nie bywa *używane*, jest li tylko przedmiotem. 2) Dla tego mogło być powiedziane w § 47 w Uwadze, że każde rzeczywiste używanie, zawiera w sobie nieskończoność. 3) To właśnie jest prawdziwe w owém wyrażeniu; że cel uświęca środki. 4) Aristoteles oznaczając cel jako *principium* tudzież mówiąc o nim że jest *αἰτίον τῆς ὕλης* (p. Fizyka II, 9) dobrze z téj strony rozumie pojęcie celu.

§ 208. Przy osiągniętym punkcie pozostać nie można, gdyż on sięga za siebie: cel ściąga się do środka *bezpośrednio* t. j. jako *sila* <sup>1)</sup>. Gwałtowna realizacya celu nieodpowiada stosunkowi celu, gdyż prawda jego ukazała się jako *pośrednie* działanie (§ 204), cel więc aby mógł ściągać się do środka; potrzebuje środka i t. d. tak iż realizacya celu we względzie tym rozciąga się w regres nieskończony. Podobne skutki okazują się, jeżeli zwrócimy uwagę na rezultat jaki wypada z realizacyi celu. W rezultacie przedmiot jest osadzony przez cel. Takim jednak był



także i środek; wynika więc ztąd, że w realizacji nieskończonego celu osiągnane bywają tylko *środki* <sup>2)</sup>. Realizacya z téj strony uważana przechodzi z postępu w nieskończoność, w której cel *zostaje* zawsze podmiotowym, przedmiotowość zaś *ma* realizacya ta *mieć* tylko <sup>3)</sup>.

1) Realizacya celu oznaczyć można jako wniosek, którego premissa były by wtedy ściągania się do środków, a środków do masy. W tym razie pierwsza premissa tego wniosku była by tylko twierdzącym sądem. 2) Nawet doświadczenie to pokazuje. Skoro dom buduje się, jest celem, a raczej środkiem chronienia się w nim. 3) Skończona odpowiedniość celowi nieprzyprowadza nigdy do treści *przedmiotowej*, umniej w sobie i dla siebie.

§ 209. Jeżeli postęp w nieskończoność w ten sposób przychodzi do skutku, że cel osiągnięty jest właściwie *środkiem*, to *regres* w nieskończoność przez to, że środek jest właściwie *osięgniętym celem* (a tém będzie on jeżeli potrzebujemy (drugiego) środka aby go zrobić środkiem. Jeżeli obudwu tych oznaczeń nie odmieniamy, lecz to co powstało razem obejmujemy (por. § 48) wtedy myślimy cel, który jest środkiem, a *nie potrzebuje* on realizacji, gdyż jest celem wyprowadzonym przez siebie. To daje nam *cel samości* czyli *ideę* <sup>1)</sup>. Do niej, jako do złącznej jedności podmiotowości i przedmiotowości, odnosi się skończona odpowiedniość celowi, jako do swój prawdy <sup>2)</sup>.

1) Sofści dają bliższe oznaczenie nieoznaczonego jeszcze celu (§ 202 Uwaga 2). Sokrates jednak wywyższa się nad nich stawiając w miejsce skończonego celu, cel samości, a zatem w miejsce pożytecznego, dobre. 2) Teologiczny dowód bytności Boga, który przechodzi od bytności samój odpowiedniości celowi, do pojęcia celu samości, w przejęciu tém ma swoje *logiczną* prawdę.

§ 210. Rzut oka na przebieżony rozdział (§ 190—209) w którym rozważaliśmy kategorye *przedmiotowości*, w sferze téj tak zbliżające się do zjawiska jak pojęcie do istoty, ten rzut oka wykazuje, jak najprzód *stosunek między przedmiotami* udowodnił się jako stosunek przedmiotowy. W stosunku tym przedmiotowość ukazała nam się w swój

bezpośredniości; rozmaite formy, jakie stosunek między przedmiotami mógł przyjąć, były: *mechanizm*, *chemizm* i *wzajemne oznaczenie obojga*. *Powtórę*; przedmiotowość weszła w dyferencją i pośrednictwo, co nam dało stosunek *podmiotowości* i *przedmiotowości*. Nakoniec w zrealizowanym celu widzimy *podmiotowość*, która się stała *przedmiotową*, co powiedło nas do celu samości, czyli do *idei*, jako najskończonejszego prawdziwego stosunku. Wspomnieć należy, że rozwinięcie tego rozdziału, odpowiada drugiemu rozdziałowi drugiej części logiki.

