

Pedagogiczna
Biblioteka Wojewódzka
w Białymstoku

filozofia
294

HEGEL WSTĘP DO HISTORII FILOZOFII

Biblioteki Kur. racom O. S. B.
w Białymstoku

297.

WSTĘP
DO HISTORJI FILOZOFJI

Biblioteki Kuratorium O.S.B.
w Białymstoku

BIBLIOTEKA FILOZOFII
WYDAWANA PRZEZ WARSZAWSKI INSTYTUT FILOZOFICZNY
SERJA I: KLASYCY

282

HEGEL

WSTĘP DO HISTORJI FILOZOFJI

(WSTĘPNA CZĘŚĆ
„WYKŁADÓW HISTORJI FILOZOFJI“)

Przełożył

JAN EMIL SKIWSKI

Senjor Seminarjum Filozoficznego Wolnej Wszechnicy Polskiej.

Zredagował

Dr. IGNACY MYŚLICKI

Prof. Wolnej Wszechnicy Polskiej.

W A R S Z A W A 1 9 2 4
NAKŁADEM KSIĘGARNI F. HOESICKA

CENTRALNA BIBLIOTEKA PEDAGOGICZNA
przy K. O. S. B.
w Białymstoku

297

filozofia

Redaktor „Biblioteki Filozoficznej“
Dr. Ignacy Myślicki, Warszawa, Piękna 47.a.

CZCIONKAMI Drukarni Narodowej w Krakowie

SPIS RZECZY.

	Str.
Przedmowa	IX

WSTĘP DO HISTORJI FILOZOFJI.

Słowo wstępne (z r. 1816).	1
Przedmowa.	7
Wstęp.	13

WSTĘP.

A. Pojęcie historji filozofji	23
1. Pospolite wyobrażenia o historji filozofji	27
a. Historja filozofji jako zbiór mniemań	28
b. Dowód daremności poznania filozoficznego, zaczepnięty z samej historji filozofji	35
c. Wyjaśnienia, dotyczące różnaitości syste- matów filozoficznych	38
2. Objaśnienia, dotyczące pojęciowego wyzna- czenia historji filozofji	41
a. Pojęcie rozwoju	42
b. Pojęcie konkretności	47
c. Filozofja jako poznanie rozwoju konkretności filozofji	52
3. Wyniki, osiągnięte co do pojęcia historji filo- zofji	56
a. Rozwój w czasie różnych systematów filo- zoficznych	59
b. Zastosowanie do opracowania historji filozofji	65
c. Bliższe porównanie historji filozofji z samą filozofją	70
B. Stosunek filozofji do innych dziedzin	85
1. Dziejowa strona tego stosunku	86

	Str.
a. Zewnętrzne dziejowe uwarunkowanie pracy filozoficznej	87
b. Pojawienie się w dziejach duchowej potrzeby filozofowania	87
c. Filozofja jako myśl swej epoki	90
2. Wyodrębnienie filozofji zpośród pokrewnych jej dziedzin	94
a. Stosunek filozofji do twórczości naukowej	95
b. Stosunek filozofji do religji	102
α. Różnica pomiędzy filozofją a religją	105
β. Treść religijna, nadająca się do wyłączenia z historii filozofji	130
γ. Wyraźne poglądy filozoficzne w religji	143
c. Rozgraniczenie pomiędzy filozofją właściwą i popularną	147
3. Początki filozofji i jej dziejów	150
a. Swoboda myślenia jako nieodzowny warunek powstania filozofji	150
b. Wydzielenie Wschodu i jego filozofji	154
c. Początki filozofji w Grecji	159
C. Podział, źródła i metoda historii filozofji	
1. Podział historii filozofji	162
2. Źródła do historii filozofji	175
3. Metoda, którą przyjmujemy w niniejszej historii filozofji	181

DODATEK.

Wyjątek z rozprawy Hegla p. t.: „O różnicy między systematami filozofji Fichtego i Schellunga w związku z Reinholda Przyczynkami i t. d.“

Stanowisko historyczne względem systematów filozoficznych	184
O potrzebie filozofji	191

	Str.
Refleksja jako narzędzie filozofowania	199
O stosunku spekulacji do zdrowego rozsądku	206
Zasada systematu filozoficznego w formie podstawy bezwzględnej	214
Ogląd transcendentálny	222
Wymagalniki rozumu	225
O stosunku filozofowania do systematu filozoficznego	227

PRZEDMOWA.

Podany tutaj w przekładzie „Wstęp do historii filozofji“ jest początkową częścią trzypięciotomowego dzieła p. t. „Georg Wilhelm Friedrich Hegels Vorlesungen über Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von D. Karl Michelet“, Berlin 1833—1836, 2 wyd. 1840—1844 (t. 13—15 zbioru dzieł Hegla). Naogół Hegla historia filozofji jest dzisiaj już przestarzała. Są w niej bezsprzecznie liczne sądy głębokie i ważne, wciąż jeszcze cytowane, to też w r. 1894 Anglicy przyswoili to dzieło swojemu piśmiennictwu. Wszakże dla nas, jeszcze mało umocnionych gospodarczo, wydanie przekładu rzeczonych trzech tomów byłoby zbyt ciężkim. Dlatego ograniczamy się do Wstępu, który daje się wyodrębnić.

Całość Wykładów Hegla z historii filozofji należy uważać za jego wytwór najbardziej przemyślany, najdojrzały i najgłówniejszy. Trafnie sądzi ich wydawca Michelet, ten najlepszy zdaniem samego mistrza uczeń Hegla: „Wogóle te wykłady zdumiewają nierzadko czystością formy, po której widać pewność myśli, jasno w umyśle wykładającego przedtem urobionej, a nic dziwnego, gdyż za-

dnym innym wykładom nie poświęcał tak długich studjów, które trwały nieprzerwanie przez cały ciąg jego akademickiej działalności; bo też pono w tych wykładach i przez nie, przemyślając jeszcze raz myśli owego szeregu szlachetnych duchów, zdobył sobie własne stanowisko i dlatego tutaj dał najlepszy klucz do zrozumienia całej swojej filozofji" (Przedm. str. VIII). Można dodać, że Hegel nie tylko doszedł tym sposobem do własnego stanowiska, które tak staje się dobrze zrozumiałe, lecz i podniósł ten sposób do znaczenia ogólnej zasady. Wszak on utożsamia treść twórczości, urabiającej systemat filozoficzny, z treścią twórczości filozoficznej w przebiegu dziejowym, czyli poprostu utożsamia filozofję z historją filozofji (str. 56 poniżej). Nie są one od siebie niezależne, a zatem samowiedzę filozofji osiąga się według Hegla przez historję filozofji, która przeto, o ile nas prowadzi do stanowiska filozoficznego, jest *wstępem do filozofji*. Biorąc rzecz odwrotnie, widzimy, że według Hegla filozofja stanowi najwyższy szczybel twórczości umysłowej i jako systemat musi zawierać w sobie integralnie obok innych nauk historję filozofji. Jakie miejsce zajmuje w nim ta nauka? Po odpowiedź trzeba sięgnąć do „Encyklopedji nauk filozoficznych“ Hegla, gdzie nauki są ustópniowane. Widzimy tu, że systemat filozofji składa się z logiki, filozofji przyrody i filozofji ducha, a każda z nich rozkłada się na pod-

rzędne części, filozofja ducha zaś jest rozłożona na filozofję ducha podmiotowego, przedmiotowego i absolutnego, ta ostatnia wreszcie ma za przedmiot kolejno w stopniach coraz wyższych sztukę, religję i — filozofję. A więc, taki wniosek wypada, istnieje filozofja filozofji, będąca szczytem wiedzy ludzkiej, poniżej którego znajdują się filozofja religji, sztuki, prawa, dziejów i t. d. A że filozofja filozofji jest historją filozofji, widać dość dobrze z § 573 Encyklopedji, lubo Hegel tego wyraźnie nie wypowiada. Takie tedy szczególne znaczenie przypisuje Hegel historji filozofji zarówno ze względu na treść, jak i na formę, czyli klasyfikacyjny zakres. Trudno o większą apologję historji filozofji. Dzisiaj nie uznaje się już tożsamości ontogenezy i filogenezy filozofji, ale mimo to historja filozofji pozostała na tej wyżynie, na którą wzniósł ją Hegel, i stanowi z filozofją dwie uzupełniające się strony jednej rzeczy.

Jakie znaczenie otrzymuje przytem „Wstęp do historji filozofji“? Urasta on poniekąd na samodzielną gałąź wiedzy (ob. str. 9). Zachodzi tu przedewszystkiem właśnie uświadomienie sobie tego, co się czyni w historji filozofji i jaki jest jej stosunek do filozofji jako jej przedmiotu, jest więc ten Wstęp metodologją historji filozofji, szczytem szczytu samowiedzy filozofa. Heglowi chodzi tutaj oczywiście o to, aby historja filozofji nie była historją filozofów, lecz filozofji,

nie zajmowała się przypadkowymi osobistościami i osobistymi przekonaniem, nie była zbiorem opowiadań, mniemań i pomysłów, lecz wzniosła się na poziom nauki, ujmującej konieczność w rozwoju idei i budującej panteon wiecznych myśli. Tak nie postawił sprawy nikt przed Heglem. Poza to rozpatruje on rolę filozofji w całości kultury, jej stosunek do ustroju społecznego, do nauki, sztuki i religji, i tworzy teorię twórczości kultury, jakiej w tym zakresie nikt przed nim jeszcze nie dał. Aczkolwiek poglądy Hegla, przyjmujące samorzutny, dialektycznemu prawu podległy, rozwój idei, oraz ośrodkowe stanowisko filozofji w systemacie kultury, nie cieszą się już uznaniem, to jednak obejmują w głębokim ujęciu szeroki zakres momentów, wymagających nowej, lepszej syntezy. A nie tylko w przyszłość prowadzi ten Wstęp, lecz i w przeszłość. Otóż będąc wytworem genialnej intuicji historycznej, to dzieło stało się głównym źródłem, z którego powstały szkoły heglizmu w wielu krajach, w szczególności w Polsce, dalej teoria materialistycznego pojmowania dziejów Marksa i Engelsa, stanowiska takich historyków filozofji, jak Erdmann, Schweigler, Kuno Fischer, Zeller w Niemczech, Cousin oraz liczni, od niego zależni, historycy we Francji, E. Caird w Anglii i t. d., oraz takich nawracających do Hegla metodologów historii filozofji, jak Windelband, Eucken i Ein-

horn. Podając przekład tego dzieła, pragnę się przysłużyć uprawianiu u nas historii filozofji, niestety jeszcze niedocenianej i zaniedbywanej. Nadaje się ono doskonale do ćwiczeń seminaryjnych, gdyż posiada w wysokim stopniu zalety dydaktycznego stylu i systematycznego wykładu dla myśli zupełnie dojrzałej.

Oryginal druk heglowskiej historii filozofji niestety nie jest niemal wcale pismem samego Hegla. Wykładał on ten przedmiot 9 razy: w Jenie w zimie 1805/06 r., w Heidelbergu w zimie 1816/17 i 1817/1818 r., w Berlinie w lecie r. 1819 i w zimowych półroczach r. 1820/21, 1823/24, 1825/26, 1827/28, 1829/30 i rozpoczął te wykłady po raz dziesiąty w zimie 1831 r., kiedy po drugiej prelekcji nagle zmarł. Pozostawił rękopisy: kajet z Jeny, niemal w zupełności wystylizowany, i kajet z Heidelbergu, który jest tylko minutą. W późniejszym czasie Hegel wnosił do tych kajetów liczne uzupełnienia, najczęściej pod postacią szkicowych zaznaczeń na marginesach lub na dołączonych kartkach. Michelet miał przed sobą prócz tego materiału jeszcze trzy skrypty słuchaczy z lat 1823/24 (swoj), 1825/26 (Griesheima) i 1829/30 (Kampego). Na podstawie porównania skryptów słuchaczy z kajetami Hegla Michelet utrzymuje, że Hegel w Berlinie coraz więcej powracał do swego kajetu z Jeny, by z niego na katedrze czytać, ale i kajet z Heidelbergu przynosił ze sobą na katedrę niez-

wodnie, tak że swe ostatnie kursy wygłaszał, w większym stopniu odczytując tylko, co miał napisane, aniżeli w okresie środkowym, kiedy z największą energją zgłębiał przedmiot, co widać stąd, że skrypty zawierają często najgłębsze myśli, których śladu nawet niema w jego kajetach, a więc tworzone podczas wykładu. Otóż z tego materiału kajetów i skryptów *Michélet* zredagował swoje wydanie. Co do zredagowania wstępnej części, której tekst nas tu jedynie obchodzi, to *Michélet* podał następujące oświadczenie: „Jako źródło Wstępu w szczególności posłużyła prócz skryptów najlepiej urobiona część rękopisu Hegla częściowo in 4-o, częściowo in fol., niemal wyłącznie napisana w Berlinie, pozatem przynajmniej już w Heidelbergu. Wstępem z kajetu jenajskiego nie posługiwał się w późniejszym czasie nigdy i taksamo dla wydawcy ten wstęp nie był do użytku z wyjątkiem niektórych miejsc, ile że jasność, solidność i siła przekonania występują przeważnie w późniejszych wstępach (te opracowywał on zawsze najbardziej we wszystkich swoich kursach). Może połowa zgórą tego Wstępu, równie jak Przedmowa, jest pisanem, a nie tylko mówionem słowem, ale i dla reszty, jak i dla wstępu do filozofji greckiej, szkice z wyjątkiem niektórych kawałków są tak wykończone, że pozostawało dodać niewiele pociągnięć pędzla. Liczne kartki, zwłaszcza zawierające to, co się znajduje między Słowem wstępnem i Wstępem [w na-

szym przekładzie: „Przedmowa“], i dalej niektóre początkowe części w samym Wstępie wyglądają na to, że były przeznaczone nie dla ustnego wykładu, lecz odrazu do druku, przynajmniej ustępuje tu zupełnie charakter wykładu“ (str. VII). *Michélet* nie wprowadził do druku żadnych znaków, któreby świadczyły, gdzie mamy tekst samego Hegla, a gdzie tekst jego słuchaczy i poprawki redaktora. Nie uczynił tego zapewne dlatego, że miałby ogromnie pstrą mozajkę. W drugim wydaniu *Michélet*, jak oznajmia w przedmowie, zmienił układ, wygładził styl i poskreślał wiele powtórzeń i rozwlekłości. Podjąłem się porównania tych dwóch jego wydań Wstępu i wprowadziłem do swego egzemplarza pierwszego wydania zmiany, znalezione w drugim. Otóż wśród 134 stronicy mogę zliczyć około 20, w różnych miejscach, bez zmian, a na pozostałych jest ich dużo, a bardzo często niema zdania bez jakiejś zmiany. Te zmiany polegają nie tylko na cennych uzupełnieniach wyrazowych, niekiedy koniecznych, a czasem wybornie wyjaśniających tekst, lecz i na przestawieniu pojedynczych zdań i większych części tekstu w oddalone miejsca, czasem do innego rozdziału, na dodaniu nowych zdań i usunięciu dawnych oraz na utworzeniu nowych rozdziałów. Oczywiście jest pożądana kontrola i rewizja tego, co uczynił *Michélet* z dużym nakładem pracy redaktorskiej, ale bez filologicznej dbałości, a szkoda, że nie może się tem za-

jąc w bliższej przyszłości, jak mi pisał, *L a s s o n*, wytrawny badacz tekstów Hegla i skrupulatny wydawca wielu jego dzieł. Przekład poniższy jest dokonany z uwzględnieniem zmian drugiego wydania. Nie mogłem wszakże uznać jego wszystkich przekształceń, przedstawień i opuszczeń za szczęśliwe, to też utrzymałem niekiedy tekst pierwszego wydania, zaznaczając to w odsyłaczach.

Do przekładu Wstępu uważałem za stosowne dodać przekład wstępnej części rozprawy Hegla p. t. „*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge i t. d.*“ (przedruk w t. I „*Hegels Werke*“, Berlin 1832), jego pierwszej publikacji z r. 1801. Uczyniłem to z tego względu, że mamy tutaj w tej samej sprawie pogląd młodego Hegla niejako in statu nascendi, wywołany polemiką z *Reinholdem*, wyłożony z genialną werwą bez szkolarskiego tonu, naśladujący w stylu pisarskim pewnego siebie i sarkastycznego *Schellinga*. Jest tutaj o tyle uzupełnienie tamtego Wstępu, że gdy tam chodzi o dziejową twórczość filozoficzną, to tutaj o jej powstawanie i rozwijanie się w pojedynczym umyśle. Hegel opracowuje je przy pomocy pojęciowych środków *Kanta*, zwalczając zarówno psychologizyczny empiryzm, jak i logistyczne cofanie się w przesłankach, na rzecz swej dyalektyki, która przeto lepiej tutaj, niż tam, się wyjaśnia. Wnika on tu w dynamikę filozofowania i daje po-

znanie typów umysłowych, stanowiących przez swą ograniczoność i swe zblądzenia podrzędne stopnie, które są też stopniami w dziejowym rozwoju filozofji. Ktoby był skłonny do sądu, że wywody Hegla, które tutaj przytaczamy, odprowadzają nas za daleko, niech zauważy, że Hegel sam powiada: „Historja filozofji wtedy tylko ma wartość i znaczenie, kiedy nie spuszcza z oka tych względów“ (str. 230 poniżej). Z tej rozprawy Hegla przejmujemy wstępną część, a pomijamy przedmowę, która nas tu nie obchodzi z wyjątkiem jednego ważnego zdania, oraz ostatnią stronicę, która dotyczy już *Fichtego*.

Przekład sporządził senjor Seminarjum Filozoficznego Wolnej Wszechnicy Polskiej p. J. E. Skiński. Kilkakrotnie razem sprawdzaliśmy i poprawialiśmy ten przekład, poczem sam jeszcze sprawdzałem i poprawiałem go dwukrotnie w korekcie według oryginału, „Dodatek“ zaś według pierwodruku.

Przekładaniu nastroczały się następujące trudności. Tekst, złożony z różnolitego materiału, zawiera bądź rozwinięte zdania, bądź skróty i notatkowe zaznaczenia nie łatwo przejrzyste. Pierwsze bywają tak długie i złożone, że gubi się podmiot i trzeba sobie łamać głowę, do czego ściągają się zaimki. Styl Hegla, słynny z tego, że jest ciemny, zawili, nieudolny, jest tembardziej taki tutaj, choć miejscami jest jasny, potoczysty i nawet piękny. Spo-

tyka się zdania trudne aż do zagadkowości, niefortunne w swej zwięzłości, anakolutycznie koszlawe, wręcz niemożliwe gramatycznie, wyrażenia zezujące, w których mamy metonimję i synekdochę, wyrazy amfiboliczne, a często zdarza się asyndeton, elipsa i apozjopeza. Usiłowanie dokładnego wyrażenia myśli Hegla ma do czynienia ze śliskim, bo dialektycznie wywijającym się sposobem jego metafizycznego myślenia. Michelet dopomógł wiele w drugim wydaniu. Z właściwości języka niemieckiego łatwego tworzenia rzeczowników korzysta Hegel w dużej mierze, np. das Ganze, Leitende, Bestimmende, Konkrete, Anfängliche, Unendliche, Zusammengehaltene, Unmittelbare, Ausersichkommen, i tworzy własne: das Fürsichsein, Ansichsein, Ansich, Beisichsein. Używa on rzeczowników „Entgegensetzung“ i „Unterschied“ także w znaczeniu jednego ogniwa. Nierzadko korzysta dla głębokiej, subtelnej i swoistej gry myśli z dwuznaczności wyrazów np. Zurechnung, Bestimmung, nüchtern, begriffen. Ciekawe jest, że Hegel, twórca nauki o dziejach filozofji, tak wyraźnie różnia pojęcia nauki i dziejów, że dwuznaczność wyrazów „Geschichte“ i „geschichtlich“ nie sprawia przekładcy trudności, gdy się bliżej przyjrzy zdaniu. Zabiegaliśmy gorliwie o to, aby jaknajpomyślniej pokonać zewnętrzne trudności i oddać myśli Hegla w sposób pełny, jasny i gładki, by ułatwić czytelnikowi zrozumienie. Jaknajwiększa dbałość

o czystość i poprawność języka i stylu była tu głównym środkiem, a zdziałał on więcej, niżby się można spodziewać. Pamiętaliśmy, a tekst nam to ciągle przypominał, że skoro można przecież łatwą myśl wyrazić w trudny sposób, to wszak nie koniecznie wyrażona w trudny sposób myśl musi sama być trudna.

Miała być wprowadzona numeracja wierszy na każdej stronicy po 5 (od 5 do 30), ale stało się tak, że ponumerowano je w ciągłości.

IGNACY MYSLICKI.

SŁOWO WSTĘPNE,

wyłoszone w Heidelbergu 28 października 1816 r.

Szanowni Panowie!

Biorąc historję filozofji za przedmiot tych swoich wykładów i przemawiając dziś po raz pierwszy z katedry tutejszego uniwersytetu, proszę o łaskawe pozwolenie mi wyrażenia nasamprzód swej szczególnej radości, płynącej stąd, że w obecnym właśnie 5 czasie podejmuję nanowo pracę filozoficzną w murach akademji. Albowiem nadeszła, zdaje się, chwila, w której filozofja może znów oczekiwać uwagi i miłość ludzi; owa niemal pognębiona nauka może znowu podnieść głos i liczyć na to, że świat, 10 który ogłuchł dla niej, znowu rad będzie jej słuchać. Niedola naszych czasów sprawiła, że drobnym sprawom dnia powszedniego nadaje się tak wielkie znaczenie i że pierwszorzędne potrzeby rzeczywistości oraz walki, staczane o to, aby je móc zaspokoić, 15 tak bardzo zajęły wszystkie władze i siły ducha, jak również środki zewnętrzne, służące temu celowi, że nie mógł utrzymać się w całej niezależności swojej zmysł głębokiego wewnętrznego życia i czystej duchowości i niejedna przedniejsza dusza 20 została w tamte sprawy wciągnięta i częściowo stała się ich ofiarą. Duch świata, tak bardzo zajęty spra-

wami rzeczywistości, nie mógł zwrócić się do wewnątrz siebie i skupić się w sobie. Teraz, kiedy
 25 prąd rzeczywistości nowem popłynął korytem, kiedy
 naród niemiecki wyszedł obronną ręką z największych
 przynajmniej trudności, w które był popadł,
 kiedy ocalił swą narodowość, owo podłoże wszelkiego
 80 czynnego życia — teraz więc miejmy nadzieję,
 że obok państwa, które pochłonęło całą uwagę
 ludzi, podźwignie się też kościół, że myśli i wysiłki,
 które kierowały się dotąd wyłącznie ku królestwu
 ziemskiemu, obecnie zwrócą się też do królestwa
 35 bożego, że, innemi słowy, obok zainteresowań politycznych
 i innych, związanych z powszednią rzeczywistością,
 rozkwitnie znowu nauka, ta wolna rozumowa
 dziedzina ducha.

Studując dzieje filozofji, zobaczymy, że w innych
 krajach europejskich, gdzie gorliwie i poważnie
 40 uprawiano nauki i kształcono rozsądek, zapomniano
 zupełnie o filozofji, o której nie ma się nawet
 odległego pojęcia, a zna się ją chyba z imienia
 tylko; zobaczymy też, że filozofja zachowała się
 w narodzie niemieckim jako jego właściwość. Ma-
 45 my wyższe powołanie, dane nam od natury, aby
 utrzymywać ten ogień wieczny¹ na podobieństwo

¹ Zaszczytamy w ogólnym rozwoju tak daleko, tak wielkiej
 jesteśmy pełni powagi, tak wysokie mamy potrzeby,
 że tylko idee i to, co może wykazać się rozumowo, ma
 dla nas wartość. Dotyczy to bliżej państwa pruskiego,
 którego gmach wznosi się na podwalinach inteligencji.

owego rodu Eumolpidów z Aten, która podtrzymywała
 tradycję misterjów eleuzyjskich, lub wyspiarzy z
 Samotraki, których udziałem było zachowywanie i
 pielęgnowanie wyższej służby bożej; na
 50 podobieństwo narodu żydowskiego, którego ongiś obdarzył
 duch świata najwyższą świadomością, aby się zeń
 przeobrazić w nowego ducha. Ale niedola naszych
 czasów oraz siła pociągająca wielkich wydarzeń
 55 dziejowych, o których przed chwilą mówiłem, i u nas
 również odsunęły na dalszy plan głęboką i poważną
 pracę nad filozofją, odwróciły uwagę szerszego
 ogółu od tej dziedziny. Wynikło stąd to, że kiedy
 60 najprzedniejsze umysły zwróciły się ku praktyce,
 wówczas miernota i słabizna poczęły rej wodzić
 i rozpanoszyły się w dziedzinie filozofji. Doprawdy,
 rzecz można, że od czasu, kiedy filozofja w Niemczech
 poczęła się wybić, nigdy jeszcze ta nauka do takiej
 65 nie zniżyła się nędzy, jak to widzimy obecnie, nigdy
 też pustota i pycha nie pływały tak pewnie na powierzchni
 życia i nigdy jeszcze nie podawały swych mniemań
 i zdziałań w dziedzinie naukowej z takim roszczeniem,
 jakgdyby istotnie dzierżyły władzę w swych rękach.
 70 Zwalczając tę płytkość, współpracować poważnie,
 rzetelnie i prawdziwie po niemiecku nad tem, by
 wyprowadzić filozofję z osamotnienia, w którym
 szukała schronienia — oto czego, możemy uważać,
 75 domaga się od nas duch czasu głębiej pojęty. Powitajmy więc razem wschodzącą ju-

trzenkę piękniejszych czasów, w których duch, do-
tąd odciągany nazewnątrz, zdoła zwrócić się ku
sobie i powrócić do siebie samego, kiedy znaleźć
będzie mógł podwaliny pod swe własne królestwo,
80 kiedy dusze wzniosą się ponad potrzeby dnia po-
wszedniego, zdolne teraz do ujęcia tego, co praw-
dziwe, wieczne i boskie, zdolne rozważać i ujmować
to, co najwyższe.

My, starsi, którzy dojrzewialiśmy do wieku mę-
85 skiego w czasach szalejących burz, uważać możemy
Was, których młodość na czas obecny przypada,
za szczęśliwych, ile że możecie tę młodość Waszą,
o nic się nie troszcząc, poświęcić prawdzie i nau-
ce. Nauce oddałem życie swoje i rad jestem, że
90 teraz oto wstępuję na placówkę, skąd w większej
mierze i w szerszym kręgu działania będę mógł
przyczynić się do rozpowszechnienia i ożywienia
zainteresowań naukowych wyższego rzędu, przede-
wszystkiem zaś wprowadzić Was, moi Panowie,
95 w dziedzinę tych zainteresowań. Mam nadzieję, że
uda mi się zdobyć i zaskarbić sobie Wasze zaufa-
nie. Nadewszystko jednak chodzi mi o to, abyście
tylko mieli zaufanie do nauki i do siebie samych
i niczego więcej nie mogę od Was wymagać. Od-
100 waga prawdy, wiara w potęgę ducha — oto najpier-
wszy warunek filozofji. Człowiek, jako że jest
duchem, może i powinien uważać siebie za godnego
tego, co jest najwyższe; niema rzeczy tak nieprzy-
stępnej i twardej, z którąby wiara ta nie umiała

się uporać. Istota wszechświata, zrazu ukryta i za- 105
mknięta, nie ma dość mocy, aby oprzeć się nieustra-
szonej sile poznania; przed niemi musi się ona ro-
zewrzeć, aby odsłonić przed jego oczyma całe swe
bogactwo i dać mu się niemi rozkoszować.

PRZEDMOWA.

Gdy się przybliżamy do historii filozofji, nastręcza nam się przede wszystkim uwaga, że może ona nabrać wielkiego znaczenia, jeśli jej przedmiot podjąć godnie, a nawet że wówczas, kiedy cel jej ujmuje się wspacznie, nie przestaje być po- 5
ciągającą i, co więcej, wydać się może, że wartość jej wzrasta w miarę tego, im bardziej wspacznem staje się wyobrażenie o filozofji samej jak i o tem, co jej historia nas o niej uczy. Albowiem z historii filozofji czerpie się przeważnie dowody 10
bezprzedmiotowości tej nauki.

Trzeba przyznać słusność wymaganiu, aby wszelka historia, bez względu na przedmiot, była bezstronną, pozbawioną tendencyjności, wysługującą się jakiemuś upatrzonemu celowi, opowieścią 15
o faktach. Ten komunał jednak niedaleko nas zaprowadzi. Albowiem z konieczności historia jakiejś rzeczy wiąże się ściśle z wyobrażeniem, jakie sobie ktoś o niej wyrabia. To wyobrażenie wyznacza, co mamy uważać za ważne i celowe w stosunku 20
do przedmiotu; stosunek pomiędzy tym celem i biegiem wydarzeń sprowadza wybór między niemi,

sposób ich ujęcia oraz punkty widzenia, z których można je rozpatrywać. Może się tedy zdarzyć, stosownie do wyobrażenia, które ktoś sobie wytworzył o państwie, że czytelnik historii politycznej jakiegoś kraju może właśnie nic w niej nie znaleźć z tego, co w niej szuka. Jest to tembardziej możliwe w przypadku historii filozofji; możnaby wskazać takie przedstawienia tej historii, gdzie, jak się zdaje, znajdujemy wszystko prócz tego właśnie, co się za filozofję uważa.

W innych historjach ich przedmiot, przynajmniej w jego rysach zasadniczych, jest ustalony, mianowicie jest on pewnym krajem, ludem czy rodzajem ludzkim wogóle, czy wiedzą matematyczną, fizyką i t. d., czy jakąś sztuką, malarstwem i t. d. Wiedza filozoficzna jednak tem się różni od tamtych i, jeśli kto chce, tem jest od nich niższa, że już o jej samem pojęciu, o tem, co powinna i co nam może dać, wypowiada się najrozmaitsze zapatrywania. Skoro to pierwsze założenie, wyobrażenie przedmiotu historii jest czemś chwiejnem, to z konieczności sama historia stanie się taką; możnaby ją postawić na nogi, posiadając zgóry o niej określone wyobrażenie, ale wówczas łatwo się narazić na zarzut jednostronności, który wystąpi przy porównaniu z odmiennymi wyobrażeniami jej przedmiotu.

O tej niższości wszakże można mówić tylko, jeżeli ma się powierzchowny pogląd na ten rodzaj

dziejopisarstwa. Pozostaje jednak w związku z tą sprawą pewien głębszy niedostatek. Skoro istnieją różne pojęcia o wiedzy filozoficznej, to jedynie prawdziwe pojęcie umożliwia nam zrozumienie wytworów filozofów, którzy w jego duchu pracowali. Kiedy bowiem chodzi o myśli, zwłaszcza spekulacyjne, rozumieć — znaczy zupełnie coś innego, niż ujmować gramatyczny sens wyrazów i przejmować je coprawda, ale tylko w sferę naszych wyobrażeń. Można przeto posiadać znajomość twierdzeń, zdań, lub jeśli kto woli, opinii filozoficznych, można mieć za sobą studia nad zasadami i wywodami tych opinii, a przy tem wszystkim jednak może nam się wymknąć rzecz najważniejsza, mianowicie samo rozumienie zdań. Nie brak nam wielotomowych, być może uczonych, historii filozofji, którym jednak brak poznania materiału swych żmudnych dociekań. Autorów tych dzieł możnaby przyrównać do zwierząt, które słyszą wszystkie tony pewnej melodji, jednak jej sens — harmonja tonów — pozostaje im niedostępna.

Okoliczność, na którą wskazujemy, sprawia, że wobec historii filozofji zachodzi większa potrzeba, niż wobec innej nauki, zaopatrzenia jej we wstęp i ustalenia tutaj nasamprzód jej przedmiotu, którego dzieje mamy wyłożyć. Jakże bowiem, rzeczby można, przystąpić do rozważań nad pewnym przedmiotem, wprawdzie dobrze znanym z imienia, ale

o którym się nie wie, czym jest. Gdybyśmy tak postąpili, wówczas nie pozostawałoby nam nic innego, jak poszukiwać i przyjmować wszystko to, czemu kiedykolwiek i gdziekolwiek nadawano nazwę filozofii. Jeśli natomiast pojęcie filozofii nie ma być wydane na pastwę zupełnej dowolności, lecz ma być postawione na gruncie naukowym, to, postępując w ten sposób, my sami utworzymy wiedzę filozoficzną. Właściwością bowiem tej wiedzy jest, że jej pojęcie stanowi tylko pozorną podstawę jej badań; w rzeczywistości zaś dopiero całkowite opracowanie tej wiedzy daje nam wykaz, możemy powiedzieć nawet wykrycie jej pojęcia, które faktycznie jest wynikiem tego opracowania.

Wobec tego w rzeczonym wstępie trzeba by także już mieć zgóry pojęcie o nauce filozofii, czyli o przedmiocie jej historii. Wszakże, naogół biorąc, rzecz ma się z tym wstępem, który ma jedynie dotyczyć historii filozofii, taksamo jak z samą filozofią zgodnie z tem, cośmy o niej dopieroco powiedzieli. Nie spotkamy się tutaj z niczem zgóry powziętem, ale raczej z czemś, co przez opracowanie właśnie historii może otrzymać uzasadnienie i dowód. Owe tymczasowe oświadczenia mogą tylko w świetle rzeczonej racji uniknąć podpadnięcia pod kategorię samowolnie tworzonych założeń. Jeżeli zaś wysuwamy je na czoło, aczkolwiek są one raczej wynikami ze względu na potrzebę uzasadnie-

nia ich, to czynimy to jedynie z tego powodu, z jakiego podaje się zgóry ogólną treść jakiejś nauki. Ma to jeszcze służyć temu celowi, żeby umorzyć wiele pytań i wymagań, które zwykle przesady chętnie stawiają tak pojmowanej historii.

WSTĘP.

Sila pociągająca historii filozofji może być przedmiotem wielostrónnych rozważań. Aby ją uchwycić w samym jej ognisku, należy zwrócić się myślą ku temu istotnemu związkowi, który zachodzi pomiędzy pozornie ubiegłą przeszłością a chwilą obecną rozwoju filozofji. Że tego związku nie uważamy za jakiś moment zewnętrzny, który można by w historii tej nauki uwzględnić, lecz że raczej ten związek wyraża naturę jej wyznaczenia; że dalej wydarzenia dziejów filozofji, jak wszystkie zresztą wydarzenia, trwają w swych skutkach, ale też są płodne w pewien swoisty sposób — oto, co ma być tutaj poddane bliższemu rozważaniu. 5 10

Historja filozofji przedstawia nam szereg wielkich duchów, galerję bohaterów myślącego rozumu, którzy przez siłę tego rozumu wnikali w istotę rzeczy, przyrody i ducha, w istotę Boga, i którzy zdobywali dla nas najcenniejszy skarb, mianowicie rozumowego poznania. Dlatego też wydarzenia i działania w tej historii, zarówno pod względem treści, jak i wartości, nie noszą na sobie tego piętna osobowości i indywidualnego charakteru, z którym spotykamy się w historii politycznej, gdzie pojedynczy człowiek wraz z właściwościami 15 20

25 swojej natury, uzdolnień, swych namiętności, mocy
lub słabości charakteru i wogóle tego, co tę osobo-
wość stanowi, jest podmiotem czynów i wydarzeń.
Tutaj przeciwnie, wytwory są tem wspanialsze, im
mniej odpowiedzialności i zasługi idzie na karb po-
szczególnej osobistości, natomiast im ściślej wiążą
30 się z nieskrępowaną myślą, z charakterem człowie-
czym wogóle, im bardziej oczyszczona z wszelkiego
nalotu swoistości myśl występuje w roli twórczego
podmiotu.

35 Owe zdziałania myśli ukazują się nam zrazu
tylko jako fakty dziejowe, rzeczy ubiegłe, nie ma-
jące z naszą rzeczywistością żadnych punktów sty-
cznych. W samej rzeczy jednak istota nasza jest
zarazem natury dziejowej; ściślej: tak jak w dzie-
40 jach myśli, wziętych oderwanie, to, co przeszło,
jest tylko jedną stroną, tak też w tem, czem jeste-
my, pierwiastek nieprzemijającej wspólności jest
nierozzerwalnie spojony z tem, żeśmy powstałi
z dziejów. Świadoma sobie rozumność, która nale-
ży do nas, do świata teraźniejszego, nie powstała
45 bezpośrednio i wyłącznie z podłoża teraźniejszości;
właśnie istotne jest to, że posiadanie owej rozum-
ności jest spadkiem, ściślej: wynikiem pracy —
i to pracy wszystkich poprzednich pokoleń ludzkich.
50 Taksamo jak technika życia zewnętrznego, nie-
przebrana ilość środków i udogodnień, urządzeń
i nawyknień społecznego spółzycia i bytu politycz-
nego są plodem namysłu, wynalazczości, pragnień,

niedoli i nieszczęść, dowcipu, woli i czynu, żniwem
dziejów, poprzedzających naszą teraźniejszość, tak 55
i to, czem jesteśmy jako uczeni, szczególnie jako
filozofowie, zawdzięczamy również tradycji, która
ciągnie się poprzez wszystko, co jest przemijające
i dlatego przeminęło, niby święty łańcuch, wedle
wyrażenia Herdera, aby zachować dla nas i obda- 60
rzyć nas tem, co przeszłość wytworzyła.

Tradycja ta nie jest jednak tylko klucznicą, za-
chowującą wiernie to, co złożono, i przekazującą
niezmienny skarb przyszłym pokoleniom; nie przy-
równamy jej też do przyrody, która przy nieskoń- 65
czonej zmiennej ruchliwości swoich postaci i form
nie zna nic ponad swe odwieczne prawa i nie czyni
postępu. Tradycja — to nie posąg nieruchomy,
lecz żywy twór, wzbierający potok, olbrzymiejący
w miarę, jak się oddala od swego źródłiska. 70

Treścią tej tradycji jest to, co wytworzył świat
ducha, a duch powszechny nie zna spoczynku. Tym
właśnie duchem powszechnym będziemy się tutaj
zajmować. Zdarza się, że w pewnym narodzie
oświata, sztuka, wiedza, słowem jego dorobek du- 75
chowu wpada w zastój; coś podobnego obserwuje-
my na przykład u Chińczyków, którzy od dwóch ty-
sięcy lat nie uczynili, zdaje się, żadnego zgoła po-
stępu. Duch świata jednak nie pogrąża się w ten
apatyczny spokój. Tkwi to wszak w prostym jego 80
pojęciu. Jego życie — to czyn. Właściwością zaś
czynu jest, że nie powiększa on zastanego materia-

tu, który służy mu za punkt wyjścia do działania przez proste dodawanie nowych składników do sta-
 85 rych, lecz właśnie urabia ów materiał i przekształca go. To też to, co każde pokolenie ludzkie wydaje z siebie w dziedzinie wiedzy, twórczości duchowej, jest dziedzictwem nagromadzonem przez całą prze-
 90 szłość, świątynią, gdzie z pokolenia w pokolenie dziękczynnie i radośnie składano to, co pomagało przebijać się przez życie, co wydarto z głębin przy-
 rody i ducha. Zachodzi tu nie tylko proste przejęcie dziedzictwa, lecz i wejście w faktyczne posiadanie. Ow spadek dziejowy daje treść każdemu następne-
 95 mu pokoleniu, przystosowuje do siebie jego duchową istotę, stanowi wszystkie jego zasady, przesady i cale bogactwo; zarazem jednak owo przejęte dziedzictwo spada do znaczenia materiału, który duch przeobraża. W ten sposób samo dziedzictwo się
 100 zmienia i przez tę zmianę wzbogaca się i zarazem zachowuje przerobiony materiał.

Stanowisko i działalność naszej epoki, jak zre-
 sztą każdej innej, wyrażają się w tem, aby daną nam od przeszłości wiedzę ująć i dokształtować się
 105 do niej — i czyniąc to, przez to właśnie, posunąć ją naprzód w rozwoju i podnieść jej poziom. Przy-
 swajając ją sobie, już przez to samo czynimy ją czemś swoistem i odrębnem w stosunku do tego, czem była. Z tej natury wszelkiej twórczości, że
 110 bierze istniejący świat ducha i przyswajając go, przekształca, wynika, że nasza filozofja mogła być

powołana do istnienia właśnie dzięki swej łączno-
 ści z filozofją przeszłości, z której się w sposób konieczny wyłoniła. Tok historii tedy odsłania nam
 nie stawanie się jakiejś obcej nam rzeczywistości, 115
 lecz nasze własne, stawanie się naszej wiedzy.

W podanym tutaj stosunku zależności znaleźć można podstawę do rozwiązania spraw, mogących
 się nasunąć co do znaczenia historii filozofji. Wej-
 rzenie w ów stosunek wyjaśnia nam zarazem bliżej 120
 podmiotowy cel studjów nad historją tej nauki, które mają nas doprowadzić do znajomości samej nauki. Następnie zawierają się w owym stosunku
 wskaźniki co do traktowania historii filozofji; dla-
 tego też bliższe rozpatrzenie owego stosunku ma 125
 być głównym celem niniejszego wstępu. Wszakże pojęcie tego, do czego filozofja zmierza, musi tu być uwzględnione; więcej nawet: wzięte jako pod-
 stawa. Atoli, jak już powiedzieliśmy, naukowe ob-
 jaśnienie tego pojęcia nie może tu być dane. Wobec 130
 tego i nasze rozważania nie mogą mieć na celu po-
 jęciowego wyprowadzenia procesu stawania się, lecz będą jego tymczasowem przedstawieniem.

Obserwując dziejowy przebieg filozofji, mamy
 przed oczyma coś zupełnie innego, niż bierne prze- 135
 plywanie zjawisk, takie jak np. bieg słońca, księ-
 życa i t. p., nie jesteśmy tutaj świadkami ruchu, odbywającego się w bezopornem środowisku prze-
 strzeni i czasu, lecz świadkami czynów wolnego
 myślenia. Stoimy wobec dziejów świata myśli, 140

świata intelektualnego z jego stopniowem powstawaniem i tworzeniem się. Jest to stary przesąd, że istotnej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem należy szukać w zdolności myślenia; — my pozostaniemy przy tem. Według tego poglądu wszystko, co człowiek posiada szlachetniejszego ponad zwierzęcość, zawdzięcza on myśli. Wszystko, co ludzkie, cokolwiekby to było, jest ludzkim tylko dzięki temu, że działa lub działała w niem myśl. Ale myśl, 145
150 aczkolwiek jest pierwiastkiem istotnym, podstawowym i czynnym, rozmaite ma zadania przed sobą. Za najprzedniejsze zpośród nich trzeba uznać to, gdzie myśl zajmuje się przedmiotem najszlachetniejszym: sobą, gdzie sama siebie szuka i znajduje. 155
160 Dzieje, które my tutaj badamy, są dziejami myśli, odnajdującej samą siebie; właściwością zaś myśli jest, że odnajduje ona siebie przez tworzenie siebie, co więcej, że staje się ona bytem i prawdą wówczas, kiedy siebie odnajduje. Owe akty twórcze myśli — są to systematy filozoficzne. Szereg tych aktów, tych odkryć, do których kierowała się myśl przedsiębiorcza — oto dorobek, pracy, ciągnącej się od dwóch i pół tysięcy lat.

165 Myśl, która w treści swojej jest tylko myślą i niczem więcej, jest czemś samem w sobie, jest wieczysta. Wszystko, co prawdziwe, zawarte jest w myśli; jest ono prawdziwe nie dziś lub jutro, lecz poza wszelkim czasem; o ile zaś przejawia się w czasie, jest prawdziwe zawsze i w każdym

czasie. Jak jest możliwe, aby świat myśli miał swe dzieje? Przecież historia, której treścią są dzieje, 170
mówi nam o rzeczach zmiennych, ubiegłych, o rzeczach, pogrążonych w mrokach przeszłości, o rzeczach, których już nie ma. Atoli myśl prawdziwa i konieczna, a z taką tylko mamy tu do 175
czynienia, nie ulega żadnym przeobrażeniom. Wyjaśnienie tego pytania jest naszym najbliższym zadaniem. Następnie musi nam się nasręczyć uwaga, że przecież oprócz filozofji mamy mnóstwo wytworów również myśli, które jednak wyłączamy z naszych rozważań. Takimi wytworami są: religja, 180
historja polityczna, konstytucje, sztuki i nauki. Powstaje pytanie, czem się różnią te wytwory od tych, które są przedmiotem naszych dociekań. I drugie 185
pytanie: jaki jest ich wzajemny stosunek w łonie dziejów. Nad temi dwiema sprawami trzeba się zastanowić, aby zorjentować się co do charakteru naszego wykładu historii filozofji. Po trzecie: 190
trzeba pamiętać, że należy mieć ogólny pogląd na całość, zanim przystępujemy do szczegółów; w przeciwnym bowiem razie owe szczegóły przysłaniają nam obraz całości, z poza drzew nie widać lasu, z poza szeregu systematów filozoficznych nie widać samej filozofji. Chcemy zrozumieć stosunek pojedynczych systematów filozoficznych do całości. 195
Duch domaga się ogólnego poglądu na tę całość, na jej cel i przeznaczenie, chcąc wiedzieć, czego może oczekiwać. Chcemy ogarnąć wzrokiem cały

200 krajobraz, który potem stracimy z oczu, kiedy oglą-
 dać będziemy jego poszczególne części. Znaczenie
 bowiem części składowych spoczywa na ich stosun-
 ku do całości. Nigdzie nie zachodzi to w takim
 stopniu, jak w filozofji oraz jej historii. Wpraw-
 dzie wydawać się może, że wiedza historyczna nie
 205 wymaga tak, jak właściwa nauka, uprzedniego uję-
 cia całości, dzieje bowiem na pierwszy rzut oka
 przedstawiają się nam jako szereg przypadkowych
 wydarzeń, następujących po sobie; każdy poszcze-
 gólny fakt jest tu odosobniony i tylko w perspek-
 210 tywie czasu staje się widocznym ich związek. Je-
 dnak już w historii politycznej nie poprzestajemy
 na takim przedstawieniu rzeczy i domyślamy się,
 odnajdujemy w łańcuchu wydarzeń pewien koniecz-
 ny związek, przez który poszczególne wydarzenia
 215 zyskują położenie i stosunek do jakiegoś celu,
 a zatem znaczenie. Bo w historii znaczenie polega
 na stosunku i związku każdego faktu z jakąś ca-
 łością. Gdy tę całość mamy na widoku, dopiero
 możemy powiedzieć, że rozumiemy fakt.
 220 A więc mamy następujące sprawy, do których
 ograniczymy się w niniejszym wstępie.