---

### III.

## ROZDZIAŁ TRZECI.

### IDEA.

§ 211. Pod *idea* rozumiemy *cel samości*. Jako takowy cel, jest idea tak wyprowadzone *być*, jak wyprowadzić się mający cel <sup>1)</sup>, i musi być pomyślana jako stały proces pośredniczenia samego siebie <sup>2)</sup>. W realizacyi celu, podmiotowość i przedmiotowość stały na przeciw siebie, — idea, jako ich jedność jest podmiotem-przedmiotem <sup>3)</sup>. A więc, gdzie filozofia staje na punkcie idei, czyli gdzie się staje idealizmem, tam niema przeciwieństwa podmiotowości i przedmiotowości. Idea jako takowa jedność jest *umem* <sup>4)</sup> w znaczeniu umowy, tak, iż wcale nie jest tu mowa o umie *uznanym w samym sobie*. Idei jako takowej jedności na przeciw, ukazuje się *pojęcie* jako moment podrzędny <sup>5)</sup>. Ponieważ idea zawiera w sobie rozwiązane *najwyższe przeciwieństwo*, łatwo jest zatem udowodnić w niej sprzeczność <sup>7)</sup>, z drugiej strony jest wyższą nad wszelkie przeciwieństwa, tak, iż przyczynę i skutek, powód i działanie i t. d. jako jedność zawiera w sobie, a co



właśnie pokazało się w zrealizowanym celu, jako początkowej idei. Rozmaite oznaczenia wychodzące z rozważania celu samości, mogą być nazwane *kategoriami idealnemi* <sup>8)</sup>.

1) Z dwóch tych oznaczeń, pierwsze czyni wydatném idea w znaczeniu Platona, drugie idea w znaczeniu Kanta. Idea jednak nie jest żadném z tych oznaczeń. 2) Idea wyprowadza się, nie jest gotowém, bezżywotném być. 3) W idei pojęcie, które zagięło w przedmiotowości wraca do siebie. 4) Filozofia idealizmu przytacza dowody możliwości połączenia logiki z metafizyką (p. § 4). 5) Szelling określa dla tego um (co on nazywa umem, jest idea) jako jedność przedmiotowości i podmiotowości. Ponieważ on najprzód kładzie to określenie, a później postępuje sposobem rozbiorowym, o czynności więc tej wyrzec można to samo. cośmy powiedzieli w § 151. 6) Dla tego o *samém* pojęciu mówić można o tyle, o ile pod tém rozumiemy pojęcie, które nie osadziło się jeszcze jako identyczne z przedmiotowością. Idea postawiona wtedy naprzeciw, ukazuje się jako *prawdziwie* rzeczywiste. 7) Jeżeli ideę rozbiemy, t. j. uważamy odłącznie. 8) Z tych samych powodów z jakich kategorie przedmiotowości, jakkolwiek kategorie *logiczne*, jednak znajdują zastosowanie, szczególniej w sferze natury, z tych samych powodów kategorie idealne, a mianowicie wyższe, w sferze duchowej. Duch jest idea, jako *wiedzący siebie*, um, jako uznanie samego siebie.

§ 212. Idea jest jednością pojęcia i przedmiotowości. Taką musi ona być także i w początku, t. j. wtedy, kiedy ją *dopiero* co pojmujemy. Skoro zaś początkowe jest w ogólności bezpośrednie, należy więc i ideę brać w sposób bezpośredni, a ponieważ bezpośredniość była *być*, rozważać więc będziemy ideę najprzód jako będącą czyli jako bezpośrednią.

#### A. BEZPOŚREDNIOŚĆ IDEI.

§ 213. Bezpośrednią exystencją czyli *być* idei, nazywamy *życiem* <sup>1)</sup>. Idea jako będąca nie może być przeciwna swemu oznaczeniu, ani pośredniczeniu własnemu, ani nieskończonemu powrotowi, i dla tego jój *być* jest *nieskończoném* być czyli (§ 50) *być dla siebie*. Ponieważ być dla

siebie ukazuje się tylko w będących dla siebie, a zatem i życie okaże się w mnogości *żywiątek*<sup>2)</sup>: w każdym z tych dwojga jest *idea*, czyli cel samości<sup>3)</sup>.

1) Wyraz ten wzięty jest w znaczeniu *logicznej* kategorii, a zatem w tak rozległym znaczeniu, w jakim używa się ów wyraz, jeżeli n. p. mówimy o żyjącym społeczeństwie. Kategoria ta stanowi odłączną podstawę, tak dla żywotności w naturze, jak i dla innych stosunków duchowych. (W sferze *najwyższej piękności* jest bezpośrednią exystencją (życiem) bezwzględnej treści. 2) Dla tego też często *życie* w pospolitym znaczeniu używane bywa dla wyrażenia zbioru żyjących. 3) Tylko to ma życie, co jest objawieniem celu samości.

§ 214. W każdym więc żywiątku jest nie *zewewnętrzny* (p. § 203) lecz stały cel, który nie realizuje się wbrew obcemu materyałowi czyniąc mu gwałt (§ 204) albo kosztem użyc mogącego się środka (§ 205), lecz cel ten urzeczywistnia się w takich środkach, które w realizacji jego mają znaczenie celu. Jeżeli cele te nazwiemy *duszą*<sup>1)</sup> środki *organami*, a ich całość *ciałem*<sup>2)</sup>, wtedy żywiątek będzie jednością ciała i duszy<sup>3)</sup>, a życie tam tylko się znajdzie, gdzie podobna jedność exystuje. Ponieważ te rozmaite członki, nie są skupieniem cząstek utrzymywanych w spojeniu siłą zewnętrzną, lecz ponieważ cel idealności wielu osadza je jako jedność<sup>4)</sup>, wszelkie więc stosowanie się mechaniczne i chemiczne niżone jest do momentu, i występuje tam tylko, gdzie życie obudzać należy, lub gdzie to życie zgasło<sup>5)</sup>.