225 Popierwsze, mamy określić przeznaczenie histo-
 rji filozofji: jej znaczenie, pojęcie i cel. Wyplłyną
 stąd wnioski dotyczące traktowania jej. Przytem
 w szczególności wyświetli się sprawa największej
 wagi, mianowicie stosunku historii filozofji do sa-
 mej filozofji jako nauki; okaże się, że historia

filozofji przedstawia nie tylko stronę zewnętrzną,
 przemijającą i faktyczną treści, lecz i to, jak ta
 treść, to, co, zdawałoby się, występuje dziejowo, 230
 samo należy do filozofji jako nauki, jako że histo-
 rja filozofji sama jest nauką i w najgłębszej swej
 treści staje się filozofją jako nauką.

Podrugie, musimy określić ściślej pojęcie filo-
 zofji i na zasadzie tego wydzielić z niezmiernego 235
 materiału i z wielorakich wytworów duchowych
 wszystkich ludów to, co nie należy do historii filo-
 zofji. Religja naogół wraz z myślami w niej za-
 wartemi i myślami o niej, zwłaszcza pod postacią
 mitologii, jest tak bliska filozofji przez swój ma- 240
 terjał, a wszelkie nauki (myśli o państwie, obowią-
 zkach, prawie) przez swą formę, że zakres historii
 filozofji, jak się zdaje, gubi się w nieokreślonych
 granicach. Wydawać się może, że wszystkie te my-
 śli musi historia filozofji uwzględnić. Czego też 245
 nie nazywano filozofją i filozofowaniem! Z jednej
 strony ścisły związek, w którym pozostaje filozofja
 z pokrewnemi jej dziedzinami: religją, sztuką i in-
 nemi naukami, zwłaszcza zaś z historją polityczną,
 zasługuje na bliższe rozpatrzenie; z drugiej zaś, 250
 ograniczając dziedzinę filozofji, osiągamy jej ściśle
 określenie, a przez to ustalamy, co do niej należy
 i zarazem jej punkt wyjścia w dziejach, nie płą-
 cząc rodzącej się filozofji z zapoczątkowaniami re-
 ligijnemi i bogatemi w myśli przeczućiami. 255

Od pojęcia samego przedmiotu, które określa się przez zastosowanie dwóch pierwszych punktów widzenia, musimy przerzucić most ku trzeciemu, którym będzie przegląd ogólny i podział przebiegu dziejów na zarysowujące się w sposób konieczny okresy. Ten podział winien ukazać nam dzieje jako całość nieustannie postępującą naprzód organicznie, jako rozumny związek między faktami, i tylko tak uprawiana historia stanie się godną miana nauki.

265 Nie chcę przytem obciążać swego wykładu dalszemi rozmyślaniami nad pożytkiem historii filozofji oraz innemi możliwemi sposobami jej traktowania. Pożytek jest tu sam przez się oczywisty. Pragnę wreszcie mówić o źródłach historii filozofji, czyniąc

270 zadość obyczajowi.

A) POJĘCIE HISTORJI FILOZOFJI.

Gdy przystępujemy do historii filozofji, przede wszystkim może nam się nastręczyć uwaga, że sam ten przedmiot już zawiera w sobie wewnętrzną sprzeczność. Filozofja bowiem stawia sobie zadanie poznania tego, co jest niezmiennie, wieczyste, samo w sobie. Celem jej jest prawda. Historia zaś przedstawia to, co było w jakimś czasie, a w innym znikło, wyparte przez coś innego. Jeżeli wyjdziemy z założenia, że prawda jest wieczna, to nie możemy jej wtłoczyć w ramy przejściowości i musimy odmówić jej dziejowości. Jeśli zaś ma ona dzieje, a historia ukazuje nam tylko szereg minionych postaci dla poznania, wówczas napróżno by szukać prawdy w historii; gdyż prawda nie jest czemś przemijającym.

Mógłby ktoś powiedzieć: „Rozumowanie to go-
dzi równie nie tylko w inne nauki, lecz i w samą religję chrześcijańską“ — i uważać za sprzeczne w sobie wymaganie, aby religja i nauki miały swoją historję. Byłoby jednakże zbyteczne analizować to rozumowanie, wzięte w sobie, gdyż upada już ono wobec faktu, że przedmioty te historję posiadają. Ażeby jednak wnikać głębiej w istotę tej sprzecz-

ności, musimy zrobić rozróżnienie między historją
 25 zewnętrzných kolei pewnej religji lub nauki a historją samych tych przedmiotów. Musimy następnie zwrócić uwagę na okoliczność, że w przypadku historii filozofji ze względu na szczególną naturę tego przedmiotu, rzeczy mają się inaczej, niż kiedy
 30 chodzi o historję innych dziedzin nauki. Spostrzegamy odrazu, że sprzeczność, o której mowa, dotyczy tutaj już nie historii zewnętrznej, lecz że grozi wtargnięciem w wewnętrzne dzieje samej treści. Chrystjanizm ma dzieje swego rozpowszechnienia, losów swych wyznawców, i t. d.; i kiedy
 35 zaczął on istnieć pod postacią kościoła, wówczas kościół też jako bytujące zewnętrznie jestestwo, wciągnięte w czasie w różnorakie ustosunkowania, doznaje różnych losów i dlatego istotnie ma historję. Natomiast co się tyczy samej nauki chrześcijańskiej, to wprawdzie i ona nie jest pozbawiona dziejów, ale z konieczności osiągnęła ona rychło
 40 wykończenie i została wyraźnie sformułowana. A to starodawne wyznanie wiary zachowywało swoją wartość w różnych czasach; służyłoby ono i nam dzisiaj za wyraz prawdy, gdyby nie to, że dziś wartość ta stała się tylko pozorem, a słowa, głoszące ją, tylko pustemi dźwiękami. Dalszy ciąg historii nauki chrześcijańskiej zarysowuje się w dwóch kierunkach: z jednej strony rozliczne dodatki i od-
 50 stępstwa od owej ustalonej prawdy; z drugiej strony — zwalczanie tych odstępstw i oczyszczanie pod-

staw wiary od wszelkich dodatków, powrót do jej pierwotnej prostoty.

Podobnie jak religja i inne nauki, również i filozofja posiada swoją zewnętrzną historję — historję jej powstawania, rozpowszechniania się, rozkwitu, upadku, odżywiania, historję swych mistrzów, pionierów i przeciwników, jak również zewnętrzných stosunków, które łączyły ją często z religją, niekiedy z państwem. Ta strona historii filozofji nasuwa także wiele ciekawych pytań; między innemi: czemu przypisać, że filozofja, będąc nauką o prawdzie bezwzględnej, ujawniła się w ograniczeniu do niewielkiej stosunkowo liczby jej
 55 nostek, do niektórych ludów i pewnych okresów czasu; jest to trudność analogiczna do trudności, wytykanej religji chrześcijańskiej, która jest prawdą pod daleko ogólniejszą postacią w porównaniu z filozoficzną: czyż nie jest to sprzecznością, że religja ta ukazała się tak późno w dziejach i że przez tak długi czas, po dziś dzień nawet, rozciąga swoje
 60 władztwo na niektóre tylko ludy. Takie i tym podobne pytania są zbyt specjalnej natury, aby je można wyjaśnić, nie wychodząc poza zakres rzeczowej ogólniejszej sprzeczności; dopiero po bliższem zapoznaniu się z właściwościami natury filozoficznego poznania będziemy mogli pogłębić różne sprawy, dotyczące zewnętrznego bytu i zewnętrzných dziejów filozofji.
 70
 75
 80

Jeżeli będziemy porównywać historję religji z historją filozofji ze względu na ich treść wewnętrzną, to przekonamy się, że różnią się one tem, iż filozofji nie przypisuje się, jak religji, jakieś od początku już ustalonej prawdy jako treści, którą, ile że jest niezmienna, przejąćby można wprost z dziejów. Bo treść nauki chrześcijańskiej, która jest prawdą, pozostała nienaruszoną i dlatego niema żadnej albo tak jakby żadnej historji¹. Jeśli więc chodzi o religję, to zarzut sprzeczności upada już wobec zasadniczego charakteru chrystjanizmu. To, że powstały odstępstwa od tej nauki i dodatki do niej, nie sprawia żadnej trudności; są one czemś zmieniem i z natury swej czemś całkowicie dziejowem.

Treść innych nauk posiada też dzieje; ich historja zaznajamia nas z częścią tej treści, ukazując nam jej zmiany, porzucone twierdzenia, które przedtem uznawano za prawdziwe. Jednak duża, może największa część tej treści jest tego rodzaju, że się zachowuje, to zaś, co powstało, wszystko nowe, nie jest zmianą dotychczasowego dorobku, lecz jego wzbogaceniem i pomnożeniem. Postęp tych nauk odbywa się przez nawarstwianie. Bez wątpienia wiele rzeczy prostuje się w postępie takich nauk jak mineralogja, botanika i t. d., jednak największa część ich treści pozostaje nienaru-

¹ Ob. Marheineke, „Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens“, Berlin, 1823, § 133—134.

szona, nie zmieniając się przez późniejsze odkrycia, wzbogacając się tylko. Historia znowu takiej nauki, jak matematyka, ma co do treści prze-
ważnie wdzięczne zadanie opowiadania jedynie o co-
raz większym jej rozroście, a geometrję elemen-
tarną można śmiało uważać za naukę bezdziejową,
tak niewzruszoną pozostała w swym zakresie od
czasów Euklidesa.

Co innego historia filozofji: nie widzimy tutaj
ani niewzruszenie trwającej prostej i nieurasta-
jącej treści, ani spokojnego narastania nowych
warstw na pokłady dawniejszych, natomiast, jak się
zdaje, roztacza ona przed naszymi oczyma widok
ciągle odnawiającej się przemiany całości, a w tej
przemianie niema nawet wspólnego celu, który
byłby łącznikiem — bo też sam przedmiot oder-
wany, rozumowe poznanie, jest tem, co zanika, tak
że budowanie nauki historji filozofji dzieli los
filozofji samej, której zamierzenia i imię zawisły
w pustce.

I. Pospolite wyobrażenia o historji filozofji.

Następczą nam się tutaj zaraz zwykle powierzchowne wyobrażenia o tej historji, które należy nadmienić i sprostować. O tych bardzo pospolitych poglądach, które Wam, moi Panowie, niewątpliwie
są także znane, gdyż są to faktycznie najbliższe

refleksje, które mogą się nasuwać na samą myśl o historii filozofji, powiem tylko pokrótce, co najpotrzebniejsze, a objaśnienie różnaitości systematów filozoficznych wprowadzi nas już dalej, do rzeczy samej.

a) Historia filozofji jako zbiór mniemań.

Otóż na pierwszy rzut oka historia wydaje nam się opowiadaniem o przypadkowych wydarzeniach różnych czasów, ludów i jednostek — przypadkowych częściowo pod względem następstwa w czasie, częściowo pod względem treści. O przypadkowości pod względem następstwa w czasie będzie mowa później. Obchodzić nas będzie przede wszystkim przypadkowość pod względem treści, a więc pojęcie przypadkowego działania. Treścią filozofji nie jest jednak żadne postępowanie jako zewnętrzne wydarzenia namiętności lub szczęścia; treścią tą są myśli. Myśli przypadkowe zaś to nic innego, jak mniemania, a mniemania filozoficzne będą to te, które dotyczą bliżej określonej treści i przedmiotów swoistych filozofji: Boga, przyrody, ducha.

W ten sposób stykamy się odrazu z bardzo popularnym poglądem na historję filozofji, wedle którego zadaniem jej jest opowieść o tem, jak naderzały się i przedstawiały w czasie owe mniemania. O mniemaniach tutaj mówią zresztą bardziej po-
błążliwi, ci zaś, którzy roszczą sobie pretensje do

gruntownego wyrokowania w tej sprawie, nazywają historję filozofji galerją głupstw, lub conajmniej galerją zdrożności, w które popada człowiek, zgłębiając myśl i czyste pojęcia. Pogląd taki wypowiadają nietylko ci, którzy przyznają się do nieznajomości filozofji (przyznają się, gdyż w mniemaniu ogółu ignorancja filozoficzna nie osłabia bynajmniej wartości sądów, wypowiedzianych w kwestiach filozofji; przeciwnie, każdy uważa się za zdolnego do sądzenia o wartości i istocie filozofji, nie mając o niej pojęcia); nie tylko od nich słyszymy ten pogląd, lecz i od ludzi, którzy piszą lub pisałi historję filozofji. Taka historia, będąca opowiadaniem o rozmaitych mniemaniach, może chyba zaspokoić tylko próżną ciekawość lub być żerem dla uczoności. Bowiem uczoność polega głównie na tem, że się zna mnóstwo niepotrzebnych rzeczy, czyli takich, które poza tem, że mogą być przedmiotem znajomości, nie posiadają żadnej innej wartości, ani znaczenia. Istnieje jednak przekonanie, że taka znajomość cudzych myśli jest czemś pożytecznem, bo wyzwala naszą energję myślową, naprowadza też na pewne dobre pomysły, czyli sprzyja wytworzeniu się znowu jakiegoś mniemania, nauka zaś ma polegać na takim sobie ustawicznem wysnuwaniu jednych mniemań z innych.

Gdyby historia filozofji była budowaniem tylko takiej galerji mniemań, choćby one dotyczyły Boga, istoty rzeczy przyrody i ducha, to byłaby ona

zupełnie zbyteczną i nudną nauką, choćby nawet jaknajwięcej korzyści otrzymywało się z takiego pobudzania myśli i takiej uczoności. Cóż może być
 190 bardziej jałowego i nudnego, jak poznawanie szeregu samych mniemań? Dzieła, będące historjami filozofji w tem znaczeniu, że wyprowadzają na widownię idee filozoficzne, traktując je jako mniemania, są czemś tak dalece nudnem i pozbawio-
 195 nem wartości, że już powierzchowny rzut oka na nie wystarczy, aby się o tem przekonać. Mniemanie jest to podmiotowe wyobrażenie, dowolna myśl, urojenie, które dla mnie jest takie, dla kogoś innego inne; mniemanie jest to coś m o j e g o, nie jest ono
 200 myślą powszechną w sobie i byt w sobie mającą. Filozofja jednak nie zawiera mniemań; niema mniemań filozoficznych. Jeżeli ktoś mówi nam o mniemaniach filozoficznych, gdyby to był nawet historyk filozofji, to zdradza, wygłaszając taki po-
 205 gląd, zupełny brak przygotowania. Filozofja jest przedmiotową nauką o prawdzie, nauką o jej konieczności, jest pojmującym poznaniem, a nie jest żadnem mniemaniem czy też wysnuwaniem mniemań.

210 Właściwe, głębsze znaczenie rozpatrywanego tutaj poglądu wyraża się w zasadzie, że tylko mniemania są nam znane, a podkreśla się tutaj „mniemanie”. Przeciwwstawieniem mniemania jest prawda. Wobec prawdy błędnie wszelkie mniemanie.

215 Ale i prawda jest wyrazem, na dźwięk którego od-

wracają głowy ci, którzy tylko mniemań poszukują w historii filozofji lub wogóle sądzą, że niczego prócz nich w niej nie znajdują. Filozofja jest tutaj zagrożona z dwóch stron. Z jednej strony nabożność, jak wiadomo, ogłosiła rozum i myśle-
 220 nie za niezdolne do objęcia prawdy; według niej rozum spycha człowieka w przepaść zwątpienia, trzeba zrezygnować z myślenia samodzielnego, a rozum należy poddać ślepej wierze w powagę, aby dotrzeć do prawdy. O stosunku religji do
 225 filozofji i jej dziejów pomówimy później. Z drugiej strony również znaną jest rzecz, że tak zwany rozum wystąpił z uroszczeniem do panowania, odrzucając wiarę opartą na powadze i wyrozumowując chrystjanizm; w ten sposób własne wej-
 230 rzenie w rzecz, własne przekonanie miałoby być czemś, co jedynie mogłoby mnie pociągnąć do uznania czegoś. Dziwnym trafem wszakże to uroszczenie prawa rozumu zwróciło się w kierunku odmówienia temu rozumowi zdolności poznawania praw-
 235 dy. Otóż rzekomy rozum zwalczał wiarę religijną w imię i z mocy rozumu myślącego, a równocześnie zwracał się przeciw rozumowi, zajmując wro-
 240 gie wobec prawdziwego rozumu stanowisko; w ostatnim przypadku niby-rozum występuje jako obrońca przeczcucia wewnętrznego, uczucia, czyniąc podmiotowość miarą wartości; pozostaje więc tylko własne przekonanie, takie, jak je każdy z nas w swoim podmiotowym wnętrzu wytwarza. A ta-

245 kie przekonanie to nic innego, jak mniemanie, które staje się w ten sposób dla człowieka ostatnią instancją.

Jeżeli mamy zacząć wykład historii filozofii od tego wyobrażenia, które następuje nam się następnie, to musimy zaraz tutaj zdać sobie z niego sprawę. Chodzi tu o pogląd, który przeniknął w umysłowość powszechną i stał się jakby naszego czasu przesądem i prawdziwym znakiem czasu, o zasadę, stanowiącą platformę wspólnego porozumienia i wzajemnego rozpoznawania się, założenie, które uchodzi za ostatecznie ustalone i które bierze się za przesłankę wszelkiego postępowania naukowego. W teologii wyznanie wiary kościoła, które uważa się za wyraz nauki chrześcijańskiej, schodzi na drugi plan; zato każdy stwarza sobie dla siebie własną naukę chrześcijańską, każdy wedle własnego przekonania. Albo też spotykamy się często z teologią, traktowaną historycznie, kiedy przypisuje się nauce teologicznej zadanie poznania rozmaitych mniemań, przyczem pierwszym owocem tego zaznajomienia się miałyby być okazywanie czci wszystkim przekonaniom i uważanie ich za coś, co każdy czerpie z własnego wnętrza. Cel poznania prawdy jest tutaj również zaprzepaszczoney. Co-
270 prawda własne przekonanie jest bezwzględnie istotnym i ostatecznym warunkiem, którego wypełnienia domaga się rozum dla wszelkiego poznania filozoficznego ze strony podmiotowej; atoli zachodzi

dzi różnica, czy przekonanie płynie z uczuć, pryncypów, poglądów, słowem ze źródeł podmiotowych, kiedy jest ono wynikiem szczególnych właściwości podmiotu, czy też ma ono za podstawę myśl i wyrosło z wnikięcia w pojęcie i naturę rzeczy. W pierwszym przypadku przekonanie jest tylko mniemaniem.

Przeciwieństwo prawdy i mniemania, które się teraz uwidocznia, dostrzegamy już w umysłowości epoki sokratesowsko-platońskiej, w czasach rozkładu życia greckiego: przeciwstawienie u Platona mniemania (δόξα) i wiedzy (ἐπιστήμη). Jest to to samo przeciwieństwo, które wypłynęło za czasów upadku życia publicznego i politycznego Rzymu za panowania Augusta i później. Towarzyszyło mu rozpowszechnienie się epikureizmu i obojętności dla filozofii. W tym to sensie właśnie Piłat na wyrzeczenie Chrystusa: „*Natom przyszedł na świat, abym świadectwo wydał prawdzie*“ — odpowiedział pytaniem: „*Cóż jest prawdą?*“. Jest w tem pytaniu wielka wyniosłość, bo znaczy ono: „Pojęcie prawdy jest czemś przebrzmiałem, z czem pożegnaliśmy się. My już dalej jesteśmy: o poznaniu prawdy nie może być więcej mowy. My stoimy poza tem“. Ktoś, kto wygłasza taki pogląd, stoi istotnie poza prawdą.

Jeśli przy studjach nad historją filozofii zajmemy powyższe stanowisko, wówczas całe jej znaczenie spocznie na zaznajamianiu się z osobliwo-

305 ściami cudzych myśli, osobliwościami, innemi dla
każdego z nas; a będą to osobliwości, które pozo-
stają dla mnie czemś obcem i przy których mój
myślący rozum nie jest wolny, nie wypowiada się,
które stanowią dla mnie tylko zewnętrzny, martwy,
dziejowy materiał, słowem rojowisko czczych w so-
bie treści. A kto w ten sposób zadowala się próżno-
3 ścią, zdradza swą osobistą próżność.

Dla nieuprzedzonego człowieka prawda będzie
zawsze wielkiem słowem, przyspieszającym tętno
jego serca. Z twierdzeniem, że prawda jest niepo-
znawalna, spotykamy się w historii filozofji i rozej-
315 rzymy się w niem bliżej. Tutaj nadmienimy tylko,
że skoro się to założenie przyjmuje, jak to czyni
np. Tennemann, to niepodobna pojąć, poco się je-
szcze w dalszym ciągu zajmować filozofją; musimy
bowiem wtedy przyjąć, że każde mniemanie rości
20 sobie niezasadne pretensje do posiadania prawdy.
Powolałam się tutaj tymczasem na stary przesąd, głó-
szący, że prawda jest w wiedzy, ale że o prawdzie
wiemy tylko o tyle, o ile zgłębiamy ją myślą, co nie
325 jest tak proste jak chodzenie lub stanie; dalej że
prawdy nie poznajemy drogą bezpośredniego spo-
strzegania, czy przez ogląd zmysłowy, czy inte-
lektualny (każdy ogląd jest już jako ogląd zmy-
słowy), lecz jedynie przez wysiłek myślenia.

b) *Dowód daremności poznawania filozoficznego,
zaczepnięty z samej historii filozofji.*

Z powyższym poglądem wiąże się pewna konse-
kwencja, którą możemy uważać równie dobrze za
szkodliwą jak i za pożyteczną. Otóż spoglądając na
tak wielką mnogość mniemań, czyli systematów fi-
lozoficznych, wpadamy w kłopot, którego z nich się 330
imać. Widzimy, że co do wielkich spraw, które po-
ciągały umysł ludzki i których poznanie chciała dać
filozofja, myliły się najtęższe głowy, skoro naukę
ich obalano. „Jakże więc *ego homuncio* mam się
oświadczyć za jakimś rozwiązaniem, jeżeli się to 335
nie udało największym umysłom“. Ten wniosek,
który wyprowadza się z faktu różnaitości systema-
tów filozoficznych, jest, jak się mniema, wielce
szkodliwy dla naszej sprawy, przynosi on też jednak
pożytek osobisty. Owa różnaitość bowiem jest zwy- 340
klą wymówką dla tych, którzy z miną znawców
chcą wyglądać na to, że obchodzi ich filozofja, aby
ze swą pozornie dobrą wolą, przyznając nawet ko-
niecność zdobywania pracą wiedzy filozoficznej,
w rzeczywistości zostawiać ją odłogiem. 345

Jednak ta różnaitość systematów filozoficznych
nie uchodzi bynajmniej za prosty tylko wykręt;
służy ona raczej za poważny i nieodparty dowód,
podkopujący rzekomo powagę, którą przypisuje so-
bie umysł filozofujący; uważa się ją za powód, 0
usprawiedliwiający dostatecznie odsunięcie się od

filozofji, za nieodwołalnie wydany wyrok potępie-
nia na wszelkie wysiłki osiągnięcia filozoficznego
poznania prawdy. Bo choćby nawet zgodzono się
355 na to, że filozofja jest rzeczywiście nauką i że je-
dyna jakaś filozofja jest prawdziwa, to powstaje
natychmiast pytanie: która? Po czym ją poznamy?
Każda zapewnia, że jest prawdziwa, każda też po-
daje inne cechy i proberze, służące do poznania
360 prawdy; trzeźwa i rozważna myśl znalazłaby się,
chcąc wyrokować, w bezradności.

Odpowiedź na to pytanie jest dalszem zadaniem
historji filozofji. Cyzero (*De natura deorum* I, 10
sq.) podaje w tym celu dość kiepską historję filo-
365 zoficznych myśli, dotyczących Boga, wkładając ją
w usta epikurejczyka. Sam Cyzero jednak najwi-
doczniej nic ponadto nie umiał powiedzieć na ten
temat, wypowiedział więc w ten sposób swoje wła-
sne mniemanie. Epikurejczyk ów twierdzi, że nie
370 doszliśmy w zakresie tego zagadnienia do żadnego
stałego pojęcia. Dowód daremności dążeń i usiłowań
filozofji czerpie się łącznie z ogólnego powierzchow-
nego rzutu oka na jej dzieje. Wynikiem badań nad
niemi ma być tylko stwierdzenie powstawania naj-
375 różniejszych myśli, wielu systematów filozoficz-
nych, przeciwnych sobie, przeczących sobie wzajem
i wzajemnie obalających się. Fakt ten, któremu nie-
podobna przeczyć, zdaje się, uprawnia do tego, a na-
wet doprasza się, aby zwrócić do filozofów słowa
380 Chrystusa: „Pójdź za mną, a niechaj umarli grze-

bią umarłych swoich“ (Mat. 8, 22). Historja filo-
zofji, wzięta w całości, byłaby pobożowiskiem, po-
krytem jeno kośćmi poległych, królestwem nie tylko
cieleśnie zmarłych jednostek, lecz i raz na zawsze
obalonych, duchowo przebrzmiałych systematów, 385
z których każdy uśmiercił i pogrzebał swego prze-
ciwnika. Należałoby tu powiedzieć nie: „pójdź za
mną“, lecz raczej: „pójdź za sobą samym“, t. zn.
mniej własne przekonanie i pozostań przy własnem
zdaniu. Bo dlaczegożby przy cudzem? 390

W pewnym momencie powstaje nowa filozofja.
Twierdzi ona, że inne pozbawione są wszelkiej
wartości. Każda filozofja wprowadzie, występując,
uważa, że nie tylko obaliła wszystkie poprzednie sy-
systematy filozoficzne, lecz i zaradziła ich brakom, 395
znajdując ostateczne rozwiązanie. Atoli, zgodnie
z poprzedniem doświadczeniem, okazuje się, że
i do tej nowej filozofji dadzą się zastosować słowa
Pisma, te mianowicie, z którymi apostoł Piotr
zwraca się do Ananjasza: „Oto nogi tych, którzy 400
pogrzebli męża swego, u drzwi są, i ciebie wy-
niosą“ (Dzieje apost. 5, 9). Patrz, oto nadchodzi
filozofja, która twoją obali i wyprze, tak, jak to
się działo z każdą inną.

c) *Wyjaśnienia, dotyczące różnaitości systematów filozoficznych.*

405 Wiele czynników składało się na to, że istnieje i istniała różnaitości systematów filozoficznych. Atoli prawda jest jedna — tą niezwycezoną wiarą czy uczuciem przepojony jest instykt naszego ro-
 410 prawdziwa filozofja, a ponieważ jest ich tak wiele, przeto pozostałe muszą być błędne, ale każda co do siebie samej zapewnia, dowodzi, uzasadnia, że jest tą prawdziwą. Takie jest pospolite rozumowanie i taki jest pogląd pozornie słuszny trzeźwej my-
 415 śli. Co się jednak tyczy owej trzeźwej myśli, tego komunau, to należy zauważyć, że wiemy o niej z doświadczenia, iż kiedy jesteśmy jej zupełnie po-
 420 słusni, natychmiast albo wkrótce potem czujemy pewną czczość. Jednakże trzeźwa myśl posiada tę udolność i zręczność, że nie przechodzi od czczo-
 ści do głodu, nie domaga się niczego, lecz jest za-
 wsze syta sobą. W ten sposób ujawnia to myśle-
 nie, tak orzernawiające, że jest martwym rozsąd-
 kiem, tylko bowiem martwota jest czcza, a przytem
 425 jednocześnie syta sobą. Żywotność fizyczna jak i żywotność ducha nie znoszą atmosfery czczości; są one popędem, rwącym się poprzez głód i pragnienie ku prawdzie, ku jej poznaniu; żywotność domaga się zadowolenia tego popędu, nie da się uwieść
 430 i zbć refleksjom w rodzaju powyższych.

Przy bliższern rozejrzeniu się w tych refleksjach nasuwa nam się odrazu spostrzeżenie, że pomimo całej różnorodności systematów filozoficznych, po-
 435 siadają one jednak tę zasadniczą wspólność, że wszystkie są filozofją. Ktoby więc studjował jaki-
 kolwiek systemat filozoficzny, innemi słowy: przy-
 swoiłby go sobie (jeżeli to jest filozofja), ten przez
 to samo posiadłby filozofję. Owe wykręty i rozu-
 mowania, które czepiają się różnaitości systematów
 filozoficznych i nie chcą ująć i uznać rzeczornej 440
 ogólności z odrazy i niechęci do szczegółowości,
 w której przecież urzeczywistnia się ogólność —
 mędrkowania te porównałem na innem miejsu¹
 z postępowaniem chorego, któremu lekarz zalecił
 445 jedzenie owoców, a on, kiedy mu się podaje wiśnie
 lub śliwki lub winogrona, wzbrania się ich przyjąć
 przez pedantyzm rozumu z tego względu, że nic
 z tego nie jest owocem, lecz jedno śliwką, drugie
 wiśnią, trzecie winogronem.

Nam jednak będzie zależało na głębszem wejrze-
 450 niu w ową różnaitości systematów filozoficznych,
 na zbadaniu jej znaczenia. Filozoficzne poznanie
 tego, co jest prawdą i filozofją, pozwala nam na
 ujęcie owej różnaitości z innego jeszcze stanowi-
 455 ska niż to, które wyraża się w oderwaniem przeciw-
 stawieniu prawdy i błędu. Bliższe rozejrzenie się

¹ Encyklopedia, § 13, uwaga.

w tej sprawie udostępni nam zrozumienie znaczenia całej historii filozofji.

Musimy jasno zdać sobie sprawę z tego, że fakt
 460 mnogości systematów filozoficznych nie tylko nie przeszkadza samej filozofji, czyli możliwości jej istnienia, że natomiast jest i był zawsze prosto warunkiem istnienia wiedzy filozoficznej, że jest dla niej czemś istotnem.

465 W niniejszych rozważaniach wychodzimy z tego założenia, że celem filozofji jest myślowe, pojęciowe ujęcie prawdy, nie zaś poznanie tego, że nie ma nic do poznania, a przynajmniej, że ostateczna prawda nie jest poznawalna, lecz tylko czasowa,
 470 ograniczona prawda (to znaczy: prawda, będąca zarazem czemś nieprawdziwem); przyjmujemy następnie, że, poznając historję filozofji, poznajemy samą filozofję. Wysiłki twórcze w dziejach filozofji nie są przygodami, taksamo jak dzieje powszechne nie są tylko romantyczne; nie są one
 475 zbiorem przypadkowych wydarzeń, ani wyprawami błędnych rycerzy, którzy gwoili własnej ucieście staczają bitwy, trudząc się bezcelowo, aby to, co dzia-
 480 łali, zaczęło bez śladu. Również nie może tu być mowy o samowolnie mędrkujących tu i ówdzie głowach. Albowiem w ruchu rozmyślającego ducha jest istotny związek. Jest tu rozumny przebieg. Z tą wiarą w ducha świata musimy przystępować do historii, szczególnie zaś do historii filozofji.

2. Objasnienia dotyczące pojęciowego wyznaczenia historii filozofji.

Przytoczone poprzednio zdanie, że jedna jest tylko prawda, ma jeszcze charakter oderwany i formalny. Głębiej rzecz biorąc, mamy tu punkt wyjścia; a celem filozofji będzie: rozpoznać w tej prawdzie źródło, skąd płynie wszystko inne, wszystkie prawa przyrody, wszystkie przejawy życia
 485 i świadomości, będące tylko jego odbiciem — albo też sprowadzić wszystkie te prawa i przejawy, pozornie odwracając porządek, do tego jednego źródła poto, aby pojąć je wszystkie, jako od niego pochodzące, t. j. aby poznać ich wynikanie. Istotną
 490 więc rzeczą jest tu raczej poznanie, że owa jedna prawda nie jest myślą prostą i próżną, lecz pełną treści wewnętrznej.

Aby osiągnąć to poznanie musimy zagłębić się w niektóre oderwane pojęcia same w sobie najbardziej ogólne i suche. Chodzi tu o pojęcia rozwoju i konkretności. Możemy wszystko, o co tutaj chodzi, zamknąć w jednym słowie „roz-
 500 wój“. Kiedy jego znaczenie stanie się dla nas jasnem, wówczas wszystko pozostałe wyniknie stąd samo przez się. Wytworem myślenia jest wogóle wszystko pomyślane; ale myśl jest jeszcze czemś formalnem; pojęcie jest myślą bliżej określoną; idea — myślą, wziętą w całości tak, jak jest wy-
 505 znaczone sama w sobie. Idea jest więc prawdą i ona 510

tylko jest prawdą. Rozwijanie się jest rzeczą istotną dla idei i w rozwoju tylko ujmuje ona siebie i staje się tem, czym jest. Wydaje się sprzecznością powiedzieć, że idea musi dopiero stać się
515 tem, czym jest; jest ona tem, czym jest — można by powiedzieć.

a) Pojęcie rozwoju.

Rozwój jest to znane wyobrażenie. Badanie jednak tego, co skądinąd uważa się za znane, jest właściwością filozofji. To, czym się stale posługujemy, czego używamy, co jest nam stałą pomocą
520 w życiu, a nad czym nie zastanawiamy się zgoła — jest właśnie nieznane dla kogoś niewykształconego filozoficznie. Dalsze dociekania nad temi pojęciami należą już do nauki logiki.

525 Aby pojąć, co znaczy rozwijanie się, należy rozróżnić dwa, że tak powiemy, stany. Jeden z nich to ten, który jest znany jako skłonność, możność, byt w sobie (jak ja to nazywam), potentia, δύναμις. Drugie wyznaczenie to byt dla siebie, rzeczywistość, actus, ἐνέργεια. Gdy np. mówimy: człowiek
530 jest rozumny, ma on rozum jako skłonność, w zarodku. W tym sensie człowiek posiada rozum, rozsądek, wyobraźnię twórczą, wolę od chwili urodzenia się, nawet gdy jest jeszcze w ciele matczynym.
535 Wszakże dziecko posiada tylko zdolność rozumienia, rzeczywistą możliwość rozumu; wszystko tak się ma, jakgdyby nie miało ono rozumu, nie jest

mu on jeszcze dany, gdyż dziecko nie zdoła uczynić jeszcze nic rozumnego, nie ma rozumnej świadomości. Dopiero, gdy to, czym człowiek jest w so-
540 bie, staje się czemś dla niego, więc rozumem samym dla siebie, wówczas człowiek nabiera rzeczywistości pod pewnym względem, jest rzeczywiście rozumny i jest już czemś dla rozumu.

Jakie jest bliższe znaczenie tego, cośmy powiedzieli? To, co jest w sobie, musi się dla człowieka
545 uprzedmiotować, dojść do jego świadomości; w ten sposób staje się ono właśnie czemś dla człowieka. To, co stało się dla niego przedmiotem, jest to to samo, czym jest on sam w sobie; tak dopiero staje
550 się człowiek bytem dla siebie, podwaja się, zachowując się i nie stając się niczem innem. Człowiek jest np. myślący, a następnie myśli o myśli; w myśleniu tylko myśl jest przedmiotem, rozumność wytwarza to, co rozumne, rozum jest własnym przed-
555 miotem. Że myślenie wówczas wpadać też może w nierozumność, jest to już dalsza sprawa. Człowiek rozumny w sobie nie wzbogacił się wcale, stając się czemś rozumnem dla siebie. Byt w sobie zachowuje się, a jednak różnica jest olbrzymia.
560 W treści nic nie przybyło, ale pod względem formy zachodzi olbrzymia różnica. Wszelka rozwojowość w dziejach świata sprowadza się do tej różnicy. Tem się tłumaczy, dlaczego, skoro wszyscy ludzie obdarzeni są rozumem a formalną stroną tej ro-
565 zumności jest to, że człowiek jest wolny, jednak

niewolnictwo kwitło u wielu ludów, a dzisiaj nawet przechowało się częściowo, ludy zadowolone są z tego. Jedyną różnicą między ludami Afryki i Azji z jednej strony, a Grekami i Rzymianami oraz epoką nowoczesną z drugiej jest ta tylko, że ostatni wiedzą, jest to czemś dla nich, że są wolni; tamci są również wolni, ale nie wiedzą o tem, nie istnieją jako wolni. To stanowi ową ogromną różnicę tych dwóch stanów. Wszelkie poznanie, nauczanie, wiedza, nawet postępowanie nie mają nic innego na widoku, jak tylko, aby dobyć z siebie to, co istnieje wewnątrz, w sobie, i uprzedmiotować sobie siebie.

Byt w sobie, przechodząc w istnienie, popada w zmianę, jednak jednocześnie pozostaje tem samem, albowiem kieruje przebiegiem. Roślina np. nie gubi się w samej nieograniczonej zmienności. Weźmy zarodek roślinny. Nic się w nim jeszcze nie zarysowuje. Zjawia się coś złożonego; wszystko to jednak zawarte jest już w zarodku oczywiście nie rozwinięte, lecz w stanie utajonym i idealnym. Powodem tego uzewnętrznienia się w istnieniu jest to, że zaród nie może wytrzymać poprzestania na bycie w sobie, gdyż ma popęd rozwojowy. Popęd wyraża sprzeczność, polegającą na tem, że zarodek jest tylko w sobie, a nie powinien być tylko w sobie. To uzewnętrznienie się stawia sobie cel. Najwyższy stopień wyjścia poza własne granice, koniec zgóry wyznaczony jest to owoc, t. j. wytwór

zarodka, powrót do stanu pierwotnego. Zarodek chce sam siebie spłodzić, wyłożyć to, co w nim jest, by powrócić do siebie samego, skupić się znowu w jedności, z której wyszedł. Jeżeli chodzi o przyrodę, to rzecz tak się ma oczywiście, że to, co zaczęło się rozwijać i to, co istnieje, co stanowi zakończenie, mianowicie owoc i nasienie, są dwiema różnymi jednostkami. Zdwojenie daje złudzenie rozkładu na dwa osobniki; co do treści są one jednak tem samem. To samo w życiu zwierzęcem: rodzice i dzieci są różnymi osobnikami, jakkolwiek tej samej natury.

Co innego w dziedzinie ducha. Jest on świadomością, jest wolny, dlatego że początek z końcem zbiegają się w nim. Jak zarodek w przyrodzie, tak i duch, kiedy już stał się czemś innem, ściąga się znowu do jedności. Ale to, co jest w sobie, staje się czemś dla ducha i w ten sposób on sam staje się czemś dla siebie. Owoc i nowe w nim zawarte nasienie nie stają się czemś dla początkowego zarodka, lecz są bytami dla nas; w dziedzinie ducha natomiast obydwa są bytami nie tylko tej samej natury w sobie, lecz i bytami dla siebie nawzajem i dlatego bytem dla siebie. To, dla którego coś innego jest, jest tem samem, co tamto inne. Tylko dzięki temu duch pozostaje sobą w swojej twórczości. Rozwój ducha polega tedy na tem, że wychodzenie i samorozkładanie się jego jest zarazem powrotem do siebie.

625 To, że duch pozostaje sobą, to, że powraca do
 siebie, można uznać za jego najwyższy, bezwzględ-
 ny cel. Tego tylko chce on i niczego innego.
 Wszystko, cokolwiek dzieje się w niebie i na zie-
 630 mi, co dzieje się wiecznie, życie Boga i wszystko,
 dokonywane w czasie, zmierza tylko ku temu, aby
 duch poznał siebie, aby uprzedmiotowił sobie sie-
 bie samego, odnalazł się, stawał się dla siebie, zwa-
 rła się z sobą samym. Zdważając się on, staje się sobie
 635 obcym, ale czyni to, aby móc odnaleźć samego sie-
 bie, aby móc przyjść do samego siebie. Tylko tak
 osiąga on wolność; wolne jest bowiem to, co się
 nie ściąga do niczego innego i nie jest od niego
 zależne. Tutaj tylko występuje prawdziwe posiada-
 nie, tutaj tylko prawdziwie własne przeświadczenie.
 640 Wszędzie indziej, poza myślą duch nie dochodzi
 do tej wolności. Tak w oglądzie, w uczuciach znaj-
 duję, że jestem wyznaczony, nie jestem wolny, lecz
 jestem już takim a takim, choć mam świadomość
 swojego stanu. Nawet gdy się pożąda, ma się wy-
 645 znaczone cele, jakieś zainteresowania; jestem
 wprowadzany wolny, ileż jest to coś mojego, wszak-
 że te cele zawierają zawsze jeszcze coś innego lub
 coś takiego, co jest dla mnie czymś innym, jak po-
 pędy, skłonności i t. d. Tylko myślenie rozprasza
 650 wszelką obcość, która znika. Duch jest tu wolny
 w sposób bezwzględny. W tem, co tutaj powiedzie-
 liśmy, zawiera się znaczenie idei a zarazem filozofji.

b) Pojęcie konkretności.

Gdy mowa o rozwoju, można postawić pytania:
 co się rozwija? co jest bezwzględną treścią? Po-
 spolicie mniema się, że rozwój jest formalną czyn- 655
 nością bez treści. Czynność jednak nie ma żadnego
 innego określenia, prócz działania, a przez nie wy-
 znacza się już ogólne właściwości treści. Byt w so-
 bie i byt dla siebie są bowiem momentami czynno-
 ści, a czyn jest właśnie tem, co zawiera w sobie 660
 takie różnorodne momenty. Przytem jednak czyn
 jest w swojej istocie jedną i ta jest konkretnością.
 Nie tylko czyn jest konkretny, lecz również byt
 w sobie, podmiot czynności, który ją wszczyna,
 i również konkretny jest wytwór, jak czynność 665
 i jak i to, co ją wszczyna. Bieg rozwoju jest też
 treścią, jest samą ideą, która właśnie na tem pole-
 ga, że mamy coś i coś innego, a obydwa są tem
 samem, które jest czymś trzeciem, bo jedno jest
 w drugim, pozostając sobą, nie wychodząc z sie- 670
 bie. Tak tedy, idea jest co do swej treści w sobie
 konkretna, a jednocześnie dąży do uzewnętrznienia
 dla siebie tego, czem jest w sobie.

Zdanie, głoszące, że filozofja ma do czynienia
 tylko z oderwanymi pojęciami, z pustymi ogólnika- 675
 mi, że natomiast ogląd, nasza samowiedza empi-
 ryczna, samopoczucie, poczucie życia jest czymś
 w sobie konkretnem, w sobie określonym bogac-
 twem — zdanie to jest zwykłym przesądem. W rze-

680 czywistości obraca się filozofja w dziedzinie myśli,
przez to ma do czynienia z ogólnikami, jej treść
jest oderwana, jednak tylko ze względu na formę,
na właściwe jej środowisko; w sobie jednak, w swo-
jej istocie jest idea konkretną, gdyż jest jedną,
685 złożoną z różnorodnych wyznaczeń. Na tem polega,
że różni się poznanie rozumowe od zwykłego pozna-
nia rozsądkowego; i stąd zadaniem filozofji jest
wskazanie wbrew temu, co twierdzi rozsądek, że
prawda, idea, nie polega na pustych ogólnikach,
690 lecz jest ona w czemś ogólnem, co jest samo w so-
bie czemś poszczególnem, wyznaczonem. Prawda
oderwana nie byłaby prawdziwa. Zdrowy rozum
ludzki kieruje się ku konkretności. Dopiero reflek-
sja rozumu jest oderwaną teorią, nieprawdziwą,
695 słuszną tylko w głowie, — i zresztą niepraktyczną.
Filozofja jest największym wrogiem abstrakcji
i prowadzi z powrotem do konkretności.

Jeżeli powiążemy pojęcie konkretności z poję-
ciem rozwoju, to otrzymamy ruch konkretności.
700 Ponieważ to, co jest w sobie, jest już samo przez
się konkretne, a my to tylko przyjmujemy, co
istnieje samo w sobie, to dochodzi tu tylko nowa
forma, mianowicie, uwidacznia się teraz zróżnico-
wanie tego, co przedtem było zawarte w pierwotnej
jedności. Coś konkretnego ma się stać czemś dla
705 siebie. Jako byt w sobie, możliwość, jest ono je-
szcze czemś rozróżnionem tylko w sobie, a nie wzię-
tem w rozróżnieniu, lecz w jedni; jest czemś pro-

stem, a jednak zróżnicowaniem. Ta wewnętrzna
sprzeczność konkretności, która jest właśnie po- 710
budką do rozwoju, wprowadza zróżnicowanie w ist-
nienie. Ale i zróżnicowanie otrzymuje też zadość-
uczynienie, które polega na tem, że ono zostaje
cofnięte i znów zniesione, albowiem jego prawdą
jest tylko to, aby być w jedni. Oto jest żywotność 715
zarówno przyrody, jak idei, jak i ducha samego
w sobie. Gdyby idea była oderwana, byłaby naj-
wyższą istotą, o której nic ponadto nie możnaby
powiedzieć; ale tak pojęte bóstwo jest wytworem
rozsądku świata nowoczesnego. Prawda jest to ra- 720
czej ruch, przebieg i zarazem spokój; zróżnicowa-
nie, o ile jest, jest tylko w zaniku, skutkiem czego
powstaje pełna konkretna jednia.