1) Wyraz ten wzięty jest w takim znaczeniu jak u Arystotelesa, t. j. w znaczeniu celu stałego. 2) Jak w duchowych tak i w najwyższych sferach kategoria ta bywa zastósowywaną. *Gmina* jest *ciałem* Chrystusa. *Organa* nie są częściami; organiczne zapatrywanie się na państwo, nie uważa go jako skupienie cząstek (agregat). 3) Ponieważ jest idea-życia, słusznie więc Hegel uważać może ideę jako jedność ciała i duszy. 4) Według powyższego pojęcia *rozłączenie* ciała i duszy jest non-sens. 5) W chorobie mają miejsce *li tylko* chemiczne processa; trawienie tu nie należy.



§ 215. — a). Ponieważ żywiątek jest zjawiskiem idei, nie może więc być spokojnością bezprocesową, a więc przeznaczeniem jego jest — *dawać wypadek*. To uczynienie się jego jako procesu, zwraca się przeciw samemu sobie, tak, iż żywiątek produkuje sam siebie; jako takowy *produktywny produkt*, udowadnia się (jako materya) urzeczywistniając siebie (jako cel) w sobie <sup>1)</sup>. To tworzenie i formowanie samego siebie, daje nam proces *członkowania*. Bez członkowania niema życia. Do procesu tego należy uczynownianie się jako *rozmaitość*, tudzież uczynownianie to winno być *samo przez się osadzone* <sup>2)</sup>.

1) Ze w tym procesie członkowania, właśnie dusza jest uważana jako formująca, leży to w naturze stosunku. W ogólności jest to równością stosunku, który, mimo podobnych uwag Aristotelesa, nakazywał w wiekach średnich pojmować duszę jako *formę* ciała.

2) Elementa nie są żywiątkiem, ponieważ nie znajduje się w nich rozmaitość, kryształy, ponieważ nie okazuje się w nich nic, co by z zewnątrz wychodziło.

§ 216. — b). Na tém jednak nie kończy się czynność żywiątka. Ponieważ ono jest pojęciem mającém przedmiotowość, stoi więc w przedmiotowości jako część świata (§ 191) i poddane jest pod wszelkie stosunki w jakich przedmioty stoją między sobą (§ 192), tudzież wszystkim sposobom, przez jakie one na siebie działają. Chociaż każdy przedmiot mógł być *sdeterminowany* przez drugi, w tém miejscu jednak uczynić tego niepodobna, gdyż *być przedmiotowém* (przedmiotowość) jest swoim własnym momentem. Dla tego też działanie przedmiotu na żywiątek *jako takowy* <sup>1)</sup> jest tylko *powodem* zniżenia go do momentu; przedmiot może tylko *drażnić* żywiątek <sup>2)</sup>, żywiątek zaś wprowadza przedmiotowość w życie, czyni ją *sobie podobną* <sup>3)</sup>. Proces upodobniania nie jest ani mechaniczną neutralizacją, jakkolwiek i pierwszy i druga poprzedza go: bez upodobniania niema życia <sup>4)</sup>.

1) Jeżeli żywiątek jest popychany, podnoszony i t. d. w tedy nie wchodzi w rachunek jako żyjący. 2) Tylko żywiątek może,

a kaźden żywiątek musi być w możliwości bycia *drażnionym* t. j. że reakcyja w nim nie będzie równa akcyi, ale specyficznie różna. 3) Ten upodobniający proces zatrucia (Hegel) ma na uwadze Aristoteles, wykazując, że wszystko zbliża się do siebie przez to, co jemu *jest* podobne i nie jest podobne. 4) W duchowném także nie. Uczenie, jest to czynienie sobie podobném; gdzie tego niema, tam duch kostnieje i wymiera.

§ 217. — c). Bliższe rozważenie przedstawionego procesu zmusza do pomyślenia innego: wypada więc, że *się* w procesie takowym żywiątek *zaspakaja*. Zaspokojenie leży w tém tylko, że sam siebie *nowo wyprowadził* <sup>1)</sup>, podniósł swoje uczucie. *Z drugiej strony* w procesie zaspokojenia, przedmiot jest przez żywiątek inficiowany, *i staje się jego istotą*. Oboje razem wzięte, daje nam pojęcie procesu, w którym żywiątek produkuje się, przypodobniając sobie to, co jest drażniącym, a co reprezentuje właśnie jego własną istotę, od której bywa także przypodobniany <sup>2)</sup>. Proces ten, w którym obiedwie dotąd rozważane formy procesu życia są zbiorowo połączone, może być oznaczony jako *proces odradzania* (reprodukcji). Bez niego niema życia <sup>3)</sup>.