Dla dalszego objaśnienia rzeczzonego pojęcia kon-
kretności możemy przedewszystkiem podać rzeczy 725
zmysłowe jako jej przykłady. Jakkolwiek kwiat po-
siada wiele własności, jak zapach, smak, postać,
barwę i t. d., to jest on jednak czemś jednym.
Żadnej z tych własności nie może brakować temu
oto liściowi tego oto kwiatu; każda część liścia, wzię- 730
ta oddzielnie ma również wszystkie własności liścia,
wziętego w całości. Taksamo złoto zawiera w każdej
ze swych części wszystkie swe własności nieroz-
łączone i niepodzielone. Jeżeli chodzi o rzeczy zmy-
słowe, to uznajemy za słuszne, że taka różnorod- 735
ność stanowi pewną całość; w dziedzinie jednak
ducha to, co jest zróżnicowane, ujmuje się prze-

ważnie jako przeciwstawne. Nie uważamy za sprzeczne z sobą i nie przyczynia nam żadnego kłopotu to, że zapach i smak kwiatu, jakkolwiek różne między sobą, są jednak poprostu połączone w jednej całości; nie przeciwstawiamy ich sobie wzajem. Wszakże rozsądek, rozsądkowe myślenie znajduje też, że coś nie może być w żaden sposób obok czegoś innego. Np. materja jest złożona i spoistą, albo też przestrzeń jest ciągła i nieprzerwana; następnie równie dobrze możemy przyjąć punkty w przestrzeni, materję rozbić i tak w dalszym ciągu dzielić do nieskończoności; wtedy się mówi, że materja składa się z atomów, z punktów — nie jest więc ciągła. W ten sposób otrzymuje się oba wyznaczenia: ciągłości i punktualności w połączeniu. Rozsądek bierze je jako wyłączające się wzajemnie: „albo materja jest poprostu ciągła, albo składa się z punktów“; w istocie jednak stosują się do niej oba wyznaczenia. Albo też weźmy inny przykład: mówimy o duchu człowieka, że jest wolny; wtedy rozsądek przeważnie przywodzi inne wyznaczenie, mianowicie konieczności. Skoro duch jest wolny, to nie może podlegać konieczności i przeciwnie: jeżeli jego wola, myślenie wyznaczają się przez konieczność, to nie jest wolny; jedno — powiada się — wyłącza drugie. Tutaj bierze się różne cechy, jako wyłączające się, jako nie tworzące czegoś konkretnego. Atoli to, co jest prawdziwe, mianowicie duch, jest czemś kon-

kretnem, a wyznaczeniami jego są: wolność i konieczność. W ten sposób powstaje pogląd wyższy, że duch jest wolny w swojej konieczności i tylko w niej znajduje swoją wolność, tak jak jego konieczność spoczywa tylko w jego wolności. Tutaj nam trudniej osiągnąć jedność, aniżeli w rzeczach przyrody. (Ale są też jestestwa, przynależne konieczności jednostronnie; są to rzeczy przyrody. Dlatego przyroda jest oderwana, nie osiąga ona prawdziwego istnienia; — nie, aby abstrakcja wcale miała nie istnieć; czerwień np. jest oderwanem zmysłowem wyobrażeniem; i kiedy pospolita świadomość mówi o czerwieni, nie przypuszcza, że ma do czynienia z abstrakcją. Ale róża czerwona jest konkretną czerwienią, w której można rozróżnić i wydzielić wiele równie oderwanego)¹. Wolność może być też wolnością oderwaną bez konieczności; ta rzekoma wolność — to samowola i dlatego jest ona przeciwieństwem samej siebie, bezświadomą więzią, próżnem mniemaniem o wolności, wolnością zgoła formalną.

Owo trzecie, owoc rozwoju, jest wynikiem ruchu. O ile jednak jest ono wynikiem jakiegoś stopnia rozwojowego, to jest jako ostatni etap tego stopnia zarazem punktem wyjścia i zapoczątkowaniem innego stopnia rozwojowego. Goethe słusznie gdzieś mówi o tem: „Rzecz ukształtowana zawsze staje

¹ W 1-em wydaniu.

się znowu sama materjałem". Materja urobiona,
 795 mająca formę, jest znów materją dla nowej formy.
 To pojęcie, w którym on uchwycił siebie i którym
 on jest, ten jego wytwór, ten jego byt, znowu od
 niego oderwany, staje się znów przedmiotem dla
 niego, na niego zwraca on znowu swe działanie;
 800 a kierunek jego myślenia ku temu daje mu formę
 i wyznaczenie myśli. Tak ukształca ta czynność
 w dalszym ciągu to, co było już ukształtowane,
 wzbogaca je w wyznaczenia, czyni bardziej wyzna-
 805 czonem w sobie, bardziej ukształtowanem i głę-
 szem. Ten ruch jest jako coś konkretnego szere-
 giem etapów rozwojowych, który należy wyobrażać
 sobie nie jako prostą linię, wybiegającą w oderwa-
 ną nieskończoność, lecz jako koło, jako powrót do
 siebie samego. Koło to ma za obwód wielką liczbę
 810 kół; całość jest wielkiem następstwem zwróconych
 do wewnątrz siebie ogniw rozwojowych.

c) Filozofja jako poznanie rozwoju konkretności.

Po takim wyjaśnieniu natury konkretności wo-
 góle dodam jeszcze co do jej znaczenia, że praw-
 da, tak wyznaczona w sobie, ma pęd rozwojowy.
 815 Tylko to, co żywe, co duchowe, porusza się w sobie,
 rozwija się. W ten sposób idea, konkretna w sobie
 i rozwijająca się jest układem ustrojowym, cało-
 ścią, zawierającą w sobie bogactwo różnych stop-
 ni i momentów.

Filozofja tedy jest dla siebie poznaniem tego roz- 820
 woju i jest jako samo myślenie pojmujące takim
 myślącym rozwojem. Im dalej ten rozwój zachodzi,
 tem doskonalsza jest filozofja.

Następnie rozwój ten nie kieruje się nazewnątrż,
 do zewnętrżności jakgdyby, lecz jego rozszczepianie 825
 się jest też wchodzeniem do wewnątrz; innemi sło-
 wy: idea ogólna leży u podstaw, pozostając czemś
 wszystko obejmującym i niezmiennem.

Ponieważ wyjście poza siebie idei filozoficznej
 w jej rozwoju nie jest zmianą, stawaniem się czemś 830
 innem, lecz również pewnem wchodzeniem w sie-
 bie, samozgłębianiem się, przeto ruch postępowy
 nadaje więcej wyznaczeń idei przedtem ogólniko-
 wej i nieokreślonej; dalszy rozwój idei czy jej
 ściślejsze wyznaczenie — to wychodzi na jedno. 835
 Głębokość, zdawałoby się, świadczy o intensywno-
 ści, ale tutaj to, co jest najekstensywniejsze, jest
 zarazem najintensywniejsze; im intensywniejszy
 jest duch, tem jest ekstensywniejszy, tem szersze
 840 obejmuje kręgi. Rozszerzenie się jako rozwój nie
 jest rozproszeniem i rozpadem, lecz również spój-
 nością, tem silniejszą i bardziej skupioną, im roz-
 leglejsza jest skala postępu, im jest bogatsza i więk-
 sza masa tego, co on w sobie łączy. To, co większe,
 jest tu siłą w przeciwieństwie i rozdzielaniu, 845
 a większa moc przewycięża większy rozdział.

Oto oderwane zdania o naturze idei i jej roz-
 woju. W ten sposób jest zbudowana rozwinięta

filozofja: jedna jest idea w całości i we wszystkich jej częściach, podobnie jak w żywym osobniku jedno jest życie i jedno bije tętno we wszystkich członkach jego ciała. Wszystkie występujące w niej części i ich układ wynikają z jednej idei; wszystkie te poszczególności są tylko zwierciadłami i odbiciami tej jednej żywotności; są one rzeczywiste tylko w tej jedni, a różnice między niemi, ich rozmaite wyznaczenia razem wzięte są same tylko wyrazem i formą, zawartą w idei. Idea jest tedy punktem środkowym i zarazem obwodem, źródłem światłnem, które wydając się ciągle, nie wychodzi poza siebie, lecz wciąż obecne i wsobne pozostaje w sobie; w ten sposób jest ona układem konieczności i to swojej własnej, która przez to jest też jej wolnością.

3) Wyniki osiągnięte co do pojęcia historii filozofji.

Jest tedy filozofja jakimś układem w rozwoju, a to samo historja filozofji; i to jest głównym punktem, zasadniczym pojęciem, które wyłożymy w niniejszem opracowaniu tej historii.

Aby to wyjaśnić, musimy naprzód zwrócić uwagę na różnicę w sposobie występowania zjawisk, która może się ujawnić. Wynikanie różnych stopni w postępowym biegu myśli może się mianowicie odbywać bądź ze świadomością konieczności, z któ-

rá wynika każdy następny stopień i która sprawia, że tylko to wyznaczenie i ta postać mogą wystąpić; bądź też bez tej świadomości, na wzór naturalnego, pozornie przypadkowego wynikania, tak że pojęcie działa z wewnętrzną konsekwencją, ale konsekwencja ta nie jest ujawniona; podobnie jak w przyrodzie, w stopniu rozwoju gałęzi, liści, kwiecia, owocu: wszystko wynika dla siebie, ale idea wewnętrzna jest tem, co prowadzi i wyznacza to następstwo, albo jak u dziecka: zdolności cielesne, szczególnie czynności duchowe ukazują się kolejno, jedno po drugich, w sposób prosty i nieoczekiwany, tak że rodzice, którzy po raz pierwszy czynią to odkrycie, są jakby świadkami cudu, skąd się to wszystko bierze, co istniało tylko dla siebie wewnętrznie, a teraz się ukazuje, przyczem cały łańcuch tych zjawisk jest tylko postacią następowania po sobie w czasie.

Przedstawienie pierwszego rodzaju tego wynikania, mianowicie wyprowadzenie ukształtowań i pokazanie pomyślanej, poznanej konieczności wyznaczeń — jest zadaniem i czynnością samej filozofji; a skoro chodzi tutaj o czystą ideę, a nie o dalsze, szczególne jej upostaciowanie jako natury i ducha, to wykład ten jest najpierwszem zadaniem i czynnością filozofji logicznej. Drugi rodzaj ukazywania się różnych stopni rozwoju i momentów rozwojowych — w czasie, pod postacią wydarzeń, w pewnych poszczególnych miejscach, śród tego i tamtego

ludu, wśród pewnych warunków politycznych i w związku z powikłaniami tych warunków, krótko mówiąc, w pewnej formie empirycznej, oto widowisko, które ukazuje nam historia filozofii. Po-
 905 gląd ten jest jedynym, godnym tej nauki, prawdziwość jego ma rękojmię w pojęciu rzeczy, a że również w łonie rzeczywistości przejawia się i sprawdza — okaże się przy studjowaniu tej historii.

Zgodnie z tą ideą stwierdzam teraz, że następ-
 910 stwo systematów filozoficznych w biegu dziejów jest tem samem, co następstwo w logicznym wywodzie pojęciowych wyznaczeń idei. Twierdzę, że jeśli się wyłuska z systematów, które ukazały się w dziejach filozofii, ich pojęcia zasadnicze przez
 915 usunięcie wszystkiego, dotyczącego ich zewnętrzne-
 go upostaciowania, szczególnych zastosowań i t. p., wówczas otrzymuje się różne stopnie wyznaczenia samej idei w logicznem jej ujęciu. Odwrotnie, biorąc logiczny postęp w jego czystej postaci, widzi-
 920 my w nim, w jego głównych momentach, postęp dziejowych wydarzeń; wszakże trzeba oczywiście umieć rozpoznać te czyste pojęcia, kiedy ukazują się nam one pod postacią rzeczywistości dziejowej. Może się zdawać, że filozofja musi mieć inny porządek w stopniach idei, aniżeli ten, w którym te
 625 pojęcia wystąpiły w czasie, ale naogół porządek jest ten sam. Wprawdzie różnią się bezwątpienia pod pewnym względem kolejność jako dziejowe następstwo w czasie od kolejności porządku pojęcio-

wego; bliższe rozejrzenie się w tem, co to za
 930 wzgląd, oddaliłoby nas jednak zbyt od naszego celu.

Zwracam tylko jeszcze uwagę, że z powyższego wyjaśnia się, iż studjowanie historii filozofii jest studjowaniem samej filozofii, inaczej też być nie
 935 może. Kto studjuje historję fizyki, matematyki i t. p., zaznajamia się przecież z samą fizyką, matematyką i t. d. Ale aby rozpoznać w empirycznej postaci i w zjawisku, w którym filozofja dziejowo
 940 występuje, postęp filozofii jako rozwój idei, trzeba
 oczywiście mieć już poznanie idei, podobnie jak dla sądzenia o postępach człowieka niezbędne jest posiadanie pojęcia o tem, co sprawiedliwe i słusne. Inaczej wzrok, obcy ideowemu ujmowaniu rzeczy,
 945 będzie widział tylko nagromadzenie nieuporządko-
 wanych mniemań, jak obserwujemy to w wielu bardzo dziełach, poświęconych historii filozofii.

Wprowadzić Was na tropy tej idei, objaśnić następnie jej przejawy — oto zadanie wykładającego
 950 historję filozofii. Oto powód, dlaczego biorę się do
 wykładów o niej. Ponieważ ten, kto obserwuje zjawiska, musi już mieć pojęcie rzeczy, aby dostrzec je w przejawach i dać zgodny z prawdą wykład przedmiotu, to nie powinno nas dziwić spotkanie się z pewnemi jałowemi dziełami z historii filozo-
 955 fji, w których szereg systematów filozoficznych przedstawia się jako szereg mniemań tylko, błędów, różnych postaci gry myśli, często wprawdzie wy-

960 mozołnych dzięki dużemu sprytowi, napięciu ducha i temu wszystkiemu, co się zachwala ze strony formalnej. Jakże mogliby historycy, tak pozbawieni zmysłu filozoficznego, ująć i wyłożyć to, czego treścią jest rozumowe myślenie?

965 Z tego, cośmy przyjęli co do formalnej natury idei, wynika, że jedynie historia filozofji, rozumiana jako taki właśnie układ rozwojowy idei zasługuje na miano nauki; zbiór wiadomości nie stanowi nauki. Historia filozofji wtedy dopiero okaże się czemś rozumnem, gdy poda rozumnie uzasadnione następstwo przejawów, które znów za treść 970 mają i ujawniają to, czym jest rozum; zaświadcza ona o sobie, że jest czynem rozumnym. Jakżeby miało wszystko to, co się działo w sprawach rozumu, nie być też rozumnem? Musi być przede wszystkim 975 rozumną wiara w to, że nie przypadek kieruje sprawami ludzkiemi; a zadaniem filozofji jest właśnie poznanie, że nie bacząc na to, iż jej własny przejaw jest wydarzeniem nawskroś dziejowem, to jednak tylko idea jest tem, co ją wyznacza.

980 Przez podane tutaj zgóry ogólne pojęcia wyznaczone zostały kategorie, których bliższe zastosowanie do historii filozofji mamy rozważać, a to zastosowanie ukaże nam najważniejsze punkty widzenia tej historii.

a) *Rozwój w czasie różnych systematów filozoficznych.*

Najpierwsze pytanie, nasuwające się co do historii filozofji, będzie dotyczyło tej różnicy między 985 ideą i jej przejawem, którą zaznaczyliśmy dopiero; zapytujemy: jak jest możliwe, aby filozofja ukazywała się jako przebieg rozwojowy w czasie i aby miała dzieje. Odpowiedź na to pytanie wkracza 990 w dziedzinę metafizyki czasu i byłoby odbieganiem od zadania, stanowiącego nasz przedmiot, danie tutaj czegoś więcej nad momenty, o które chodzi przy odpowiedzi na zadane pytanie.

Było powiedziane wyżej o istocie ducha, że jego 995 byt jest jego czynem. Przyroda jest taka, jaka jest, i zmiany w niej zachodzące są dlatego tylko powtórzeniami, jej ruch kołowrotem. Biorąc ściślej, czynem ducha jest znać siebie. Jestem bezpośrednio, ale tak jestem tylko jako żywy ustrój; jako duch 1000 istnieję tylko, o ile znam siebie. Γνωθι σεαυτόν — poznaj siebie samego, napis świątyni Boga wiedzącego w Delfach jest bezwzględne przykazaniem, które wyraża naturę ducha. Ale świadomość zawiera w istocie swojej to, że jestem dla 1005 siebie, mianowicie przedmiotem. Przez ten bezwzględny sąd, przez odróżnienie tego, co jest moje, odemnie samego, duch ustanawia swój byt, stawia siebie jako coś zewnętrznego w stosunku do siebie samego; zachodzi tu uzewnętrznienie siebie, 1010

które jest właśnie ogólną postacią zróżnicowania bytu przyrody. Jednym z rodzajów zewnętrzności jest czas; forma ta zarówno w filozofii przyrody jak i w filozofii skończonego ducha wymaga bliższego rozpatrzenia.

Owo istnienie, a co zatem idzie, byt w czasie nie jest tylko momentem pojedynczej świadomości wogóle, która będąc taka, jest w istocie swojej skończona, lecz jest też momentem rozwoju filozoficznej idei w żywiole myślenia. Idea bowiem, myślana w jej niewzruszoności, jest, rzecz oczywista, beczasowa; myśleć ją tak — jest to ująć ją bezpośrednio, jest to równoznaczne z jej własnem oglądaniem siebie. Ale idea, jako coś konkretnego, jako różnojednia, jak to było wykazane wyżej, nie jest niewzruszona, a jej byt nie jest oglądaniem. Jako zróżnicowana w sobie i dlatego będąca rozwojem, wstępuje ona, nie wychodząc poza siebie, w byt i uzewnętrznia się w żywiole myślenia; w ten sposób ukazuje się w myśleniu czysta filozofja jako rozwijające się w czasie istnienie. Ów żywioł myślenia sam jest czemś oderwanem, jest działalnością pojedynczej świadomości. Duch wszakże jest nie tylko pojedynczą, skończoną świadomością, lecz jako coś w sobie będącego jest powszechnym, konkretnym duchem. Owa konkretna powszechność zawiera w sobie wszystkie rozwinięte sposoby i strony, przez które duch, posłuszny idei stał się lub staje się dla siebie przedmiotem.

W ten sposób jest jego myślowe samoujmowanie zarazem postępem, zawierającym całość rozwiniętych form rzeczywistości; nie jest to postęp, przebiegający wzdłuż linii myślenia poszczególnej jednostki, uwidoczniiony w dziejach jakiejś pojedynczej świadomości, lecz postęp ducha powszechnego, wykładającego się w dziejach świata w całym bogactwie swoich postaci. Zdarza się tedy, że w ciągu przebiegu rozwojowego jakaś forma, czyli jakiś stopień idei dochodzi do świadomości w pewnym narodzie, tak że ten naród i ten okres czasu wyrażają tylko tę właśnie formę, w której naród kształtuje sobie świat i sam się kształtuje, natomiast następny wyższy stopień idei odsłania się po upływie stuleci w innym narodzie.

W oświeceniu tak ustalonego wyznaczenia konkretności i rozwoju nabiera natura różnorodności innego znaczenia: za jednym zamachem została obalona i odesłana na właściwe jej miejsce cała gadanina o różnaitości systematów filozoficznych, przyjmująca wielość jako coś nieruchomego, stałego, jako oddzielne stałe twory; gadanina ta, która wydawała się niezawodną bronią w ręku pyśzałkowatości, napadającej na filozofję, okazująca tyle dumy — istnej dumy żebraka — wobec tak mało znaczących dla niej wyznaczeń sama zdradza zupełną niewiadomość najprostszych rzeczy, z którą styka się i które powinna znać, jak np. w danym razie wielość i różnaitość. Wszak ta katego-

1070 rja jest dla każdego zrozumiała, nie nastęcza mu
 żadnych trudności do przezwyciężenia i dlatego jest
 mu znana, myśli więc, że skoro posługujemy się
 nią i władamy, to rozumie się samo przez się,
 że ją zna gruntownie. Ci jednak, którzy uważają
 1075 wielość za bezwzględnie stałe wyznaczenie, nie
 znają jej natury i dialektyki. Wielość jest w prze-
 pływie, uchwycić jej istotę trzeba w ruchu rozwo-
 jowym, jest ona przemijającym momentem. Kon-
 kretną ideą filozofji jest czynność rozwoju, wyła-
 dowanie różności, którą ona w sobie zawiera. Tą
 1080 różnością są myśli wogóle; mówimy tu bowiem
 o rozwoju myślenia. Różność, spoczywająca w idei,
 występuje pod postacią myśli — to przedewszyst-
 kiem. Następnie różność ta musi się gdzieś osta-
 wać — jedno tu, drugie tam. Aby tak być mogło,
 1085 muszą one stanowić całość, zawierać w sobie ca-
 łość idei. Tylko konkretność jest tą rzeczywisto-
 ścią, która utrzymuje różność i tylko przez nią
 oddzielne przejawy są całkowitemi postaciami.

Takie zupełne upostaciowanie myśli jest to syste-
 1090 mat filozoficzny. Różnica pomiędzy systematami
 polega na tem, że każdy z nich posiada ideę w swo-
 istej formie. Moznaby powiedzieć: forma jest tu
 obojętna, treść czyli idea jest rzeczą istotną. I kie-
 dy przyznaje się, że rozmaite systematy filozoficz-
 1095 ne zawierają ideę tylko w odmiennych formach —
 w tem znaczeniu, że formy te są czemś przypadko-
 wem, wówczas ulega się złudzeniu, że się wypo-

wiedziało sąd nader trafny. Wszakże chodzi o te
 formy, ale te formy nie są niczem innem, jak tylko
 pierwotnymi zróżnicowaniami w łonie samej idei; 1100
 jest ona sobą tylko w nich, są więc one w stosunku
 do niej czemś istotnem, stanowią treść idei. Treść
 ta rozkłada się i tak przybiera formę. Wielość wy-
 znażeń, która tu występuje, nie jest sama czemś
 nieokreślonem, lecz koniecznem; poszczególne for- 1105
 my scalają się w jedną zupełną formę. Są to wy-
 znaczenia idei pierwotnej; ich obraz jako wziętych
 razem stanowi całość. Jako rozdzielne scalają się
 one, ale scalania tego dokonywamy my, rozpatru-
 jący je, nie one same. 1110

Każdy systemat filozoficzny jest w jednym
 z owych wyznażeń, ale nie dzieje się tak, aby róż-
 ność pozostawała w rozsypce. Musi przejawić się
 los tych wyznażeń, ten mianowicie, że scalają się
 one i znowu zniżają do roli momentów. Sposób, 1115
 według którego każdy z nich stawiał siebie jako coś
 samodzielnego, znowu upada; po rozszerzeniu na-
 stępuje ściągnięcie do jedni, skąd wszystkie mo-
 menty wyszły. Ten trzeci etap może być znowu
 tylko początkiem dalszego rozwoju. Mogłoby się 1120
 wydawać, że postęp ten kroczy w nieskończoność.
 Ma on jednak też swój bezwzględny cel, jak to póź-
 niej poznamy. Jakoż duch musi przejść wiele kolei,
 zanim osiągnie wolność przez dojście do świadomo-
 ści siebie samego. Ten tylko jedynie godny pogląd 1125
 na historję filozofji otwiera nam podwoje świątyni

świadomego siebie rozumu. Świątynia ta jest wznie-
siona siłą rozumu przez wewnętrznego budowni-
czego, nie tak jak to czynili np. (Żydzi lub) ¹ wol-
nomularze ze świątynią salomonową.

1130 Mocne przekonanie, że i z tej strony ujęty bieg
świata jest rozumny, czemu dopiero zawdzięcza
historja filozofji swoje istotne znaczenie, nie jest
niczem innym, jak wiarą w Opatrzność, tylko w in-
nej formie. Jeżeli rzeczą najlepszą w świecie jest
1135 to, co myśl wytwarza, to jest czemś niewłaści-
wym, jeżeli się mniema, że rozum jest jedynie
w przyrodzie, a nie w królestwie ducha. Ten, kto
zdarzenia w dziedzinie ducha — a są niemi syste-
1140 maty filozoficzne — ma za coś przypadkowego, nie
bierze poważnie wiary w boskie kierownictwo świa-
ta, a jeżeli coś mówi o tem, to jest to czczy gada-
nina.

1145 W każdym bądź razie, ogromu czasu musi zużyć
duch, aby wypracować sobie filozofję, a ta długość
czasu może być czemś uderzającym dla refleksji
na pierwszy rzut oka, podobnie jak się ma rzecz
z wielkością odległości, o których mówi astrono-
mja. Co się tyczy powolności ducha świata, to war-
1150 to uprzytomnić sobie, że nic go nie nagli, ma on
czasu pod dostatkiem — „tysiąc lat wobec Ciebie
są jednym dniem“; — na czasie mu nie zbywa dla-
tego właśnie, że jest poza czasem, że jest wieczny.

¹ W I-em wydaniu.

Znikome twory nie mają czasu na wypełnienie
tylu swych zamierzeń (czyż nie umiera się przed 1155
osiągnięciem swoich celów?). Duch świata ma nie
tylko czasu dość, — nie czas tylko jest mu potrzeb-
ny do zdobycia pewnego pojęcia; zdobywa je ko-
sztem wielu innych jeszcze rzeczy. To, że duch
wprzega wiele pokoleń ludzkich do uczestnictwa 1160
w dziele kształtowania się swej świadomości, że
praca ta okupuje się olbrzymim nakładem powsta-
wania i zanikania, nie stanowi to nic dlań. Jest
dość bogaty, aby nie skąpić wydatków, urabia swe
dzieło w wielkim stylu, narody i jednostki ludzkie 1165
ma do rozporządzenia. Trywialnie brzmi zdanie:
przyroda dochodzi do swego celu najkrótszą drogą;
jest to słuszne, ale droga, którą duch kroczy, jest
pośrednicząca, jest to droga okrężna. Takie wy-
znaczniki, jak: czas, trud, nakład pracy, dotyczące 1170
skończonego życia, nie nadają się tutaj. Nie powin-
niśmy też niecierpliwić się z powodu, że pewne
szczególne rozwiązania nie zostały dotychczas osią-
gnięte, że coś nie jest nam jeszcze dane; w dzie-
jach świata postęp odbywa się wolno. 1175

b) Zastosowanie do opracowania historji filozofji.

Pierwszym wynikiem naszych dotychczasowych
rozważań jest stwierdzenie, że historja filozofji,
wzięta w całości, jest konsekwentnym, wytkniętym
przez konieczność wewnętrzną postępem; ten postęp

- 1180 jest w sobie rozumny, wyznaczony *a priori* przez swą ideę, co ma wykazać przykładowo historia filozofji. Wchodząc do królestwa filozofji, musimy porzucić myśl o przypadkowości. Dla filozofji jej własne dzieje są rzeczą równie niezbędną, jak rozwój
- 1185 pojęć. Czynnikiem, sprawiającym nieustanną ciągłość postępu, jest tu wewnętrzna dialektyka upostaciowań. Wszystko, co jest skończone, nie jest prawdziwe, nie jest tem, czem być powinno; skończoność taka istnieje tylko siłą wyznaczenia. Idea
- 1190 wewnętrzna burzy jednak te skończone upostaciowania. Filozofja, nie mająca formy bezwzględnej, tożsamej z treścią, musi przeminąć, gdyż jej forma nie jest prawdziwa.
- Drugim wyznaczeniem, wynikającym z tego, co
- 1195 było dotąd powiedziane, jest, że każda filozofja była niezbędna i pozostała taką, że więc żadna z nich nie minęła bezwzględnie, lecz wszystkie one zachowały się jako pozytywne momenty pewnej całości. Musimy jednak odróżnić zasadę każdego z tych systematów filozoficznych, wziętą samą przez się, od wy-
- 1200 wodu tej zasady w całości poglądu na świat. Zasady zachowały się, a każda późniejsza filozofja jest wynikiem wszystkich zasad, które panowały przed jej pojawieniem się; w ten sposób żadna filozofja nie uległa obaleniu. Jeśli coś obalono, to nie zasadę
- 1205 pewnej filozofji, lecz mniemanie, przypisujące tej zasadzie znaczenie ostatecznego i bezwzględnego wyznaczenia. Tak np. filozofja atomistyczna doszła

do wyznaczenia atomu jako czegoś bezwzględnego; jest on niepodzielną jednią, co głębiej rzeczy biorąc, jest samą indywidualnością, podmiotowością; o ile zaś czysta jednia jest oderwanym bytem dla siebie, pojmwano bezwzględnik jako nieskończenie wielką sumę jedności. Tę atomistyczną zasadę obalono; nie jesteśmy już atomistami. Duch jest też 1210 jednią samą dla siebie, czyli atomem; jest to jednak wyznaczenie niewystarczające, niezdolne do wyrażenia głębi ducha; jednak sama ta zasada też się utrzymała, nie wyczerpuje ona wszakże całego wyznaczenia bezwzględnika. To obalanie zachodzi 1220 w każdym przebiegu rozwojowym. Rozwój drzewa jest przewyciężeniem zarodka, kwiecie przewyciężeniem liści, gdyż te nie są najwyższem, prawdziwym istnieniem drzewa. Wreszcie kwiecie ulega przewyciężeniu przez owoc; wszakże urzeczywistnić może się on tylko, gdy ukazały się wszystkie 1225 poprzednie stopnie rozwoju. Nasz stosunek do filozofji musi przeto zawierać pozytywną i negatywną stronę; wtedy tylko, gdy obydwie uwzględnimy, oddamy pewnej filozofji sprawiedliwość. Czynniki 1230 pozytywny daje się poznać później — tak w dziedzinie życia, jak wiedzy; łatwiej więc jest obalać, niż usprawiedliwiać.

Potrzenie: ograniczymy się wyłącznie do rozpatrzenia zasad. Każda zasada przeszła okres swego 1235 panowania; następne zaś wyprowadzenie w tej formie całości poglądu na świat nazywa się systematem

filozoficznym. Trzeba też poznać całe to wyprowa-
 dzenie. Kiedy jednak zasada jest jeszcze oderwana,
 1240 to niedość ogarnąć te twory, które należą do nasze-
 go poglądu na świat. Wyznaczenia np. Descartes'a
 są tego rodzaju, że dopóki ma się do czynienia
 z mechanizmem, wystarczają, nie sięgają jednak
 poza jego zakres. Wykład innych części poglądu na
 1245 świat Descartes'a, jak np. dotyczących roślinnej
 i zwierzęcej przyrody jest niewystarczający, a więc
 i niezajmujący. Rozważamy tu dlatego tylko zasady
 tych systematów filozoficznych, a przy konkret-
 niejszych systematach będziemy mieli do uwzględ-
 1250 nienia także główne przebiegi rozwojowe i zastoso-
 wania. Systematy filozoficzne, oparte o podrzę-
 dną zasadę, nie są konsekwentne; mają one głębo-
 kie wejrzenia w rzecz, które jednak nie są zwią-
 zane z przyjętą zasadą. Tak mamy w Tymeuszu
 1255 Platona filozofję przyrody, której wywód jest też
 ze strony empirycznej niewystarczający, gdyż za-
 sada, przyjęta przez Platona okazała się zbyt cia-
 sną; nie zasadzie też należy zawdzięczać głębokie
 miejsca, których niebrak w tym dialogu.
 1260 Poczwarcie: wynika stąd pogląd na historję fi-
 lozofji, że jakkolwiek jest historją, to jednak nie
 mamy tu do czynienia z tem, co na zawsze minęło.
 Treścią tej historji są wytwory wiedzy z rozumu
 płynącej, a one nie są czemś przemijającym. To,
 1265 co zdobyto na tem polu, jest prawdą, a ta jest
 wieczna, istnienie jej nie jest związane z żadnym

szczególnym okresem czasu. Cieleśne postacie du-
 chów, bohaterów tej historji, życie doczesne i ze-
 wnętrzne losy filozofów przeminęły oczywiście, ale
 ich wytwory, myśli, nie podążyły za nimi. Nie 1270
 uroili oni sobie bowiem rozumowej treści swych
 dzieł, nie wyśnili jej (nie była ona też ich mnie-
 maniem) ¹. Filozofja nie jest somnambulizmem,
 jest raczej świadomością w stanie największego
 czuwania, a czynem filozofów jest tylko to, że do- 1275
 byli oni z pokładów ducha to, co jest rozumne sa-
 mo w sobie, spoczywające tam pierwotnie jako sub-
 stancja, jako wewnętrzna istota, że wynieśli je na
 światło dzienne, wprowadzili do świadomości, prze-
 tworzyli w wiedzę, a było to stopniowem budze- 1280
 niem się ducha. Czyny te nie są tedy czemś tylko
 złożonem w skarbcu wspomnień jako obrazy tego,
 co się ongi działo, lecz są one teraz taksamo obecne,
 taksamo żywe, jak w czasie ich powstawania. Są
 to działania i dzieła, których nie obalają i nie ni- 1285
 szczą następujące po nich i w których my sami win-
 niśmy być obecni. Nie przechowują się one ani na
 płótnie, ani w marmurze lub na papierze, czy też
 w wyobrażeniu lub pamięci, słowem, materjale nie- 1290
 trwałym lub takim, który jest podłożem zmienno-
 ści, — lecz w myśleniu, w pojęciu, w nieziennej
 istocie ducha, dokąd nie wciska się robak, nie za-
 krada złodziej. Zdobycze myślenia, jako z myśli po-

¹ W 1-em wydaniu.

1295 częte, stanowią byt samego ducha. Dlatego właśnie nie są te poznania uczonością, znajomością tego, co umarło, co zostało pogrzebane i zgniło; historia filozofji zajmuje się tem, co się nie starzeje, co dziś jeszcze żyje.

c) *Bliższe porównanie historii filozofji z samą filozofją.*

1800 Możemy przyswoić sobie całe to bogactwo, rozproszone w czasie. Trzeba wykazać, w jaki sposób szereg systematów filozoficznych jest zarazem systematyzowaniem samej wiedzy filozoficznej. (Mo-głoby się wydawać, że filozofja jako ustopniowa-nie idei posiada porządek odrębny od tego, w któ-
1305 rym odpowiednie pojęcia ukazywały się w czasie. Naogół biorąc, jest to jeden i ten sam porządek)¹. Jest też jednak i pewna różnica. Zapoczątkowa-niem jest to, co jest w sobie, jest bezpośrednio, oder-wane, ogólne, co jeszcze nie ruszyło. To, co jest
1810 bardziej konkretne, bogatsze, pojawia się później; to pierwsze jest najuboższe w wyznaczenia. Zda-wać się może, że to, cośmy powiedzieli, sprzeciwia się przyjmowanemu wyobrażeniu; ale wyobrażenia filozoficzne są często właśnie przeciwne tym, które
1815 się miewa zazwyczaj: nie znajdują tego, co jest

¹ W 2-em wydaniu te zdania znajdują się wyżej (ob. str. 56).

w mniemaniu. Możnaby myśleć, że to, co na począ-tku, jest konkretne. Tak np. dziecko, wzięte jeszcze w pierwotnej całości swej natury, jest bardziej kon-kretne, niż dojrzały człowiek, który — tak so-bie wyobrażamy — jest już ograniczony, nie jest
1820 już ową całością, życie jego jest bardziej oderwane. Postępowanie swoje nagina człowiek dojrzały do pewnych celów, nie płynie już ono z całej jego du-szy i usposobienia, lecz rozdrabnia się na mnóstwo
1825 oderwanych szczegółów; natomiast dziecko, mło-dzieniec — działają pełnią swoich sił. Uczucie i ogłód są najpierw, myślenie wkońcu; uczucie wy-daje nam się też bardziej konkretnem od myślenia, działania abstrakcji, ogólności. W istocie jednak
1830 rzeczy mają się odwrotnie. Świadomość zmysłową cechuje naogół jej większa konkretność; jakkolwiek uboższa w myśli, jest jednak bogatsza w treść. Mu-simy więc rozróżnić konkretność naturalną od kon-kretności myśli, ubogiej znowu w treści zmysłowej. Dziecko jest też czemś najbardziej oderwanem,
1835 najuboższem w myśli; człowiek dojrzały w porów-naniu z naturalnością jest oderwany, w myśleniu jednak jest konkretniejszy od dziecka. Cel, który stawia sobie człowiek dojrzały, jest coprawda oder-wany już przez to, że jest ogólnej natury, np. wy-
1840 żywienie rodziny, załatwianie czynności urzędowych; przyczynia się on jednak do istnienia pewnej wiel-kiej przedmiotowej ustrojowej całości, którą po-piera, której przewodzi; w postępowaniu zaś dzie-

- 1345 cka widać tylko jego dziecięcą jaźń, działającą pod wpływem chwili; głównym znowu celem młodzieńca jest kształcenie swej osobowości albo jałowe marzenia. Tak więc wiedza jest bardziej konkretna od oglądu.
- 1350 Stosując to do różnych ukształtowań filozofji, dojdziemy przedewszystkiem do wniosku, że pierwsze systematy filozoficzne były najuboższe i najbardziej oderwane; idea jest w nich najmniej wyznaczona, obracają się one w ogólnikach, które pozostają bez wypełnienia. Powinno się o tem wiedzieć, aby nie doszukiwać się w dawnych systematach filozofji czegoś więcej ponadto, do czego się jest uprawnionym. Nie powinniśmy więc żądać od nich wyznaczeń, które pojawiają się dopiero w głębszej świadomości. Tak np. zadawano pytanie, czy filozofja Talesa była właściwie teizmem czy ateizmem¹, czy uznawał on jednego osobowego Boga, czy też jedynie bezosobową wszechobejmującą istotę. Chodzi tutaj o wyznaczenie podmiotowości najwyższej idei, o pojęcie osoby Boga. Taka podmiotowość, jak my ją pojmujemy, jest bez porównania bogatszym, intensywniejszym, i dlatego o wiele późniejszym pojęciem, którego nie należy zgola szukać w czasach dawniejszych. Zapewne, fantazja i wyobrażenia oblekały bogów greckich w kształty

¹ Flatt: *De theismo Thaleti Milesio abjudicando*. Tub. 1785, 4.

osobowości, tak jak to się działo z jedynym Bogiem w religji żydowskiej; co innego jednak wytwory fantazji, co innego zaś ujmowanie czystej myśli i pojęcia. Biorąc za punkt wyjścia swoje wyobrażenia ze względu na ich większą głębokość, możemy słusznie osądzić filozofję starożytną jako ateistyczną. Zarazem jednak taka wypowiedź byłaby nieprawdziwa, gdyż te myśli jako początkowe nie stały na tym szczeblu rozwojowym, którego myśmy dosięgnęli.

Wynika stąd bezpośrednio, że ponieważ postęp rozwoju jest coraz dalszem wyznaczaniem, a to jest pogłębianiem i samoujmowaniem idei, przez to samo najpóźniejsza, najmłodsza, najnowsza filozofja jest też najbardziej rozwinięta, najbogatsza i najgłębsza. Wszystko to, co na pierwszy rzut oka wydaje się minioną na zawsze przeszłością, tkwi w niej i przechowuje się, a ona sama musi być zwierciadłem ubiegłych dziejów. Zapoczątkowania mają charakter najbardziej oderwany, gdyż są zapoczątkowaniem, czemś, stojącym u progu ruchu. Ostatnia postać, która wyłania się z tego ustawicznego ruchu jako z nieprzerwanego ciągu wyznaczania, jest najkonkretniejsza.

Podnieść tu można popierwsze, że nie jest to żadną przechwałką filozofji naszego czasu, albowiem myślą przewodnią niniejszego wykładu jest, że każda filozofja bardziej ukształtowana i później-

1400 sza jest w swej istocie wynikiem poprzedzającej ją pracy myślącego ducha, że wspiera się ona na poprzednich założeniach, wyłania się z wcześniejszych stanowisk, a nie wyrasta z pod ziemi jako odosobniony od wszystkiego innego twór.

1405 Podrugie zauważyć też wypada, że niema powodu do obawy wypowiedzenia tego, co leży w naturze rzeczy, mianowicie że idea w ujęciu i przedstawieniu najnowszej filozofji jest najbardziej rozwinięta; najbogatsza i najgłębsza. Wspominam o tem dlatego, że imię nowej, nowszej i najnowszej filozofji stało się dość modnem wyzwiskiem. Ci, którzy, wyrażając się w ten sposób, 1410 mniemają, iż cośkolwiek powiedzieli, mogą z tem większą łatwością kłaść krzyżyk na wiele systematów filozoficznych, im skłonniejsi są do tego, aby 1415 bądź widzieć słońce w każdej spadającej gwieździe, bądź nawet w każdym tłącym się odpadku knota świecy, albo też byle jaką paplaninę okrzykiwać za filozofję i stąd czerpać dowód przynajmniej na to, że istnieje tak wiele systematów filozoficznych i że 1420 codzień zjawia się nowy, by wyprzeć wczorajszy. W ten sposób wynaleźli oni zarazem kategorję, w którą mogą ujmować systemat filozoficzny, rokujący nadzieje panowania i która uwalnia ich jednocześnie od dalszego zastanawiania się; zwie się 1425 ona: modna filozofja.

*Smieszny człowieku, nazywasz modą wciąż odnawiany, poważny wysiłek ducha człowieczego ku ukształcaniu się*¹.

Drugi wniosek, który wyprowadzimy, dotyczy sposobu traktowania dawnych systematów filozoficznych. Powyższy pogląd powstrzymuje nas zarówno od winienia ich, że zbywa im na wyznaczeniach, które nie istniały na poziomie ich umysłowości, jak i od obciążania ich konsekwencjami i twierdzeniami, których one nie wysnuwały i o których 1435 nie myślały, choćby można było słusznie wyprowadzić je z myśli, zawartej w takim systemacie. Należy przystępować do rzeczy wyłącznie historycznie: to tylko przypisywać filozofji, co jest nam bezpośrednio podane. W większości dzieł, poświęconych 1440 historji filozofji, spotykamy się w tym względzie z wadliwością, polegającą na przypisywaniu jakiemuś filozofowi mnóstwa metafizycznych twierdzeń; znajdujemy przytoczenie, mające uchodzić za historyczne przedstawienie twierdzeń filozofa, o których 1445 on wszakże nie myślał, o których ani słowa nie wiedział, co do których niema najmniejszego śladu historycznego. Brucker w swej obszernej historji filozofji przytacza szereg trzydziestu, czterdziestu, może stu poglądów filozoficznych Talesa² i in- 1450

¹ Z Goethego i Szyllera „Xenien“, 200, przeciwko Nicolaiemu (Przyp. red.).

² Bruckeri: *Historia critica philosophiae*. Tom. I, p. 465—478 etc.

ných, poglądów, które, historycznie rzeczy biorąc, nie powstały w myśli tych filozofów; przytacza on też zdania także cytatai opatrzone, zapożyczonemi z rozumowań podobnych świeczników — napróż-
 1455 noby ich szukać. Postępowanie Bruckera polega mianowicie na tem, aby prosty pogląd starożytnego filozofa wyposażyć we wszystkie konsekwencje i przesłanki, które wedle wyobrażenia metafizyki Wolffa muszą być przesłankami i konsekwencjami
 1460 tego poglądu, i podawać takie czyste, czcze wymysły za rzeczywiste fakty dziejowe. Brucker np. przypisuje Talesowi sąd: „*Ex nihilo fit nihil*“ — na tej zasadzie, że filozof ten nazywał wodę wieczną; należałoby go więc zaliczyć do rzędu myślicieli,
 1465 przeczących możliwości tworzenia z niczego. Talesowi jednak, biorąc przynajmniej rzeczy historycznie, pogląd taki był nieznany. Również pan profesor Ritter, autor starannie opracowanej historii filozofji jońskie, naogół przezorny we wnoszeniu
 1470 obcych pierwiastków, przypisał Talesowi bodaj więcej, niż historycznie wolno¹. Oto, co mówi: „Dlatego należy uważać sposób pojmowania przyrody przez Talesa za dynamiczny. Patrzy on na świat jak na wszechobejmujące żywe zwierzę, które roz-
 1475 winęło się z nasienia, jak wszystkie zwierzęta, z nasienia wilgotnego czyli wody, to jest takiego, jakie wogóle spotykamy u zwierząt. Zasadniczy pogląd

¹ Geschichte der ionischen Philosophie, str. 12—13.

Talesa głosi, że świat jest żywą całością, która rozwinęła się z zarodka i na podobieństwo innych zwierząt utrzymuje się przy życiu, przyjmując dostosowany do jej pierwotnej natury pokarm“¹. Widzimy tu zupełnie coś innego, niż to, co mówił Aristoteles. O wszystkim, co tu znajdujemy, nie podają nam starożytni żadnych wiadomości. Konsekwencja ta naprasza się, ale nie da się uzasadnić historycznie. Nie powinniśmy drogą takiego wnioskowania czynić z dawnej filozofji czegoś zupełnie innego, niż to, czem była pierwotnie. 1480 1485

Łatwo nasuwa się przedzierzgnięcie dawnych systematów filozoficznych w nasze formy myślenia. To jednak właśnie posuwa rozwój wciąż naprzód; różnice, zachodzące między epokami, pewnemi stopniami oświaty, systematami filozoficznymi zależą od tego właśnie, czy takie refleksje, wyznaczenia myślowe i ustosunkowania pojęciowe wystąpiły w świadomości, czy świadomość doszła, czy nie, do tego stopnia rozwojowego. W historii filozofji chodzi tylko o ów rozwój i wyłanianie się myśli. Wyznaczenia mogą wynikać słusznie z samego zdania, ale jest to co innego, czy wyznaczenia już wysnuto, czy nie; o to wysnuwanie zawartości wewnętrznej właśnie chodzi. 1490 1495 1500

Musimy więc używać tylko słów swoistych; rozwój odsłania nam dalsze wyznaczenia myślowe, ob-

¹ Tamże str. 16.

- 1505 ce jeszcze świadomości danego filozofa. Arystoteles np. powiada, że Tales uważał wodę za zasadę (ἀρχή) wszechrzeczy. Ale dopiero Anaksymander użyć miał wyrazu ἀρχή, tak że Tales nie miał tego wyznaczenia na myśli; znał on ten wyraz, ale ozna-
- 1510 czał on dla niego początek w czasie, a nie to, co jest podłożem rzeczy. Tales nie wprowadził nawet pojęcia przyczyny do swojej filozofji; zaś pierwsza przyczyna jest jeszcze późniejszym wyznaczeniem. Mamy wiele ludów, dla których to pojęcie jest zupełnie obce; osiągnięcie go jest dużym krokiem naprzód na drodze rozwoju. Skoro wogóle różnice między rozmaitemi stanami umysłowości polegają na różnicy między uzewnętrznionymi wyznaczeniami myślowymi, to w stosunku do systematów filozoficznych da się to stwierdzić w wyższej jeszcze mierze.
- 1520

- Jak w logicznym układzie myślenia każda jego postać zajmuje pewne miejsce, z którym jest nierozdzielnie związana jej ważność, a w miarę postępu rozwoju schodzi do stanowiska podporządkowanego momentu, tak też i każdy systemat filozoficzny wobec całości biegu rzeczy jest pewnym stopniem rozwojowym, ma wyznaczone miejsce, z którym łączy się jego wartość i znaczenie. Według tego
- 1525 go wyznaczenia trzeba ująć go w jego swoistości i według tego miejsca uznać, aby oddać mu sprawiedliwość. Dlatego też nie powinno się od niego żądać ani oczekiwać niczego więcej ponad to, co
- 1530

on rzeczywiście zdziałał. Nie należy szukać w nim zaspokojenia, które może nam dać dopiero bardziej rozwinięte poznanie. Nie należy przypuszczać, że można otrzymać rozwiązanie pytań, powstałych w naszej świadomości oraz zagadnień współczesnego świata przez zwrócenie się do filozofji starożytnej. Same pytania te opierają się na pewnym stopniu rozwoju myśli. Każda filozofja dlatego właśnie, że jest wykładem jakiegoś szczególnego stopnia rozwojowego, należy do swych czasów, które też zakreślają jej granice. Osobnik ludzki jest dzieckiem swego narodu, swego świata, którego istotę ujawnia na swój sposób; jakkolwiekby się wywyższała jednostka, nie wyjdzie ona nigdy prawdziwie poza granice swego czasu, jak nie wyjdzie ze swojej skóry, gdyż tkwi w duchu powszechnym, który jest jej substancją i istotą; jakże mogłaby się poza ten obręb wydostać? Ducha powszechnego ujmuje znowu filozofja przez myślenie. Filozofja jest jego myśleniem o sobie samym i przez to jest jego wyznaczoną substancjalną treścią. Każda filozofja jest filozofją swych czasów, jest ogniwem w łańcuchu rozwoju duchowego; może więc ona dać rozwiązania tych tylko zagadnień, które są właściwe jej czasom.

1535

1540

1545

1550

1555

Ale z tego też powodu nie zadowala filozofja ubiegłych czasów ducha, ożywionego głębszem, bardziej wyznaczonem pojęciem. Pragnie on odnaleźć w niej owo pojęcie, które już wówczas urabiało swą

1560

wewnętrzzną istotę i stanowi korzeń jego bytu, aby stać się przedmiotem ujęcia dla myślenia; duch pragnie rozpoznać samego siebie. Ale w tem wyznaczeniu idea nie występowała we wcześniejszej filozofji. Dlatego żyją wprawdzie systematy filozoficzne Platona, Arystotelesa i inne, wszystkie one żyły zawsze i żyją jako zasady po dziś dzień, ale sama filozofja nie występuje już dzisiaj w tej postaci, na tym szczeblu rozwojowym, co filozofja Platona i Arystotelesa. Nie możemy utrzymać się na ich stanowiskach, nie można ich nanowo powołać do życia. Dlatego też niemożliwością jest, aby istnieli dzisiaj platonicy, arystotelicy, stoicy, epikurejczycy. Przywrócenie tym stanowiskom życia byłoby równoznaczne z usiłowaniem cofnięcia bardziej ukształtowanego, pogłębionego przez samego siebie ducha na niższy stopień rozwoju. Temu jednak duch się opiera, uwstecznienie takie byłoby niemożliwością, byłoby czemś równie niedorzecznem, jak to, by mężczyzna usiłował wrócić do fazy młodzieńczości, a młodzieniec do wieku chłopięcego lub dzieciństwa, jakkolwiek mężczyzna, młodzieniec i dziecko są jedną i tą samą osobowością. W czasie odrodzenia nauki, na początku nowej epoki wiedzy, która zjawiała się w XV i XVI w., spotykamy się nie tylko ze wznowieniem studjów, lecz i z poczynaniami odświeżenia starych systematów filozoficznych.

1590 Marsilius Ficinus był platonikiem; Kosmus Medici założył nawet akademję platońską (gdzie wy-

kładali profesorowie), a na jej czele stanął Ficinus. Byli też czystej krwi arystotelicy, jak Pomponatius; później Gassendi wznowił filozofję epikurejską, prowadząc dociekania filozoficzne nad fizyką w duchu Epikura. Lipsius chciał być stoikiem i t. d. Przyjmowano naogół, że istnieje przeciwieństwo między filozofją starożytną i chrystjanizmem. Z chrystjanizmu, ani też w nim samym nie rozwinęła się jeszcze żadna oryginalna filozofja, a sądzono, że filozofja starożytna i chrystjanizm są tak rozbieżne, iż z chrystjanizmu nie może się rozwinąć żadna oryginalna filozofja, gdyż wszystko, co uważano i co można uważać za filozofję, przemawiającą za lub przeciw chrystjanizmowi, były to systematy starożytne, które też podejmowano w tej swoistej interpretacji. Jednak mumje nie wytrzymują próby ożywienia. W głębi ducha tkwiło od dawna życie bardziej substancjalne, pojęcie jego o sobie samym dosięgnęło też większej głębokości, a potrzeby własnej myśli wyrosły ponad poziom owych systematów filozoficznych. Takie odgrzewanie starych treści można tylko uważać za moment przejściowy wuczania się w formy warunkujące i poprzedzające, za doganiające przejście przez konieczne stopnie wyrobienia się. Takie powtarzanie i naśladowanie zasad obcych już duchowi, czego dokonywano zresztą w języku martwym, występuje w dziejach jako zjawisko przemijające. Mogą tu być tylko przekłady, a nie oryginały; duch zaś znaj-

duje zadowolenie tylko w poznaniu swej własnej samowitości.

Kiedy w czasach najnowszych rozlega się znowu hasło powrotu do stanowiska któregoś systematu filozofii starożytnej, jak to polecono szczególnie 1625 filozofję Platona jako sposób wybrnięcia z przeróżnych powikłań, które grożą przyszłości, to taki powrót nie jest już owem prostem zjawiskiem początkowego, powrotnego wuczenia się w tę wiedzę; ta 1630 zalecana przez skromność rada płynie tu z tego samego źródła, co żądanie, aby cywilizowane społeczeństwo powróciło do obyczajów dzikich ludów, zamieszkujących lasy Ameryki północnej, oraz do 1635 pojęć, odpowiadających tym obyczajom; przypomina ona też pomysł Fichtego, który poleca jako najczystsza i najprostszą religję Melchizedecha, do której, według niego, musimy powrócić¹. Z jednej strony nie należy w takim zwrocie ku przeszłości 1640 niedoceniać tęsknoty za jakimś początkiem i ustalonym punktem wyjścia, jednakże trzeba go szukać w myśleniu, w idei samej, nie zaś na jakichś drogach ku powagom. Z drugiej strony można uważać taki nawrót rozwiniętego, wzbogaconego ducha ku 1645 czemuś prostemu, czyli ku abstrakcji, ku oderwanemu stanowi lub oderwanej myśli za środek niemocy, nie czującej w sobie sił, aby podolać boga-

¹ Grundzüge d. gegenw. Zeitalt., str. 211—212 (por. Anweisung z. sel. Leb., str. 178, 348).

temu materiałowi rozwoju, który ma przed sobą i który domaga się ujęcia przez myślenie w całej swej głębi; słabość ducha szuka ratunku w ucieczce przed myśleniem, poprzestaniu na małym. 1650

Jasne więc jest, dlaczego się zdarza, że ten, kto 1655 lgnie do starych systematów filozoficznych (dzieje się to bądź wskutek szczególnego zalecania jakiegoś systematu, bądź pociągającej sławy takiego Platona czy filozofii starożytnej wogóle), aby zbudować sobie własną filozofję, czerpiąc u źródła — nie 1660 znajduje zadowolenia w takiej pracy i zniechęcony ją porzuca. Bo też w takiej pracy można znaleźć zadowolenie tylko w pewnej mierze. Trzeba wiedzieć, czego należy szukać w pismach starożytnych 1665 filozofów, wogóle w filozofii jakiegokolwiek innej epoki; trzeba przynajmniej wiedzieć, że się tu ma do czynienia z wyznaczonym stopniem rozwoju myśli, że w filozofii pewnego okresu dziejowego te 1670 tylko formy i potrzeby ducha przekroczyły próg do świadomości, których kresem jest właśnie ów stopień rozwoju. Głębsze idee drzemiały wewnątrz ducha nowszych czasów; aby jasno uświadomić się 1675 sobie, domagają się one innego otoczenia, innego środowiska, niż oderwane, mętne, szare myśli czasów minionych. U Platona np. nie znajdziemy filozoficznego rozwiązania zagadnienia natury wolności, pochodzenia zła i nieszczęścia, opatrności i t. d. Częściowo można zapewne zyskać z jego pięknych 1675 wywodów pospolite poglądy, pełne pobożności, czę-

ściowo zaś przeświadczenie, że takich zagadnień, biorąc rzeczy filozoficznie, nie należy wcale podejmować, albo też uważać zło, wolność za coś jedynie negatywnego. Ale żadna z tych możliwości nie zadowala ducha, skoro tylko uznał on istnienie ich jako przedmiotów, skoro tylko wewnętrzna sprzeczność samowiedzy zyskała dość mocy, aby wywołać takie potrzeby. To samo dotyczy sprawy zdolności poznawczych, przeciwstawienia podmiotowości i przedmiotowości, bo za czasów Platona sprawa ta jeszcze nie wypłynęła. Samodzielność jaźni w sobie, jej bytu dla siebie, była mu obca. Człowiek nie wnikał jeszcze tak głęboko w siebie, nie stał się sam dla siebie przedmiotem. Podmiot był wolną osobowością; jednak samopoczucie jego zlewało się z poczuciem własnej istoty. Ateńczyk miał poczucie swojej wolności, a obywatel rzymski, ingenuus, był wolny. O tem jednak, że człowiek sam w sobie, w istocie swojej jest wolny, że jako człowiek rodzi się wolnym, o tem nie wiedzieli ani Platon, ani Arystoteles, ani Cycero, ani prawnicy rzymscy, jakkolwiek to pojęcie jest wyłącznem źródłem prawa. Dopiero w zasadzie chrześcijańskiej występuje indywidualny, osobowy duch o wartości nieskończonej i bezwzględnej. Bóg chce pomóc wszystkim ludziom. Z religii chrześcijańskiej wypłynęła nauka, że wszyscy ludzie równi są w obliczu Boga, gdyż Chrystus doprowadził ludzi do wolności chrześcijańskiej. Te wyznaczenia uniezależniają wolność od urodzenia,

stanu, wykształcenia i t. d. — posunęły one ogromnie naprzód całą sprawę, jednak stoją daleko jeszcze od tego zrozumienia, że treścią pojęcia „człowiek“ jest to, że istota jego jest wolna. Uczucie, tkwiące na dnie tego wyznaczenia było sprężyną w ciągu wieków, tysiącleci, ten popęd spowodował olbrzymie przemiany, jednak pojęcie, poznanie tego, że człowiek jest wolny z natury — to poznanie siebie samego nie sięga odległej przeszłości.

B) STOSUNEK FILOZOFJI DO INNYCH DZIEDZIN.

Historja filozofji ma być przedstawieniem tej nauki, jak się przejawiała w czasie i w osobistościach, tworzących jej postacie. Z takiego wykładu należy jednak wyłączyć towarzyszące przebiegi dziejowe i tylko dotknąć ogólnego charakteru narodu, epoki i ogólnego stanu rzeczy. W rzeczy samej wszakże dzieje filozofji dają wyraz owemu charakterowi i stanowią jego najwyższy przejaw. Są one ściśle z nim związane, a pewne wyznaczone ukształtowanie filozofji w danym okresie czasu jest momentem, jedną stroną tego charakteru. Ten wewnętrzny związek skłania do rozpatrzenia poczęści tego, jaki jest stosunek filozofji do warunków dziejowych, na tle których występowała, poczęści zaś — i to jest najważniejsze — do zbadania jej osobliwości, na co też po dokładnem oddzieleniu wszyst-

- 1730 kiego, choćby najbardziej z nią spokrewnionego najbaczniejszą zwrócimy uwagę. A zatem ten związek, który nie jest tylko związkiem zewnętrznym, lecz istotnym, posiada dwie strony, które musimy uwzględnić. Pierwsza z nich jest to strona właściwie dziejowa związku, druga rzeczowa, mianowicie związek filozofji z religią i t. d.; w ten sposób dochodzimy zarazem do bliższego wyznaczenia samej filozofji.

1. Dziejowa strona tego stosunku.

- Mówi się zazwyczaj, że układ stosunków politycznych, religiję i t. d. należy w podobnych rozważaniach wziąć pod uwagę, gdyż wywarły one duży wpływ na filozofję danego okresu i nawzajem, filozofja na nie wpłynęła. Jeśli się jednak ktoś zadawała stosowaniem takich kategorii, jak „duży wpływ“, to tem samem ustala zewnętrzny związek między temi dwiema dziedzinami i stoi na tym punkcie widzenia, że one obie, same przez się, są niezależne. Tutaj wszakże musimy ten stosunek ująć w inną kategorię, niż ta, która mówi o wpływie, oddziaływaniu wzajemnem. Kategorią o istotnem znaczeniu jest jednia owych rozmaitych ukształtowań, wyrażająca to, że jeden jest duch, przejawiający się i kładący swe piętno na różnych momentach.

a) Zewnętrzne, dziejowe uwarunkowanie pracy filozoficznej.

- Należy przedewszystkiem zauważyć, że sama możliwość filozofowania warunkuje się pewnym stopniem umysłowego rozwoju narodu. „Dopiero po zaspokojeniu potrzeb życiowych zabrano się do filozofowania“ — powiada Arystoteles¹; bo skoro filozofja jest wolnem i bezinteresownem działaniem, to przedewszystkiem zniknąć musi niepokój pożądlivosti, natomiast nastąpić wzmocnienie, podniesienie i okrzepnięcie ducha, stłumienie namietności, i wzbicie się świadomości tak wysoko, by myśl jej ogarniała przedmioty ogólne. Możliwość więc nazwać filozofję rodzajem zbytku, jeżeli przez ten wyraz będziemy rozumieli te rozkosze i zajęcia, które nie dotyczą potrzeb zewnętrznych. W tem znaczeniu jest filozofja bądźco bądź czemś zbędnem. Ale nasz sąd w tej sprawie zależeć będzie od tego, co się za konieczne uważa. Patrząc na rzeczy ze strony duchowości, można filozofję uważać właśnie za coś najniezbędniejszego.

b) Pojawienie się w dziejach duchowej potrzeby filozofowania.

- Jakkolwiek filozofja jako myślenie, pojmowanie ducha pewnej epoki, jest aprioryczna, to w isto-

¹ Metafizyka I, 2.

cie swojej jest ona też wynikiem; myśl jest czemś wynikającym, wytworzonym, jest żywotnością, czynnością wytwarzania siebie. Ta czynność zawiera w sobie istotny moment negacji — tworzenie jest zarazem niszczeniem; filozofja, aby siebie wytworzyć, wychodzi z podłoża naturalności, by ją usunąć. Występuje ona w czasie, kiedy duch narodu wyszedł z głuchej obojętności swego pierwotnego bytu naturalnego i kiedy przewyciężył też stanowisko namiętności, tak że zainteresowanie szczegółami uległo stępieniu. Jak duch wyłamuje się z granic swej przyrodzonej postaci, tak przechodzi też od swej realnej obyczajowości, od sił życia ku refleksji i pojmovaniu. Wynikiem tego jest, że ów substancjalny sposób istnienia, owa obyczajowość, wiara stają się przedmiotem napaści ze strony ducha, który je podważa; rozpoczyna się wówczas okres zepsucia. Dalszy postęp polega na skupieniu się myśli w sobie. Rzec można, że filozofuje się dopiero wtedy, kiedy naród wyrasta wogóle ze swego konkretnego życia, kiedy powstaje różnica i rozdział między stanami, a naród sam zbliża się ku upadkowi, kiedy nastąpił rozłam pomiędzy dążeniem wewnętrznym a zewnętrzną rzeczywistością, kiedy postać religij dotąd panującej nie daje więcej zadowolenia i t. d., kiedy duch ujawnia obojętność wobec własnego swego żywego istnienia, albo trwa w niem pełen odrazy, kiedy do obyczajów wkrada się zepsucie. Duch ucieka w krainy myśli i buduje sobie

królestwo myśli, przeciwstawiając je światu rzeczywistemu. Filozofja jest wówczas odkupieniem zepsucia, które z myśli wynikło. (Filozofja powstaje wraz z upadkiem jakiejś postaci realnego świata)¹. Kiedy występuje ze swemi abstrakcjami, malując wszystko na szaro, wówczas znikły już świeżość i żywotność młodości; pojednanie, które przynosi z sobą, nie jest pojednaniem w łonie rzeczywistości, lecz w świecie idealnym. Grecy filozofowie odsunęli się od spraw państwa, a próżniakami lud ich nazywał, gdyż skryli się do królestwa myśli.

To zjawisko widzimy w całym ciągu dziejów filozofji. Tak więc wraz z upadkiem państw jońskich, położonych w Azji Mniejszej, powstaje filozofja jońska. Sokrates i Platon nie znajdowali już zadowolenia w życiu państwowem ateńskim, które chyliło się ku upadkowi. Platon usiłował rozbudzić lepsze życie państwowe na ziemiach, podległych Dionizjuszowi. Tak więc w Atenach powstaje filozofja w czasie, kiedy szerzyło się zepsucie ludu ateńskiego. W Rzymie rozpowszechnienie się filozofji zbiega się z upadkiem właściwego życia rzymskiego, rzeczypospolitej, za samowładnych rządów cesarzy rzymskich, w czasie klęsk światowych, zaniku życia politycznego, w chwili, kiedy dawne życie religijne poczęło się chwiać, kiedy właśnie wszystko znajdowało się w rozkładzie i w dążeniu do czegoś innego.

¹ W 1-em wydaniu.

1835 Z upadkiem cesarstwa rzymskiego, tak wielkiego, bogatego, przepysznego, a jednak zamarłego duchowo, wiąże się wspaniały rozkwit filozofji starożytnej, który był dziełem nowoplatońskich filozofów z Aleksandrii. Również w XV i XVI wiekach, kiedy germańskie życie średniowieczne nowe przybrało kształty, kiedy nastąpił rozłam między kościołem i państwem (którego życie dawniej stanowiło jedno z religją, albo nawet gdy państwo prowadziło walkę z kościołem, to jednak nigdy nie wyrwało mu z rąk władzy), otóż w tym nowym okresie, w jego początku, zwrócono się do filozofji, przyswajając sobie tylko wprowadzie jej zdobycz, zato w następstwie, w czasach nowożytnych występuje filozofja już samodzielnie. Tak więc filozofja ukazywała się w pewnych tylko okresach rozwoju całości życia.

c) Filozofja jako myśl swej epoki.

1850 Dzieje się nie tylko tak, że w pewnym okresie zaczyna się wogóle filozofować, lecz filozofja, która przejawia się w danym narodzie jest wyznaczoną filozofją; ten wyznaczony charakter myśli przenika zarazem inne strony dziejowe ducha narodu, jest z niemi najściślej związany, stanowi ich podstawę. Ta postać filozofji występuje równocześnie z wyznaczonem ukształtowaniem się ludów, wśród których powstała, z ich ustawodawstwem i formą

1860 rządów, obyczajowością, życiem towarzyskiem, techniką, nawyknięciami i udogodnieniami, równocześnie z poczynaniami i pracami w dziedzinie sztuki i nauki, z religją, kolejami wojen, stosunkami zewnętrznymi wogóle, występuje ona wraz z upadkiem państw, w których cwa zasada była czynna i równocześnie z powstawaniem i wyrastaniem nowych państw, gdzie wyższa zasada wytwarza się i rozwija. Duch, osiągając pewien stopień rozwoju samowiedzy, urabia i rozszerza tę zasadę za każdym razem w całej pełni swej wielostronności. Ow bogaty duch narodu jest ustrojową całością, jakby świątynią ze sklepieniem, kurytarzami, szeregami kolumn, przedsiódkami, licznymi przegrodami, a wszystko to należy do pewnej całości, wszystko jest poczęte w myśl jednego celu. Filozofja jest pewną formą owej mnogości stron — ale jaką? Jest ona u szczytu wyrosłym kwiatem, jest pojęciem postaci ducha wziętej w całości, świadomością i istotą duchową całkowitego stanu rzeczy, duchem czasu, duchem, myślącym siebie samego. Wielokształtna całość odzwierciadla się w filozofji jak w ognisku optycznym, w pojęciu, które ujmuje samo siebie.

1870 Filozofja, która jest niezbędna dla świata chrześcijańskiego, nie mogła pojawić się w Rzymie, gdyż wszystkie strony całości życia są tylko wyrazami tego samego wyznaczenia. Stosunek dziejów politycznych, konstytucji, sztuki, religji do filozofji 1880 1885

nie wyraża się w tem, aby one były przyczynami filozofji, ani też, aby ona była ich przyczyną, lecz raczej mają one wszystkie jedno wspólne podłoże —
 1890 ducha czasu. Jest pewna istota, pewien charakter, co przenika wszystko i uwydatnia się w polityce i innych dziedzinach jako w rozmaitych żywiołach; jest pewien stan, spoisty we wszystkich swych częściach, którego różne strony, jakkolwiek rozmaite i przypadkowemi wydawaćby się mogły, jak-
 1895 kolwiek, zda się, przeczą sobie — nie zawierają jednak nic różnorodnego w stosunku do wspólnego podłoża. Ten wyznaczony stopień rozwoju wyłonił się z poprzedniego. Nie naszą jest rzeczą wykazać
 1900 nie tego, jak duch, ożywiający pewien okres czasu, nakłada swe piętno na całość rzeczywistości i jej losach zgodnie ze swą zasadą; pojęciowe przedstawienie całej tej budowy jest przedmiotem historii powszechnej świata, filozoficznie traktowanej. Nas obchodzą tu tylko ukształtowania, które
 1905 uwydatniają zasadę ducha w pewnym pokrewnym filozofji żywiole duchowym.

Takie jest położenie filozofji wśród innych wytworów. Wynika stąd, że filozofja jest tożsama
 1910 z czasami, w których istniała. Nie stoi ona ponad swym czasem, jest wiedzą o tem, co jest istotne dla jej czasów. Równie mało stoi ponad swym czasem pojedynczy człowiek jako dziecko swego czasu; istotę tego czasu, która jest jego własną istotą, przejawia on tylko w odpowiedniej formie; nikt nie

może w rzeczywistości wznieść się ponad swój czas, tak jak nie może wyjść z własnej skóry. Filozofja
 wszakże, ujmując ją z pewnego stanowiska, mianowicie ze względu na formę, stoi ponad swym czasem, gdyż myśląc o samej istocie ducha czasu, 1920 uprzedmiotawia go sobie¹. O ile ona tkwi w duchu swego czasu, jest on jej wyznaczoną i rzeczywistą treścią, zarazem jednak jako wiedza o tem stoi ona wyżej ponadto, przeciwstawiając sobie ducha czasu; ale tak się przedstawia rzecz tylko ze strony 1925 formalnej, bo naprawdę nie ma ona żadnej innej treści. Sama ta wiedza jest właśnie rzeczywistością ducha, jego wiedzą o samym sobie, której przedtem nie było, a więc różnica formalna jest też realną, rzeczywistą różnicą. Przez wiedzę ustanawia duch 1930 różnicę między wiedzą i tem, co istnieje. Ta wiedza wytwarza znów nową formę rozwoju; nowe formy są przedewszystkiem tylko sposobami wiedzenia i tak występuje nowa filozofja. A ponieważ jest ona już głębszym charakterem ducha, nosi 1935 ona w swem łonie ducha, który później wystąpi w rzeczywistej postaci. Co stąd wyniknie konkretnego, zobaczymy później. Przekonamy się, że to, czem była grecka filozofja, przerodziło się w świecie chrześcijańskim w rzeczywiste istnienie. 1940

¹ „Nie stoi ona... uprzedmiotawia go sobie“ w 1-em wydaniu, w 2-em krócej przez wyłączenie myśli, wyrażonych na str. 78.

2. Wyodrębnienie filozofji zpośród pokrewnych jej dziedzin.

Dziedzinami bliżej spokrewnionymi z historją filozofji, bądź ze względu na swój żywioł, bądź też na przedmiot im właściwy, są historie pozostałych gałęzi wiedzy i umysłowości, szczególnie zaś 1945 historja sztuki i religji. Pokrewieństwo to w znacznym stopniu utrudnia opracowanie historii filozofji. Jeśli przyjąć, że ta historja obejmuje dobytek umysłowości wogóle, osobliwie wytwórczość naukową, a tembardziej jeszcze mity ludowe i 1950 rysowane w nich zaledwie kształty pewnych poglądów filozoficznych, dalej myśli religijne, które jako myśli wchodzą już w dziedzinę spekulacji, zaznaczającej się w nich wyraźnie, wówczas tej nauce nie będzie można żadnych zakreślić granic, częściowo 1955 już ze względu na olbrzymi materiał i pracę, którą trzeba włożyć dla jego opracowania i przygotowania, częściowo zaś ze względu na bezpośrednią łączność owego materiału z tyloma innymi dziedzinami. Nie należy jednak wyodrębniać historii filozofji 1960 z pośród innych dziedzin dowolnie i jak na chybi-trafi; dokonać tego trzeba, opierając się na wyznaczeniach zasadniczych. Jeżeli trzymać się będziemy samej tylko nazwy filozofji, wówczas cały materiał, o którym była mowa, należałoby włączyć do 1965 jej historii.

O materiale tym pragnę mówić, rozpatrując go

z trojakiemu punktu widzenia: trzy pokrewne strony zamierzam bliżej zaznaczyć i oddzielić je od filozofji. Pierwsze z nich, to wszystko to, co się wogóle zalicza do oświaty naukowej; są to zapoczątkowania rozsądkowego myślenia. Drugie — to 1970 mitologja i religja; stosunek filozofji do tych ostatnich ukazuje się często jako wrogi — zarówno w epoce greckiej jak i chrześcijańskiej. Trzecie — to 1975 rozprawiająca filozofja, rozsądkowa metafizyka. Tak oddzielając, co pokrewne filozofji, musimy jednocześnie zwrócić tu uwagę na momenty, podpadające pod pojęcie filozofji, wszakże niekiedy występujące oddzielnie. W ten sposób będziemy mogli 1980 osiągnąć pojęcie filozofji.

a) Stosunek filozofji do twórczości naukowej.

Co się tyczy nauk poszczególnych, to żywiołem ich jest oczywiście poznanie i myślenie, taksamo jak filozofji. Obchodzą je jednak przedewszystkiem przedmioty skończone i zjawiska. Zbiór wiadomości tej treści jest już ze względu na swą naturę wyłączony z filozofji, ani bowiem treścią, ani 1985 formą jej nie odpowiada. Jeżeli zaś te wiadomości są wiedzą systematyczną, zawierają ogólne zasady i prawa i na nich się opierają, to wówczas dotyczą one ograniczonego zakresu przedmiotów. Najgłębsze zasady, jak też i same przedmioty, przyjmuje się zgóry, a bądź doświadczenie zewnętrzne, bądź 1990

1995 doznania serca, bądź pierwotne albo wyrobione poczucie prawa i obowiązku stanowią źródło, skąd się te zasady czerpie. W metodzie swej przyjmują one zgóry logikę i wogóle wyznaczenia i zasady myślenia.

2000 Formy myślowe, a następnie punkty widzenia i główne zasady, które nauka przyjmuje i które są kręgosłupem jej całego dalszego materiału, nie są jednak czemś jej samej właściwym, lecz wchodzą w skład ogólnego dorobku umysłowego pewnego czasu i narodu. Ten dorobek umysłowy polega na ogólnych wyobrażeniach i celach, na zakresie pewnych potęg duchowych, które kierują świadomością i życiem. Nasza świadomość ma te wyobrażenia, uznaje je za ostatnie wyznaczenia, ima się ich jako nici przewodniej; nie zna ich jednak, nie stanowią one dla niej przedmiotu i bodźca dociekań. Każda

2005 świadomość — aby dać przykład oderwany — posiada i ma w użyciu zupełnie oderwane wyznaczenie myślowe: być; — „słońce jest na niebie..., ...winna jagoda jest dojrzała“ i t. d. do nieskończoności; albo też przy wyższym stopniu rozwoju

2010 występuje stosunek między przyczyną i skutkiem, siłą i jej przejawem i t. d. Cała jej wiedza prześiąknięta jest taką metafizyką, która nią też kieruje; ta metafizyka jest siecią, w którą wpada cały materiał przedmiotów konkretnych, zajmujących człowieka w jego wszelkich czynnościach. Ale

2020 pospolita świadomość zatapia tę tkaninę wraz z jej

węzłami w głębokie pokłady materiału, zawierającego znane nam zainteresowania i przedmioty, które mamy przed sobą; nie wydobywa się owych ogólnych nici, nie czyni się ich przedmiotem refleksji. 2025

My, Niemcy, rzadko tylko zaliczamy ogólną twórczość naukową do filozofii. Jakoż mamy ślady takiego postępowania, np. wydział filozoficzny obejmuje wszystkie nauki, nie służące bezpośrednio państwu i kościołowi. W związku z tem pozostaje 2030 znaczenie wyrazu filozofja w rozumieniu Anglików, znaczenie, które naród ten po dziś dzień jeszcze mu nadaje. Nauki przyrodnicze nazywają Anglicki filozofją. Angielski „Dziennik Filozoficzny“ (wydawany przez Thomsona) zawiera artykuły 2035 z dziedzin: chemji, rolnictwa (o nawozach), nauki o gospodarstwie, nauki o przemyśle — podobnie jak dziennik Hermbstädt'a; znaleźć tam można też wzmianki o wynalazkach. Przyrządy fizyczne, jak barometr, termometr, nazywają Anglicki filozoficznymi przyrządami. Wszelkie teorie, zwłaszcza zaś etyka i nauki etyczne, które wynikły czy to z głębin serca ludzkiego, czy z doświadczenia — nazywają filozofją; wreszcie stosują ten wyraz do 2040 teorii i zasad ekonomji społecznej. Tak tedy jest w Anglii przynajmniej imię filozofji w poszanowaniu. Niedawno wydano w Liwerpoolu ucztę na cześć ministra Canninga; w wygłoszonej mowie dziękczynnej między innemi życzy on Anglii szczęścia w tem, aby filozoficzne zasady administracji 2050

państwowej osiągnęły na jej obszarze pełnię swego zastosowania ¹. Tak więc tam przynajmniej nie jest filozofja obelżywym wyzwiskiem.

- 2055 W początkowej fazie rozwoju umysłowego spo-
tyka się częściej owo pomieszanie filozofji z ogólną oświatą. W życiu narodu następuje okres, kiedy duch rzuca się na przedmioty ogólne, kiedy np. usiłuje przedmioty przyrody podciągnąć pod ogólne wyznaczenia rozsądkowe, stara się poznać przyczyny rzeczy i t. p. Mówi się wtedy, że naród ten zaczyna filozofować, treści bowiem, które teraz wystąpiły mają z filozofją wspólny czynnik myślenia. Znajdujemy w tym okresie wypowiedzi o ogólnych przebiegach w przyrodzie i także w dziedzinie duchowości wyrzeczenia, sentencje moralne, ogólne zasady moralności, woli, obowiązków i t. p., a ci, którzy wypowiedzieli je, zwali się mędrcami lub filozofami. Tak już w samym początku filozofji greckiej spotykamy siedmiu mędrców oraz filozofów jońskich. Przypisują też im wiele wyobrażeń i odkryć, występujących obok twierdzeń filozoficznych. Tales (według innych inny filozof) miał np. objaśniać zaćmienia słońca i księżyca przez wsunięcie się księżyca lub ziemi pomiędzy dwa inne ciała niebieskie. Takie objaśnienia nazywano też poglądami filozoficznymi. Pitagoras odkrył zasadę
- 2060
- 2065
- 2070
- 2075

¹ Tak w 1-em wydaniu, w 2-em zaś jest mowa o „lordzie Liwerpoolu” i obecności Canninga.

- harmonji tonów. Inni urabiali wyobrażenie o ciałach niebieskich: sklepienie niebieskie miało być podziurawionym metalem, przez który prześwieca empirjum, ogień wieczny, okalający świat. Zdania 2080 takie, jako wytwory rozsądku, nie należą do historii filozofji, jakkolwiek widać w nich wydobywanie się poza czysto zmysłowe gapienie się, jak i poza usiłowanie odtworzenia pewnych przedmiotów tylko mocą wyobraźni. W taki sposób z nieba i ziemi 2085 znikają bogowie w chwili, kiedy rozsądek stawia przed duchem rzeczy w ich zewnętrznym przyrodzonym wyznaczeniu.
- W czasach już późniejszych okres odrodzenia nauk znamienity jest w tym samym względzie. Wy- 2090 powiadano ogólne zasady, dotyczące państwa i t. d.; kryje się w tem pewna strona filozoficzna. Należą tu systematy Hobbesa i Descartes'a. Pisma ostatniego zawierają zasady filozoficzne, a jego filozofja przyrody jest również empiryczna, natomiast 2095 etyka Spinozy zawiera też idee ogólne, poznanie bóstwa i przyrody ¹. Kiedy dawniejsza medycyna była zbiorem szczegółów, a przytem sieczką teozoficzną, do której przyplątała się też astrologja i t. p. (leczono też świętościami, co przecież tak łatwo 2100 się nastroczało), to teraz występuje ujęcie przyrody, zmierzające do poznania jej praw i sił. Porzucano aprioryczne rozprawianie o rzeczach przyrody

¹ Zdania: „natomiast... przyrody” niema w 2-em wyd.

2105 w duchu metafizyki filozofji scholastycznej lub religii. Filozofja Newtona nie zawiera nic innego, jak tylko wiedzę przyrodniczą, to znaczy znajomość praw, sił, ogólnych właściwości przyrody, zaobserwowanych i wziętych z doświadczenia. Jakkolwiek wydaje się to sprzeczne z zasadą filozofji, to jednak ma z nią tę wspólność, że przyjmuje się tu główne zasady jako ogólne, a wraz z tem i to, że to ja je przyjąłem, że leżą one w moim umyśle, a przez to są czemś dla mnie ważność mającym.

2115 Ta forma jest naogół przeciwna temu, co jest pozytywne; nader jaskrawy swój wyraz znalazła ona w przeciwstawieniu się religii i temu, co jest tutaj pozytywne. W średniowieczu Kościół ustalił dogmaty jako prawdy ogólne, teraz zaś człowiek, opierając się na świadectwie „własnej myśli“, 2120 uczucia, zdolności wyobrażania, stał się nieufnym; trzeba tu zauważyć, że „moje własne myślenie“ jest, ściśle biorąc, pleonazmem, gdyż każdy musi myśleć za siebie, a nikt nie może myśleć za kogoś innego. Zasada ta zwróciła się też przeciw przyję- 2125 tym konstytucjom państwowym, szukając dla nich nowych podstaw, aby je według nich sprostować. Ustanowiono teraz ogólne zasady państwowości, gdy dotychczas, jak religja była pozytywna, tak też miały ważność z tegoż względu zasady posłuszeństwa poddanych wobec monarchy i władzy. Królowie jako pomazańcy Pańscy w tym sensie, co królowie żydowscy, mieli swą moc od Boga i przed 2130

Nim mieli zdawać sprawę ze swych czynów, gdyż zwierzchnictwo uchodziło za ustanowione przez Boga. O tyle były zarówno teologia, jak i prawoznawstwo naogół pozytywnymi, mocnymi naukami; nie 2185 myślano o tem, skądby się brało to, co jest pozytywne. Rozmyślania zwróciły ludzi przeciw powadze zewnętrznej; a więc (w Anglii zwłaszcza) nie uważano już powagi Boga za źródło prawa państwowego i cywilnego, jak to widzimy w prawie Mojżesza. Natomiast Hugo Grotius napisał o prawie ludów; to, co ludy uznawały w ciągu dziejów za prawo, consensus gentium, było tutaj punktem 2140 zasadniczym¹. Dla powagi królewskiej szukano innego usprawiedliwienia, np. wsobny cel państwa, dobro ludów. Jest to zupełnie nowe źródło prawdy, która przeciwstawiała się prawdzie objawionej, danej zgóry, pozytywnej. To podsuniecie nowej zasady na miejsce powagi nazwano filozofowaniem. 2150

Wiedza ta była wiedzą o tem, co skończone — świat stał się jej treścią. O ile ta treść powstawała z rozumu, polegającego na własnych siłach, nabierali ludzie samodzielności. Samodzielna czynność ducha jest tutaj słusznie uwydatniona jako należąca do 2155 filozofji, jakkolwiek jej pojęcia nie wyczerpuje wyznaczenie formalne, ograniczające pole filozofji do przedmiotów skończonych. To samodzielne my-

¹ To zdanie według 2-ego wydania znalazłoby się na str. 98 przed: „kiedy dawniejsza medycyna...“.

2169 ślenie jest w poszanowaniu, a nazwano mądrością ludzką lub mądrością świecką (Weltweisheit) dlatego, że przedmiotem jej były rzeczy ziemskie, i dlatego, że sama powstała w tym świecie. Takie było znaczenie filozofji. Miano więc słuszność, nazywając ją mądrością świecką. Fryderyk Schlegel odno-
 2165 wił przezwisko mądrości świeckiej dla filozofji, chcąc wskazać na to, że musi ona ustąpić tam, gdzie w grę wchodzi coś wyższego np. religja; Schlegel miał wielu naśladowców. Coprawda zajmuje się filozofja rzeczami skończonymi, ale — jak uczy
 2170 Spinoza — o ile są one zawarte w idei Boga; ma ona też cel wspólny z religją. Już Kościół zarzucał tym skończonym naukom, które i teraz oddziela się od filozofji, że odwracają człowieka od Boga dlatego właśnie, że przedmiotem ich są rzeczy skoń-
 2175 czone. Ten ich brak, dotyczący treści, prowadzi nas do drugiej z rzędu dziedziny, pokrewnej filozofji, do religji.

b) Stosunek filozofji do religji.

Tak jak dziedzina nauki była spokrewniona z filozofją przez czynnik formalnego samodziel-
 2180 nego poznania, tak znowu filozofję z religją łączy ich treść, będąca wszakże przeciwieństwem dziedziny naukowej. Przedmiotem religji nie są rzeczy doczesne, lecz to, co nieskończone. Filozofja ma tę wspólność ze sztuką, a zwłaszcza z religją, że
 2185 treścią ich są przedmioty ogólne. W dwóch ostat-

nich dziedzinach najwyższa idea jest dana świadomości czującej, oglądającej, wyobrażającej, a nie filozoficznej. A skoro tylko ze strony czasu w rozwoju umysłowości zjawienie się religji poprzedza wystąpienie filozofji, to stosunek ten należy wziąć
 2190 zasadniczo. Znajduje to zastosowanie w sprawie wyznaczenia początku historii filozofji, mianowicie trzeba wykazać, o ile należy wyłączyć religijność i nie rozpoczynać od niej.

W religjach dawały ludy zawsze wyraz swym wyobrażeniom o istocie świata, substancji przyrody i ducha, oraz stosunku człowieka do świata. Świadomość religijna ujmuje istotę bezwzględną jako swój przedmiot, zrazu będący czemś innym, niż
 2195 ona, czemś zarubieżnem, bardziej lub mniej bliskiem, przychylnem lub strasznem i wrogiem. W nabożeństwie, kulcie religijnym człowiek przezwy-
 2200 ęża tę przeciwstawność, wznosi się do świadomości zespolenia z istotą boską, do pocucia łaski bożej lub ufności, że Bóg dopuścił ludzi do pojednania
 2205 się z Nim. Jeżeli wyobraża się ową istotę (jak np. Grecy) jako już z natury swojej przyjazną człowiekowi, wówczas kult jest raczej napawaniem się ową
 2210 jednią człowieka i Boga. Ta istota jest tutaj rozumem samym w sobie w ogólności, ogólną konkretną substancją, duchem, którego prąródło przedmioto-
 wo znajduje się w świadomości, jest to więc wyobrażenie istoty, zawierające nie tylko rozumność
 2215 wogóle, lecz i nieskończony wszechrozum. Dlatego

- 2215 religję, tak jak filozofję, trzeba przedewszystkiem
pojąć, t. j. poznać i uznać w niej wytwór rozumny.
Jest ona bowiem dziełem objawiającego się rozu-
mu, dziełem najwyższym, najrozumniejszym. Nie-
dorzecznością jest wyobrażanie sobie, aby kapłani,
2220 mając lud dla własnej korzyści, mieli wymyśleć
religję i t. d.; byłoby równie płytkiem, jak wspacz-
nem, traktowanie religji jako wytworu samowoli
lub urojenia. Nadużywali oni często religji — mo-
żliwość taka jest skutkiem zewnętrznych stosun-
2225 ków, istnienia religji w czasie. Może więc ona
oczywiście w pewnych punktach zahaczać się o ten
zewnętrzny związek, ale ponieważ jest ona religją,
w istocie swej zwraca się całą swą siłą raczej wła-
śnie przeciw skończonym celom i ich powikłaniom,
2230 stwarzając dziedzinę, wznoszącą się ponad nie. Ta
dziedzina ducha jest nadewszystko świątynią praw-
dy, gdzie nikną wszystkie urojenia świata zmysło-
wego, ograniczonych wyobrażeń i celów — tego sie-
dliska mniemań i samowoli.
- 2235 Rozumność ową jako istotną treść religji moż-
naby, jak się wydaje, wyjąć i przytoczyć jako sze-
reg dziejowych systematów filozoficznych. Filozo-
fja i religja na jednym stoją gruncie, obie mają
ten sam przedmiot: powszechny, sam w sobie istnie-
2240 jący rozum; duch pragnie przyswoić sobie ten
przedmiot, jak to się dzieje w nabożeństwach i kul-
cie na gruncie religji. Jedynie forma, w której wy-
stępuje treść religji, różna jest od formy, ujmują-

cej tę treść w filozofji; dlatego też niezbędne jest
rozróżnienie historji filozofji od historji religji. 2245
Nabożeństwo wskazuje tylko, o czym mamy myśleć;
filozofja chce dokonać tego pojednania przez po-
znanie myślowe, duch pragnie podjąć w sobie sa-
mym istotę własną. Filozofja ujmuje swój przed-
miot w formy myślącej świadomości; religja po- 2250
stępuje inaczej. Ale różnicy tej nie należy brać ja-
ko zbyt oderwanej, w tym sensie mianowicie, że
myślenie jest wyłącznym przywilejem filozofji, że
nie występuje wcale w religji; i ona ma również
swoje wyobrażenia, myśli ogólne. Ponieważ obie 2255
dziedziny tak blisko są z sobą spokrewnione, usta-
liła się stąd daleko w przeszłość sięgająca tradycja
wprowadzania do historji filozofji perskich, in-
dyjskich i t. p. systematów filozoficznych; zwyczaj
ten zachowuje się jeszcze częściowo w różnych 2260
działach z historji filozofji. Jedno z takich bardzo
rozpowszechnionych podań głosi np., że Pitagoras
przejął swój systemat filozoficzny z Indji i Egi-
ptu. Od dawien dawna słyną te ludy z wielkiej mą-
drości, przez co rozumie się, że miały one swoją 2265
filozofję. Zresztą wschodnie wyobrażenia i ob-
rządki religijne, które za czasów cesarstwa rzym-
skiego przedostały się na Zachód, występują pod
nazwą filozofji Wschodu. Kiedy w świecie chrze-
ścijańskim religja i filozofja były raczej traktowa- 2270
ne jako dwie oddzielne dziedziny, to natomiast
w owym starożytnym Wschodzie uważano je za do-

2275 skonale ze sobą spójone w tem znaczeniu, że treść w tej formie, w której występuje w filozofji, już istniała. Powszedniość tego wyobrażenia oraz
 2280 względ na potrzebę dokładnego wydzielenia z układu historii filozofji wszystkiego, co dotyczy wyobrażeń religijnych, pozwalają sądzić, że celowe będzie bliższe rozpatrzenie formy, właściwej wyobrażeniom religijnym i odróżniającej je od systematów filozoficznych.

Religia zawiera nietylko ogólne myśli, tkwiące
 2285 implicite jako treść wewnętrzna w jej mitach, wyobrażeniach fantastycznych, pozytywnych swoistych opowieściach, jako treść, którą musimy wydobywać dopiero z mitów jako pogląd filozoficzny; religia posiada też treść explicite w formie myśli. W religiach perskiej lub indyjskiej wypowiadają się ogromnie głębokie, wzniosłe spekulacyjne myśli. Później spotykamy w religji nawet wyraźnie zarysowane systematy filozoficzne, jak np. systematy Ojców Kościoła. Filozofja scholastyczna w istocie swojej
 2290 była teologją; widzimy tu spójność lub, jeśli kto woli, pomieszanie filozofji z teologją, które nastroić nam może trudności. Stawiamy więc pytanie: z jednej strony, czem różni się filozofja od teologii (wiedzy religijnej) lub religji (jako rodzaju świadomości); następnie: jak dalece mamy uwzględnić w historii filozofji religijność. W odpowiedzi
 2300 na drugie z tych pytań mamy znów trzy sprawy do uwzględnienia: popierwsze, mityczną i dziejową

stronę religji oraz jej pokrewieństwo z filozofją; podrugie, wyraźne poglądy filozoficzne i myśli spekulacyjne, tkwiące w religji; potrzenie, filozofję, zawartą w teologii.

2305

c) Różnica pomiędzy filozofją a religją.

Strona mityczna, a co za tem idzie, dziejowa
 pozytywna, jest ciekawa ze względu na to, że daje
 wyjaśnienia, dotyczące różnicy przeciwstawiających
 się sobie form, w których występowała owa treść
 w religji i filozofji. Pomimo pokrewieństwa obu
 dziedzin, różnica zachodząca między nimi potęguje się do pozornej niezgodności. Przeciwieństwo to
 2310 nie tylko nawinęło się nam na drodze rozumowania, lecz jest też momentem dziejowym o dużej bardzo doniosłości. Od filozofji wymaga się, aby uzasadniła
 2315 swe poczynania, swój sposób poznawania. Filozofja ukazała się przez to jako przeciwieństwo religji i odwrotnie — religja, kościół zajęły wrogie stanowisko wobec filozofowania, potępiły je. Już religijność ludu greckiego przepędziła wielu filozofów
 2320 z ich ojczyzny; wyraźniej jeszcze wystąpiła ta przeciwstawność w kościele chrześcijańskim. Zachodzi więc tu nietylko pytanie, czy religję trzeba uwzględnić w historii filozofji; stoimy wobec rzeczywistości, tej mianowicie, że sama filozofja miała
 2325 względ na religję, a religja na filozofję. Ponieważ w przebiegu dziejów samych nie pozostawały obie obojęt-

nemi względem siebie, więc też i my nie możemy tej sprawy pominąć obojętnością. O tym stosunku religii do filozofji musimy tedy mówić wyraźnie, otwarcie i uczciwie — *aborder la question*, jakby powiedział Francuz — nie zaś utyskiwać, że jest to sprawa drażliwa, wykręcać się, omawiać, szukać wybiegów, zwrotów, tak, aby wkońcu nikt nie mógł wiedzieć, co to wszystko ma znaczyć. Nie należy dążyć do tego, aby wydawać się mogło, jakobyśmy chcieli w rozważaniach naszych pozostawić religję na stronie, nie dotykając jej wcale. Byłoby to bowiem jednoznaczne z usiłowaniem ukrycia tego faktu, że filozofja zwracała się przeciw religji. Religja, a raczej teologowie tak postępują: ignorują filozofję, a czynią tak tylko poto, aby usunąć wszystko, cokolwiek mogłoby przeszkodzić ich dowolnym mędrkowaniom.