1) Żywiątek tworzy się na nowo w procesie przypodobnienia. 2) Uczucie konieczności tego przejścia nie może mieć znaczenia, że przez przypodobnienie n. p. pożywienie staje się reprezentantem gatunku; i uczucie to mieli wszyscy składający razem funkcje żywiące i rodzące. 3) W sferze natury wychodzi jako proces gatunku, w duchowej odradza się jako duch we wspólności z równém sobie. Mowa jest uźyźniającym elementem i bez niej życie duchowe umiera.

§ 218. Ponieważ przypodobnienie jest zarazem *być przypodobnienia*, wypadek więc procesu tego jest taki: kaźde z procesujących *jako takowe* znika, i pozostaje to tylko, co nie było względem siebie zwrócone, to jest — równa istota. Dla tego w procesie powyższym żywiątek nie tak *siebie* produkuje, jak raczej swoją (powszechnę) istotę, i to kosztem i z ofiarą swojej pojedynczości <sup>1)</sup>. Ponieważ idea istniejąc *jako takowa* pojedynczość (żywiątek)



była *bezpośrednią*, okazuje się i tu w najwyższej formie procesu życia, tak iż pojedyncze *jako takowe* muszą ustać, a idea *jako bezpośrednia* znika, t. j. dla nas *ustaje*. Lecz skoro ustala bezpośredniość, która była bezróżnicowością, idea więc, pierwotnie myślna w bezpośredniości, będzie musiała być pomyślana teraz jako wstępująca w dyferencją, t. j. jako *ściągająca się*, czyli *jako stosunek istotny* <sup>2)</sup>).

1) W procesie gatunku pojedynczość nie produkuje siebie *jako pojedynczość*, ale swoją *kręć*, t. j. swoją substancję. Podobnie człowiek społeczeństwa zręka się swojej pojedynczości. Trafnie powiada Skot Erigena mówiąc o rozmowie: *de duobus intellectibus fit unus*. 2) I tu powtórzyć można toż samo, cośmy powiedzieli w poprzednim § w uwadze 2.

#### B. IDEA JAKO STOSUNEK ISTOTNY.

§ 219. Idea jest *stosunkiem istotnym* tam gdzie *ścięga* się sama do siebie, a zatem gdzie idea ta tworzy obędwie strony (§ 117), obędwa wyrazy, w każdej jednak z tych stron, druga ukazuje się (p. § 89) jako konieczne dopelnienie. W stosunek ten jednak idea wtedy tylko wstępić może, jeżeli jest osadzona podług rozmaitych stron i w rozmaitych momentach w niej zawartych. Idea więc *podmiotowa* stać będzie przedmiotowej naprzeciw i jedna do drugiej będzie się koniecznie *ścięgać*. Stosunek ten, jak kaźden inny będzie *podwójny*, a to według zapatrywania się na jedną lub drugą stronę. Umowość (idea) *przedmiotowa* osadzona jako *podmiotowa* daje pojęcie *prawdy*.

##### a. Prawdziwe.

§ 220. Z powyższego rozwinięcia okazuje się, czym *prawda* różni się od samej przedmiotowości. — Prawda zasada się na tém, że pojęcie i przedmiotowość zostały zrównane i ostatnia jest *przedmiotowością idealną* <sup>1)</sup>. Dla tego też w całym rozważaniu kategorii, kaźda z nich ukazywała się nie prawdziwą, jeżeli nie zrównała się z pojęciem, ta zaś która zrównała się z pojęciem, okazywała się

zawsze jako *prawdziwa* (por. § 19). Nie prawda więc idei, lecz idea prawdzie przynależy, i tylko taka idea jest prawdą. Coś zawiera w sobie o tyle prawdę, o ile zawiera w sobie ideę.

1) Człowiek pojedynczy *istnieje*; pojęcie człowieka ma *przedmiotowość*. *Prawdziwym* człowiekiem jest ten, który zrównał się ze swoim pojęciem, ze swoim poznaniem, który jako człowiek idealny wszedł w istnienie.