Zdawałoby się mogło, że wymaganiem religji jest, aby człowiek wyrzekł się myślenia o przedmiotach ogólnych, aby wyrzekł się filozofji, jako że jest ona mądrością tego świata, dziełem ludzkim. Przeciwstawia się wtedy rozum ludzki rozumowi boskiemu. Mówiąc tak, przyzwyczajano się zapewne mieć na myśli rozróżnienie boskiej nauki i ustawy od dzieł ludzkiej pracy i wynalazczości, rozumiejąc przez ostatnie całość tego, co ukazuje się jako wyniki ze świadomości człowieka, jego inteligencji lub woli, i przeciwstawić to wszystko wiedzy o Bogu i rzeczach boskich (objawieniu bożemu). Poniżenie

wszystkiego ludzkiego, będące wyrazem tego przeciwstawienia, pogłębia się jeszcze w miarę, jak się rzeczonemu przeciwstawieniu nadaje treść ściślejszą: będzie się wówczas zapewne mówiło, że ma się pouczenie o tem, aby podziwiać mądrość bożą w przyrodzie i chwalić jako dzieła boże łąny, góry, cedry Libanu w całym ich przepychu, śpiew ptaków, rozbrzmiewający w gałęziach, przemożną siłę i skrętność zwierząt; będzie się też wskazywać zapewne na mądrość, dobroć i sprawiedliwość bożą, które przejawiają się w sprawach ludzkich, byle tylko nie w urządzeniach przez człowieka wymyślonych, nie w jego ustawach i z woli płynących postępkach, nie w biegu świata, lecz w losach człowieka, czyli w tem, co jest dla wiedzy i wolnej woli człowieka zewnętrzne i przypadkowe; tak więc to, co zewnętrzne i przypadkowe, uważa się ostatecznie za dzieło boże, zaś to, co istotne, mające źródło w woli i sumieniu, przypisuje się działalności człowieka. Zgodność, zachodząca między zewnętrznymi stosunkami, okolicznościami, zdarzeniami a celami ludzkimi wogóle, jest oczywiście czemś wyższem, ale jest tak tylko dlatego, że zgodność ta dotyczy celów ludzkich, nie zaś celów przyrody, takich jak np. znalezienie pokarmu w życiu wróbla, celów ludzkich, do których ściąga się taka zgodność. Jeśli jednak w tej zgodności to ma być wielkie, że Bóg panuje nad przyrodą — czemuż jest wtedy wolna wola? Czyż nie panuje On nad du-

chem, lub (ileże sam jest czemś duchowem) nie panuje w dziedzinie ducha? — i czyżby to panowanie nad duchem lub w dziedzinie ducha nie było czemś wyższem od panowania nad przyrodą lub w przyrodzie? Czyż tak bardzo odległe jest owo podziwianie Boga w rzeczach przyrody, wziętych w ich czystej postaci, w drzewach, zwierzętach, przeciwstawianych człowieczeństwu, od religii starożytnych Egipcjan, którzy w ibisach, kotach, psach widzieli objawiającą się boskość, lub od nędzy dawnych i współczesnych Hindusów, którzy po dziś dzień otaczają krowy i małpy czcią, należną Bogu i którzy do sprawy utrzymania tego bydła odnoszą się z wielką pieczołowitością, zato pozwalają ludziom mrzeć z głodu, a gdyby ci przez ubój owego bydła lub choćby przez użycie jego pokarmu ratowali się od śmierci głodowej, to uchodziłoby to za występki?

W takim ujęciu, jak się zdaje, tkwi myśl, że działanie człowieka, zwrócone przeciw przyrodzie, jest działaniem bezbożnem, że dzieła przyrody są boskimi dziełami, co zaś człowiek wytwarza, jest przeciwne Bogu. Wytwory rozumu ludzkiego mogłyby w każdym razie nie ustępować w godności przyrodzie. Ale wówczas przypiszemy rozumowi więcej, niż wolno. Skoro życie i działanie zwierząt jest już boskie, to działanie człowieka musi stać daleko wyżej, musi być nazwane boskiem w nieskończenie wyższem znaczeniu. Wyższość myśli

ludzkiej należy bez wahania uznać. Chrystus tak przemawia w tej materji (Mat. VI, 26—30): „*Spojrzyjcie na ptaki niebieskie*“ (do których należą też ibisy i kokile) „*...izali wy nie jesteście daleko zacniejsi nad nie?... Jeżeli tedy trawę polną, która dziś jest, a jutro bywa w piec wrzucona, Bóg tak przyodziewa, azaż nie daleko więcej was, o mało wierni?*“ Wyższość człowieka, stworzonego na podobieństwo boskie, nad zwierzęciem i rośliną uznaje się oczywiście, biorąc ją samą w sobie; ale jak tylko powstaje pytanie, gdzie należy szukać i gdzie się znajduje boskość, to w odpowiedzi nie wskazuje się tego, co jest szlachetniejsze, lecz to, co niższe. Taksamo co do wiedzy o Bogu ma się rzecz, jeżeli słuchać słów Chrystusa, który poznanie i wiarę w Boga opiera nie na podziwianiu tworów przyrody, czy też na zdziwieniu wobec tak zwanej władzy nad niemi, nie na znakach i cudach, lecz na tem, co duch świadczy. Duch jest czemś nieskończenie wyższem od przyrody; w nim przejawia się boskość bardziej, niż w przyrodzie.

Ta forma jednak, dzięki której treść sama w sobie ogólna, należy do filozofji, jest to forma myślenia, forma samej ogólności. Ale w religji ta treść przemawia przez sztukę do bezpośredniego, zewnętrznego oglądu, dalej do wyobrażenia, do uczucia. Znaczenie mówi do domyślnego usposobienia, ono świadczy o duchu, który tę treść rozumie. Aby to lepiej pojąć, przypomnijmy sobie różnicę między

tem, czym jesteśmy i co mamy, a tem, jak wiemy
 2445 o tem, t. j. w jaki sposób wiemy o tem, innemi słowy, jak uprzedmiotawiamy to sobie. Różnica ta jest nieskończenie ważna, jest ona tem, co stanowi punkt ciężkości w umysłowości ludów i indywidualności, a co było wyżej wspomniane jako różnica
 2450 rozwojowa. Jesteśmy ludźmi i posiadamy rozum; to, co ludzkie, co rozumne wogóle, znajduje odźwięk w nas, w naszym uczuciu, usposobieniu, sercu, słowem w naszej podmiotowości. Ów odźwięk, ten określony ruch jest tem, przez co pewna
 2455 treść staje się wogóle czemś naszym. Mnogość wyznań, które zawiera on w sobie, jest w owem wnętrzu ześrodkowana i skryta, jest to głuche snuć ducha samego w sobie, w ogólnej istotowości. Treść jest tu poprostu tożsama z prostą, oderwaną pewnością siebie samego, z samowiedzą. Ale
 2460 duch, dlatego właśnie, że jest duchem, jest też w istocie swojej świadomością. Zawarta w jej prostym żywiole pełnia musi się sobie uprzedmiotowić, musi się stać wiedzą. A zatem na jakości tej przedmiotowości, a więc na jakości świadomości polega
 2465 cała różnica.

Owa jakość właściwa jest dużemu zakresowi, poczynawszy od prostych przejawów przytłumionego uczucia aż do najbardziej przedmiotowej formy, będącej samej w sobie i dla siebie, do myślenia. Najprostsza, najbardziej formalną przedmiotowością
 2470 będzie wyraz i imię pewnego uczucia i odpowied-

niego nastroju; kiedy wyraz ten będzie brzmiał: „nabożeństwo“, „modlitwa“ i t. d., „módlmy się“, „bądźmy pobożni“ — wówczas mamy do czynienia z prostem przypomnieniem owego uczucia. Ale
 2475 zdanie: „myślmy o Bogu“ — mówi już coś więcej, wyraża ono treść bezwzględną, wyczerpującą owego zasadniczego uczucia, przedmiot, różniący się od uczucia jako podmiotowego, świadomego
 2480 siebie poruszenia, czyli przedmiot, będący treścią, różną od tego poruszenia jako formy. Ale ów przedmiot, jakkolwiek zawiera całą treść zasadniczą, sam jest jeszcze nierozwinięty i zgoła niewyznaczony. Rozwijanie tej treści, ujmowanie stosunków, wynikających stąd, wypowiedanie i uświadamianie
 2485 jej — jest to powstawanie, tworzenie się, objawianie się religji. Zrazu ta rozwinięta treść uprzedmiotawia się pod postacią bezpośredniego oglądu, wyobrażenia zmysłowego, lub bliżej wyznaczonego,
 2490 pochodzącego z dziedziny przyrodzonych fizycznych lub duchowych zjawisk i stosunków.

Świadomość tę zawdzięcza się sztuce, która umacnia i utrwała zwiewny błysk uczucia, w którym odbija się przedmiotowość. Bezkształtnemu świętemu kamieniowi, jakiemuś miejscu czy czemu-
 2495 bądź innemu, z czem związała się w samym początku potrzeba przedmiotowości, nadaje sztuka postać, rysy, wyrazistość i treść ściśle wyznaczoną, która może stać się wiedzą i która jest teraz przed-
 2500 miotem dla świadomości. Stała się tedy sztuka nau-

2505 czycielką narodów, jak to widzimy na przykładach
 Homera i Hezjoda, którzy według Herodota (II,
 53) urobili dla Greków teogonję, rozwinąwszy
 i utrwaliwszy zgodnie z duchem swego narodu
 w określonych obrazach i wyobrażeniach mętne wy-
 obrażenia i tradycje, które, skądbyś pochodząc,
 zachowały się i które oni znaleźli. Nie jest to ta
 sztuka, która tylko na swój sposób wypowiada, więc
 2510 wykuwa w kamieniu, oddaje na płótnie, lub ujmu-
 je w słowo już skądinąd w pewien sposób zupełnie
 wyrażoną treść jakiejś już ukształtowanej w my-
 ślach, wyobrażeniach i formułach słownych goto-
 wej religji — jak to czyni sztuka nowoczesna, kie-
 2515 dy obiera sobie tematy religijne i taksamo histo-
 ryczne, opierając się na danych jej wyobrażeniach
 i myślach. Świadomość religijna jest tutaj wytwo-
 rem myślącej wyobraźni lub myślenia, które tylko
 ujmuje przy pomocy narządu fantazji i znajduje
 2520 wyraz w jej kształtowaniu.

Jakkolwiek w prawdziwej religji objawiło się
 i objawia nieskończone myślenie, duch bezwzględ-
 ny, to jednak odbiorcą, któremu ono się jawi, jest
 serce, świadomość wyobrażająca, rozsądek skończo-
 2525 ności. Religja nie tylko zwraca się wogóle do każde-
 go rodzaju umysłowości — „Ewangelię głosi się ubo-
 gim“, — lecz musi ona, kierując się wyraźnie jako
 religja ku sercu i usposobieniu, wkraczać w dzie-
 dzinę podmiotowości, a tem samem w dziedzinę
 2530 wyobrażeń skończonych. W spostrzegającej i roz-

2535 ważającej spostrzeżenia świadomości znajduje
 człowiek tylko stosunki skończone dla badania z na-
 tury rzeczy spekulacyjnych stosunków bezwzględ-
 nika, stosunki, które mu jedynie mogą służyć, uży-
 wane bądź w sensie właściwym, bądź też symbo-
 licznym, dla ujęcia i wyrażenia owej natury i sto-
 sunków nieskończoności.

W religji jako najbliższem bezpośredniem ob-
 jawieniu bożem forma sposobu wyobrażania i re-
 fleksyjnego skończonego myślenia jest nie tylko 2540
 formą, w ramy której ujmuje świadomość samo
 istnienie Boga, lecz i formą, w której On się uka-
 zuje; albowiem tylko ta forma jest zrozumiała
 dla świadomości religijnej. Aby nadać temu więcej
 wyrazistości, musimy poświęcić nieco miejsca py- 2545
 taniu, co znaczy: rozumieć. Z jednej strony miano-
 wicie wchodzi tu w grę, jakieśmy to wyżej zauwa-
 żyli, substancjalna podstawa treści, podstawa, która
 jako bezwzględna istota ducha, zwracając się ku
 niemu, porusza jego najwnętrznieszy rdzeń, znaj- 2550
 duje w nim oddźwięk i przez to otrzymuje od niego
 świadectwo. Oto pierwszy niezbędny warunek rozu-
 mienia; to, co nie ma w niem bytu w sobie, nie
 może być jego udziałem, nie może się stać czemś
 dla niego, taka treść mianowicie, która jest nieskoń- 2555
 czona i wieczna. Istota bowiem jako coś nieskoń-
 czonego jest tem właśnie, co nie zatrzymuje się
 u kresu tego, do czego się stosuje, gdyż inaczej
 byłaby czemś ograniczonem, nie prawdziwie istotą;

2560 a duch nie jest tem w sobie jako to, co skończone
i zewnętrzne, albowiem to, co jest skończone i ze-
wnętrne, nie jest już tem, co jest w sobie, lecz
czemś, co jest dla czegoś innego, co weszło w pe-
wien stosunek. Ale skoro z drugiej strony to, co
2565 jest prawdziwe i wieczne, jest przedmiotem wie-
dzy, to znaczy weszło do skończonej świadomości
i ma być czemś dla ducha, to ów duch, dla którego
to jest przedewszystkiem, jest duchem skończo-
nym, a rodzaj jego świadomości wyraża się w wy-
obrażeniach i formach skończonych rzeczy i sto-
2570 sunków. Świadomość przywykła do tych form,
wprawiła się w ich używanie; przyswoiła sobie ten
ogólny rodzaj skończoności, który stał się jedynym
środowiskiem wyobraźniowej działalności świado-
2575 mości, środowiskiem, do którego ściąga się wszyst-
ko, cokolwiek do niej dochodzi, aby siebie osiąść
w niem i poznać.

Stanowisko religji wyraża się w przekonaniu, że
objawienie prawdy, która za jej pośrednictwem do
2580 nas dochodzi, jest czemś danem człowiekowi zze-
wnątrz. Dlatego twierdzi się, że w pokorze ducha
winien je przyjąć, gdyż rozum ludzki, pozostawio-
ny własnym siłom, nie dotarłby do tego. Religijne
prawdy poprostu są, niewiedomo skąd się wzięły;
2585 treść jest tu dana jako pozostająca ponad i poza
rozumem samym. Taka oto jest religja pozytywna.
Prawdę głosi jakiś prorok, posłaniec boży. Ceres
i Tryptolem zaprowadzili uprawę roli i małżeństwo

i Grecy czcili ich; także względem Mojżesza i Maho-
meta czuły ludy wdzięczność. Ten fakt zewnętrzny, 2590
przez czyje pośrednictwo dana jest prawda, jest
czemś dziejowem, co nie dotyczy treści bezwzględ-
nej, gdyż osoba nie jest treścią samej nauki. Reli-
gji chrześcijańskiej właściwe jest, że ta osoba, sam
Chrystus, powołanie jego, aby być Synem bożym, 2595
należy do samej natury Boga. Jeśli uważać, że
Chrystus jest dla chrześcijan tylko nauczycielem
takim, jak Pitagoras, Sokrates lub Kolumb, to nie
znajdziemy tu żadnej ogólnej boskiej treści, żad-
nego objawienia, pouczenia o naturze Boga, a o niej 2500
tylko chcemy się czegoś dowiedzieć.

Prawda musi w każdym bądź razie, bez względu
na to, jakiego ona sama dosięgła poziomu, dać
znać o sobie ludziom zrazu przez jakieś uzewnętr-
nienie jako zmysłowo wyobrażony, obecny przed- 2605
miot na podobieństwo krzaku ognistego, w którym
Mojżesz Boga ujrzał, lub wizerunków, wykuwanych
w marmurze, i innych wyobrażeń, przez które Bóg
jawił się świadomości Greków. W dalszym ciągu
nie pozostaje już ona przy owem uzewnętrznieniu 2610
i nie powinna się w niem zachowywać, czy to będzie
chodziło o religję, czy o filozofję. Taki wytwór fan-
tazji lub treść historyczna (jak Chrystus) muszą
stać się dla ducha czemś duchowem; w ten sposób
duch nie będzie już czemś zewnętrznem, gdyż wszel- 2615
ki kształt zewnętrzności jest pozbawiony ducha.
Mamy však poznawać Boga „w duchu i praw-

2620 dzie". Bóg jest ogólnym, bezwzględnym, istotnym duchem. Co do stosunku ducha człowieczego do tego ducha będą miały znaczenie następujące wskazówki.

2625 Skoro człowiek ma przyjąć jakąś religję, to zachodzi pytanie: co jest podstawą jego wiary? Religja chrześcijańska powiada: „duch sam daje świadectwo tej treści“. Chrystus wyrzuca Faryzeuszom, że chcą cudów; tylko duch przenika w ducha, a cud jest tylko przeczuciem ducha, jeśli zaś cud ma być działaniem naprzekór przyrodzie, to duch jest dopiero prawdziwym cudem, zwróconym przeciwko 2630 biegowi przyrody. Sam duch jest tylko ujęciem samego siebie. Jeden jest tylko duch, ogólny duch boski, a nie jest on tylko czemś wszechobecnem. Nie należy go pojmować jako czegoś wspólnego i zewnętrznej powszechności, tkwiącej tylko w wie- 2635 lu, we wszystkich osobnikach, które w istocie swojej są jednostkami; natomiast należy go pojmować jako coś wszechprzenikającego, jako jednię jego samego i pozoru jego odmienności, jako czegoś podmiotowego, szczegółowego. Jako ogólność jest 2640 on sobie samemu przedmiotem, tak jak wyznaczony jako coś poszczególnego jest jednostką; jako coś ogólnego jednak, ogarniając tę swoją inność, ściąga tę inność i siebie do jedni. Prawdziwa ogólność ukazuje się (trzymając się pospolitego sposobu wy- 2645 rażania) jako dwoistość: jako wspólność samej ogólności i tego, co szczegółowe. W ujmowaniu

siebie samego tkwi rozdział, a duch jest jednią tego, co podlega ujęciu, i tego, co ujmuje. Duch Boży, który podlega ujęciu, jest przedmiotowy; duch 2650 podmiotowy ujmuje. Duch jednak nie jest bierny; bierność może być tylko chwilowa. Jest jedna duchowa, istotowa jednia. Duch podmiotowy jest czynny, ale właśnie duch przedmiotowy jest tą czynnością. Czynny podmiotowy duch, który ujmuje ducha bożego — w takiej mierze, w jakiej go 2655 ujmuje — jest samym duchem bożym. To zwracanie się ducha tylko ku sobie samemu, jest jego bezwzględnem przeznaczeniem; duch boży żyje wśród swych wyznawców, jest w nich obecny. To ujmowanie nazwano wiarą. Nie jest to wiara historyczna. My, luteranie, — jestem luteraninem i chcę nim pozostać — mamy tylko ową pierwotną 2660 wiarę. Jednia tu nie jest to wszechistota, jak u Spinozy, lecz istota wiedząca w samowiedzy, która rozciąga się w nieskończoność i ogarnia ogólność. 2665 Gadania o granicach ludzkiego myślenia jest płytka; poznać Boga — oto jedyny cel religji. Świadectwo ducha o treści religijnej jest samą religijnością; jest to świadectwo, świadczy ono — i świadcząc — stwarza. Duch stwarza sam siebie 2670 i to w świadectwie, jest on, o ile tworzy siebie, świadczy o sobie, ukazuje się i objawia¹.

¹ W oryginale w ostatnich zdaniach zachodzi gra słów: „Zeugnis“, „zeugen“, „zeigen“.

W dalszym ciągu rzeczzone świadectwo, owa wewnętrzna samowiedza, snucie z siebie samego, roz-
 2675 wiera się, dotychczas bowiem w zwiniętej świadomości stanu pobożnego nic nie doszło jeszcze do świadomości właściwej przedmiotu, lecz tylko do świadomości pogrążenia w istocie bezwzględnej. Ów przenikający i przeniknięty duch przechodzi
 2680 teraz w wyobrażenie; Bóg staje się czemś innym, uprzedmiotawia się. Teraz występują wszystkie wyznaczenia tego, że coś jest dane i otrzymane, które spotykamy w mitach, teraz jest miejsce na wszystko dziejowe, na stronę pozytywną. Aby mó-
 2685 wić wyraźniej: mamy Chrystusa, który przed blisko dwoma tysiącami lat przyszedł na świat. Ale rzekł On: „Jestem z wami do skończenia świata, gdzie dwóch zesłi się w mojem imieniu, przy nich jestem“; kiedy nie będę jako osoba zmysłowa
 2690 obecny przed wami — „Duch będzie was prowadził ku prawdzie“, — stosunek zewnętrzny nie jest właściwy, będzie usunięty.

Mamy tu dwa okresy: popierwsze okres nabo-
 2695 żeństwa, kultu — np. pod postacią Komunii; jest to podejmowanie ducha bożego w gminie; w niej jest obecny teraz Chrystus jako rzeczywistość, zamieszkały między ludźmi, żywy w ich samopoczuciu. Podrugie okres rozwiniętej świadomości, kiedy treść staje się przedmiotem; tutaj znika ten tu
 2700 obecny, między ludźmi mieszkający Chrystus, przenosi się go o dwa tysiące lat wstecz do zapadłego

kąta Palestyny, umieszczając go jako osobistość dziejową na dalekim tle Nazaretu i Jerozolimy. Podobnie w religii Greków Bóg pobożnych staje się prozaiczną kolumną z marmuru, w malarstwie
 2705 przechodzi na płótno lub drzewo, słowem uzewętrznia się. Luteranie uważają Wieczerzę Pańską za coś boskiego tylko jako treść wiary, w spożywaniu, nie czczą jej zaś pod postacią Hostji. Taksamo jest dla nas obraz świętego kamieniem
 2710 tylko, rzeczą. To drugie stanowisko musi być wprowadzie stanowiskiem, które świadomość zajmuje początkowo; wyjść trzeba od zewnętrznego ujęcia pewnego ukształtowania, dać sobie coś donieść, przyswoić sobie treść pamięciowo. Poprze-
 2715 stając jednak na tem, nie zajmuje się stanowiska ducha. Pozostawać na tem drugim stanowisku, przy martwej dziejowej oddali, jest to odrzucać ducha. Kto kłamie przeciw Duchowi Świętemu, temu grzech jego nie może być wybaczony. Kła-
 2720 mać przeciw duchowi jest to nie uznawać jego ogólności, świętości, jest to twierdzić, że Chrystus jest tylko pewnem szczególnem, odosobionem jestestwem, pewną osobą tylko, która jako pewna jakaś osoba tylko była w Judei, albo nawet jest i te-
 2725 raz, ale w zaświatach, w niebie, Bóg wie gdzie, nie zaś tutaj jest obecna w swej gminie. Kto mówi tylko o skończonym, tylko ludzkim rozumie, o jego granicach, ten kłamie przeciw duchowi; duch bowiem jako nieskończony, ogólny, sam siebie ujmu-
 2730

jący, nie ujmuje siebie w jakimś „tylko“, w granicach jakowychś, w czymś z przyrody swojej skończonem, nie pozostaje on do tego wszystkiego w żadnym stosunku, ujmuje siebie tylko w sobie,
2735 w nieskończoności swojej.

Gdy powiada się, że filozofja poznaje istotę, to rzeczą najważniejszą jest tutaj to, że istota nie jest czemś zewnętrznem w stosunku do tego, czego jest istotą. Tak ma się też rzecz z istotną treścią jakiejś książki; nie obchodzi mnie tu zeszyt, papier, barwnik drukarski, język tysiące liter, które znajdują; prosta ogólna treść jako istota książki nie pozostaje nazewnątrż niej. Tak też prawo nie istnieje poza osobnikiem, lecz stanowi jego prawdziwy byt. Tak istota mojego ducha jest w moim duchu samym, a nie poza nim, jest moim istotnym bytem, samą moją substancją, pozatem nie mam żadnej istoty w sobie. Ta istota jest, aby tak rzec, paliwem, które ogólna istota w tym charakterze,
2740 jako coś przedmiotowego może rozżarzyć i rozświecić. Owo obejmowanie, wzniecanie płomienia i rozświećlanie są możliwe tylko o tyle, o ile tkwi w człowieku ów fosfor; tem się tylko dzieje, że człowiek ma pocucie, przecucie Boga i wiedzę o Nim. Gdyby nie to, nawet i duch boży nie byłby
2745 sam w sobie ogólny. Istota jest sama istotną treścią, nie zaś czemś beztreściwem, nieokreślonem. Taksamo jak książka ma oprócz zasadniczej także inną treść, tak też i duch jednostkowy jest nagro-

madzeniem mnóstwa innych istnień, które są tylko 2760 przejawami owej istoty, a to, co indywidualne, czemu towarzyszy zewnętrzne istnienie, należy odróżnić od tej istoty. A skoro istotą jest duch, a nie coś oderwanego, to „Bóg nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych“, mianowicie żywych duchów. 2765

„W samotności swojej poczuł Stwórca niedostatek jakiś — stworzył więc duchy, aby były zwierciadłem Jego duchowości. Najwyższa Istota nie znalazła równej sobie. W odpowiedzi dla niej pieni się z kielicha, w którym jest królestwo duchów, nieskończoność“¹. 2770

Otóż religja jest też stanem, w którym się wie o tej istocie. Co się znowu tyczy różnicy pomiędzy postacią wiedzy w religji i filozofji, to rzecz można, że filozofja burzy i zwalcza tę stronę religijności, 2775 która wyraża się w tem, że duch powszechny ukazuje się zrazu jako coś zewnętrznego, pod postacią przedmiotu, danego świadomości. Obrząd nabożeństwa, w początku nawskrós zewnętrzny, jak już była mowa, zmienia swój dawny stosunek, odrzuca go; tak więc nabożeństwo i kult religijny same 2780 uzasadniają filozofję, która czyni to samo, co tamte. Podwójne jest zadanie filozofji: przede wszystkim takie, jak religji w nabożeństwie, gdzie chodzi o istotną treść, o duchowy rdzeń duszy, a na 2785

¹ Z Szyllera.

stępnie wytworzenie tego i postawienie przed oczyma świadomości jako przedmiotu, jednak w kształtach myśli. Filozofja ogarnia myślą, ujmuje w pojęcia to, co religja przedstawia świadomości jako przedmiot, czy będzie to wytwór wyobraźni, czy istnienie dziejowe. Forma wiedzy o przedmiocie jest w świadomości religijnej raczej wyobrażeniowa, mniej lub więcej zmysłowa. W filozofji nie będziemy używali takich wyrażen, jak: „Bóg stworzył swego Syna“, wyrażen oddających stosunki, wzięte z życia przyrody. Jednak myśl samą, a więc to, co jest istotne w tym stosunku, filozofja też uznaje. Myśląc swój przedmiot, ma ona tę przewagę nad religją, że obie fazy świadomości religijnej łączy myślenie filozoficzne w jednię.

Obie te formy różnią się wzajemnie i dlatego mogą wydawać się przeciwnymi i zwalczającymi się. Jest to zupełnie zrozumiałe i konieczne zjawisko, że wówczas, kiedy występują one, aby tak rzec, w sposób bardziej zdecydowany, świadome są przede wszystkim swojej różności i przez to wrogo wobec siebie występują. W zjawisku pierwszy jest byt jako wyznaczony, byt sam dla siebie, przeciwstawiony wszystkiemu innemu. Później dopiero myślenie ujmuje siebie bardziej konkretnie, zagłębia się samo w siebie i uświadamia sobie ducha jako ducha. Konkretność jest ogólnością, która jest wyznaczona, a więc zawiera w so-

bie swoją odmienność¹. Przedtem duch jest ode-
 rwany; pozostając w tych ciasnych granicach, zna
 on siebie jako coś różnego i przeciwstawiającego
 się czemuś innemu. Kiedy ujmuje siebie bardziej
 konkretnie, nie jest wówczas skrępowany wyzna-
 czonością, znajomością siebie i władaniem sobą ja-
 ko czemś tylko od czegoś innego odróżnionem, lecz
 jest czemś ogólnem, co, wyznaczając siebie, za-
 wiera w siebie swoją odmienność. Jako konkretna
 duchowość ujmuje on też substancję pod postacią,
 która wydawała się różną od niego, którą ujął jako
 zjawisko tylko i jemu się też przeciwstawił, po-
 znaje w treści tego zjawiska, w jego wnętrzu już
 siebie samego, ujmuje teraz dopiero swe przeci-
 wieństwo i oddaje mu sprawiedliwość.

Taki jest wogóle dziejowy przebieg owego
 przeciwieństwa, że na początku myślenie, będąc
 skrępowane w obrębie religji, odważa się tylko na
 pojedyncze wystąpienia. Następnie umacnia się,
 w sobie samym czując oparcie, traktuje i odnosi się
 wrogo do tamtej formy, nie poznaje w niej siebie.
 W trzeciej fazie kończy ono na poznaniu siebie sa-
 mego w tej innej formie. Bywa też, że filozofowa-
 nie w swych pierwszych poczynaniach musiało
 usamodzielnąć swoją pracę, wyosobnić myślenie,
 oddzielając je od wszelkiej wiary ludowej, i obratć
 sobie zgoła inne pole działania, takie mianowicie,

¹ Z 1-go wydania.

które nie styka się ze światem wyobraźni; tak więc obie dziedziny istniały obok siebie, nie naruszając pokoju, albo raczej nie zrodziła się jeszcze refleksja, któraby zwróciła uwagę na ich przeciw-

2845 stawność. Nie powstała również myśl ich pojednania, wykazania w wierze ludowej tej samej treści, którą zawiera pojęcie, ujętej tylko w inną zewnętrzną postać, t. j. chęć objaśnienia i uzasadnienia w ten sposób wiary ludowej, aby móc powrócić tą drogą

2850 do wyrażenia pojęć nieskrępowanej myśli na sposób wierze właściwy.

Zrazu widzimy filozofję jako spętana, zamkniętą w kręgu wyobrażeń świata grecko-pogańskiego. Następnie, czerpiąc siły z samej siebie, występuje

2855 ona przeciw religji ludowej, zajmuje wobec niej wrogą postawę, wreszcie dociera do jej wnętrza i poznaje w niej siebie. Filozofowie greccy dawniejszego okresu hołdowali religji ludowej, conajmniej nie występowali przeciw niej i nie zastanawiali się nad nią. Późniejsi filozofowie, a nawet już

2860 Ksenofanes, atakowali zajadle wyobrażenia ludowe, wydając z pośród siebie wielu t. zw. ateistów. Jak dalece zgodne było współzycie obu dziedzin: wyobraźni ludowej i myślenia oderwanego, widzimy to

2865 u późniejszych, dalej posuniętych w rozwoju filozofów greckich, którzy snuli swe spekulacje, jednocześnie uprawiając kult, pobożnie przywołując bogów, składając ofiary i t. d., wykonywając wszystkie te czynności z całem namaszczeniem, by-

najmniej nie obłudnie. Sokratesa oskarżono o to, 2870 że naucza o innych bogach, nie o tych, których czci religja ludowa, w każdym razie jego δαίμόνιον sprzeciwiało się zasadzie greckiej moralności i religji; równocześnie jednak spełniał Sokrates sumienie obrządku, nakazywane przez jego religję, wie-

2875 my też, że w ostatnich słowach, zwróconych do przyjaciół, wymagał złożenia ofiary z koguta Eskulapowi, a było to wymaganie, którego niepodobna pogodzić z rozwiniętymi myślami Sokratesa o istocie Boga, a zwłaszcza moralności. Platon wy-

2880 stępował namiętnie przeciwko poetom i ich bogom. Znacznie później dopiero poznali nowoplatonicy treść ogólną w odrzuconych przez dawniejszych filozofów mitach ludowych, kiedy zajęli się tłumaczeniem ich i urabianiem w kształty myśli i uży-

2885 wali nawet tych mitów dla swych poglądów filozoficznych jako symbolicznego języka obrazowego.

To samo widzimy w religji chrześcijańskiej: myślenie, zrazu uzależnione od jej formy, porusza się w granicach przez nią zakreślonych, to znaczy bie-

2890 rze ją sobie za podstawę, przyjmując jako założenie bezwzględne naukę Chrystusa. Później, skoro myślenie nabrało już sił do lotu, występuje przeciwieństwo t. zw. wiary i t. zw. rozumu; młody orzeł wzlatuje, własnym pchany rozpędem ku słońcu

2895 prawdy, ale natura drapieżcy zwraca go jeszcze przeciw religji, którą zwalcza. Wkońcu dopiero dochodzi filozofja przez spekulacyjne myślenie do

2900 uznania treści religijnej, do oddania sprawiedliwości myśli samej; aby to mogło nastąpić, musiało pojęcie konkretnie ująć samo siebie, musiało dotrzeć do konkretnej duchowości. Takie być musi stanowisko współczesnej filozofji; wyrosła ona z chrystjanizmu i jedyną jej treścią może być duch

2905 świata; skoro ujmuje on siebie w filozofji, to również i w tej postaci, która kiedyś była wrogiem filozofji.

Tak więc mają religja i filozofja treść wspólną, różnią się jedynie formą; chodzi o to tylko, aby

2910 forma pojęciowa dosięgła tego stopnia doskonałości, który pozwoliłby jej ująć treść religji. Prawdziwe jest jedynie to, co nazwano misterjami religijnymi; one to są spekulacją w religji, to też u nowoplatoników wyrazy $\mu\upsilon\epsilon\iota\nu$, $\mu\upsilon\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ (być wta-

2915 jemniczonym) znaczą: zajmować się pojęciami spekulacyjnymi. Powierzchnownie rzeczy biorąc, rozumie się przez misterjum coś, co pozostaje wieczną tajemnicą, czego nie można poznać. Wszakże w misterjach eleuzyjskich nie było nic, czegoby nie

2920 znano (wszyscy Ateńczycy dostępowali w nich uczestnictwa, tylko Sokrates wyłączył się); na tę okoliczność pragnę zwrócić uwagę panów filologów, ileż wyobrażenie misterjów jako czegoś tajemniczego utarło się też w ich nauce¹. Zabrania-

2925 no tylko otwartego zaznajamiania cudzoziemców

¹ W 1-em wydaniu.

z misterjami; niektórym zarzucano, że to uczynili, jako zbrodnię. W religji chrześcijańskiej nazwano misterjami dogmaty; są one całą wiedzą o naturze Boga, a niema tu również nic tajemniczego, wiedza ta dostępna jest całej gminie, tem też róż-

2980 nią się chrześcijanie od wyznawców innych religij, tak więc i tutaj nie oznacza wyraz misterjum nic tajemniczego, wszyscy bowiem chrześcijanie uczestniczą w tajemnicy. Misterje z natury swej są tajemnicą jako treść spekulacyjna, ale dla rozsądku

2985 tylko, nie dla rozumu; są one właśnie czemś rozumnym w tem znaczeniu, że są spekulacyjne. Rozsądkowi wymyka się spekulacja, która jest samą konkretnością, gdyż rozsądek utrzymuje wszystkie różnice w ich surowej rozdzielnosci, gdy tymczasem

2940 ich przeciwieństwo, choć zawiera się też w samym misterjum, znajduje tu jednocześnie rozwiązanie.

Natomiast filozofja sprzeciwia się t. zw. racjonalizmowi w nowszej teologii; rozumem szafuje on na prawo i na lewo, w istocie zaś rozporządza tylko

2945 suchym rozsądkiem, nie ma zaś z rozumem nic wspólnego, wyjąwszy chyba moment ujmowania myślą siebie, ale to jego myślenie zresztą jest zupełnie oderwane. Jeśli rozsądek, który nie zdoła ująć prawd religji, nazywa siebie, niosąc oświece-

2950 nie, rozumem i gra rolę pana i mistrza, to jest w błędzie. Racjonalizm tak treścią swą, jak i formą, jest w przeciwstawieństwie do filozofji; z jego myśli o treści wieje pustka; wypróżnił on niebo,

- 2955 wszystko poniżył do stosunków skończonych, jego forma zaś to nie pojmowanie, lecz rozprawianie i do tego niewolne. Supranaturalizm jest w religii przeciwieństwem racjonalizmu; tymczasem w filozofii jest przez swą treść prawdziwą pokrewny mu, a tylko pod względem formy różni się od niego; nauka ta wyjałowiła się duchowo, skostniała, zasadność swą opiera na powagach zewnętrznych. Scholastycy nie byli takimi supranaturalistami; myśląc, ogarniając pojęciowo, poznawali dogmaty kościoła.
- 2960
- 2965 Jeśli religia w swej sztywnej oderwanej powadze wypowiada się przeciw myśleniu, utrzymując, że „bramy piekielne jej nie zmogą“, to przecież siła rozumu potężniejsza jest, niż bramy piekielne, nie aby zmóc miała kościół, lecz aby dokonać dzieła pojednania się z nim. Wyższość filozofii jako pojęciowego ujęcia treści nad wyobraźnią religijną leży w tem, że pierwsza rozumie oba stanowiska; może ona zrozumieć religję, jak również racjonalizm i supranaturalizm i siebie samą, ale w odwrotnym porządku zrozumienie to nie zachodzi.
- 2970
- 2975 Religja, pozostając na stanowisku wyobrażenia, to tylko rozumie, co pozostaje na jej poziomie, nie rozumie zaś filozofii, pojęcia, ogólnych wyznaczeń myślowych. Nieraz słusznie zarzucano jakiemuś systematowi filozoficznemu, że się przeciwstawia religii; ale zarzuty takie były też często niesłuszne, kiedy mianowicie podnoszono je ze stanowiska religijnego.
- 2980

Dla ducha, jakim jest w sobie i dla siebie, konieczna jest postać religii. Ukazuje ona prawdę w tej formie, która jednako dostępna jest wszystkim ludziom, każdemu rodzajowi świadomości; tą powszechną umysłowością człowieka jest przede wszystkim świadomość zmysłowa, a następnie domieszka formy ogólności do zjawiska zmysłowego — refleksja. Świadomość wyobrażająca, pierwiastek mityczny, pozytywny, dziejowy — to forma właściwa rozsądkowości. W świadectwie ducha zawarta istota staje się dopiero wtedy przedmiotem dla świadomości, kiedy ukazuje się w formie rozsądkowej. Świadomość musi skądinąd znać tę formę z życia i z doświadczenia. Tak więc religja musi mieć świadomość prawdy, duchowości, słowem formę rozumną¹. Ale skoro świadomość myśląca nie jest zewnętrzną ogólną formą czynności duchowych wszystkich ludzi, to świadomość prawdy, duchowości, rozumności występować musi w formie religii. Oto jest ogólne usprawiedliwienie tego wytworu.

Wykazaliśmy więc różnicę między filozofją i religją; pozostaje nam jeszcze zwrócić uwagę na pewne rzeczy, związane ze sprawą tego, co ma być przedmiotem naszych dociekań w historii filozofji, a co częściowo wynika z powiedzianego wyżej. W szczególności chodzi o odpowiedź na pytanie,

¹ Z 1-go wydania.

jak mamy zachować się na gruncie historii filozofii wobec tego krewniaka filozofii.

β. Treść religijna, nadająca się do wyłączenia z historii filozofii.

αα) W początku samym spotykamy się z mitami i wydaje się, że możnaby je wciągnąć do historii filozofii. Są one wytworami fantazji, ale nie dowolności, choć i ta przyplątowuje się tutaj również. To jednak, co jest w mitach najważniejsze, jest dziełem fantazjującego rozumu, który bierze sobie za przedmiot istotę, nie rozporządzając jednak żadnym innym narzędziem, prócz zdolności zmysłowego wyobrażania; dzięki temu przybrali bogowie postać ludzką. Mity można poznawać dla celów sztuki i t. d.; zadaniem jednak ducha myślącego będzie wykrycie treści substancjalnej, myśli, poglądu filozoficznego, zawartego w mitach *implicite*, podobnie jak się szuka rozumu w przyrodzie. W ten sposób traktowali mity nowoplatonicy; w ostatnich czasach przyjacieli mój, Creuzer, ze szczególną pilnością podjął ten trud w swojej *Symbolice*. Inni znowu patrzą wrogo na ten rodzaj postępowania myślowego, potępiają go. Powinno się ze strony historycznej do rzeczy podchodzić — powiadają oni, — a postępuje się niehistorycznie, wkładając w mit jakiś pogląd filozoficzny i wyjmując go stamtąd dla objaśnienia, choć nie mieli go na my-

śli starożytni. Z jednej strony jest to zupełnie słuszne, ale mamy tu **przecież** sposób widzenia rzeczy Creuzera i Aleksandryczyków, którzy się tem zajmowali. Świadoma siebie myśl starożytnych nie obejmowała owego poglądu filozoficznego. Tego zresztą nikt nie twierdzi; niedorzeczny jest atoli zarzut, aby pogląd taki nie był w niej *implicite* zawarty. Religie ludów i taksamo mity jako wytwory rozumu (nie rozumu myślącego) zawierają w każdym bądź razie myśli, ogólne wyznaczenia, prawdę, jak prawdziwe dzieła sztuki, jakkolwiek wydawać się mogą nader prostymi, naiwnymi nawet; instynkt rozumności leży u ich podstaw. Jest z tem związana okoliczność, że skoro pewna treść mityczna przechodzi w zmysłowe ujęcie, wówczas dołącza się do niej przypadkowy zewnętrzny materiał. Przedstawienie pojęcia bowiem w sposób zmysłowy jest zawsze niedorównane; niepodobna dać prawdziwy wyraz idei w płaszczyźnie fantazji. Ów kształt zmysłowy, który stwarzają dzieje, lub który wynika drogą naturalną, należy rozpatrzyć z wielu stron; ta zewnętrznie wyznaczona fizjonomia musi mniej lub więcej mieć charakter nieodpowiadający idei. Może się też zdarzyć, że rzeczzone objaśnienie będzie zawierać wiele błędów, zwłaszcza jeżeli wchodzi w szczegóły. Moc obyczajów, czynności, narzędzi, ubiorów, ofiar składanych i t. p. może w każdym razie kryć w sobie coś podobnego, wskazywać może na pewien stosunek; będzie to jednak coś bar-

3065 dzo odległego, do czego z konieczności przypłatu-
wuje się wiele czynników przypadkowych. Należy
jednak uznać, że wszystko to jest ożywione rozu-
mem, a takie ujęcie mitów narzuca się jako ko-
nieczność.

3070 Atoli z naszej historii filozofii trzeba mity wy-
łączyć. Wynika to stąd, że nam nie chodzi o po-
glądy filozoficzne wogóle, o myśli, które tylko im-
plicite zawierają się w pewnym przedstawieniu,
lecz o takie myśli, które uzewnętrzniły się i o tyle
3075 tylko, o ile uzewnętrzniły się, a więc i o treść re-
ligii chodzić nam będzie o tyle tylko, o ile weszła
ona do świadomości w formie myśli. A to jest ol-
brzymia różnica, którą powyżej rozpatrzyliśmy ja-
ko różnicę między możliwością i rzeczywistością.
3080 W dziecku też kryje się rozum, tkwi w nim je-
dnak jako prosta zdolność tylko; w filozofii wszak-
że chodzi nam o formę, o to, że ta treść uzewnętrz-
niła się w formie myśli¹. Nie obchodzą nas po-
glądy filozoficzne, zawarte implicite w religii; stać
3085 się muszą wprzód myślami, gdyż bezwzględną for-
mą idei jest myśl tylko.

Wprawdzie w wielu podaniach mitycznych ma-
my obrazy i wraz z nimi ich znaczenie, albo też
znaczenie to nietrudno odgadnąć. Starożytni Per-
3090 sowie czcili słońce czy ogień wogóle jako istotę naj-
wyższą. Praistotą w religii perskiej jest Zerwane

¹ W 1-em wydaniu.

Akerene, czas nieograniczony (wieczność). W owej
prostej i nieskończonej istocie tkwią według Dio-
genesza Laërtiusa (I, 8) „dwie zasady: Ormuzd
(Ωρομάσδης) i Aryman (Ἀρεμάνιος), władcy zła 3095
i dobra“. Plutarch zaś w piśmie o Izydzie i Ozy-
rysie (t. II, 369, ed. Kyl.) powiada: „Całością wła-
da i rządzi nie jedna jakaś istota, lecz zło zmie-
szane jest z dobrem, przyroda nie stwarza wogóle
nic czystego i niezłożonego; nie czyni więc ona jak 3100
rozdawczyni na podobieństwo gospodarza, toczą-
cego dla nas napój z dwóch beczek i mieszającego
go. Natomiast w sposób nierówny rządzą ziemią
przynajmniej, jeśli nie światem całym, dwie prze-
ciwne sobie i wrogie zasady, z których jedna kie- 3105
ruje się w prawo, druga zaś prze w odwrotną stro-
nę. Zoroaster przedstawił to znakomicie w ten spo-
sób, że jedna z tych zasad (Ormuzd) to światło,
druga zaś (Aryman) — ciemność; między nimi
(μέσος δὲ ἀμφοῖν) jest Mithra, którego Persowie 3110
nazywają dlatego pośrednikiem (μεσίτης)“. Mithra
jest, jak się okazuje, też substancją, istotą ogólną,
słońcem, stanowiącem wszystko. Nie jest on po-
średnikiem między Ormuzdem i Arymanem w tem
znaczeniu, aby miał pokój między nimi czynić, 3115
zachowując ich obu, jacy byli; on sam jest po stro-
nie Ormuzda, wespół z nim walczy ze złem, a nie
uczestniczy w dobrem i złem naraz, nie jest bez-
dusznym pionkiem. Niekiedy nazywają Arymana
pierworodnym synem światłości, ale Ormuzd tylko 3120

w niej wytrwał. Stwarzając świat widzialny, wsta-
 wił Ormuzd w swe nieuchwytne królestwo światło-
 ści nad ziemią potężne sklepienie niebios, zewnątrz
 okolone pierwotnem praświatłem. Pośrodku ziemi
 3125 wznosi się wysoka góra Albordi, sięgająca aż w sfe-
 rę praświatła. Ormuzdowe królestwo światłości
 trwa w niewzruszonym spokoju ponad potężnem
 sklepieniem niebios i na górze Albordi; było ono
 też na ziemi aż do trzeciej epoki. Wtedy to wdarł
 3180 się Aryman, którego królestwo ciemności gnieździ-
 ło się w ciasnocie podziemnej, do świata cielesne-
 go, stworzonego przez Ormuzda, i podzielił z nim
 władzę. Teraz podzielony został przestwór między
 niebem i ziemią na połowy: światłości i nocy. Tak
 3135 jak Ormuzd władał dawniej wyłącznie królestwem
 duchów światłości, tak teraz Aryman posiadał wy-
 łącznie królestwo nocy; skoro tylko się już umoc-
 nił, przeciwstawił ziemskim twórcom, ze światła po-
 wstałym, twory nocy. Odtąd stoją zwrócone prze-
 3140 ciw sobie dwa światy cielesne: jeden czysty i dobry,
 drugi nieczysty i zły. To przeciwieństwo przenika
 całą przyrodę. Na górze Albordi stworzył Ormuzd
 Mithrę jako rzecznika ziemi. Cel stworzenia świata
 cielesnego jest ten tylko, aby istoty, co odpadły od
 3145 stwórcy swego, znowu powróciły na jego łono, aby
 uczynić je znowu dobrymi, a przez to zmusić zło,
 by zniknęło na zawsze. Świat cielesny — to wido-
 wisko, a zarazem i miejsce boju, który staczają ze
 sobą dobro ze złem; ale walka światłości z ciemno-

ścią nie jest przeciwieństwem bezwzględnem i nie- 3150
 rozwiązalnem w sobie, lecz przemijającym, — Or-
 muzd, zasada światła, zwycięży.

Zwracam tutaj uwagę, że jeżeli w tych wyobra-
 żeniach uwzględnimy momenty, pozostające w bliż-
 szym stosunku do filozofji, to może nas obchodzić 3155
 i zasługiwać na uwagę jedynie ogólność owego dua-
 lizmu, pociągającego za sobą z konieczności usta-
 nowienie pojęcia. To pojęcie, wzięte bezpośrednio
 w sobie, jest przeciwieństwem samego siebie, zaś
 z innego, głębszego stanowiska jest jedną swojej 3160
 przeciwstawności z sobą. Mamy istotę prostą, któ-
 rej bezwzględne przeciwieństwo ukazuje się jako
 przeciwieństwo istoty i jej zaprzeczenia. Ponie-
 waż właściwie istotą obu jest tylko światłość, zaś
 zasadą ciemności nicość, przeto zasada światłości 3165
 zbiega się z Mithrą, którego przedtem już nazwa-
 no najwyższą istotą. Z przeciwieństwa tego spadł
 pozór przypadkowości. Jednakże nie rozróżnia się
 tutaj zasady duchowej od cielesnej, skoro dobro
 i zło określa się jako światłość i ciemność. Wi- 3170
 dzimy więc tutaj odrywanie się myśli od rzeczywi-
 stości, a zarazem uleganie tej rzeczywistości — jak
 to jedynie religji jest właściwe, tak że nadzmy-
 słową przedstawia się znów tylko zmysłowo w spo-
 sób rozproszony, nie ujmując jej w pojęcia, lecz 3175
 zbierając owo rozproszenie zmysłowości w proste
 przeciwstawienie, a i ruch również wyobrażając so-
 bie tylko. Te wyznaczenia bliższe są myśli, bo nie

są to wyłącznie obrazy. Ale filozofja nie zajmuje się i mitami tego nawet rodzaju. Nie myśl tu bowiem występuje na pierwszy plan, lecz forma mitu. We wszystkich religjach widać wahanie się między obrazowością a myślą; takie pomieszanie leży poza obrębem filozofji.

3185 Pomieszanie znajdziemy również u Fenicjan w kosmogonji Sanchuniatona¹: „Chaos, w którym tkwią mieszane i nierozwinięte pierwiastki, oraz duch powietrzny — są to dwie zasady rzeczy. Duch ów zapłodnił chaos i wydał z nim grzeską materję, 3190 „mot“ zwaną (ἰλύv), zawierającą żywe siły i nasiona zwierząt. Przez mieszanie owego motu z materją chaosu i wynikłe stąd wrzenie oddzieliły się żywioły od siebie. Części ogniste uleciały wzwyz, tworząc gwiazdy. Działanie gwiazd na powietrze 3195 wytworzyło obłoki. Płodną stała się ziemia. Z mieszaniny wody i ziemi jako gnijącego motu powstały zwierzęta niedoskonałe i bez zmysłów. One znowu spłodziły inne zwierzęta, bardziej doskonałe i obdarzone zmysłami. Grzmot pioruna podczas burzy

¹ Sanchuniathonis Fragmenta ed. Rich. Cumberland, London, 1720; w języku niemieckim wydane przez J. P. Kassela, Magdeburg, 1755, 8 (str. 1—4). Te fragmenty, które znajdujemy u Euzebjusza (Praepar. Evang. I, 10) są to tłumaczenia rzeczy Sanchuniathona z fenickiego na grecki; tłumaczył gramatyk Philo z Biblusu. Philo żył za czasów Wespazjana; przypisywał Sanchuniathonowi bardzo długi żywot.

zbudził do życia pierwsze zwierzęta, które drzemały 3200 w swych powłokach nasiennych“.

Chaldejczyk znowu Berosus¹ powiada: „Bogiem pierwotnym jest Bel, Boginią Omoroka (morze), ale obok nich istnieli jednak inni jeszcze Bogowie. Bel rozplatał ciało Omoroki przez pół, aby z jego 3205 części utworzyć niebo i ziemię. Następnie ściął własną swą głowę i z kropli jego boskiej krwi powstał ród ludzki. Po stworzeniu człowieka rozproszył Bel ciemności, oddzielił niebo od ziemi i począł kształtować świat w jego postać przyrodzoną. A że pewne 3210 okolice ziemi wydały mu się zbyt mało jeszcze zaludnione, zmusił więc innego Boga, by gwałt sobie zadał, i krew tego boga dała początek wielu jeszcze ludziom oraz nowym gatunkom zwierzęcym. Na początku żyli ludzie w stanie dzikości i zapu- 3215 szczenia, aż potwór jeden (nazywa go Berosus Oannesem) zjednoczył ich w państwo, wyuczył sztuk i nauk, słowem do ludzkości ich wychował. Potwór ów wynurzył się z morza o wschodzie słońca, aby dzieła tego dokonać, a o zachodzie skrył się 3220 znowu w toni morskiej“.

ββ) Treść mityczna może też podnosić uroszcze-

¹ Berosi Chaldaica, fragmenty u Josephusa, Syncellusa i Euzebjusza; ich zbiór Scaligera w dodatku do jego: *De emendatione temporum*, pełny zbiór u Fabriciusa, Bibl. gr. T. XIV, p. 175—211 (p. 185—190). Berosus żył za czasów Aleksandra, miał być kapłanem Bela, czerpać miał z archiwum świątyni babilońskiej.

nie, że jest jakimś rodzajem filozofowania. Byli filozofowie, którzy posługiwali się formą mityczną, aby uprzystępnąć pogląd filozoficzny fantazji; treścią mitu jest myśl. W starych mitach jednakże mit nie jest tylko osłoną; nie mamy tu do czynienia z myślą, która powstała i którą ukryto tylko. Stać się to może dopiero dzięki działaniu naszej refleksji; pierwotna jednak poezja nie bierze początku z rozdziału poezji od prozy. Kiedy filozofowie uciekali się do mitu, to mieli już zazwyczaj pewną myśl, którą chcieli tylko zobrazować. Tak więc znajdujemy u Platona wiele pięknych mitów, a i inni filozofowie przemawiali również, używając tej formy. Widzimy to też u Jakobiego, który uprawiał filozofję w formie religii chrześcijańskiej, wyrażając w jej języku najzawilsze spekulacje. Forma ta jednak nie odpowiada potrzebom filozofji: myśl, która sama dla siebie jest przedmiotem, musi być nim w formie myśli również, musi wznieść się na wyżyny własnej swej formy. Często wyraża się uznanie dla Platona za jego mity; powiada się dlatego, że wykazał on więcej genjuszu od innych filozofów. Uważa się mity Platona za bardziej doskonałą formę wyrażania myśli od formy oderwanych pojęć; jakoż w każdym razie przyznać trzeba, że spotykamy się u Platona z pięknem przedstawieniem. Jeśli przyjrzymy się rzeczy bliżej, to zobaczymy, że począć używał Platon formy mitu, nie mogąc podo-

łać trudnościom, jakie nastroczał oderwany wykład jego myśli, począć znowu przemawiał tak we wstępach, zaś przystępując do rzeczy najważniejszej, zmieniał sposób wyrażania się; w „Parmenidesie“ np. spotykamy czyste wyznaczenia myślowe bez domieszki obrazowości. Mity owe służyć mogą oczywiście temu celowi, by zniżając się z wyżyn spekulacji, z większą łatwością dać pewne treści wyobrażalne, ale wartości Platona nie w mitach jednak szukać należy. Skoro myślenie tak wzrosło w siłę, że może samo w sobie, we właściwym sobie żywiole nadać sobie byt, to wówczas staje się mit zbędną ozdobą, która filozofji nie popiera. Często bierze się mit za jedyną nić przewodnią w poszukiwaniach. Skutkiem tego rozumie się opacznie Arystotelesa, który swoje rozumowanie przeplatał tu i ówdzie porównaniami. Porównanie nie wyraża nigdy myśli dokładnie, zawiera zawsze coś więcej, niż ona. Nieumiejętność wyrażenia myśli przez myśl ucieka się do środków pomocniczych, do zmysłowej formy wyrażenia. Mit nie powinien też ukrywać myśli; celem mitu jest raczej wyrażenie myśli, jej odsłonięcie. Symbol jako sposób wyrażania myśli jest przecież niedostateczny; kto myśli ukrywa w symbolach, ten w rzeczywistości nie ma myśli. Myśl jest czemś objawiającem się; pierwiastek mityczny tedy nie jest środowiskiem dorównanem dla myśli. Arystoteles (Met. III, 4)

powiada: „Nie warte jest zachodu poważne zastanawianie się nad tymi, którzy filozofując, uciekają się do mitów“; w tej formie nie daje się myśl w pełni wyłożyć, ta forma to tylko pewien podrzędny sposób ujęcia.

Należy tu też pewien pokrewny sposób wykładu treści ogólnej zapomocą liczb, linji i figur geometrycznych. Są one wszystkie obrazowe, ale nie konkretnie obrazowe, jak mity. Można więc rzec: wieczność jest kołem, węzłem, który kąsa swój ogon; będzie to obraz. Duchowi jednak symbole takie na nic się nie zdają; rozporządza on językiem. Są ludy, które trzymały się tego sposobu przedstawiania myśli, jednak posługując się temi formami, nie daleko się zachodzi. Można wyrażać w języku owych wyobrażeń pojęcia najbardziej oderwane, ale w dal-
szym ciągu wynika stąd zamęt. Tak jak wolnomularze mają symbole, uchodzące za mądrość głęboką, głęboką w tem znaczeniu wyrazu, w którym się go używa w stosunku do studni o dnie niewidocznem, tak oto łatwo zwykła się człowiek z myślą, że głębokie jest to, co ukryte; tam gdzieś tkwi głębia —
powiada on sobie. Ale jeśli się coś tak bardzo ukrywa, to możliwy jest przypadek, że poza tem w tyle niema nic; widzimy to u wolnomularzy, którzy, mając coś zewnętrznie, a dla wielu i wewnętrznie bardzo utajonego, nie posiadają nic wybitnego ani w wiadomościach, ani w naukach, a już najmniej w filozofji. Myśl prze raczej ku temu, by się ujaw-

nić; taka jest jej natura, taka ona sama: dąży ona do jasności. Ujawnianie się jej nie jest stanem, który równie dobrze może być lub nie być, tak, aby myśl pozostając sobą, mogła nie ujawniać się, lecz samo ujawnianie się jest jej bytem.

Liczy, o których będzie mowa, kiedy przejdziemy do Pitagorejczyków, nie nadają się jako środek ujęcia myśli; tak u Pitagorasa: $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$, $\delta\upsilon\acute{\alpha}\varsigma$, $\tau\rho\iota\acute{\alpha}\varsigma$ w znaczeniu jedni, różnicy, jedni jedności i dwoistości. Coprawda trójka otrzymuje się przez dodawanie dwóch liczb poprzednich, ale takie połączenie to najgorsza forma jedni. Trójka nabiera głębszego znaczenia w religji jako Trójca, w filozofji jako pojęcie. Liczenie jednak nie jest udatną metodą. Taksamo jest przesądem mniemanie, jakoby figuracje przestrzenne mogły służyć wyrażeniu bezwzględniaka. Mówi się też o filozofji Chińczyków, o filozofji Foi i tutaj spotykamy się z wyrażaniem myśli przez liczby. Jednak Chińczycy dali zarazem wyjaśnienie owych symboli, odsłoniли więc ich znaczenie. Ogólne proste abstrakcje snuły się w myśli wszystkich ludów, które osiągnęły pewien stopień rozwoju.

ΥΥ) Należy jeszcze zauważyć, że w czystej religji, nie tylko przedstawionej na sposób sztuki, a również w poezji zawarte są rzeczywiste myśli. U poetów, których sztuki żywiołem jest język, znajdujemy głębokie myśli treści ogólnej, dotyczące tego, co istotne. Zwłaszcza w religji indyjskiej

są one wypowiedziane nader wyraziście, ale u Hindusów wszystko jest pomieszane. O ludach, w twórczości których znajdujemy owe myśli, powiada się, że miały właściwą filozofję. Ciekawe myśli treści ogólnej w księgach indyjskich ograniczają się jednak tylko do tego, co jest najbardziej oderwane: do wyobrażeń o powstawaniu i zanikaniu, o kołowrotnej ciągłości tych dwóch stanów. Wyobrażenie Feniksa wskazuje właśnie na ową ciągłość; jest ono wogóle pochodzenia wschodniego. Znajdujemy jeszcze u starożytnych myśli o życiu i śmierci, przechodzeniu bytu w zanik: życie przechodzi w śmierć, śmierć w życie; w bycie, w tem, co jest pozytywne, zawiera się to, co jest negatywne. I tem samem to, co jest negatywne zawiera w sobie już to, co jest pozytywne; wszelka zmiana, przebieg wszelkiej żywotności ma na tem polegać. Myśli w rodzaju powyższych pojawiają się jednak okolicznościowo; nie można ich uważać za poglądy filozoficzne we właściwym znaczeniu. Filozofja natomiast występuje wówczas dopiero, kiedy myśl sama przez się jest podstawą, czemś bezwzględnem, podłożem wszystkiego pozostałego; nie widać tego we wspomnianych tutaj wytworach.

Myśli filozoficzne nie dotyczą czegoś poszczególnego, jakiegoś przedmiotu, który już jest dany jako osnowa. Treść sama jest tu myślą, myślą ogólną, która ma tu być poprostu początkiem; bezwzględnik w filozofji musi występować jako myśl.

W religji greckiej spotykamy się z myślowem wyznaczeniem „wiecznej konieczności“; jest to bezwzględny, ogólny stosunek. Poza tą myślą istnieją jednak rzeczy, ona sama zaś wyraża tylko stosunek; konieczność nie ma znaczenia prawdziwie wszechobejmującego bytu. A przeto również i ten rodzaj ujęcia zagadnienia nie będzie nas zajmował. W ten sposób moglibyśmy mówić o filozofji Eurypidesa, Schillera, Goethego. Zresztą wszystkie takie myśli, ogólne wyobrażenia tego, co prawdziwe, moralność, powołanie człowieka itd., wypływają po części przygodnie, po części znowu nie osiągnęły właściwej formy myśli tak, by stać się mogły owe wypowiedzi czemś ostatecznem, czemś będącem bezwzględną zasadą.

γ. Wyrażne poglądy filozoficzne w religji.

Wreszcie nie obchodzi nas również filozofja, którą znajdujemy zawartą w jakiejś religji. Nie tylko w religji indyjskiej, lecz i u Ojców kościoła, a również u scholastyków spotykamy głębokie myśli spekulacyjne, dotyczące natury Boga samego. Przy studiach nad historją dogmatyki poznanie takich myśli jest rzeczą istotnej wagi, nie należą one jednak do historii filozofji. Scholastycy wszakże obchodzą nas będą bliżej, niż Ojcowie kościoła. Ostatni byli zresztą wielkimi filozofami, którym chrystjanizm

wiele zawdzięcza w swem ukształtowaniu. Ale ich myśli spekulacyjne częściowo zaczerpnięte są z innych systematów filozoficznych, więc trzeba je rozpatrywać osobno, tak np. myśli platońskie; częściowo znowu pochodzą one ze spekulacyjnej treści samej religii, treści, stanowiącej już podstawę jako nauka Kościoła, a należącej przedewszystkiem do wiary. Myśli te więc spoczywają na pewnym zgóry danem założeniu, a nie na myśli. One też nie są filozofją we właściwym znaczeniu, czyli myślą, znajdującą oparcie w samej sobie, lecz służą owym wyobrażeniom danym zgóry niezachwianie, by wyprzec inne wyobrażenia i poglądy filozoficzne, czy też, by przeciwko nim obronić filozoficznie własną naukę religijną. Tutaj więc myśl nie jest czemś ostatecznym, bezwzględnym szczytem treści, nie poznaje i ujawnia się jako myśl wyznaczająca samą siebie wewnątrznie. Jeżeli więc Ojcowie Kościoła uprawiali myślenie bardzo spekulacyjne na gruncie nauki kościelnej, skoro treść religii chrześcijańskiej daje się ująć wyłącznie w sposób spekulacyjny, to przecież ostatnią racją tej treści nie było myślenie czyste, lecz nauka Kościoła. Tutaj obraca się filozofja w sferze ściśle wyznaczonych pojęć pewnej nauki, a to nie myślenie, swobodnie snujące swą treść z siebie. Również u scholastyków myśl buduje się nie o własnych siłach, lecz w zależności od zgóry powziętych założeń. Myślenie scholastyczne już w większym stopniu spoczywało na sobie,

ale nie przeciwstawiając się nigdy nauce Kościoła. To i tamto miało być uzgodnione i było też, przy czem myśl musiała dowieść własnymi środkami tego, co Kościół już uprzednio uznał był za prawdę.

c) *Rozgraniczenie pomiędzy filozofją właściwą i popularną.*

Z dwóch dziedzin spokrewnionych z filozofją, nauk poszczególnych i religii, żadnej nie można za filozofję uważać ze względu na pewien właściwy im brak: nauki jako na sobie polegające patrzenie i myślenie, zagłębione w skończonym materjale, jako skrętność koło poznania skończoności mają z filozofją wspólność nie w treści, lecz tylko w formalnym, podmiotowym momencie; w religii znowu, która ma z filozofją wspólną treść tylko, moment przedmiotowy, myślenie samodzielne nie jest czynnikiem istotnym, gdyż przedmiot jej występuje w formie obrazowej, albo też jest natury dziejowej. Filozofja domaga się jedni, wzajemnego przeniknięcia się tych stron; łączy ona święto życiowe, kiedy to człowiek, pełen pokory, wyrzeka się siebie samego, z dniem roboczym, kiedy człowiek stoi na pewnych nogach, jest panem, działa dla dobra spraw swoich. Jest pewien trzeci moment, pozornie łączący dwa poprzednie: to filozofja popularna. Ma ona do czynienia z przedmiotami ogólnymi, filozofuje o Bogu i świecie, czynne jest tu owszem

3445 myślenie, poznające owe przedmioty. My jednak i tę filozofję również musimy pominąć. Pisma Cy-cerona można zaliczyć do wytworów filozoficznych tego rodzaju; jest to filozofja nie pozbawiona war-tości, wiele zawierająca wybornego. Poczynił on
3450 wiele doświadczeń życiowych, a i dusza jego wiele przeżyła, i wyciągnął stąd dla siebie pewne praw-dziwe wnioski, kiedy zobaczył, jak się dzieje na świecie. Dzięki ukształconemu duchowi swemu wypowiada się on o najtrudniejszych sprawach
3455 ludzkich, dlatego staje się ulubieńcem wszystkich. Marzycieli i mistyków można z innych względów włączyć do tego typu umysłów. Duch głęboki i skupiony wypowiada się w ich pismach, z wyż-szych dziedzin czerpią oni doświadczenie; wznieść
3460 się mogą aż do wyrażenia treści najwyższej, wy-kład ich będzie nas pociągał. Takimi są pisma Pascala; w jego „Pensées“ znaleźć można ogrom-nie głębokie wejrzenia w istotę rzeczy.

Temu rodzajowi filozofji właściwy jest pewien
3465 niedostatek, mianowicie że ostatnią instancją, na którą się ona powołuje (jak to również dzieje się i w czasach najnowszych) jest twierdzenie, że to, czy tamto jest człowiekowi wrodzone. Cycero zwła-szcza nie skąpi sobie w używaniu tego dowodu.
3470 Dziś mówi się o instynkcie moralnym, nazywa się go jednak uczuciem. Religja ma się opierać nie na czemś przedmiotowem, lecz na uczuciu religijnem: bezpośrednia świadomość bytu Boga ma być ostat-

nią racją. Cycero też nierzadko powołuje się na
consensus gentium; w najnowszych rozważaniach, 3475
dotyczących tej materji, porzucono naogół tę ma-nierę, ile że uważa się obecnie, że podmiot ma na sobie polegać. Czucie wysuwa się na plan pierwszy, a dalej dopiero mamy rozprawianie z racjami; te
3480 ostatnie wszakże odwoływać się mogą jedynie do czegoś bezpośredniego. Myślenie samodzielne uwa-ża się tu oczywiście za nieodzowne, a i treść rów-nież czerpie się z siebie samego; my jednak musi-my i to stanowisko wyłączyć z filozofji. Źródło bo-wiem, skąd czerpie się tę treść, jest tego samego 3485
rodzaju, co w dwóch poprzednich dziedzinach. W naukach szczegółowych źródłem jest przyroda, w religji duch, ale tu i tam źródłem jest powaga, treść jest już dana zgóry, natchnienie zaś religijne
3490 znosi tylko na chwilę ów charakter zewnętrzny tre-sci. W filozofji popularnej źródłem jest serce, po-pędy, skłonności, nasz byt naturalny, moje poczu-cie prawa, bytu bożego. Treść więc występuje pod postacią, wziętą ze świata przyrody. Uczuciem ogarniam wszystko, ale i w mitach również treść 3495
obejmuje wszystko; w obu przecież występuje ona nie w kształtach prawdy. W prawach, naukach reli-gijnych treść występuje w świadomości w bardziej określony sposób, gdy tymczasem w uczuciu przy-plątowuje się jeszcze do treści podmiotowa do- 3500
wolność.

3. Początki filozofji i jej dziejów.

Myśl, ogólność — oto treść filozofji, obejmująca wszelki byt. Tę treść ogólną trzeba wyznaczyć; pokaże się, jak występują jedno po drugich wyznaczenia owej treści w dziejach filozofji. Z początku
 3505 wyznaczenia te bezpośrednio ujmowały rzecz samą, później dochodzi się do przekonania, że ogólność należy ujmować jako nieskończenie wyznaczającą samą siebie. Skoro określiliśmy w ten sposób pojęcie filozofji, to zapytać się teraz możemy, gdzie
 3510 szukać początków filozofji i jej dziejów¹.

a) Swoboda myślenia jako nieodzowny warunek powstania filozofji.

Zgodnie z tem, co było powiedziane, ogólna odpowiedź na powyższe pytanie będzie następująca: filozofja zaczyna się tam, gdzie to, co ogólne u-
 3515 muje się, jako coś obejmującego wszelki byt, czyli tam, gdzie wszystko byt mające ujmuje się w kategorii ogólności, gdzie występuje myślenie o myśli. Gdzie to się stało? Gdzie się rozpoczęło? Oto historyczna strona pytania. Myślenie musi stać się
 3520 czemś dla siebie, zaistnieć w swojej wolności, oderwać się od przyrody, stanąć ponad oglądem, w którym było pogrążone. Myślenie musi jako wolne

¹ Ten cały ustęp według 1-go wydania.

wchodzić włąb siebie samego; w ten sposób powstaje świadomość wolności. Właściwy początek filozofji należy upatrzeć tam, gdzie bezwzględnik
 3525 przestaje być wyobrażeniem, gdzie natomiast nieskrępowana myśl nie tylko myśli o bezwzględniku, lecz ujmuje samą jego ideę, i innemi słowy, gdzie myśl ujmuje byt (którym może być też myśl sama), w którym poznaje istotę rzeczy, jako bez-
 3530 względną wszystkość i wsobną istotę wszystkiego, a zatem choćby ów byt występował pod postacią jakiegoś bytu zewnętrznego, to i wtedy ujmuje go jako myśl. Tak więc prosta niezmysłowa istota, która w myśli Żydów była Bogiem (każda religja
 3535 jest myśleniem), nie jest przedmiotem filozofji; natomiast należą do filozofji takie zdania jak: istotą lub zasadą rzeczy jest woda, czy ogień, albo też myśl.

Ten ogólny wyznacznik — myślenie, ustanawia-
 3540 jące samo siebie — jest wyznacznikiem oderwanym. Z niego bierze początek wszelka filozofja, a jest on też faktem dziejowym, konkretną postacią pewnego narodu, którego zasadę tworzyło, o czem była mowa. Powiedzieliśmy, że wystąpienie
 3545 filozofji jest nieodzownie związane ze świadomością wolności, na dnie świadomości narodu, w głębi duszy którego powstaje filozofja, tkwi owa zasada. Naród, który ma świadomość swej wolności, opiera swój byt na tej zasadzie w ten sposób, że podstawy
 3550 ustawodawstwa, ogólnego stanu narodu płyną je-

dynie z pojęcia, które duch wytwarza o sobie samym, w kategoriach, które on posiada. W praktyce przejawia się to pod postacią rozkwitu rzeczywistej politycznej wolności. Początek jej zbiega się z momentem, kiedy pojedynczy człowiek posiadał wiedzę o sobie samym jako o czemś ogólnem, istotnem, co ucieleśnione w nim, pojedynczym człowieku, ma nieskończoną wartość; innemi słowy, kiedy podmiot osiągnął świadomość swej osobowości, kiedy chce więc być pro prostu czemś dla siebie. Tutaj mamy swobodne myślenie przedmiotu, mianowicie bezwzględne, ogólne i istotne. Myśleć — znaczy nadawać czemuś formę ogólności; myśleć siebie — mieć wiedzę o sobie, jako o czemś w sobie ogólnem, nadawać sobie wyznaczenie ogólności, powracać do siebie. Oto gdzie leży pierwiastek wolności praktycznej. W myśleniu filozoficz-nem występuje odrazu tego rodzaju związek, że myśl jako akt myślenia ma do czynienia z przedmiotem ogólnym, czyni ogólność swym przedmiotem, czyli wyznacza sobie to, co przedmiotowe, jako ogólność. Postać pojedynczości, właściwą rzeczom przyrody, które obejmuje świadomość zmysłowa, myśl wyznacza jako ogólność, jako myśl, jako myśl przedmiotową, coś przedmiotowego, ale jako myśl. Następnie potrzeba tu jeszcze, abym ja tę ogólność teraz poznał, wyznaczył i o niej wiedział. Stosunek wiedzenia, poznania do ogólności występuje o tyle tylko, o ile ja siebie dla

siebie mam i zachowuję. O tyle to, co przedmiotowe, przeciwstawia mi się jako coś przedmiotowego właśnie, a ja zarazem myślę je, o tyle jest ono czemś mojem, i jakkolwiek jest to moje myślenie, to jednak ma ono dla mnie wartość czegoś bezwzględnie ogólnego; ja znajduję tam siebie, zachowuję się w tej przedmiotowości i nieskończoności, jestem świadom tego i pozostaję na stanowisku przedmiotowości.

Taki jest ogólny związek wolności politycznej z występującą swobodą myśli. Filozofja występuje w dziejach tam tylko i o tyle tylko, gdzie i o ile kształtuje się ustawodawstwo, oparte na wolności. Duch musi zerwać z wolą, będącą głosem przyrody, musi otrząsnąć się z pogrążenia w materiale. Postać, którą przyjmuje duch świata, rozpoczynając działanie, a która wyprzedza fazę owego zerwania, będzie to stan jedności ducha i przyrody, która jako bezpośrednio dana nie jest prawdą. Ten stan rzeczy charakterystyczny jest dla Wschodu w ogólności. A więc filozofja występuje dopiero w świecie greckim¹.

¹ Od w. 3556 do w. 3597 według 1-go wydania.

b) *Wydzielenie Wschodu i jego filozofji*¹.

Należy dać pewne wyjaśnienia, dotyczące owej pierwszej postaci ducha. Duch jest tu jako świadomość i chcenie tylko pożądaniem, przeto samowiedza znajduje się na owym pierwszym stopniu, gdzie krąg jej wyobrażeń i chcenia jest skończony. Skoro więc tu inteligencja jest skończona, przeto i owa jednia przyrody i ducha nie jest stanem doskonałości. Cele nie są tu jeszcze ogólnością dla siebie. Chcąc prawa, moralności, chcę temsamem czegoś ogólnego — charakter ogólności musi tu być podstawą. Skoro pewien naród posiada ustawy prawne, dowodzi to, że ogólność stała się przedmiotem; aby zaś to stać się mogło, duch musiał okrzepnąć. Kiedy wola chce ogólności, wówczas staje się ona wolną. Pragnienie ogólności zawiera stosunek myślenia do myślenia, czyli do ogólności; w ten sposób nie wychodzi myślenie poza siebie. Naród pragnie wolności; podporządkowuje swoje pożądania ogólnym ustawom; wprzód to, czego chciano, było czemś poszczególnem. Skończoność woli charakteryzuje ludzi Wschodu; wola chce siebie jako skończoną, nie uchwyciła siebie jeszcze w ogólności swojej. Mamy więc tylko stan panów i niewolników — jesteśmy tu w dziedzinie samowładztwa, a strach jest tu naogół czynnikiem panującym. Wola nie wyswobodziła się

¹ Ten rozdział według 1-go wydania.

jeszcze od skończoności, gdyż myślenie nie stało się jeszcze wolnem dla siebie; wola może być ograniczoną przez to, co skończone, skończoność może stać się negacją. To poczucie negacji, tego, że się nie może wytrzymać — jest to strach; wolność zaś polega na tem, by nie pozostawać w granicach skończoności, lecz mieć byt dla siebie, a to ostatnie stanowisko jest niewzruszone. Człowiek albo sam pozostaje pod panowaniem strachu, albo też, wzbudzając strach w innych, włada nimi; i człowiek ów i ci, którymi przez strach władają, na jednym stoją szczeblu. Różnica leży tylko w większym napięciu energii, woli, dochodzącej w pewnych przypadkach do poświęcenia wszystkiego skończonego jakiemuś szczególnemu celowi.

Religja nosi z konieczności ten sam charakter; momentem głównym jest strach przed Panem, strach, z którego się nie wyzwolono. „Strach przed Panem jest początkiem mądrości“ — jest to poniekąd słuszne; takimi były pierwotne duchowe poczynania człowieka, cele skończone pojmować musiał jako wyznaczenia czegoś negatywnego. Musiał jednak człowiek przezwyciężyć strach, odrzucając cele skończone. O ile religja daje zaspokojenie, o tyle sama ona pozostaje w dziedzinie skończoności. Najlepiej wypróbowanym środkiem pojednania są ukształtowania przyrody, które zostają uosobione i stają się przedmiotem czci. Świadomość wznosi się ponad treść przyrodzoną ku nieskończoności;

czynnikiem największej wagi jest wówczas obawa przed potęgą, wobec której człowiek pojedynczy we własnych swych oczach jest tylko czemś przypadkowym. Owa zależność może przyjmować dwie postacie, co więcej, przerzucać się musi od jednej krańcowości w inną. Ta skończoność, która dla świadomości jest taką, może mieć postać skończoności jako skończoności, albo też przejść w coś nieskończonego, co jednak będzie tylko czemś oderwanem. W życiu praktycznym przechodzi się w ten sposób od bierności woli, niewolnictwa, ku energii woli, która wszakże jest samowolą tylko. Samowładca urzeczywistnia swoje pomysły, niekiedy dobro nawet, jednak urzeczywistnia je nie jako prawa, lecz jako swoje zachcianki. To samo widzimy w regliji, która pogrąża się w najsłabszej zmysłowości, będącej nabożeństwem, a następnie wzbija się ku abstrakcyjom najbardziej jałowym jako ku czemuś nieskończonemu. Wzniosłość, ujawniającą się w wyrzeczeniu się wszelkich dóbr, widzimy u ludów Wschodu, zwłaszcza u Hindusów; umartwiają się oni, dochodzą do ujmowania najgłębszych abstrakcyj. Tak więc nie odrywa Hindus wzroku w przeciagu dziesięciu lat od czubka swego nosa, nie przyjmuje sam pokarmów, żywiony przez otoczenie, a duch jego pozostaje w spoczynku, nie sięgając po żadną nową treść; staje się on tylko wiedzącą abstrakcją, której treść jest tem sa-

mem zgoła skończona. Nie tutaj więc szukać należy podłoża wolności. 3685

Zapewne, Wschód jest krainą pierwszych poczyznań ducha, wszakże rzeczy tak się tutaj mają, że podmiot nie posiada jeszcze cech osobowości, lecz ukazuje się jako pogrążony w przedmiotowej istotowości (którą wyobrażają sobie po części jako coś nadzmysłowego, po części zaś — i to chyba więcej — jako materialną), negatywny, będący w zaniku. Szczyt, do którego dojść może indywidualność, błogość wieczna, przedstawia się jako stan pogrążenia w istocie, zanik świadomości, a więc i zanik granicy między istotą i indywidualnością i, co za tem idzie, unicestwienie. Widzimy w takim ustosunkowaniu zupełną bezduszość, ileż jego punktem szczytowym jest bezświadomość. Tymczasem w przeciwstawieniu do tej istoty istnieje człowiek, znajduje siebie jako osobowość, a istota jednak jest ogólnością, zaś osobnik czemś pojedynczym. Dlatego, o ile człowiek nie osiągnął owej błogości i różni się od substancji, pozostaje poza jedną, jest czemś bezwartościowym, przypadkowym, pozbawionem praw, czemś skończonym tylko. Znajduje on, że przyroda go wyznacza, zaliczając np. do pewnej kasty; wola nie jest tu wolą istotową, jest ona samowolą, podległą zewnętrznej i wewnętrznej przypadkowości, a pozytywną jest tylko istota. 3690 3700 3705 3710

Nie są tu wyłączone szlachetność, wielkość i wzniosłość charakteru, ale zjawiają się jako wy-

znaczone przez naturę lub jako dowolności, nie zaś
 3715 jako przedmiotowe wyznaczenie przez moralność,
 praworządność, które wszyscy mają szanować, które dla wszystkich jednaką miałyby wartość i które właśnie dlatego objęłyby wszystkich. Dobrą stroną wschodniego człowieka jest jego niezależność. Nie-
 3720 ma w nim nic stałego. Tak jak istota duszy Wschodu jest chwiejna, tak też i charakter tamecznego człowieka może być niewyznaczony, wolny, niezależny. To, co jest dla nas prawomyślnością, obyczajnością, to na Wschodzie istnieje także na gruncie państwowości, ale w sposób istotowy, patryjar-
 3725 chalny, naturalny, nie w wolności podmiotu. Niema tam sumienia, ani moralności; jest tylko porządek naturalny, który utrzymuje obok tego, co najgorsze najwyższą szlachetność.

3730 Skutkiem tego jest, że nie może się rozwinąć na tym gruncie żadne poznanie filozoficzne. Ono bowiem musiałoby też objąć wiedzę o istocie, o ogólności, która jest przedmiotowa i pozostaje taką dla samej siebie, o ile myślę ją i rozwijam, tak że znajduję zarazem moje własne wyznaczenie w istocie,
 3735 pozytywnie zawieram się w niej, tak że nie są to tylko moje podmiotowe wyznaczenia i myśli, a zatem mniemania, lecz będąc mojemi, są myślami przedmiotowości, myślami istotowemi.

3740 Tak tedy wytwory duchowe Wschodu wyłączyć należy z historii filozofji; pragnę jednak dać w tej sprawie trochę wiadomości, dotyczących zwłaszcza

Indji i Chin. Pomiąłem to w moich poprzednich wykładach¹, gdyż od niedawna dopiero mamy
 3745 możliwość sądzenia w tych sprawach. Przedtem podziwiano mądrość indyjską, nie wiedząc dobrze, czym ona właściwie jest; wiemy to dziś dopiero i to, co wiemy, naturalnie zgadza się z ogólnym charakterem narodu.

c) Początki filozofji w Grecji.

Filozofja właściwa stawiała na Zachodzie swe
 3750 pierwsze kroki. Niczem nieskrępowana samowiedza występuje w krajach zachodnich dopiero, świadomość naturalna zanika, przez co duch znowu zagłębia się w siebie. Blask Wschodu pochłonął indywidualność; światło zaś Zachodu jest błyskawicą
 3755 myśli, docierającej do głębi własnego wnętrza i tworzącej z materiału tam zdobytego swój świat. Błogość, jak ją Wschód pojmował, ma polegać na tem, że podmiot pozostaje sobą i utrzymuje się w istocie. Duch pojedynczy ujmuje swój byt jako ogólny:
 3760 ogólność jest tem zwracaniem się tylko do siebie. Owo pozostawanie sobą, osobowość i nieskończoność jaźni jest samym bytem ducha, takim jest i nie może być innym. Byt narodu stanowi to, że jest świadomy swojej wolności i jest tylko czemś
 3765 ogólnem; jest to zasadą jego życia moralnego, jak

¹ Wykłady 1825—26 r.

i jego życia wogóle. Otóż np. my istotny nasz byt znamy tylko jako opierający się na wolności osobistej, będącej jego warunkiem podstawowym.

3770 Gdyby samowola dyktowała ustawy monarchy i gdyby on chciał wprowadzić niewolnictwo, to mielibyśmy świadomość, że to się nie uda. Każdy z nas wie, że nie może być niewolnikiem. Stan drzemki, życie z dnia na dzień, spełnianie czynności urzędniczych — nie w tem leży istota naszego bytu, lecz w tem, by nie być niewolnikiem. Przybrało to znaczenie bytu naturalnego. Tak więc na Zachodzie zyskujemy trwałą grunt dla filozofii we właściwym znaczeniu.

3780 Jeżeli, ulegając jakiemuś popędowi, zależny jestem od kogoś innego, ściągam swój byt do czegoś poszczególnego, to jestem, jak istnieję, nierówny sobie; jestem bowiem jaźnią, czemś zupełnie ogólnem, a zarazem przez namietność ograniczonem.

3785 Jest to dowolnością, formalną wolnością, która ma za treść popęd. Stan, w którym celem jest prawdziwa wola, dobro i słuszość, w którym jestem wolny, jestem czemś ogólnem, a i inni są też wolni, są też jaźniami mnie równymi, a więc zachodzi stosunek wolnego do wolnego i na tem też opierają się istotne ustawy, te wyznaczenia woli powszechnej i ustrój prawny — taki stan wolności znajdujemy dopiero w narodzie greckim, dlatego też rozpoczyna się tutaj filozofja.

3795 Widzimy, jak zakwitła w Grecji realna wolność,

zrazu w wyznaczonej formie, ściśniona przez pewne ograniczenia, przez to mianowicie, że istniało jeszcze niewolnictwo i byt państwowy opierał się na tej instytucji. Wolność Wschodu, Grecji i świata germańskiego moglibyśmy zgruba, oderwanie określić w sposób następujący: na Wschodzie jeden jest tylko wolny (samowładca), w Grecji niektórzy są wolni, w życiu zaś germańskiem uznano zasadę, że wszyscy są wolni, t. j., że człowiek już z tytułu swojego człowieczeństwa jest wolny. Że zaś ów wybrany człowiek na Wschodzie nie może być wolnym, ileż wolność jednostki pociąga za sobą też wolność innych ludzi, więc też widzimy tam tylko chciwość, samowolę, wolność formalną, oderwane zrównanie samowiedzy, ja = ja¹. W Grecji, gdzie znalazło zastosowanie zdanie szczegółowe², wolni coprawda byli Ateńczycy, Spartanie, ale nie mieszkańcy Messeny lub Heloci. Trzeba zobaczyć, skąd się tu wzięła kategoria „niektórzy“. Napotkamy tu szczególnie odmiany greckiej myśli, które mamy rozważać ze względu na ich związek z dziejami filozofji; rozważać zaś owe różnice — znaczy po prostu przejść do podziału historii filozofji.

¹ „Oderwane... ja“ według 1-go wydania.

² Mianowicie „niektórzy są wolni“ ob. w. 380r. Hegel mówi tu kategorjami logiki (przyp. tłum.).

C) PODZIAŁ, ŹRÓDŁA I METODA HISTORJI FILOZOFJI.

1. Podział historii filozofji.

Skoro podchodzimy do rzeczy ze stanowiska naukowego, to podział ów musi sam siebie uzasadnić jako konieczny. W ogólności mamy właściwie tylko dwa okresy w dziejach filozofji: grecki i germański, podobnie jak rzecz się ma z podziałem sztuki na starożytną i nowoczesną. Filozofja germańska rozwijała się na podłożu chrystjanizmu w związku z jego rozkwitem w środowisku narodowości germańskich. Naogół biorąc, ludy europejskie, wyznające chrystjanizm, mają, jeśli chodzi o naukowość, kulturę germańską; bowiem Włochy, Hiszpanja, Francja, Anglja i t. d. nabrały nowej fizjonomji dzięki wpływowi ludów germańskich. Wpływy Hellady również dosięgły Rzymu, to też mówić będziemy o filozofji, rozwijającej się na podłożu świata rzymskiego; ale Rzymianie nie stworzyli żadnej oryginalnej filozofji, taksamo jak nie mieli oryginalnych poetów. Duch rzymski przejmował tylko i naśladował, choć często z dużą zdolnością. Nawet religja Rzymian wywodzi się od religji Greków. Właściwością religji rzymskiej jest to, że nie tylko nie zbliża się do filozofji i sztuki, lecz przeciwnie odsuwa się od tych dziedzin, jeśli porównamy ją z religją grecką.

Bliższem wyznaczeniem obu tych zasadniczych

przeciwstawności zajmiemy się niżej. Hellada rozwinęła myśl aż do idei, natomiast świat chrześcijańsko-germański ujął myśl jako ducha; idea i duch są czemś różnem względem siebie. Biorąc ściślej, postęp ten przedstawia się jak następuje. Skoro niewyznaczona jeszcze i bezpośrednio dana ogólność (Bóg), byt, myśl przedmiotowa, którą w zachłanności swojej ścierpieć nie może obecności żadnego innego istnienia prócz swego własnego, jest istotnem podłożem wszelkiej filozofji, nie zmieniającej się, lecz wchodzącej wgląb siebie, przejawiającej się w tym rozwoju wyznaczeń i przez to dochodzącej do świadomości, to szczególny charakter rozwoju w pierwszym okresie rozwoju filozofji oznaczyć możemy w ten sposób, że ów rozwój był nieskrępowanem wynikaniem wyznaczeń, ukształtowań oderwanych jakości, które wszvstkie tkwiły w prostem podłożu jako wsobna jego zawartość.

Okres drugi będzie się wyrażał w tem, że wyodrębnione z ogólnego podłoża wyznaczenia ściągają się do idealnej konkretnej jedni w sposób podmiotowy. Owe pierwotne wyznaczenia były, ileż były bezpośrednie, jeszcze abstrakcjami; teraz zaś musi się ujmować bezwzględnie jako ogólność, wyznaczającą nieskończenie samą siebie, jako myśl czynną, już nie jako ogólność, ujętą w owem wyznaczeniu. Tak tedy jest bezwzględnie całością wyznaczeń, jest ustanowiony jako konkretna pojedynczość. Pod postacią *vo s* Anaxagorasa, a jeszcze bardziej

u Sokratesa rozpoczyna się podmiotowa całość, w której myślenie samo siebie ujmuje i w którym podstawą jest czynność myślenia.

- 3875 W okresie trzecim owa zrazu oderwana całość, skoro urzeczywistniła ją czynna, wyznaczająca, różniająca myśl, sama ujawnia się w swoich różnionych wyznaczeniach, które jako idealne, należą do niej. Ponieważ wyznaczenia te nierozdzielone spoczywają w jedni, przez co każde z nich jest też swoim innym, to owe momenty przeciwstawne same odgrywają rolę całości. Najbardziej ogólnymi formami przeciwstawności są: ogólność i pojedynczość; albo też w innej postaci: myślenie samo przez się i rzeczywistość zewnętrzna, czucie, spozstrzeganie. Pojęcie jest tożsamością ogólności i poszczególności. Następnie obie ustanawia się jako konkretne tak, że ogólność sama w sobie jest jedną 3890 ogólności i poszczególności — i tak samo rzecz się ma z poszczególnością. Jednia tkwi więc w obu formach. Momenty oderwane mogą się dopełniać tylko przez pośrednictwo samej jedni. Rzecz taki 3895 wyrosły w oddzielne układy całości pod postaciami stoickiej i epikurejskiej filozofii, które wystąpiły przeciw sobie. Zupełną konkretną ogólnością jest właśnie duch, zupełnie konkretną poszczególnością — przyroda. W stoicyzmie czyste myślenie 390 staje się całością. Filozofją zaś, w której tamta strona staje się duchem, w której jako całość wy-

stępuje byt naturalny czucie, będzie epikureizm. Każde wyznaczenie staje się całością myślenia i ze względu na nieograniczoność, właściwą tej sferze, ukazują się obydwie zasady niezależnie same dla siebie jako dwa systematy filozoficzne, 3905 zwalczające się wzajem. W sobie są one tożsame, ale biorą siebie jako przeciwstawność; również idea taka, o jakiej ma się wiedzę, jest wyznaczona tylko jednostronnie. 3910

Wyższem stanowiskiem będzie zjednoczenie tego, co było rozróżnione. Urzeczywistnić się ono może w zniszczeniu, w sceptycyzmie; wyższem jest jednak coś pozytywnego, idea w stosunku do pojęcia. Gdy pojęcie jest ogólnością, wyznaczającą się 3915 już w sobie, pozostającą jednak dalej w swej jedni, w dziedzinie idealności i przejrzyistości swych wyznażeń, które się nie usamodzielniają, a następnie idzie realność pojęcia, w której wyodrębnione momenty przechodzą za każdym razem w całość, to 3920 czwartą fazą będzie zjednoczenie się idei, polegające na tem, że wszystkie wyodrębnione momenty jako całości zacierają się, przechodząc zarazem w konkretną jednię pojęciową. Owo skupienie odbywa się zrazu tylko w sposób bezwiedny, przy- 3925 czem ujmuje się ideał tylko w żywiole ogólności.