§ 221. W dotąd wyłożoném zawarte jest tylko to, co przypada stosunkowi idealnemu w *ogólności*, czyto zapatrywać się będziemy na niego z jednej, czy z drugiej strony, co zaś udowodnione zostanie jako pojęcie prawdy odnosi się będzie także i do dobrego <sup>1)</sup> (p. § 224). Stosunek ten w tém był bliżej oznaczony, że w nim przedmiotowość idei ma się jak punkt wyjścia, a podmiotowość jak punkt celu. Idea więc ma charakter *teoretyczny*, czyli jest *prawdą* jeżeli się staje *przedmiotem dla* idei jako *podmiotu*. Ponieważ zaś idea objawia się jako podmiotowa w podmiotach umowych, które jako takowe są wiedzące, a więc *prawdziwém* jest: co wiadome jest takim jakim *jest*; — prawdą zaś jest: *wiadoma umowość* <sup>2)</sup>. Prawda która by nie była dla wiedzy, lub nie miała przeznaczenia bycia wiadomą, była by *contradictio in adjecto* <sup>3)</sup>. Przedmiotowa umowość *znagła sama siebie* do tego, aby być podmiotową, a podmiotowa umowość znów do tego aby przyjąć w siebie przedmiotowość. Popędowi podmiotu odpowiada popęd przedmiotowej umowości i tylko za pośrednictwem téj odpowiedzialności przychodzi prawda do skutku <sup>4)</sup>.

1) Dla tego też: *prawdziwy człowiek* i *dobry człowiek* używane bywają jako synonimy. 2) Zwyczajne objaśnianie, osadzające zamiast wiedzy przedstawienie, zamiast przedmiotowej umowości samo tylko istnienie, daje najwyżej definicyę dokładności, nie zaś prawdy (umu). Jeżeli tu zachodzi przejście od procesu odrodzenia (§ 218) do prawdy i wiadomej umowości, przejście to ukazuje się także i doświadczalnie, gdyż to w wyżej przytoczonych przykładach (§ 217 Uwaga 3) wywiedzione jest w procesie



gatunków i gdzie exemplarz pojedynczy ma swoją prawdę. Opuszczenie pojedynczości prowadzi do *wiedzy* prawdy. Dla tego to dyalektyka Sokratesa i Platona zasada się li tylko na rozmowie. 3) To odnoszenie się do wiedzy leży już w wyrazie *ἀλήθεια*. Myśl tych Mistyków którzy twierdzą, że ponieważ są *wieczne prawdy*, musi być także i *wieczny um* jest prawdziwą. 4) Często *przy padkiem* nazywamy to, co jest właśnie ową odpowiedniością. Kto szuka, ten znajdzie.

§ 222. Prawda więc przychodzi do skutku w tym tylko akcie, w którym przedmiotowa umowość staje się podmiotową, t. j. w akcie poznania. Tym sposobem jednak poznanie musi być *po bieralnością* (percipiren) prawdy i jęj produkeyą. Z tego punktu bywa prawda *przyjmowana* czyli *odbierana*, z tamtego *wydana*. Jeżeli momenta te utrzymywane będą jednostronnie, powstaną ztąd zupełnie przeciwne widoki *dogmatycznego empiryzmu*, który zna tylko axyomata i teoremata, wymaga tylko *rozbiorowego* (analytisch) postępowania i *budującego* (construierend) *idealizmu*, w którym istnieją tylko wymagania, zagadnienia i postępowanie zbiorowe (synthetisches).

Psychologia rozważając poznanie, nie tak dla tego, aby pokazać jakim sposobem *prawda przychodzi do skutku*, lecz jak podmiot wchodzi w posiadanie jęj, ze zmienieniem punktu widzenia nie jedno musi dotknąć tylko.

§ 223. Jeżeli wejrzymy w prawdę przychodzącą do skutku, a to jako *w wyprowadzoną*, okaże się jawnie, że jedność podmiotowych i przedmiotowych idei, jest produktem czynności, która właściwe *tło* swoje ma w idei jako podmiotowej, a zatiem z nięj *wychodzi*. Stosunek więc oznaczony jako prawda, wskazuje inny (czyli innę formę stosunku idealnego) i w nim *podmiotowość idei* jest punktem wyjścia, *celem* zaś *przedmiotowość*. Umowość wprowadzając w przedmiotowość, jest *umowością jako cel*, jest *dobré*m.

Ponieważ dobre ukazuje się jako konieczny wypadek prawdy, widziéć z tąd można, o ile Kant słusznie lub niesłusznie dawał pierwszeństwo praktycznemu przed teoretyczném.

## b. Dobre.

§ 224. Dobre, równie jak prawdziwe jest stosunkiem idealnym i zachodzi tam tylko, gdzie podmiotowość względem idei i przedmiotowości jest zrównana, por. § 221, Uwagę 1. Skoro stosunek ten dał prawdziwe, a to zrównało ideę przedmiotową z podmiotową, czyli że idea była pomyślana taką jaką *jest*; *dobre* więc mamy tam, gdzie umowość podmiotowa przeprowadzona jest w przedmiotowość, tak że teraz *jest* taką, jaką była *pomyślana* (chciana). Wynika więc z tąd oznaczenie odpowiednie zawartemu w § 221: dobre, jest to *mająca się zrealizować umowość*. Jak mało *sama* przedmiotowość jest już prawdą, tak mało *sama* podmiotowość jest dobrem, jeżeli niema oznaczenia *przedmiotowości* <sup>1)</sup>. Idea praktyczna, jest to *cel*, odróżnia się zaś od samego celu treścią umową. Cel skończony porównany z tym ostatnim, jest tylko *podmiotowy*, tamten zaś *przedmiotowy* <sup>2)</sup>.