Aż do tej idei dotarła Hellada. Urobiła ona idealny świat intelektualny pod postacią filozofji aleksandryjskiej, w której osiągnęła filozofja grecka pełnię swego rozwoju, przeznaczenie swoje. Gdy 3930

byśmy chcieli przebieg ten przedstawić obrazowo, wówczas otrzymalibyśmy: A) Myślenie: α) wogóle oderwane, jak przestrzeń ogólna, czyli bezwzględna, przez co też często rozumie się pustą przestrzeń; 3985 β) następnie ukazują się najprostsze wyznaczenia przestrzenne, kiedy zaczynamy od punktu, by przejść do linii i kąta; γ) trzecią rzeczą jest ich połączenie w trójkącie, co jest już wprawdzie konkretne, nie wychodzi jednak poza zakres oderwanej 3940 płaszczyzny, a więc jest dopiero pierwszą, formalną wszytkością i ograniczeniem, odpowiadającym $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. B) Dalej, stwarzając z każdej z linii, stanowiących granice trójkąta, nowe powierzchnie, ukształtowuje się całość trójkąta, zupełna figura, 3945 do której powierzchnia należy, a jest to urzeczywistnienie w stronach całości, np. sceptycyzm, stoicyzm. C) Wreszcie owe powierzchnie, w kształcie trójkątów bocznych, zamykają się, tworząc ciało, całość. Dopiero ciało jest doskonałym przestrzen- 3950 nem wyznaczeniem, jest ono podwojeniem trójkąta; o ile leżący u podstawy trójkąt istnieje poza piramidą, przykład nasz chroma.

Nowoplatonizm jako punkt szczytowy filozofii 3955 greckiej jest wykończonem królestwem myśli, błogości, w sobie byt mającym światem ideałów, światem, który nie jest jednak prawdziwym, ileżę wszystko tutaj skąpane jest w żywiole ogólności. Światu temu brak jeszcze pojedynczości, która jest istotnym momentem pojęcia. Do rzeczywistości po-

trzeba jeszcze, aby w tożsamości obydwu stron 3960 idei samodzielnej całość postawić też jako coś negatywnego. Przez ową dla siebie byt mającą negację, która jest podmiotowością, bezwzględnym bytem dla siebie, przechodzi idea dopiero w ducha. Duch jest wiedzącą siebie podmiotowością; ale 3965 jest duchem przez to tylko, że o tem, co jest dlań przedmiotem, a tem jest on sam, ma wiedzę jako o wszytkości i jest wszytkością dla siebie. Znaczy to, że owe dwa trójkąty, znajdujące się u góry i u dołu pryzmatu, nie powinny być dwoma w zna- 3970 czeniu zdwojenia, lecz powinny przenikać się w jedni; innemi słowy: wraz z ciałem powstaje różnica pomiędzy punktem środkowym i obwodem ciała. Ta przeciwstawność realnej cielesności i punktu 3975 środkowego jako czegoś prostego występuje teraz; całość jest połączeniem punktu środkowego i istotowości, jednak połączeniem nie bezwiednem, lecz 3980 takim, że podmiotowość w stosunku do przedmiotowości i istotowości wie o sobie jako o podmiotowości. Tak więc jest idea owa całością, a idea, 3985 mająca wiedzę o sobie, różna jest w istocie swojej od podmiotowości. Idea ustanawia samą siebie dla siebie, ale w ten sposób, że się ją myśli samą dla siebie istotowo. Zrazu podmiotowa idea jest tylko formalna; ale jest realną możliwością istotowości, ogólności w sobie, a przeznaczeniem jej jest urzeczywistnienie się i ustanowienie jako tożsamej z istotą. Przez tę podmiotowość i negatywną je-

3990 dzień, przez tę bezwzględną negację, staje się ideał
już nie dla nas tylko przedmiotem, lecz dla samego
siebie. Zasada ta wystąpiła w świecie chrześcijań-
skim. Treścią zasady nowoczesnej jest, że podmiot
jest wolny dla siebie, człowiek jest wolny jako czło-
wiek. Do tego wyznaczenia ściąga się wyobrażenie,
3995 że nieskończonem przeznaczeniem człowieka jest to,
aby się stał istotowym stosownie do swej natury,
która jest duchem. Boga pojmuje się jako ducha,
który, zdwajając się dla siebie samego, zarazem
znosi tę różnicę, by pozostawać w niej dla siebie
4000 i w sobie. Zadaniem świata wogóle jest pojednanie
się z duchem, poznanie siebie w nim. Podjęcie tego
zadania przypadło w udziale światu germańskiemu.

Pierwsze początki na tej drodze widzimy w re-
ligii; jest ona oglądaniem owej zasady i wiarą
4005 w nią jako w byt rzeczywisty, zanim doszło
się do poznania tej zasady. W religii chrześci-
jańskiej jest ona zawarta raczej jako uczucie
i wyobrażenie; tkwi tutaj, że człowiek jako czło-
wiek właśnie jest przeznaczony dla wiekuiestej
4010 szczęśliwości, że jest on przedmiotem łaski bożej,
miłosierdzia i opieki, że innemi słowy wartość
człowieka jest bezwzględnie nieskończona. Ściślej
biorąc, zasada ta wyraża się w dogmacie, który lu-
dziom objawił Chrystus, jedności natury Boga
4015 i człowieka, w dogmacie, według którego przedmio-
towa i podmiotowa idea, człowiek i Bóg, stanowią
jeden. W innej postaci odnajdujemy to samo

w starej przypowieści o grzechu pierworodnym;
wąż nie zmanił tu człowieka, Bóg bowiem rzecze:
„Oto Adam stał się jako jeden z nas, widzący do- 4020
bro i zło“. Chodzi tu o jedną zasady podmioto-
wej i istotowości; taki jest przebieg ducha, że
owa jednia, czyli byt dla siebie podmiotu wyzbywa
się swej pierwotnej postaci i wytwarza siebie jako 4025
tożsamy z istotowością. Cel człowieka jest tu już
wyrażony jako najwyższa doskonałość. Widzimy
stąd, że wyobrażenia religijne i spekulacja nie tak
są sobie znowu dalekie, jak się skądinąd sądzi. Zaj-
muję się temi wyobrażeniami, aby pokazać, że nie
powinniśmy się ich wstydzić, gdyż do nich jednak 4030
należymy, a jeżeli posunęliśmy się już dalej, abyś-
my się nie wstydzili przodków naszych z czasów
wczesnego chrześcijaństwa, tych, którzy tak głę-
boko szanowali te wyobrażenia.

Podstawą tedy występującej w chrystjanizmie 4035
filozofji jest to, że mamy dwie całości, zdwojenie
istoty, które teraz tem się oznacza, że te dwie
wszystkości nie istnieją w odosobnieniu, lecz ucho-
dzą za wzajemnie ustosunkowane. Kiedy dawniej
wystąpiły jako samodzielne systematy stoicyzm 4040
i epikureizm, których zaprzeczeniem był scepty-
cyzm, a wkońcu pojawiła się w sobie byt mająca
ogólność, ogarniająca oba kierunki, to teraz jest
wiedza o tych momentach jako różnych wszystko-
ściach, które należy jako przeciwstawne połączyć 4045
w jedni. Mamy tu właściwą ideę spekulacyjną, po-

4050 jęcie w jego wyznaczeniach, z których każde urze-
czywistnia się jako wszystko i pozostaje w sto-
sunku do innego. Tak więc mamy właściwie dwie
idee: ideę podmiotową jako wiedzę oraz ideę sub-
stancjalną konkretną; a nad rozwinięciem i urobie-
4055 niem tej zasady tak, aby dojrzała do myślowej
świadomości, pracuje filozofja nowożytna. W tej
filozofji wyznaczenia są bardziej konkretne, niż
u starożytnych. Owa przeciwstawność zaostrzona
z obydwu stron, ujęta w jej najogólniejszym zna-
4060 czeniu, jest przeciwstawnością myślenia i bytu, in-
dywidualności i istotowości, tak że wolność samego
podmiotu pozostaje sama znów w granicach ko-
nieczności, jest to przeciwstawność podmiotu
i przedmiotu, przyrody i ducha, o ile duch jako
4065 skończony jest przeciwstawny przyrodzie. Żąda się,
aby w ich przeciwstawności poznać jednię; oto myśl
podstawowa filozofji, wyrosłej z chrystjanizmu¹.

Filozofowanie Greków jest jeszcze naiwne, nie
zwrócili oni bowiem uwagi na ową przeciwstawność
4070 bytu i myślenia. Filozofuje się, snuje myśli, my-
śląc, rozprawia się, tak że tkwi w myśleniu nieu-
świadomione założenie, iż myślenie jest zarazem
bytem². Znane nam są też takie fazy filozofji
Greckiej, w których, jak się wydawać może, stoi
4075 ona na tem samem stanowisku, co systematy chrze-

ścijańskie. Jeżeli np. filozofja sofistyczna, nowo-
akademicka i sceptyczna wogóle twierdzą, że praw-
da jest niepoznawalna, to może się wydawać, że są
zgodne z nowszemi systematami filozofji podmio- 4080
towości, przez to mianowicie, że przypisywały
wszystkim wyznaczeniom myślowym wartość pod-
miotową jedynie, nie rozwiązując jeszcze zaga-
dnienia przedmiotowości. Zachodzi tu jednak róż-
nica zasadnicza. Systematy filozoficzne starożytno- 4095
ści, które mówiły, że znamy tylko pozór, wyczerpy-
wały w ten sposób całość. Tylko w zakresie prak-
tyki w ogólności przyznawali nowoakademicy
i sceptycy, że można postępować słusznie, moralnie
i rozumnie, biorąc pozór za regułę i miernik w ży- 4090
ciu. Wszakże przyjmując pozór za podstawę, nie
twierdzi się przez to jednocześnie, że posiada się
też wiedzę o prawdzie i bycie, jak to czynią ideali-
ści subiektywni nowszych czasów, którzy mają je-
4095 szcze byt w sobie, transcendencję, o której wie się
nie na sposób myślowy, pojęciowy; ta inna wiedza,
jest to wiedza bezpośrednia, wiara, wizja, tęsknota
za tamtym światem (jak to widzimy u Jacobiego).
Starożytni filozofowie nie mają tej tęsknoty, lecz
raczej zupełny spokój w pewności, że pozór tylko 4100
jest dany wiedzy. Musimy tutaj wystrzegać się
pomieszania stanowisk, inaczej bowiem, kierując
się względem na jednakowość wyników, moglibyś-
my dojrzeć w systematach starożytności wyznaczo-
ność, cechującą nowoczesne koncepcje podmioto- 4105

¹ To zdanie jest skreślone w 2-em wydaniu.

² Według 1-go wydania.

wości. Ponieważ przy naiwności myśli filozoficznej starożytnej świat pozoru wypełniał całkowicie ich świadomość, to nie było miejsca na zwątpienie
4110 w sprawie myślenia o przedmiotowości.

Nowsze czasy uznały jako wszystkość wyznaczoną przeciwstawność obu stron i ich istotną wzajemną zależność. Tak więc mamy przeciwstawność rozumu i wiary, poglądu własnego i prawdy przed-
4115 miotowej, którą trzeba przyjąć bez udziału własnego rozumu, co więcej, lekceważąc sobie wręcz ten rozum i odwracając się odeń; chodzi tu o wiarę w sensie kościelnym lub wiarę w sensie nowoczesnym, czyli odrzucenie rozumu na korzyść we-
4120 wnętrznego objawienia, zwanego bezpośrednią pewnością, oglądem, uczuciem, które w sobie znajdujemy. Przeciwstawność tej wiedzy, która ma się dopiero rozwinąć, dalej, tej wiedzy, która już rozwinęła się w sobie, nabiera szczególnej wagi. W obu
4125 tkwi założenie jedni myślenia, czyli podmiotowości, i prawdy, czyli przedmiotowości, tylko że w pierwszej z tych form powiada się, że człowiek naturalny ma wiedzę prawdy przez to, że wierzy w nią bezpośrednio, wówczas gdy druga forma
4130 również wprowadza jest jedni wiedzy i prawdy, zarazem jednak wynosi podmiot ponad bezpośrednią, zmysłową świadomość, zdobywając prawdę przez myślenie.

Celem jest myślenie bezwzględnie jako ducha,
4135 jako czegoś ogólnego, co jako nieskończone dobro

pojęcia, w rzeczywistości swojej swobodnie wylania z siebie wyznaczenia, całe w nie wchodzi i udziela im się tak, że one same mogą pozostawać w roz-
sypce, nie troszcząc się zgola o to, lub też mogą
4140 nawet walczyć ze sobą; owe wszystkości jednak mają być czymś jednym i tożsamem nie tylko w sobie (byłaby to tylko nasza refleksja), lecz i dla siebie, a wyznaczenia ich różnicy same dla siebie są więc tylko idealne.

Jeżeli za dziejowy punkt wyjścia filozofji przy-
4145 jąc można ujęcie Boga jako bezpośrednio danej i jeszcze nierozwiniętej ogólności, ostateczny zaś cel filozofji, cel naszych czasów, określić jako ujęcie bezwzględnie jako ducha przez pracę ociąża-
4150 go, bo od dwóch i pół tysiący lat czynnego ducha świata, to wówczas łatwo nam będzie przechodzić od jednego wyznaczenia do drugiego przez wykazywanie ich braków, napotkamy natomiast trudności, przenosząc nasze dociekania na teren dzie-
4155 jowy¹.

Mamy zatem w ogólności dwie filozofje: grecką i germańską. Co się tyczy ostatniej, to należy odróżnić czas, kiedy filozofja wystąpiła w swym właściwym charakterze, od okresu kształtowania się i przygotowywania do wstąpienia w nowy okres,
4160 mianowicie nowoczesny. Początek filozofji ger-

¹ „Jeżeli za dziejowy... teren dziejowy“ skreślone w 2-em wydaniu.

mańskiej możemy upatrzeć tam dopiero, gdzie ona występuje w swoistej formie jako filozofja. Między czasy dawniejsze a nowe wciska się okres przejściowy kielkowania nowej filozofji, która z jednej strony związana jest z istotą substancjalną, nie dochodzi do osiągnięcia formy — z drugiej strony, urabia myśl jako czystą formę zgóry założonej prawdy, usiłując doprowadzić myśl do tego, aby uznała w sobie znowu swobodne podłoże i źródło prawdy. W ten sposób rozpada się historia filozofji na trzy okresy: filozofji greckiej, średniowiecznej i czasów nowożytnych; pierwszy z tych okresów wyznacza się przez myśl, drugi cechuje rozpad na istotę i formalną refleksję, w trzecim natomiast pojęcie występuje jako podstawa. Nie należy tego rozumieć w ten sposób, aby pierwszy okres miał tylko myśl zawierać; zawiera on również pojęcia i idee, tak jak ostatni znowu rozpoczyna od myśli oderwanych, tworzących jednak dualizm.

Pierwszy okres: od czasów Talesa (mniej więcej na 600 lat przed narodzeniem Chrystusa) aż do rozkwitu filozofji nowoplatońskiej (Plotyn w trzecim wieku) wraz z jej dalszym rozwojem i kształtowaniem się (dzięki Proklusowi w piątym wieku) aż do wygaśnięcia wszelkiej filozofji; nowoplatońska filozofja później weszła do chrystjanizmu, a wiele systematów filozoficznych chrześcijańskich opierało się tylko na tej filozofji; okres ten trwa

blisko tysiąc lat; jego koniec zbiega się z wędrówką narodów i upadkiem państwa rzymskiego.

Drugi okres: średniowiecze; mamy tu scholastyków, ze względów historycznych wspomnieć też należy o Arabach i Żydach, przedewszystkiem jednak rozwija się filozofja na gruncie kościoła chrześcijańskiego; okres ciągnie się przeszło 1000 lat.

Okres trzeci: filozofja nowoczesna wystąpiła w wyraźnej dla siebie samej postaci od czasu wojny trzydziestoletniej u Bacona, Jukuba, Böhmego i Descartes'a (ostatni zaczyna filozofowanie od rozróżnienia: *cogito ergo sum*); okres, trwający kilka stuleci; ta filozofja więc po dziś dzień jeszcze jest czemś nowem.

2. Źródła do historii filozofji.

Źródła nasze są innego rodzaju niż te, któremi posługuje się historia polityczna. Dla ostatniej źródłami są dziejopisowie, a dla ich działalności znowu źródłem jest to, co czynili i mówili poszczególni ludzie; dziejopisowie nie pierwszego rzędu czerpali nadto z drugiej ręki. Zawsze dziejopisowie przerabiali już czyny na historję, t. j. nadali im postać wyobrażenia; wyraz „historja“ ma podwójne znaczenie, mianowicie: oznacza on z jednej strony same czyny i wydarzenia, z drugiej zaś te same

czyny i wydarzenia jako ukształtowanie siłą wyobrażenia, tak, by mogły być treścią wyobrażenia¹. W zakresie historii filozofii źródłami nie są dziejopisowie, mamy tu do czynienia z samymi czynami; czyny te, to same dzieła filozoficzne. Oto prawdziwe źródła; jeśli się chce poważnie studiować historię filozofii, należy zwrócić się wprost do samych tych źródeł. Rzeczona dzieła stanowią zbyt obszerną dziedzinę, aby przy studiach historycznych na nich się tylko opierać. Wszakże jeśli chodzi o pewnych filozofów (a jest ich wielu), to jest tu rzeczą nieodzowną trzymanie się samych tylko autorów. Zato pewne okresy, których źródła nie zachowały się, jak np. okres wczesnej filozofii greckiej, musimy poznawać, polegając na pracach historyków i innych pisarzy. Również co do innych okresów rzec można, że pożądane jest, aby inni czytali dzieła w tym czasie pisane, a nam dali tylko wyciągi. Wielu scholastyków pozostawiło dzieła, zawierające 16, 24 lub 26 foliów; w tych przypadkach musimy zaufać tym, którzy nad owymi dziełami pracowali. Wiele też dzieł filozoficznych należy do rzadkości, trudno je zdobyć. Niektórzy znowu filozofowie są przeważnie historycznie lub literacko ważni; jeśli o nich chodzi, wystar-

¹ W języku polskim niema tej dwuznaczności, gdyż dla oznaczenia dwóch pojęć, kryjących się pod niemieckim wyrazem „Geschichte“, mamy dwa wyrazy: dzieje i historia.

czy znajomość wypisów, gdzie są zamieszczeni. Niżej podaję najwybitniejsze dzieła, dotyczące historii filozofii, przyczem, jeśli chodzi o szczegóły, odsyłam do ułożonego przez A. Wendta¹ wyciągu z historii filozofii Tennemanna, ileż nie chcę podawać tu pełnej literatury przedmiotu.

1) Jedną z pierwszych historii filozofii, godną uwagi jako próba tylko, jest „*The history of Philosophy by Thom. Stanley* (Lond. 1655, fol. ed. III, 1701, 4, przetłumaczone na łacinę przez Godofr. Olearius'a, Lipsiae 1711, 4). Dzieło to wyszło teraz z użycia, traktuje ono tylko o starożytnych szkołach filozoficznych jako o sektach tak, jak gdyby nie było nowych. Dzieło pisane jest w duchu panującego wówczas poglądu, że istnieją tylko starożytne systematy filozoficzne, a okres filozofii przeminął wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa tak zupełnie, jak gdyby filozofia była dziełem pogan tylko, a prawdę można było odnaleźć jedynie w chrześcijaństwie. Rozróżnia się tu prawdę, jako coś, co czerpie się z przyrodzonego rozumu w systematach starożytnych, od prawdy objawionej w religii chrześcijańskiej; ostatnia więc nie ma już mieć żadnej filozofii. W okresie odrodzenia nauk nie było jeszcze coprawda oryginalnych systema-

¹ N. B. Tennemanna: Rys historii filozofii według przerobienia A. Wendta przełożył R. H. S. Rzeziński. Kraków, 1836—7, 29 (przyp. red.).

tów filozoficznych, ale już istniały za czasów Stanley'a; wszakże systematy filozoficzne były jeszcze zbyt młode, aby starzy panowie okazywać im mieli
4270 tyle względów, by uznać je za coś samoistnego.

2) Jo. Jac. Bruckeri: *Historia critica philosophiae. Lipsiae*, 1742—1744, cztery części, czyli pięć tomów w 4, bo czwarta część jest w dwóch tomach. Drugie, niezmienione, ale powiększone o do-
4275 datek, wydanie 1766—1767, cztery części w sześciu kwartantach, zaś tom szósty zawiera dodatek. Jest to rozłożysta kompilacja, która nie ogranicza się do czerpania ze źródeł, lecz wprowadza rozważania, jak to było wówczas w modzie; wykład jest
4280 w wysokim stopniu mętny, jak widzieliśmy na przykładzie (patrz wyżej, str. 57). Tu sposób postępowania jest nawskróś niehistoryczny; postępowanie zaś historyczne w żadnej dziedzinie nie jest tak konieczne, jak w historii filozofii właśnie. Dzieło
4285 więc to jest wielkim balastem. Wyciągiem z tego jest książka pióra Bruckera: *Institutiones historiae philosophicae, usui academicae juventutis adornatae*, Lipsiae, 1747, 8; wydanie drugie, Lipsk, 1756; trzecie sporządzone przez Borna, Lipsk, 1790, 8.

3) Dietricha Tiedemanna: *Geist der spekulativen Philosophie*, Marburg, 1791—1797, 6 tomów, 8. Dzieje polityczne traktuje autor obszernie jednak bezdusznie; język ma sztywny i napuszony. Całość jest godnym pożałowania przykładem tego, jak
4290 uczony profesor może trudnić się przez całe życie

filozofją spekulacyjną, a mimo to nie mieć najodleglejszego pojęcia o tem, co jest spekulacją. (Jego „Argumenta“, należące do bipontyńskiego wydania Platona, posiadają ten sam charakter). Autor czyni wyciągi z pism filozofów, o ile ci rozprawiają, skoro zaś tylko natknie się na spekulację, wówczas wpada w gniew, wyrokuje, że są to jałowe subtelności i urywa słowami: my już to lepiej wiemy. Zaslugą jego jest to, że dał nam cenne wyciągi z rzadkich ksiąg średniowiecznych, również z dzieł
4300 kabalistycznych i mistycznych tego okresu.

4) Jan Bogumił Buhle: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Litteratur derselben*; Getynga, 1796—1804, 8 części, 8. Wykład filozofii starożytnej jest tu nieproporcjonalnie skrócony; w miarę przesuwania się ku nowszym czasom wzrasta obszerność wykładu. Autor dał wiele wartościowych wyciągów z rzadkich dzieł, jak np. z pism Giordana Bruna, które znajdują się w bibliotece w Getyndze.
4310

5) Wilhelm Bogumił Tennemann: *Geschichte der Philosophie*, Lipsk, 1798—1819; 11 części, 8 (część 8, traktująca o filozofii scholastycznej, ma dwa tomy). Systematy filozoficzne są przedstawione obszernie; nowsze czasy opracowane lepiej, niż starożytność. Systematy nowoczesne łatwiej jest też wyłożyć, wystarczy tu bowiem zrobienie wyciągu, albo poprostu przekładu; myśli bowiem, zawarte w nich, są nam bliższe. Inaczej rzecz się ma z filo-
4320

4325 zofami starożytności, zajmują oni bowiem inne stanowisko pojęciowe, dlatego to trudniej jest ująć ich myśli. Z jakąż łatwością przekręca się starożytność na coś bardziej nam bliskiego; gdzie tak postępuje Tennemann, tam niewiele wyciągniemy 4330 pożytku z jego dzieła. Nieporozumienie, w które autor wpada, traktując o filozofii np. Arystotelesa, jest tak wielkie, że Tennemann przypisuje mu coś wręcz przeciwnego myślom filozofa greckiego; więc biorąc przeciwność tego właśnie, co Tennemann Arystotelesowi przypisuje, dochodzimy do właściwych poglądów filozofii Arystotelesa. Przytem w szczerości swojej posuwa się Tennemann tak daleko, że wstawia pod tekst ustępy z pism Arystotelesa, tak że często przekład jest sprzeczny 4340 z przytoczonym oryginałem. Tennemann sądzi, że ważną jest rzeczą, aby historyk filozofii sam nie był zwolennikiem żadnego systematu filozoficznego. Szczyci się on tem właśnie, że nie dzieli stanowiska żadnego systematu, w istocie jednak tak 4345 nie jest. Tennemann jest filozofem krytycyzmu. Nie szczędzi on pochwał filozofom, ich pracom, ich genjuszowi; ale kończy się na tem, że wszystkich potępia, wytykając im jeden brak, że nie byli jeszcze kantystami, że nie badali źródła poznania, 4350 czego skutkiem było to, że nie mogli poznać prawdy.

Z podręczników możemy przytoczyć trzy: 1) Fryderyka Asta: *Grundriss einer Geschichte der Philosophie*; Landshut, 1807, 8. Drugie wydanie, 1825.

Rzecz pisana w lepszym już duchu, ze stanowiska nieco zamąconej filozofii Schellinga. Rozróżnia on realną i idealną filozofję w sposób nieco formalny. 4355 2) Profesora Wendta¹ (z Getyngi) wyciąg z Tennemanna (piąte wydanie, Lipsk, 1829, 8). Zadziwia w tej książce wprowadzanie jako filozofii najrozmaitszych rzeczy, bez troski o to, czy jest tego potrzeba. Takie, tak zwane nowe filozofje, wyrastają, jak grzyby po deszczu, Nic łatwiejszego, jak uczepić się jakiejsz zasady; ale nie należy myśleć wówczas, że odkryło się coś nowego, głębokiego. 4360 3) Rixner: *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, 3 tomy, Sulzbach, 1822—1823, 8 (drugie poprawione wydanie 1829) — książkę tę najbardziej polecam; nie chcę jednak twierdzić, że odpowiada ona wszystkim wymaganiom, które stawia się historii filozofii. Niektóre stronicie nie zasługują na pochwałę; zato nader pożyteczne są dodatki do każdego tomu; znajdujemy tu wyciągi najbardziej oryginalne. Potrzebne są zwłaszcza wypisy z filozofów starożytnych, a nie byłyby zbyt objętościowe, gdyż nie wiele mamy tekstów filozofów przed Platonem. 4370

3. Metoda, którą przyjmujemy w niniejszej historii filozofji.

Z dziejów zewnętrznych, o ile chodzi o historję

¹ Obacz dopisek na str. 175.

ogólną, poruszę tylko ducha, zasadę czasów, i będę mówił jeszcze o warunkach życiowych wybitnych filozofów. Co się tyczy systematów filozoficznych, 4380 to te tylko z nich godne są tego, aby się nimi zajmować, których zasady były punktami zwrotnymi na drodze rozwoju filozofji i które rozszerzyły granice wiedzy. W ten sposób pominę wiele nazwisk, o których się mówi w uczonych traktatach, 4385 a z których niewiele tylko da się wyciągnąć korzyści dla samej filozofji. Dzieje rozpowszechniania się pewnej nauki, jej koleje, osoby, które tylko uczyły filozofji, jak również wywód całego na świat poglądu z pewnej zasady pominę również.

4390 Wymaganie, aby historyk filozofji sam nie posiadał własnego systematu, aby nic swojego do historii nie wносił, aby nie wypowiadał nawet swego sądu o dziejach, wydaje się słusznem. Historia filozofji ma być właśnie urzeczywistnieniem owej 4395 bezstronności; zgodnie z takim poglądem uważa się za słusne jedynie podawanie wyciągów z pism filozofów. Zapewne, ten, kto z całej filozofji nic zgłębia nie rozumie, kto niema żadnego systematu, natomiast czysto historyczną tylko znajomość rzeczy, 4400 ten będzie wykazywać oczywiście wielką bezstronność. Trzeba jednak rozróżnić historję polityczną od historii filozofji. Przy pierwszej z nich, choć i tu nie należy się ograniczać do kronikarskiego przedstawienia wydarzeń, jednak utrzymać ją można na poziomie zupełnej przedmiotowości, na

podobieństwo epopei Homera; tak postępowali Herodot i Tucydides. Jako wolni ludzie, pozostawiali oni świat przedmiotowy jego własnemu losowi, nie dodając doń nic swojego, nie wyrokując o czynach, 4410 o których mówią w dziełach swoich. Jednak i historii politycznej narzuca się natychmiast pewien cel. Tak np. u Liwjusza rzeczą najważniejszą jest panowanie Rzymu, rozszerzenie jego władzy, kształtowanie się jego ustroju i t. d. Dzieła Liwju- 4415 sza mówią nam o tem, jak wzrastała potęga Rzymu, jak obwarowywała się, jak wykonywała swoje panowanie. Taksamo w historii filozofji rozwijający się rozum występuje jako cel, a nie jest to obcy cel, którybyśmy wnosili; sama rzecz leży u podstaw 4420 jako coś ogólnego, z czem same przez się porównują się poszczególne wytwory i ukształtowania. Więc choćby historia filozofji miała opowiadać o czynach dziejowych, to jednak głównem pytaniem jest: co jest czynem filozofji i czy coś jest filozoficzne czy nie? W dziejach zewnętrznych wszys- 4425 ko jest czynem — oczywiście rozróżnia się rzeczy mniej lub bardziej ważne — jednak czyn jest dany bezpośrednio w wyobrażeniu; inaczej rzecz się ma z filozofją. Dlatego też historia filozofji nie może się zgłębiać obcy bez sądu historyka.

DODATEK.

Wyjątek z rozprawy Hegla p. t. „O różnicy między systematami filozofji Fichtego i Schellinga w związku z Reinholda Przyczynkami i t. d.“.

Z P r z e d m o w y.

...Co się tyczy ogólnych refleksji, które rozpoczynają niniejszą rozprawę, co do potrzeby, przesłanek, podstaw filozofji i t. d., to mają one ten brak, że są ogólnemi refleksjami, i spowodowane są tem, że takie formy, jak przesłanki, podstawy i t. d., tarasują wciąż jeszcze dostęp do filozofji i stąd też staje się do pewnego stopnia potrzebnem wdanie się w to, aż nadejdzie czas, kiedy będzie można już mówić wyłącznie o filozofji...

O niektórych formach filozofowania,
ukazujących się obecnie.

*Stanowisko historyczne względem systematów
filozoficznych*

10 Wiek, który tak wielką moc systematów filozoficznych pozostawia za sobą, jak długa przeszłość, musi, jak się zdaje, dojść do tej obojętności, którą

osiąga życie, co we wszystkich formach sił swoich wypróbowało. Pociąg do osiągnięcia całości uewnętrznia się jeszcze jako pociąg do pełni wiadomości, gdy skostniała indywidualność nie ośmiela się już wejść w potok życia. Stara się ona przez mnogość tego, co posiada, stworzyć pozór tego, czem nie jest. Zamieniając naukę na wiadomości, odma-
wia jej tego żywego udziału, którego się nauka
domaga; zachowuje ona naukę w oddali i w czysto
przedmiotowej postaci, a siebie samą, wbrew wszel-
kim uroszczeniom do podniesienia się do ogólności, w dobrowolnej i niewzruszonej szczególności. Przy tego rodzaju obojętności, gdy, wychodząc
z siebie, dochodzi do ciekawości, nic nie narzuca
się bardziej, niż to, aby dać imię jakiejś nowo
utworzonej filozofji i podobnie jak Adam, który
wyraził swą władzę nad zwierzętami, nadając im
imiona, dać wyraz opanowaniu pewnej filozofji
przez wynalezienie dla niej imienia. W ten sposób
sprowadza się filozofję do rzędu wiadomości. Wiadomości dotyczą przedmiotów obcych; w takiej wiedzy o filozofji, która nie była nigdy niczem
innem jak wiadomością, nie było żywego ruchu całej
jej zawartości, a obojętność świeciła triumf
swojej wolności.

Żaden systemat filozoficzny nie może unikać możliwości takiego potraktowania; każdy z nich nadaje się do tego, aby go rozważać historycznie. Podobnie jak żywa postać jest zarazem zjawiskiem,

tak też i filozofja jako zjawisko pada ofiarą tej
 mocy, która zamienia ją w martwe mniemanie i już
 od początku na coś minionego. Żywy duch, mieszkają-
 45 jący w jakiejś filozofji, domaga się, aby się odsłonić,
 tego, by duch pokrewny go urodził. Wymyka się on
 historycznemu ujęciu, kierującemu się ku znajomości
 mniemań pod wpływem jakiegoś zainteresowania,
 50 jako obcy fenomen, nie ukazując swego wnętrza.
 Obojętnem pozostać dlań może, że służyć ma temu,
 aby powiększyć starą kolekcję mumi i ogólny zbiór
 przypadkowości, on sam bowiem uszedł rąk ciekawości,
 gromadzącej wiadomości. To gromadzenie utrzymuje się
 55 na stanowisku obojętnem wobec prawdy i zachowuje swą
 samodzielność, czy przyjmuje, czy odrzuca mniemania,
 czy też nie rozstrzyga tej sprawy. Stosunek jego do
 systematów filozoficznych nie może być inny, jak
 tylko ten, że są one mniemaniami; a takie przypad-
 60 kowości, jak mniemania, nie mogą mu też nic zarzucić.
 Nie poznało ono tego, że istnieje prawda.

Historia filozofji wszakże staje się w pewnym
 względzie użyteczną, gdy pociąg ku posuwaniu wie-
 dzy coraz dalej do niej się zabiera, kiedy mianowicie
 65 służyć ma ona, jak chce Reinhold, temu, aby „głębiej,
 niż dawniej, wniknąć w ducha filozofji i poprowadzić
 dalej swoje poglądy poprzedników, dotyczące zgłębiania
 realności poznania ludzkiego, przez nowe swoje
 70 poglądy...“, gdyż „tylko przez taką znajomość
 dotychczasowych prób powieść się

może ostateczne wypełnienie zadania filozofji, jeżeli
 wogóle takie powodzenie jest dla ludzkości możliwe“. Widać
 tutaj, że cel takiego przedsięwzięcia ma za podstawę
 wyobrażenie filozofji, wedle którego jest ona rodzajem
 75 rzemiosła, które można ulepszać przez coraz to nanowo
 wynajdywane zabiegi. Każdy nowy wynalazek zakłada
 znajomość zabiegów dawniej używanych oraz celów ich.
 Ale poza wszystkimi dotychczasowymi udoskonaleniami pozostaje
 80 jeszcze zadanie główne, które Reinhold, sądząc ze
 wszystkiego, wyobraża sobie w ten sposób, że mianowicie
 pozostaje do znalezienia ostatni powszechnie ważny
 zabieg, dzięki któremu dla każdego, kto się tylko z nim
 85 zapozna, tem samem już rozwiąże się cała sprawa.
 Gdyby chodziło o taki wynalazek i gdyby nauka była
 martwem dziełem cudzej zręczności, to byłby jej właściwy
 istotnie ten rodzaj doskonałości, który jest dostępny
 90 sztukom mechanicznym, i wszystkie dotychczasowe systematy
 filozoficzne zawsze nie mogłyby uchodzić za nic innego,
 jak za ćwiczenia przedwstępne wielkich umysłów.
 Skoro jednak bezwzględnie, jak i objaw jego — rozum,
 są wiecznie jednym i tem samem, jak też jest, to każdy
 rozum, który skierował się sam do siebie i poznał sam
 95 siebie, wytworzył prawdziwą filozofję i rozwiązał sobie
 zadanie, które, jak i rozwiązanie jego, jest jedno i to samo
 po wszystkie czasy. Ponieważ w filozofji rozum, poznający
 sam siebie, z sobą ma tylko do czynienia, to też

100 i w nim samym leży całe dzieło jego i jego działalność i ze względu na istotę wewnętrzną filozofji niema ani poprzedników ani następców.

Taksamo jak nie może być mowy o ciągłych ulepszeniach, tak też i o „swoistych poglądach“ filozofji. Jak może to, co jest rozumne, być czemś swoistem? To, co jest swoiste w jakiejś filozofji, może właśnie dlatego, że jest swoiste, należeć tylko do formy systematu, nie zaś do istoty filozofji. Gdyby coś swoistego stanowiło rzeczywiście istotę filozofji, to nie byłaby to wówczas filozofja. A gdyby sam systemat podawał coś swoistego za istotę swoją, to mimo to mógł on wypłynąć z czystej spekulacji, która upadła tylko w usiłowaniu wypowiedzenia się w formie wiedzy. Kto jest przejęty jakąś swoistością, ten nie widzi w innych nic, jak tylko swoistości. Jeśli osobistym poglądom daje się jakieś miejsce w istocie filozofji i gdy Reinhold to, do czego zwrócił się w czasach najnowszych, uważa za swoistą filozofję, to jest wówczas oczywiście możliwe uznanie wszystkich dotychczasowych sposobów przedstawienia i rozwiązania zadania filozofji razem z Reinholdem za swoistości i wstępne ćwiczenia, przez które jednak ma się przygotowywać próba, która się powiedzie, skoro nie możemy porzucić stanowiska teleologicznego, aczkolwiek widzimy wybrzeże szczęśliwych wysp filozofji, ku którym wzdychamy, pokryte szczątkami rozbitych okrętów i nie spostrzegamy żadnego

zachowanego statku w jej zatokach. Niemniej musi się wyjaśnić z tej swoistości formy, w której wyraziła się filozofja Fichtego, to, że Fichte mógł powiedzieć o Spinozie, iż nie mógł on wierzyć w swoją filozofję, nie mógł mieć o niej pełnego, wewnętrznego, żywego przekonania, a także co do starożytnych, że i to jest nawet wątpliwe, czy oni myśleli świadomie o zadaniu filozofji.

Jeśli tutaj swoistość formy własnego systematu, cała jej steniczna właściwość wytwarza takie wypowiedzenie się, to natomiast swoistość filozofji Reinholda polega na dążności do zgłębiania i uzasadniania, która ma wiele do czynienia ze swoistymi poglądami filozoficznymi i ich historycznym opracowaniem. Miłość prawdy i wiara w nią wzbili się na tak czystą i dumną wyżynę, że, aby wstąpienie do świątyni było należycie uzasadnione i pogłębione, buduje on sobie obszerny podwórzec, gdzie owa dążność, by wstąpienia tego sobie oszczędzić, póty zajmuje się analizowaniem i metodyzowaniem i opowiadaniem, aż ku pociesze własnej nieudolności wmówi w siebie, że śmiałe kroki innych nie były niczem więcej, jak ćwiczeniami wstępными lub zbłądzeniami ducha.

Dla swoistości jest istota filozofji wprost czemś bezdenne i aby jej osiągnąć, konieczne trzeba (jeśli ciało wyraża sumę swoistości) rzucić się na jej falę *a corps perdu*. Rozum bowiem, który znajduje, że świadomość jest uwięziona w poszczegół-

nościach, przez to tylko staje się spekulacją filozoficzną, że wznosi się do siebie samego i ufność pokłada w sobie jedynie i w bezwzględniku, który też staje się jego przedmiotem. Nie ryzykuje on nie prócz skończonych świadomości i, aby je przezwyciężyć i odbudować w świadomości bezwzględnik, wznosi się do spekulacji i wśród bezpodstawności ograniczeń i swoistości ujmuje własne swe uzasadnienie w sobie samym. Ponieważ spekulacja jest czynnością jedyne i powszechnego rozumu, zwracającego się ku sobie, musi więc ona, zamiast widzieć w systematach filozoficznych różnych okresów i myślicieli jedynie rozmaite rodzaje i czysto swoiste poglądy, skoro uwolniła własny swój pogląd od przypadkowości i ograniczeń, poprzez poszczególne formy znaleźć siebie i pozatem tylko zbiorowisko rozsądkowych pojęć i mniemań, a zbiorowisko takie nie jest żadną filozofją. Prawdziwa swoistość jakiejś filozofji jest to zajmująca indywidualność, w której rozum zbudował sobie postać z materiału, dostarczonego przez jakiś poszczególny okres dziejowy; poszczególny rozum spekulacyjny znajduje tu ducha ze swego ducha i ciało ze swego ciała, przegląda się w nim jako jedno i to samo i jako inne żyjące jestestwo. Każda filozofja jest zupełna w sobie i, jak prawdziwe dzieło sztuki, zawiera w sobie całość. Taksamo jak dzieła Apellesa i Sofoklesa, gdyby znali je Rafael i Szekspir, nie mogłyby się im ukazać jako tylko cwi-

czenia wstępne uprzednie, lecz jako pokrewna siła ducha, tak też i rozum nie może widzieć w swych wcześniejszych ukształtowaniach tylko pożytecznych ćwiczeń wstępnych. I jeśli Wirgiljusz uważał Homera za takie ćwiczenie wstępne wobec siebie i swojego przesubtelniejszego wieku, to zato jego dzieło pozostało naśladownictwem.

O potrzebie filozofji.

Rozważając bliżej szczególną formę, którą posiada jakaś filozofja, widzimy, że ona jest z jednej strony czemś, co wytrysło z żywotnej swoistości ducha, który własnymi siłami przywraca naruszoną harmonję i kształtuje ją samodzielnie, z drugiej ukazuje się nam ona jako wynikła z tej szczególnej formy, zawierającej w sobie rozłam, z którego powstaje systemat. Rozłam jest źródłem „potrzeby filozofowania“, a jako postać umysłowości, właściwa pewnemu okresowi dziejowemu, jest on daną i niewolną jej stroną. W umysłowości to, co jest przejawem bezwzględnika, występuje jako coś wyosobnionego względem niego i utrwalającego się jako coś samoistnego. Zarazem jednak nie może przejaw wyprzeć się swego pochodzenia i zdążać musi ku temu, by z mnogości własnych swych ograniczeń zbudować pewną całość. Rozsądek, ta władza ograniczająca, włącza do swej budowli, którą wznosi między człowiekiem a bezwzględnikiem, wszystko,

co jest dla człowieka wartościowe i święte, umac-
 nie je, używając po temu wszystkich mocy przyrody
 215 i talentów, i ciągnie swe dzieło w nieskończoność.
 Znaleźć tu możemy cały świat ograniczeń, nie znaj-
 dziemy tylko samego bezwzględника; gubiący się
 w częściach rozsądek prze ku bezkresnemu rozwo-
 jowi mnogości, jednakże to jego usiłowanie urośnię-
 220 cia do bezwzględnika, ale nieskończone odtwarzanie
 siebie samego, są to poprostu drwiny z siebie. Ro-
 zum dosięga bezwzględnika wtedy tylko, kiedy zry-
 wa z owem wielorakiem rozkawałkowaniem. Im
 potężniejszy i wspanialszy jest gmach, wzniesiony
 225 przez rozsądek, tem silniej nurtuje niepokój w głę-
 bi dążności życiowych; życie, uwięzione jako czą-
 stka w ramach rozsądku, rwie się z tych kajdan ku
 wolności. Skoro owa dążność życiowa już w formie
 rozumu wkracza w dal, z tą chwilą ulegają zni-
 230 szczeniu wszystkie ograniczenia, a przez nie wstę-
 pują w stosunek do bezwzględnika i zarazem dzięki
 temu też ujmuje się je i określa jako zjawiska
 tylko; zniknął więc rozłam między bezwzględnikiem
 i całością ograniczeń.
 235 Rozsądek naśladuje rozum w jego czynności bez-
 względnego ustanawiania i podszywając się pod tę
 formę, przybiera pozór rozumu, jakkolwiek wszyst-
 ko, co ustanawia, są to wszystko rzeczy w sobie
 przeciwstawne, a więc skończone. Złudzenie, które
 240 rozsądek wywołuje, wzrasta jeszcze, kiedy zamie-
 nia on rozumową negację w pewien wytwór i utrwa-

la go. To, co nieskończone, o ile przeciwstawia
 się je temu, co skończone, jest właśnie czemś rozu-
 mowem, przez rozsądek ustanowionem: jako coś
 rozumowego, wyraża ono samo dla siebie tylko za- 245
 przeczenie tego, co skończone; rozsądek zaś, utrwa-
 lając je, przeciwstawia w sposób bezwzględny te-
 mu, co skończone. A refleksja, która, znosząc skoń-
 czoność, wzniosła się na poziom rozumu, zniża się
 250 znowu do rozsądku, utrwalając to, co rozum zdzia-
 łał, jako przeciwstawność; ponadto rości sobie ona
 pretensje do tego, że jest też rozumną i w tem
 uwstecznieniu swoim. Takie przeciwstawności, któ-
 re miały uchodzić za wytwory rozumu i za coś bez-
 255 względnego, wysuwała umysłowość różnych czasów
 i w różnych też formach, a rozsądek znoił się nad
 nimi. Przeciwstawności, które w swoim czasie wy-
 stępowały pod postaciami ducha i materji, duszy
 i ciała, wiary i rozsądku, wolności i konieczności
 i t. d., a w zakresach ograniczonych dziedzin miały 260
 ważność w rozmaitych odmianach i stanowiły punkt
 ciężkości wszelkich ludzkich zainteresowań, w mia-
 rę rozwoju umysłowości przerodziły się w formy
 przeciwstawień rozumu i zmysłowości, inteligencji
 i natury, a pod postacią ogólną w pojęcia: bez- 265
 względnej podmiotowości i bezwzględnej przedmio-
 towości.