1) Same tylko wyobrażenie obowiązku, tak nazwany ideał, nie czyni jeszcze człowieka dobrym. 2) Kant ma słuszność stawiając na przeciw siebie maxymy i prawa umu jako podmiotowe i przedmiotowe.

§ 225. Dobre, jest to idea jako cel. Lecz cel naznaczał prawdę swoją i koniec w realizacji. W *końcu* więc ukazuje się dobre jako zrealizowane, t. j. jako *być*. Idea jako *zrealizowana*, czyli jako mająca przedmiotowość jest dla *wiedzy*, a zatem nie jest już zadaniem chcenia: pojęcie więc *dobrego* wskazuje *ideę jako prawdę* z koniecznością <sup>1)</sup>, z tą samą koniecznością, z jaką potrzeba było przejść do dobrego. Każde *w końcu* jest inne, i to ma właśnie *granice* i jako *przedosadzenie*. Chcąc uniknąć podobnego następstwa, trzeba by nie dozwolić rzeczy przyjść do wniosku, a zatem i poznanie, częścią ustalać jako skończone, częścią zaś chcenie jako ciągle *należy*, a tём samém wciągać w postęp nieskończony <sup>3)</sup>.



1) Dla tego i Kant rozważając dobre, przychodzi do idei najdoskonalszej istoty, t. j. do teoretycznego *przyjęcia* realności dobrego. 2) Dla tego także z drugiej strony Kant zmuszony jest dać pierwszeństwo praktycznemu umowi, ograniczając wiedzę. 3) Dla tego rzecz *w sobie*, pozostaje zawsze jako *nie poznana* reszta; odpowiedni jest temu nigdy nie dający się zrealizować ideał dobrego. Także i Fichte osadza dobre jako nieskończone należy, wpada jednak zawsze na niedające się wywieść *uderzenie*; teoretyczne jest dla praktycznego ducha *conditio sine qua non*.

§ 226. Jeżeli postęp nieskończony przyprowadzimy do wniosku, wypełniając to czego wymagał (§ 49), wtedy okazuje się, że, ponieważ idea *znajduje się już* taką, jaką *ma* być wyprowadzona, nie można ją więc pojmować ani tak jak jedno, ani tak jak drugie. Uważana w ten sposób, jest *ideą w ogólności*, jest po prostu umowością, która jest zarówno urzeczywistniającem się dobrém, jak i żywém realizującym się prawdziwém. Idea, uważana w ten sposób, jest prawdziwym powrotem w siebie, a jako takowa odsuwa od siebie wszelką skończoność <sup>1)</sup> i jest *ideą bezwzględną* <sup>2)</sup>, bezwzględną umowością, czyli, jednym słowem *bezwzględnością* <sup>3)</sup>.

1) Prawdziwe i dobre mając w sobie wzajemnie swój koniec, były ostatecznymi *sposobami* idei. Dla tego też objawiały się jako wiele idei (właśnie te dwie); każda zaś z nich okazuje w sobie skończoność. 2) W tém miejscu nazywa się to ideą wziętą *absolute*. Ideę tę ponieważ nie jest ani teoretyczną, ani praktyczną, nazwano spekulatywną. 3) Idea jest bezwzględną, jeżeli realizuje przeznaczenie swoje, a więc rozwinięcie swoje *absolwuje*.

### C. IDEA JAKO BEZWZGLĘDNOŚĆ.

§ 227. Ponieważ idea *granice*, w której była stojąc na przeciw siebie jako dobre i prawdziwe, ponieważ granicę tę przeszła i wzięła w siebie, jest więc przez to prawdziwie *nieokończoną* (por. § 47). Nie jest ona już umnym, mającym się wyprowadzić celem, jak dobre, lecz jest *celem końcowym*, jest *umem bezwzględnym*, *Logos*, którego zjawienie się jest zupełną rzeczywistością <sup>1)</sup>. Ró-

żnice dobrego i prawdziwego i różnice wszystkich kategorii umorzona są w idei: idea jest *całkowitością kategorii*, (por. § 6), jest poprostu kategorią.

1) Zadaniem Filozofji jest poznać w rzeczywistości bezwzględny cel końcowy, Logos, t. j. po prostu um, ideę bezwzględną. Filozofia więc nie jest ani empirycznym, ani praktycznym, lecz *bezwzględnym idealizmem*. Wyraz um bierzemy tu *tak*, jak kiedy mówimy że jest *um* w świecie. Jak się ma um, logos, do *Boga*, nie może logika nic powiedzieć, niewie bowiem (jeune) nic o Bogu.

§ 228. Skoro różnica w idei jest umorzona, wróciła więc do bezpośredniości i jest *życiem*, a to w tym razie jeżeli nie jest spokojnym *być* lecz *procesem*. Z drugiej strony różnica w idei jest *zniesiona*, nie znika więc, a życie idei jest ciągłym pośredniczeniem siebie ze sobą <sup>1)</sup>. Proces pośredniczenia samości *logos*, jest logiką uważaną przedmiotowo. *Postępować zatem* jest zadaniem *umiejętności logiki*, czyli logiki uważanej podmiotowo. Postępowanie to gruntuje się na *metodzie*, t. j. na *przechodzeniu* rozmaitych kategorii *wraz* z ruchem idei. Metoda taka jest *dyalektyczna*, sam zaś ruch jest *dyalektyką* <sup>2)</sup>. Umiejętność logiki ma za przedmiot ideę, i jakkolwiek umiejętność ta we wstępie oznaczona była jako umiejętność kategorii, okazuje się przecież tu jako prawdziwe określenie <sup>3)</sup>: jest *umiejętnością idei*. Umiejętnością tą jest w dwojakiem znaczeniu; *raz*, mając ideę za przedmiot, *drugi raz*, przychodząc do skutku przez ruch samości idei — idea jest podmiotem (§ 152, Uw. 5) <sup>4)</sup>.

1) W tym względzie można mówić (obrazowo) o błogosławionem pojednaném życiu idei. 2) Wyjaśnia się tu, o ile we wstępie naprzód powiedzieć było można o przedmiocie logiki, iż on może mieć w sobie konieczność rozwijania się, por. § 18. 3) Określenie to przy końcu dopiero może być zrozumiane, i dla tego też na końcu dopiero jest podane. 4) Genitivus objecti schodzi się z subiecti ja w amor Dei.

§ 229. Jak dopiero *tu* na końcu logiki powiedzieć możemy, *co to* jest logika, tak dopiero *tu* uznać możemy w so-



bie to, co w przedstawieniu téj nauki uczyniono. W początku przedstawienia albowiem, postanowienie utrzymywania się czysto myślącym, musiało okazać się jako samowolność (p. § 259): Najwyżej wykazać mogliśmy iż podobne postępowanie nie sprzeciwia się wcale umowi. Teraz zaś wiemy, że postępowanie to niczém inném nie było jak popędem umu i saméj idei bycia *pomyślaném* (p. § 231). Cośmy uważać mogli za dzieło naszego czynu, okazuje się teraz jako czyn idei która właśnie nami kierowała. Dla tego nie myśmy utworzyli logikę, lecz ona utworzyła sama siebie, a myśmy *szli za nią*. Co tam okazywało się dziwném, t. j. że myśl uważaliśmy jako coś żywego, tu wychodzi na jaw jako konieczne, gdyż nic innego nie było pomyślane jak idea, która udowodniła się jako *proces* pośredniczenia samości (§ 226) i musiała być towarzyszona aż tam, gdzie *ukończyła się* jako ten proces.

§ 250. Jak przy końcu każdéj głównéj części, tak i tu powtórzenie zamykającego się rozdziału wyjaśni nam przebieżoną drogę.

*Najprzód* mieliśmy do czynienia z ideą, która udowodniła się jako jedność podmiotowości i przedmiotowości. Jedność ta, wystąpiła *najprzód* jako *bezpośrednia* a to w zjawisku *życia*, potem okazało się że idea jako podmiotowa i przedmiotowa wystąpiła sobie na przeciw, i w *istotnym stosunku* przedstawiła nam ideę prawdziwego i dobrego; *nakoniec*, kiedy wszystkie momenta przyszły do oznaczonego punktu, uważaliśmy ideę jak się absolwowała i ukończyła.

*Powtóre*: powtórzenie okazać musi co stanowiło właściwość kategorii rozważanych w *trzeciéj części logiki*; — otrzymały podług rozmaitych zasad nomenklatury nadpis *pojęcia*; albo od odłącznego pojęcia do idei bezwzględnej, czyli *kategorji wolności*. Pojęcie okazało się tu *najprzód* jako *podmiot* (każdego) wolnego rozwinięcia; dalej okazało się że rozwinięcie to realizowało się i wykladało

w *przedmiotowości*; nakoniec, że właściwa prawda tylko tam osiągnięta być może, gdzie nastąpiło zrównanie, a to tak, iż *idea* która wszystkie kategorie wolności (a zatem i wszystkie w nią weszły) zawiera w sobie *jako momenta zmiesione*, udowadnia się jako prawda zupełna czyli najwyższa.

Skoro wreszcie dopiero przy końcu każdej umiejętności powiedziane być może, jakie jest właściwe jej znaczenie i tu więc teraz dopiero przywiedzione będzie do uznania naszego w naszym jestestwie, czém logika *jest* właściwie i czém być *powinna*. Stanie się to, jeżeli dwa następne punkta dopełnione zostaną: raz, jeżeli okażemy, jak logika ukończywszy bieg swój, tworzy odosobnioną całkowitość, drugi raz jak ją odgranicza od dyscypliny sąsiadującej z nią w całym systemacie umiejętności. Pierwsze z wymienionych żądań jest właśnie *trzeciém* zadaniem powtórzenia. Powtórzenie to w porównaniu z dotąd przywiedzionymi, jest powtórzeniem postawioném przy *zakończeniu całości*.

§ 251. Celem logiki było postępować za pośredniczącą się ideą. Jeżeli zaś przedmiot ten zaraz na początku był tylko dającą się *wiedzieć* ideą, to był nią wtedy, kiedy najbardziej oddalała się od celu pośredniczenia samości, a zatem była *bezpośredniością* i nazwalimy ją wtedy *być*. Idea powyższa daleka od tego aby być całkowitością *wszystkich* kategorii, była najuboższą kategorią, była ubóstwem pragnącym wypełnienia. Zachodziło tam także i ciśnienie chcące ją uwolnić od sprzeczności, gdyż będąc całkowitością, była *próżnią*. Sprzeczność tę poprawiliśmy exekwując poprawienie idei i przechodząc do kategorii bliższych prawdy. Sprzeczność ukazująca się we wszystkich kategoriach bezpośredniości, wpędziła nas w kategorie *pośrednictwa*. Względem idei jako pośrednictwa ukazała się pośredniość jako nieprawdziwa; — idea jako pośrednictwo nazwana była *istotą*. Ponieważ idea okazała się tu jako złamana w sobie, mieliśmy więc ciągle do czynienia ze sto-



sunkami, a im złączniejsze były, tém bardziej zbliżaliśmy się do opuszczonej sfery. Okazało się że idea jako pośrednictwo sprzeciwiała się także sobie, i że najwyższa forma pośrednictwa jako nierozwiązana sprzeczność, odnosiła się do sfery rozwiązującej wszelkie sprzeczności. W zakresie *wolności* zapatrywaliśmy się na ideę jako *pośrednictwo samości*, w którym jako skończona, zadowolniona jest w sobie, tak iż cała logika miała do czynienia z powolnym realizowaniem się idei jako takowej, a zatem z jej *staniem się*, czy to stanie uważamy jako stanie się *w nas*, czyli jako *stanie się w sobie* (por. § 228).

§ 232. Skoro logika rozważa to następujące po sobie realizowanie się idei, t. j. jej *stanie się*, jakież jest właściwy wypadek? Naturalnie, spokojna precypitacya tego procesu (p. § 34) t. i idea jako będąca, gdyż *był* był produktem stania się, a jako *gotowa*, gdyż się zrealizowała. — Ideę, czyli um jako *będący, gotowy i skończony* nazywamy naturą, należy więc przejść od logiki do Filozofji natury, jako drugiej głównej części systematu natury; albowiem jeżeli myślimy ideę w jej staniu się aż do końca, zmuszeni jesteśmy myśleć ją jako taką która się stała, t. j. jako *będąca*. To przejście do natury, nie jest przejściem idei, gdyż idea jako skończona w sobie, jest zaspokojona w sobie i nie potrzebuje już jak dotąd dopełniać się, nie stanie się już nawet inszością, żaden bowiem niedostatek i żadna granica nie jest w niej zawarta, — ale *umiejętność* logiki przechodzi w *umiejętność* natury, czyli my przechodzimy od *idei* do *natury*. Przejście to nie jest jeszcze spekulatywnym utwierdzeniem pojęcia stworzenia; niema tu mowy *ani* o stwórcy, *ani* o wydającej sile twórczej. Natura jak się okazało, jest tylko *będącą umowością*.

Zadaniem *Filozofji natury* jest: usprawiedliwić, że tylko umowość będąca nazywa się *naturą*; zadaniem jej także jest, udowodnić, że sprzeczność leżąca w tém, iż lubo jest *idea* natury (jako proces, życie), jest jednak i *był* (t. j. bezprocesowość) nad który

natura wznosi. Zadaniem Filozofji religji jest; roztrząsać czyli to, co tu nazywamy naturą, ma także inne znaczenie (stworzenia). I jedno i drugie leży za granicami logicznego poszukiwania.

§ 255. W tém miejscu wychodzimy ze sfery logiki. Zatrudniała się ona albowiem wewnętrzném snuciem idei i jój uzupełnieniem się, teraz zaś um ma być pojmowany jako *powierzchnowy bytujący*, i jako skończony. Dla tego też przeciwieństwo przedmiotu logiki i filozofji natury zostało w ten sposób ustalone, że tamta ma do czynienia z ideą w *podmiotowości*, ta z *przedmiotowością* idei. Logika w przeciwieństwie względem filozofji natury, przedstawiającój um jako *bytujący*, zewnątrznie istniejący, może być zdefiniowana jako: *umiejętność idei w odłącznym elemencie myślenia*. Definicja ta, zrozumiała dopiero w tém miejscu, wykazuje, o ile słusznie mogliśmy powiedzieć, że logika jest filozofią fundamentalną, ale *tylko* fundamentalną. Logika stanowi *predosadzenie* i *podstawę odłącznej* części Filozofji. —

RONIEC.



~~Nr. 238.~~