Znoszenie takich zastygłych przeciwieństw — oto
 jedyna rzecz, którą się rozum zajmuje. Nie takie
 jest znaczenie tego działania rozumu, aby zwracał 270

się przeciwko przeciwstawianiu i ograniczaniu wogóle, konieczny rozłam bowiem jest jednym z czynników życia, kształtującego się wiecznie w przeciwstawieniach, a osiągnięcie całości w najwyższej 275 żywotności jest tylko możliwe przez odbudowę najgłębszego rozdziału. Rozum zwraca się tylko przeciw bezwzględnemu utrzymywaniu rozdziału przez rozsądek, a czyni to z tem większą siłą, kiedy sam jest źródłem, z którego biorą początek przeciwsta- 280 wiające się sobie bezwzględnie ogniwa.

Kiedy moc jednoczenia znika z życia ludzkości, a ogniwa przeciwstawności utraciły żywość związku oraz zdolność do wzajemnego oddziaływania i usamodzielniają się — wówczas to występuje potrzeba 285 filozofji. W tym względzie jest to coś przypadkowego, ale przy danym rozłamie, jest to konieczny wysiłek zniesienia zastygłych i przeciwstawiających się sobie: podmiotowości i przedmiotowości oraz zrozumienia utworzenia się świata intelektualnego 290 i realnego jako stawania się, a ich bytu jako wytworu, jako wytwórczości. W nieskończonem działaniu stawania się i wytwarzania połączył rozum to, co było rozdzielone i sprowadził rozłam bezwzględny do względnego, uwarunkowanego przez 295 pierwotną tożsamość. Kiedy, gdzie i w jakiej formie zachodzi takie samoodtworzenie się rozumu, występujące pod postaciami systematów filozoficznych, jest rzeczą przypadkową. Przypadkowość tę trzeba pojąć stąd, że bezwzględnik stawia siebie ja-

ko przedmiotową wszystkość. Rzeczona przypadko- 300 wość jest przypadkowością w czasie, o ile przedmiotowość bezwzględnika rozpatrujemy jako przebieg w czasie; kiedy natomiast występuje ona w przestrzeni, wówczas wyodrębnione twory występują 305 jedno obok drugich, zależnie od warunków klimatycznych; rozłam w formie ustalonej refleksji, obejmującej świat myślącej i myślanej istoty w przeciwstawieniu do świata rzeczywistości, przypadek w udziale zachodniej Północy.

Im dalej zaszła kultura, im bardziej różnicuje się 310 rozwój uzewnętrznień życiowych, w które wplata się rozłam, tem większą staje się moc rozłamu, tem silniej zaznacza się jej klimatyczna dostojność, tem bardziej staje się obcą całości kultury i pozbawio- 315 ną znaczenia dążność życia do ponownego osiągnięcia harmonji. Takie ogarniające całość nieliczne usiłowania, które zwracały się przeciw nowoczesnej kulturze, jak również wyróżniające się swą pięknos- 320 cią ukształtowania tego, co leży w oddalonym czasie lub miejscu, mogły na siebie ściągnąć tylko resztkę uwagi, która jeszcze pozostaje, gdy po- 325 ważne stanowisko żywej sztuki nie znajduje zrozumienia. Wraz z odsunięciem się całego układu stosunków życiowych od sztuki ztraca się pojęcie jej wszechobejmującej spójności i przechodzi bądź w pojęcie przesądu, bądź zajmującej gry. Najwyż- 325 sza doskonałość artystyczna w tej postaci, w jakiej można ją widzieć w pewnej religji, gdzie człowiek

330 wznosi się ponad wszelki rozłam i widzi, jak znikają w królestwie Łaski wolność podmiotu i konieczność przedmiotu, występuje tylko w granicach pewnych stopni oświaty i z energią przejawiać się może w środowisku powszechnego barbarzyństwa lub barbarzyńskiego pospólstwa. Krocząca naprzód
335 kultura wzięła rozbrat z tą religją, stawiając ją obok siebie, lub siebie obok niej; a że rozsądek zaufał własnym siłom, więc też on i ów artyzm osiągnęły pewien spokój, istniejąc obok siebie, przez to mianowicie, że rozchodzą się jako dwie
340 najściślej wyodrębnione dziedziny, z których każda uważa za pozbawione dla siebie znaczenia to, co się dzieje w drugiej.

Ale rozsądkowi grozić może bezpośrednio napaść ze strony rozumu na jego, rozsądku, własnym polu
345 i usiłowania zniesienia z pomocą samej refleksji rozłamu, a co za tem idzie i jego bezwzględności, mogą być raczej dziełem rozsądku. Dlatego to rozłam, skoro poczuł, że nań napadają, póty obrzucał rozum jadem wściekłości i nienawiści, aż królestwo
350 rozsądku nie wydzwignęło się na wyżyny potęgi, która mogła stawić czoło rozumowi. Ale też, jak się o cnocie mawia, że o jej rzeczywistości świadczy najlepiej pozór, który obłuda od niej przejmuję, tak też i rozsądek nie da sobie rady bez rozumu. Rozsądek usiłuje pozbyć się nawiedzającego
355 go uczucia wewnętrznej pustki i utajonego lęku, co nieustannie dręczy ograniczoność, przez to, że

przybiera pozór rozumu i nadaje inną barwę swym poszczególnościom. Nie w jawnej poniewierce i łezniu dosięga największej siły pogarda dla rozumu,
360 lecz w tem, że ograniczoność chęłpi się swoją wyższością nad filozofją i przyjacielską z nią zażyłością. Atoli filozofja musi odrzucić przyjaźń z takimi nieszczeremi poczynaniami, które kłamliwie szczyć się tem, że zniszczyły szczególności, w istocie zaś wychodzą z ograniczoności i używają filozofji jako środka, by je ratować i umacniać.
365

W walce rozsądku z rozumem siły dopisują rozsądkowi wtedy tylko, kiedy rozum wyrzeka się sam siebie. A zatem losy walki od samego zależą rozumu i od tego, jak dalece szczerą jest potrzeba, która pchnęła rozum ku odbudowie całości, potrzeba, z której rozum powstaje.
370

Potrzebę filozofowania można sformułować jako „przesłankę“ filozofji, wtedy mianowicie, gdy filozofji, rozpoczynającej od samej siebie, chce się koniecznie zbudować rodzaj przedśionka; wiele też mówiono w naszych czasach o bezwzględnej przesłance. To, co nazywają przesłanką filozofji nie jest niczem innym, jak tylko wypowiedzianą potrzebą. Ponieważ potrzeba stała się przedmiotem refleksji, przeto dwie muszą być przesłanki.
375 380

Jedna — to sam bezwzględnik; oto cel poszukiwany. On już istnieje, jakże bowiem inaczej można by go szukać? Rozum wytwarza go tylko przez to, że uwalnia świadomość od ograniczoności; to zno-
385

szenie ograniczoności warunkuje się założoną zgóry nieograniczonością.

Drugą znowu przesłanką byłoby wystąpienie 390 świadomości z całości, rozłam na byt i niebyt, na pojęcie i byt, skończoność i nieskończoność. Ze stanowiska rozłamu jest bezwzględna synteza czemś transcendentnem, czemś niewyznaczonem i bezkształtnem, pozostającym w przeciwstawności do 395 jej tworów wyznaczonych. Bezwzględnik jest nocą, a światło czemś późniejszym, różnica zaś między nimi, tak jak wylanianie się światła z ciemności, jest różnicą bezwzględną; nicość jest owem pierwszym, skąd wyszedł wszelki byt, cała mnogość 400 skończoności. Zadanie zaś filozofji polegać będzie na tem, aby przesłanki owe połączyć, byt włączyć do niebytu jako stawanie się, rozłam do bezwzględnika jako jego zjawisko, skończoność w nieskończoność jako życie.

405 Nieporęcznie jest jednak traktować potrzebę filozofowania jako przesłankę filozofji, w ten sposób bowiem potrzeba ta przybiera postać refleksji. Ta forma refleksji ukazuje się w przeczących sobie zdaniach, o czem będzie mowa niżej. Od zdań 410 można wymagać, aby wykazywały swą słusność; taki wykaz słusności owych zdań jako przesłanek nie ma być jeszcze samą filozofją, tak więc rozpętowuje się to zgłębianie i uzasadnianie, wyprzedzające filozofję i pozostające poza jej granicami.

Refleksja jako narzędzie filozofowania.

Forma, którąby otrzymała potrzeba filozofowania 415 w jej charakterze przesłanki, stanowić będzie przejście od potrzeby filozofowania do narzędzia, którem się filozofowanie posługuje, do refleksji jako rozumu. Zadaniem filozofji jest zbudowanie bezwzględnika dla świadomości; ponieważ jednak 420 wytwarzanie, jak i wytwory refleksji, są czemś ograniczonem, przeto mamy tutaj sprzeczność. Bezwzględnik ma się stać przedmiotem refleksji, ma się go ustanowić, ależ my go nie ustalamy, lecz wręcz go znosimy, ustanawiając go bowiem, tem 425 samem go ograniczamy. Filozoficzna refleksja jest właśnie pokonaniem owej sprzeczności. Chodzi o to, ażeby wykazać, w jakiej mierze refleksja jest zdolna do ujęcia bezwzględnika i o ile w jej pracy, jako spekulacji, leży konieczność i możliwość odna- 430 leżenia syntezy z bezwzględnym oglądem oraz stawia się przedmiotowo, dla siebie, równie zupełną, jak musi zupełnym być jej wytwór, bezwzględnik w świadomości zbudowany jako świadomy i bez- 435 świadomy zarazem.

Refleksja wyosobniona jako ustanawianie przeciwności znosiłaby bezwzględnik; jest ona wła- 440 dzą bytu i ograniczoności. Ale refleksja jako rozum jest związana z bezwzględnikiem i tylko dzięki temu związkowi jest rozumem. O tyle refleksja niszczy sama siebie, wszelki byt i wszelką ograni-

czoność, ściągając je do bezwzględnika. Zarazem jednak ograniczoność przez swój stosunek do bezwzględnika utrzymuje się.

445 Rozum ujawnia się jako siła negatywnego bezwzględnika, a przez to jako bezwzględne przeczenie, i zarazem jako siła ustanawiania przeciwstawnych wszystkości, przedmiotowej i podmiotowej. Przedewszystkiem rozum wynosi rozsądek ponad
450 jego własny poziom, prze go ku pewnej całości, jemu odpowiedniej, prowadzi go ku wytworzeniu przedmiotowej wszystkości. Wszelki byt, ileż jest ustanowiony, jest czemś przeciwstawionem, warunkowaniem i warunkującym. Rozsądek uzupełnia
455 te swoje ograniczenia, ustanawiając przeciwstawne ograniczenia jako warunki; ostatnie domagają się również takiego uzupełnienia; w ten sposób zadanie rozsądku rozciąga się w nieskończoność. W tem działaniu wydaje się refleksja czemś wyłącznie rozsądkowem, jednak owo kierowanie się ku całości
460 tego, co konieczne, jest już wkładem i tajemnem działaniem rozumu. Rozsądek doprowadzony przez rozum do stanu bezkresności, gubi się wraz ze swym światem przedmiotowym w bogactwie nieskończoności. Każdy byt bowiem, który rozsądek
465 wytwarza, jest czemś wyznaczonem, a to, co wyznaczone, ma przed sobą i poza sobą coś niewyznaczonego; a rozmaitość bytu jest wciśnięta między dwie noce, pozbawiona wszelkiego oparcia, spoczywa na nicości, bowiem to, co nie wyznaczone,
470

jest nicością dla rozsądku i ginie w nicości. Upór rozsądku może znieść, by ogniwa przeciwstawienia sobie, wyznaczoność i niewyznaczoność, skończoność i zadana mu nieskończoność, pozostawały
475 obok siebie niepołączone; chce on też utrzymać byt w przeciwstawieniu do koniecznego również niebytu. Ponieważ istota rozsądku sprawia tylko stale wyznaczanie, a jego wyznaczoność bezpośrednio jest ograniczona przez niewyznaczoność, to jego ustanawianie i wyznaczanie nie wypełni
480 nigdy swego zadania; w odbytej czynności ustanawiania i wyznaczania tkwi coś nieustanowionego i coś niewyznaczonego, a więc to samo narzuca się znowu zadanie ustanawiania i wyznaczania.
485 Utrzymując w przeciwstawieniu skończoność i nieskończoność tak, aby obie ostawały się jednocześnie jako przeciwstawiające się sobie, rozsądek sam siebie niszczy; przeciwstawność bowiem skończoności i nieskończoności ma to znaczenie, że ustanowie
490 nie jednej z nich znosi drugą. Skoro rozum to poznaje, to znosi przez to sam rozsądek, którego ustanawianie ukazuje się oczom rozumu jako nieustanawianie, a jego wytwory jako zaprzeczenia. To niszczenie, czyli czyste ustanawianie przez rozsądek bez przeciwstawiania, kiedy przeciwstawimy
495 je przedmiotowej nieskończoności — będzie nieskończonością podmiotową, królestwem wolności, przeciwstawionem światu przedmiotowemu. Ponieważ to królestwo w takiej formie jeszcze przeciwsta-

500 wia się czemuś i jest uwarunkowane, to, aby znieść
przeciwstawność bezwzględnie, musi je rozum rów-
nież zniszczyć w jego samodzielności. Łącząc oba
królestwa, niszczy je zarazem; oba bowiem temu
tylko zawdzięczają swoje istnienie, że nie są połą-
505 czone. W tem połączeniu utrzymują się oba zara-
zem; gdyż to, co jest przeciwstawione, a więc ogra-
niczone, pozostaje zarazem w związku z bezwzględ-
nikiem. Nie utrzymuje się ono wszakże dla siebie,
lecz tylko jako coś ustanowionego w bezwzględni-
510 ku, to znaczy: jako tożsamość. To, co ograniczone,
o ile należy do jednej z przeciwstawiających się,
przeto względnych całości, jest albo konieczne, albo
wolne; o ile należy ono do syntezy obu, natenczas
przestaje być czemś ograniczonem, jest zarazem
515 wolne i konieczne, świadome i bezświadome. Ta
świadoma tożsamość skończoności i nieskończono-
ści, zjednoczenie obu światów, zmysłowego i in-
telektualnego, świata konieczności i świata wolno-
ści w łonie świadomości, jest to wiedza. Refleksja
520 jako władza skończoności oraz przeciwstawiająca
się tej władzy nieskończoność są obie zsyntezowane
w rozumie, którego nieskończoność wchłania w sie-
bie skończoność.

525 O ile refleksja zwraca się sama ku sobie jako
swemu przedmiotowi, wówczas jej prawem naj-
wyższem, nadanem jej przez rozum, prawem, któ-
rego mocą ona sama staje się rozumem, jest jej
zniszczenie. I ona również, jak wszystko inne, osta-

je się tylko w bezwzględniku, ale jako refleksja
przeciwstawia mu się; aby więc ostać się, musi dla 530
samej siebie wydać prawo samozniszczenia. Jej wso-
bnem prawem, mocą którego o własnych siłach uro-
biła się ona jako coś bezwzględnego, jest więc pra-
wo sprzeczności, mianowicie że ma być ustanowio-
na i pozostać. Refleksja umocniła w ten sposób 535
swoje wytwory jako bezwzględnie przeciwstawia-
jące się bezwzględnikowi, uznała za swe wieczyste
prawo to, by pozostawać rozsądkiem i nie stać się
rozumem, trzymać się swego dzieła, które przeciw-
stawia się bezwzględnej nicości, a jako coś ograni- 540
czonego przeciwstawia się bezwzględnikowi.

Tak jak rozum staje się w ten sposób czemś roz-
sądkowem, a jego nieskończoność nieskończonością
podmiotową wówczas, kiedy ujmuje się go w prze-
ciwstawności, tak też i forma, którą wyraża działa- 545
nie refleksji jako myślenia, może wpaść w tę dwu-
znaczność i stać się przedmiotem nadużycia. Skoro
nie ustanawia się myślenia jako bezwzględnej dzia-
łalności samego rozumu, dla którego poprostu niema
żadnej przeciwstawności, lecz uważa się je za 550
prostą czynność refleksji, to jest za czynność jedynie
abstrahującą coś z przeciwstawności, to takie ab-
strahujące myślenie nie może nigdy wydobyć się
poza granice rozsądku, aby wznieść się przynaj-
mniej do logiki, która ma ująć rozum, a tem mniej 555
wzniesć się nie może do filozofji. „Istota, czyli we-
wnętrzny charakter myślenia jako myślenia“ jest to

według Reinholda¹ „nieskończona powtarzalność jednego i tego samego jako jednego i tego samego w jednym i tem samem i przez jedno i to samo, czyli tożsamość“. Ów pozorny charakter tożsamości mógłby nas zaprowadzić na błędną drogę uznawania w tem myśleniu samego rozumu. Ale z przeciwstawności owego myślenia: a) do pewnego „zastosowania myślenia“, b) do bezwzględnej materjalności — wynika oczywiście, że rzeczzone myślenie nie jest tożsamością bezwzględną, tożsamością podmiotu i przedmiotu, która znosiłaby oba w ich przeciwstawności i obejmowała je w sobie; że jest natomiast „czystą“ tożsamością, to znaczy: taką, która powstała przez abstrakcję i jest uwarunkowana przez przeciwstawność, stanowi oderwane rozsądkowe pojęcie jedni, jedno z utrwalonych ogniów przeciwstawionych.

Reinhold widzi wadliwość wszystkich dotychczasowych stanowisk filozoficznych w „tak bardzo rozpowszechnionym i tak głęboko zakorzenionym wśród filozofów naszych czasów zwyczaju wyobrażania sobie myślenia wogóle, jak i w jego zastosowaniu, jako nawskroś podmiotowego“². Gdyby sprawę tożsamości i niepodmiotowości owego myślenia postawić naprawdę poważnie, to Reinhold nie mógłby czynić jakichkolwiek rozróżnień między

¹ Beiträge I zesz., str. 106 i n.

² Tamże, str. 96.

myśleniem i zastosowaniem myślenia. Jeśli myślenie jest doprawdy tożsamością, a nie czemś podmiotowym, to skądby się wziąć mogło coś różnego od myślenia, jakoweś zastosowanie, nie mówiąc już o materjale, który „wysuwa się jako wymagalnik dla celów zastosowania“? Gdy postępujemy analitycznie przy rozpatrywaniu jakiejś czynności, to ta, dlatego właśnie, że ją mamy analizować, ukazywać się nam musi jako syntetyczna; teraz dopiero, dzięki analizie, wyłaniają się ogniwa jedni i jakiejś przeciwstawiającej się jej różnaitości. To, co analiza wykazuje jako jednię, nazywa się podmiotem; myślenie charakteryzuje się teraz jako ową jednię przeciwstawioną różności, jako oderwaną tożsamość. W ten sposób jest ono czemś zupełnie ograniczonem, a jego czynność jest podległym prawom i prawidłom stosowaniem do istniejącej skądinąd materji, stosowaniem, które nie może się wznieść do wiedzy.

Refleksja o tyle tylko jest rozumem, a jej czynność wiedzą, o ile pozostaje w związku z bezwzględnikiem. Związek ów wszakże sprawia, że dzieło jej przemija i sam tylko związek się ostaje i jest jedyną rzeczywistością poznania; dlatego też prócz prawdy własnego zniszczenia, niema żadnej innej prawdy odosobnionej refleksji, czystego myślenia. Ponieważ jednak refleksja urabia w filozofowaniu bezwzględnik, aby dać doń dostęp świadomości, to przez to staje się on przedmiotową wszystkością,

całością wiedzy, organizmem poznania. W tym ustroju każda część jest zarazem całością, gdyż utrzymuje się dzięki swemu stosunkowi do bezwzględnika. Jako część, poza którą są też inne części, jest czymś ograniczonem i tylko czymś przez te inne; wyosobniona jako coś ograniczonego, posiada braki, ma sens i znaczenie tylko przez swój związek z całością. Nie można więc mówić o pojedynczych pojęciach, wziętych z osobna, o pojedynczych poznaniach jako o wiedzy. Wiele może być pojedynczych empirycznych wiadomości; jako wiedza doświadczalna mogą one wykazać swą słusność w samym doświadczeniu, to znaczy w tożsamości pojęcia i bytu, podmiotu i przedmiotu, ale dlatego właśnie nie są one żadną wiedzą naukową, że uzasadniają się tylko w ograniczonej, względnej tożsamości, a ani nie wykazują się jako konieczne części pewnej ustrojowo zbudowanej w świadomości całości poznać, ani nie poznaje się w nich przez spekulację bezwzględnej tożsamości, stosunku do bezwzględnika.

O stosunku spekulacji do zdrowego rozsądku.

I to również, co rozumne, a co jest przedmiotem wiedzy tak zwanego zdrowego rozsądku, są to też szczegóły, które przeszły do świadomości z bezwzględnika, punkty świetlne, co samoistnie wyłaniają się z ciemni całości, a przy pomocy których

radzi sobie człowiek w życiu rozumnie. Są to słuszne dla niego punkty widzenia, z których wychodzi i do których powraca.

W rzeczywistości dlatego tylko tak człowiek ufa prawdziwości ich, że towarzyszy mu w uczuciu bezwzględnik, i to tylko nadaje im znaczenie. Kiedy się bierze takie prawdy pospolitego rozsądku same dla siebie, kiedy się je wyosabnia czysto rozsądkowo, jako poznania wogóle, to ukazują się nam one w postaci spaczonej jako półprawdy. Refleksja może wprowadzić zamęt do zdrowego rozsądku. Skoro rozsądek wszedł już na drogę refleksji, to teraz to, co on wypowiada jako zdanie przynależne refleksji, rości sobie prawo do tego, by być wiedzą dla siebie, by mieć wartość jako poznanie, i opuściła rozsądek jego siła, mianowicie wspierania swych wypowiedzi tylko na ciemnej, w uczuciu istniejącej całości, by tylko w ten sposób bronić się od chwiejnej refleksyjności. Zdrowy rozsądek coprawda przemawia dla refleksji, jednak jego wypowiedzi nie zawierają też dla świadomości stosunku do bezwzględnej całości, która pozostaje gdzieś w głębi, niewyrażona. Dlatego to spekulacja rozumie dobrze zdrowy rozsądek, ale zdrowy rozsądek nie rozumie działania spekulacji. Spekulacja uznaje za rzeczywistość poznania tylko byt poznania w całości; wszystko, co wyznaczone, jest ze stanowiska spekulacji rzeczywiste i prawdziwe tylko przez swój poznany stosunek do bezwzględ-

nika. Stąd więc poznaje ona bezwzględnik i w tem również, co leży na dnie wypowiedzi zdrowego rozsądku; ponieważ zaś poznanie jest dla niej rzeczywiste o tyle, o ile zawarte jest w bezwzględniku, to wszystko, co się poznaje i co się wie w takiej postaci, w jakiej się to podaje dla refleksji, a więc w wyznaczonej formie, jest zarazem czymś unicestwionem. Względne tożsamości zdrowego rozsądku, które tak, jak się ukazują w swej ograniczonej formie, zgłaszają roszczenia do bezwzględności, stają się dla refleksji filozoficznej przypadkowościami. Zdrowy rozsądek nie może pojąć, jak to, co jest dla niego bezpośrednio pewne, może być jednocześnie niczem dla filozofji. Odczuwa on bowiem tylko w swoich bezpośrednich prawdach ich stosunek do bezwzględnika, nie oddziela jednak owego odczucia od ich przejawu, który sprawia, że są one czymś ograniczonym, a jednak i w tej nawet postaci mają mieć moc trwania i byt bezwzględny, giną wszakże wobec spekulacji.

Zdrowy rozsądek nietylko pojąć nie może spekulacji, musi jej nadto nienawidzieć, kiedy się z nią styka, i jeżeli nie jest pogrążony w zupełnej i pewnej sobie obojętności, to brzydzi się nią i prześladuje ją. Taksamo bowiem, jak dla zdrowego rozsądku tożsamość tego, co istotne i przypadkowe w jego wypowiedziach, jest bezwzględna i nie umie on oddzielić szranek zjawiska od bezwzględnika, tak też i to, co on rozdziela w swej świadomości,

przeciwstawia się sobie bezwzględnie i tego, co poznaje on jako coś ograniczonego, nie może połączyć w świadomości z tem, co nieograniczone. Zapewne, oba są tożsame w nim, ale ta tożsamość jest i pozostaje czymś wewnętrznym, poczuciem, czymś niepoznanym i niewypowiedzianym. Skoro tylko przypomina sobie to, co ograniczone i umieszcza je w świadomości, to dla ostatniej nieograniczoność i ograniczoność przeciwstawiają się sobie bezwzględnie.

Ten stosunek, czyli łączność ograniczoności z bezwzględnikiem, stosunek, w którym występuje przeciwstawność w świadomości, natomiast sprawa tożsamości pogrążona jest w zupełnej bezwiedni, nazywamy wiara. Wiara nie wyraża tego, co jest syntetyczne w uczuciu lub oglądzie, jest ona stosunkiem refleksji do bezwzględnika, która w tym stosunku występuje wprawdzie jako rozum i która coprawda niszczy siebie jako coś rozdzielającego i rozdzielanego, jak również swoje wytwory, świadomość osobniczą, a jednak zachowuje formę rozdziału. Bezpośrednia pewność wiary, o której to pewności, jako o czymś ostatniem i najwyższem w świadomości tyle się mówiło, nie jest niczem innym, jak tożsamością samą, rozumem, który jednak nie poznaje siebie, któremu natomiast towarzyszy świadomość przeciwstawności. Ale spekulacja wznosi na wyżyny świadomości tożsamość, nieuświadomioną w zakresie zdrowego rozsądku.

innemi słowy, kształtuje ona na świadomą tożsamość to, co w świadomości pospolitego rozsądku przeciwstawiało się sobie w sposób konieczny. A owo połączenie tego, co występuje w wierze jako rozłączone, przejmuje zdrowy rozsądek odrazą. Ponieważ w jego świadomości świętość i boskość ostają się tylko jako przedmioty, przeto w zniesieniu przeciwstawności, w tożsamości, którą świadomość ogarnia, widzi on tylko burzenie boskości.

735 Pospolity rozsądek musi zwłaszcza uważać za nawskroś burzycielskie te systematy filozoficzne, które czynią zadość wymaganiu świadomej tożsamości przecz takie zniesienie rozłamu, przez które jedno z przeciwstawiających się sobie ogniw, szczególnie

740 nie kiedy kultura danego czasu ją utrwała, podnosi się do znaczenia bezwzględnika, drugie zaś ulega zniszczeniu. Spekulacja jako filozofja wprowadzie zniosła tu przeciwstawność, ale jako systemat podniosła do znaczenia bezwzględnika jedną z przeciwstawiających się ograniczoności, która jest taką

745 ze względu na swą pospolitą i znaną formę. Jedyna strona, która tu wchodzi w grę, mianowicie stanowisko spekulacji, jest czemś zgoła obcem dla pospolitego rozsądku. Z tego spekulacyjnego stanowiska jest ograniczoność czemś zupełnie innem, niż to się

750 wydaje pospolitemu rozsądkowi; przez to mianowicie, że podniesiona jest do znaczenia bezwzględnika, przestaje już być ową ograniczonością. Materja materjalisty lub jaźń idealisty nie są więcej: pierw-

sza martwą materją, przeciwstawiającą się jakiemuś życiu, które ma dopiero kształtować, druga zaś empiryczną świadomością, która ileż jest ograniczonością, ustanowić musi coś nieskończonego poza swymi granicami. Do filozofji należeć będzie pytanie, czy systemat rzeczywiście wypenił wszelką skończoność z tego skończonego przejawu, który podniósł na wyżyny nieskończoności, czy spekulacja, mimo tego że tak daleko stoi od pospolitego rozsądku i dokonywanego przezeń utrwalania ogniw przeciwstawnych nie uległa jednak losom czasu, ustanawiając pewną formę bezwzględnika, a więc coś z istoty swej przeciwstawnego, jako czegoś bezwzględnego. Jeśli spekulacja uwolniła rzeczywiście skończoność, uczyniwszy ją nieskończoną, od wszelkich form zjawiskowości, to pozostaje jeszcze sama nazwa, której czepiać się będzie pospolity rozsądek, zupełnie zresztą nieświadomy w sprawach spekulacji. Kiedy spekulacja tylko faktycznie

755 wznosi na poziom nieskończoności coś skończonego i przez to je niszczy — materja, jaźń, o ile obejmować mają wszystko, nie są już więcej jaźnią ani materją — to brak tu coprawda ostatniego aktu refleksji filozoficznej, mianowicie świadomości zniszczenia. I jeśli nawet, nie bacząc na owo faktycznie dokonane zniszczenie, bezwzględnik zachował

760 jednak w systemacie jakąś wyznaczoną formę, to przynajmniej nie należy niedocenić tu nawskroś spekulacyjnej dążności, której wszakże pospolity

765 770 775 780

rozsądek zgola nie pojmuje. Nie widząc choćby zasady filozoficznej, wyrażającej się w dążeniu do zniesienia rozłamu, widząc natomiast tylko zasadę systematyczną i znajdując jedno z ogniw przeciwstawności podniesione do znaczenia bezwzględника, gdy drugie jest zniszczone, rozsądek ma przewagę po swojej stronie w stosunku do rozłamu. Istnieje w nim, tak jak i w systemacie, bezwzględna przeciwstawność, ale on obejmował był tę przeciwstawność wszak w jej pełni i dlatego jest podwójnie zagniewany.

Pozatem taki systemat filozoficzny, który świeci brakiem, że podniósł do godności bezwzględника coś, co jeszcze pod jakimś względem jest przeciwstawne, ma prócz filozoficznej jedną jeszcze zasługę i zaletę, których zresztą pospolity rozsądek nie tylko nie pojmuje, lecz które wzbudzać w nim muszą odrazę, mianowicie tę zaletę, że podnosząc coś skończonego do godności nieskończonej zasady, tem samem umarza za jednym zamachem moc skończoności, uczepionych przeciwnej zasady, i tę zasługę dla kultury, że nadaje tem większą oporność rozłamowi i potęguje przez to potrzebę zjednoczenia w całości.

Zaciętość zdrowego rozsądku, usiłującego utrzymać się niezachwianie w całej sile swej gnuśności, zachować bezwiednię w jej pierwotnej wadze i przeciwstawności do świadomości, materję w przeciwieństwie do zróżnicowania, wnoszącego do niej

światło tylko poto, aby ją w wyższej potędze zbudować znowu syntetycznie, potrzebuje oczywiście dłuższego okresu czasu w klimacie północnym, na 815
przezwycięzenie przynajmniej na tyle, by materja atomistyczna stała się rozmaitsza, a bezwłasność zrazu przez urozmaicone kombinacje i rozsądzenie jej oraz przez wytworzoną w ten sposób większą mnogość stałych atomów doszła do ruchu na ich 820
gruncie. Tak rozsądek w swym rozsądkowym zapędzie i w swej wiedzy popada w coraz to większy zamęt i trwa to tak długo, aż nie uzdolni się do tego, aby znosić usuwanie owego zamętu i przeciwstawiania.

Kiedy spekulacja ukazuje się zdrowemu rozsądkowi tylko ze strony niweczenia, to i owo niweczenie nie ukazuje mu się w całym swym zakresie. Gdyby rozsądek mógł objąć ten zakres, wówczas nie uważałby spekulacji za swą przeciwniczkę. Spekulacja bowiem w najwyższej swej syntezie tego, co świadome i co bezwiedne, domaga się zniweczenia świadomości samej. Przez to rozum pogrąża swe refleksyjne ujmowanie bezwzględnej tożsamości i wiedzę swą i siebie samego w przepaść, którą sam wykopał. W łonie nocy czystej refleksji i rozprawiającego rozsądku, która jest południem życia — oboje mogą się spotkać.

*Zasada systematu filozoficznego w formie
podstawy bezwzględnej.*

Filozofja jako całość wiedzy, przez refleksję wy-
tworzonej, staje się systematem, ustrojową cało-
840 ścią pojęć, której najwyższem prawem jest nie roz-
sądek, lecz rozum. Zadaniem rozsądku jest nale-
żyte wskazanie ogniw przeciwnych tego, co on
ustanowił, jego granic, podstaw i warunków; ro-
zum zaś jednoczy owe sprzeczne ze sobą ogniwa,
845 ustanawia oba i oba też znosi. Od systematu, jako
ustrojowego związku zdań, można wymagać, aby
bezwzględnik, który tkwi na dnie refleksji, był dlań
również stosownie do refleksji najwyższą bez-
względną zasadą. Ale w takim wymaganiu tkwi
850 już jego własna bezprzedmiotowość; to bowiem, co
refleksja ustanowiła, jakieś zdanie, jest samo dla
siebie czemś ograniczonem i uwarunkowanem i do-
maga się innego zdania jako uzasadnienia — i tak
w nieskończoność. Kiedy bezwzględnik wyraża się
855 w jakiejś mającej ważność przez myślenie i dla
myślenia zasadzie, której forma i treść zlewają się
w jedno, to albo ustanawia się samą tę równość,
wziętą z osobna, a nierówność formy i ma-
terji wyłącza się i zasada warunkuje się tą nie-
860 równością i w tym przypadku zasada nie jest bez-
względna, lecz ma niedostatki, bo wyraża tylko roz-
sądkowe pojęcie, abstrakcję; albo też forma i ma-
terja w ich nierówności zawiera się w niej naraz,

zdanie jest zarazem analityczne i syntetyczne,
a wówczas zasada jest antynomją, a przez to nie 865
zdaniem, jako zdanie bowiem podlega prawu roz-
sądku, mianowicie, by nie zawierało w sobie
sprzeczności, nie znosiło samo siebie, lecz było
czemś ustanowionem, tymczasem jako antynomja
znosi ono samo siebie. 870

Owo urojenie, że coś jedynie dla refleksji usta-
nowionego ma stać na czele systematu jako jego
najwyższa bezwzględna zasada, albo że istota każ-
dego systematu daje się ująć w jedno zdanie, które
byłoby dla myślenia czemś bezwzględnem, poczyną 875
sobie łatwo z systematem, do oceny którego się
zabiera. Albowiem co do jakiejś treści myślowej,
wyrażonej w zdaniu, daje się z łatwością dowieść,
że warunkuje się ono przez coś przeciwnego,
że więc nie jest bezwzględne, a co do tego, co się 880
zdaniu owemu przeciwstawia, to dowiedzie się, że
musi być ustanowione, że przeto owa treść my-
ślowa, w zdaniu wyrażona, jest znikoma. Rzeczne
urojenie wówczas zwłaszcza jest przekonane o swej
słuszności, kiedy sam systemat wyraża bezwzględ- 885
nik, będący jego zasadą, w formie zdania lub okre-
ślenia, które jest w istocie antynomją i przez to
znosi samo siebie jako coś ustanowionego dla czy-
stej refleksji. Tak np. pojęcie substancji Spinozy,
którą objaśnia się jako przyczynę i skutek, pojęcie 890
i byt zarazem, przestaje być pojęciem, gdyż ogniwa
przeciwstawione połączone są w sprzeczności.

Filozofja nie może mieć gorszego początku, niż określenie, jak to widzimy u Spinozy; taki początek pozostaje w nader dziwnym kontraście do 995
uzasadniania, wyciągania, wyprowadzania zasad wiedzy, mozolnego sprowadzania wszelkiej filozofji do najwyższych faktów świadomości i t. d. Skoro jednak rozum oczyścił się od podmiotowości, 900
właściwej działaniu refleksji, wówczas nawet ów prosty sposób Spinozy, który rozpoczyna filozofję od samej filozofji i wysuwa odrazu bezpośrednio rozum wraz z jego antynomją, zasługuje na odpowiednie uznanie.

Jeśli zasadę filozofji ma się wyrazić w zdaniach formalnych, podatnych dla refleksji, to zrazu przedmiotem tego zadania nie jest nic innego, jak wie- 905
dza, wogóle synteza podmiotowości i przedmiotowości, czyli bezwzględne myślenie. Refleksja jednak nie zdoła wyrazić w jakimś zdaniu bezwzględnej syntezy, mianowicie jeśli to zdanie ma jako właściwe zdanie mieć ważność dla rozsądku. Musi 910
ona to, co w bezwzględnej tożsamości jest czemś jednym, rozdzielić i oddzielnie syntezę i antytezę wyrazić w dwóch zdaniach: w jednym tożsamość, 915
w drugim rozdzielenie.

We wzorze: $A = A$ jako w zasadzie tożsamości mamy refleksję, dotyczącą ustosunkowania, a to ustosunkowanie, ta jednoznaczność, ta równość jest 920
zawarta w tej czystej tożsamości; zachodzi oderwanie od wszelkiej nierówności. $A = A$, wyraz bez-

względnego myślenia, czyli rozumu, ma dla refleksji formalnej, przemawiającej zdaniami rozsądkowymi, jedynie znaczenie tożsamości rozsądkowej, czystej 925
jedni, to znaczy: takiej, skąd wyłączo się drogą abstrakcji przeciwstawność.

Jednak rozum nie znajduje wyrazu swego w tej jednostronności jedni oderwanej. Wymaga on również i ustanowienia przeciwstawności, nierówności, 930
od których czystą równość uwolniła abstrakcja; jedno A jest podmiotem, drugie przedmiotem, zaś wyraz ich różnicy przybiera kształt: $A \text{ nie} = A$ albo $A = B$. Zdanie to jest wręcz sprzeczne z poprzedniem, abstrahuje się w niem od czystej tożsamości, a ustanawia się nietożsamość, czystą formę 935
„nie-myślenia“¹, gdy pierwsze zdanie było formą „czystego myślenia“, które inne jest, niż myślenie bezwzględne, niż rozum. Jedynie dlatego, że i nie-myślenie również się myśli, że wzór $A \text{ nie} = A$ również myślenie ustanawia, dzięki temu tylko można tamten wogóle ustanowić. We wzorze $A \text{ nie} =$ 940
 $= A$ lub $A = B$ zawiera się również tożsamość, stosunek, to „ $=$ “ pierwszego zdania, ale tylko podmiotowo, to znaczy: tylko, o ile myślenie ustanawia nie-myślenie. Ale to, że nie-myślenie ustanowione 945
jest dla myślenia, jest czemś dla nie-myślenia nawskróś przypadkowym, jest czystą formą dla dru-

¹ Reinhold: Beiträge, tamże str. III.

giego zdania, formą, którą należy abstrahować, aby dotrzeć do czystej jego zawartości.

950 To drugie zdanie jest równie bezwarunkowe, jak pierwsze, i w takiej mierze warunkuje pierwsze zdanie, w jakiej to pierwsze warunkuje drugie. Pierwsze zdanie warunkuje się drugim, o ile utrzymuje się dzięki abstrahowaniu od nierówności, zawartej w drugim zdaniu; drugie zaś, o ile, aby być zdaniem, wymaga jakiegoś stosunku.

955 Drugie zdanie wyrażono skądinąd w podrzędnej formie zasady racji dostatecznej, albo raczej ściągnięto je do tej nader podrzędnej formy, nadając mu postać zasady przyczynowości. Dla A istnieje racja — znaczy: do A przynależy jakiś byt, który nie jest bytem samego A, A jest czemś ustanowionem, co nie jest ustanowieniem samego A, więc A nie = A, $A = B$. Skoro będzie się abstrahować to, że A jest czemś ustanowionem, jak to uczynić należy, aby dotrzeć do drugiego zdania w jego nieskażonej postaci, to wyrażać ono będzie to, że A jest wogóle czemś nie-ustanowionem. Ustanowić A jako coś ustanowionego i nieustanowionego zarazem, będzie to już zadanie syntezy pierwszego
970 i drugiego zdania.

Oba zdania są zasadą sprzeczności, ale tylko w odwrotnym znaczeniu. Pierwsze z nich, zasada tożsamości, wypowiada: sprzeczność = 0, drugie
975 zaś, o ile ustosunkowuje się do pierwszego: sprzeczność jest tak samo konieczna jak niesprzeczność.

Oba są jako zdania, coś dla siebie ustanowionego, jednakowej mocy. Jeśli wypowiada się drugie zdanie w ten sposób, że pierwsze zarazem doń się ustosunkowuje, to jest ono wówczas możliwe naj-
980 wyższym wyrazem rozumu, wypowiedzianym przez rozsądek. Ów stosunek obu jest wyrazem antynomji; a dla antynomji, dla wyrazu bezwzględnej tożsamości równie dobrze można ustanowić: $A = B$,
985 jak $A = A$, kiedy mianowicie wzory: $A = B$ i $A = A$ bierze się jako stosunek, zachodzący między obu zdaniami. $A = A$, ten wzór zawiera różnicę A jako podmiotu i A jako przedmiotu i jednocześnie ich tożsamość, tak jak znowu wzór $A = B$ — tożsamość A i B wraz z ich różnicą.
990

Jeśli rozsądek nie widzi w zasadzie racji jako w ustosunkowaniu się obu zdań, antynomji, zna-
czy to, że nie doszedł do rozumu i formaliter drugie zdanie nie jest dlań niczem nowem. Dla czy-
995 stego rozsądku wzór $A = B$ nie wypowiada nic ponadto, co zawiera pierwsze zdanie; rozsądek po-
995 muje mianowicie wówczas to, że A ustanowione jest jako B, tylko jako powtórzenie A, to znaczy, że trzyma się tylko mocno tożsamości i pomija to, że skoro A, ustanowione jako B lub w B, powta-
1000 rza się, to przez to ustanawia się coś innego, „jakiś nie-A“, i to jako A, więc A jako nie-A. Jeżeli skierujemy refleksję wyłącznie na formalną stronę spekulacji i utrzymamy syntezę wiedzy w formie analitycznej, to wówczas antynomja,
1005

sprzeczność znosząca sama siebie, będzie najwyższym formalnym wyrazem wiedzy i prawdy.

W antynomji, kiedy się ją uznaje za formalny wyraz prawdy, rozum podporządkował sobie formalną istotę refleksji. Formalna istota wszakże bie-
 1010 rze górę wówczas, kiedy w jedynej formie pierwszego zdania, będącego przeciwstawieniem drugiego, w charakterze jedni oderwanej ustanawia się myślenie jako naczelną prawdę filozofji i kiedy
 1015 z rozbioru zastosowania myślenia ma być zbudowany układ rzeczywistości poznania. Wówczas cały przebieg tej czysto analitycznej sprawy przedstawiać się będzie w sposób następujący.

Myślenie jako nieskończona powtarzalność A ja-
 1020 ko A jest abstrakcją, a pierwsze zdanie jest wyrażone jako czynność. Brakuje teraz jednak drugiego zdania, niemyślenia; przejść do niego jako do warunku zdania pierwszego trzeba koniecznie, jak też ustanowić materję. Przez to przeciwstawienie jest
 1025 pełne, a przejście jest pewnego rodzaju stosunkiem zwrotnym obu, który zwie się zastosowaniem myślenia i jest nader niezupełną syntezą. Ale i ta słaba synteza sama sprzeciwia się założeniu myślenia jako ustanawiania w nieskończoność A jako A;
 1030 bowiem w zastosowaniu ustanawia się A zarazem jako nie-A i myślenie w swej bezwzględnej trwałości jako nieskończone powtarzanie A jako A znosi się.

To, co przeciwstawia się myśleniu jest przez swój

stosunek do myślenia wyznaczone jako coś pomyślanego: $= A$. Ponieważ jednak takie myślenie, ustanawianie A, warunkuje się jakąś abstrakcją, jest więc czemś przeciwnym, to również i to, co pomyślane, prócz tego, że jest pomyślane, że
 1035 $= A$, ma jeszcze inne też wyznaczenia: $= B$, niezależne od prostej wyznaczoności przez czyste myślenie. Wyznaczenia te dane są poprostu myśleniu, musi więc myślenie mieć jako zasadę analitycznego filozofowania pewien materiał bezwzględny;
 1040 o tem będzie mowa niżej. Podstawa tej bezwzględnej przeciwstawności nie pozostawia sprawie formalnej, na której spoczywa słynny wynalazek „sprowadzenia filozofji do logiki“¹ żadnej innej
 1045 wsobnej syntezy, prócz rozsądkowej tożsamości, powtarzania A do nieskończoności. Ale nawet aby powtarzać, musi ona mieć jakieś B, C i t. d., w których można ustanawiać powtarzane A. Owe
 1050 B, C, D i t. d., są dzięki powtarzalności A „mnogością“, czemś, przeciwstawiającem się sobie (każde ma szczególne wyznaczenia, przez A nieustanowione), czyli bezwzględnie różnorodnym materiałem, którego składniki b, c, d i t. d. muszą się spajać z A, jak mogą; takie niedorzeczne spajanie występuje zamiast pierwotnej tożsamości. Błąd podstawowy tego można tak przedstawić, że na formalną
 1060 stronę antynomji $A = A$ i $A = B$ nie zwróciła re-

¹ Reinhold: Beiträge, zesz. I, str. 98.

fleksja uwagi. U podstaw takiego tworu analitycznego nie leży świadomość, że czysto formalnym przejawem bezwzględnika jest sprzeczność, świadomość, która powstać tylko może wówczas, kiedy spekulacja wychodzi z rozumu i ze wzoru $A = A$, jako bezwzględnej tożsamości podmiotu i przedmiotu.

Ogląd transcendentalny.

Kiedy patrzeć na spekulację ze strony czystej refleksji, to bezwzględna tożsamość ukazuje się w syntezach przeciwstawności, a więc w antynomjach. Tożsamości względne, na które różnicuje się tożsamość bezwzględna, są co prawda ograniczone i o tyle właśnie są czemś rozsądkowem i nieantynomicznem. Zarazem jednak, ponieważ są tożsamościami, nie są więc czystymi pojęciami rozsądkowemi; a tożsamościami być muszą, ile że w systemacie filozoficznym nie może ostawać się nic ustanowionego bez związku z bezwzględnikiem. Ze strony zaś owego związku jest dla refleksji każda, jakkolwiek ograniczona tożsamością (względną) i o tyle też antynomiczną i to też jest negatywną stroną wiedzy, ową formalnością, która, poddając się władzy rozumu, burzy samą siebie. Prócz tej strony negatywnej, ma też wiedza i stronę pozytywną, mianowicie ogląd. Czysta wiedza (to znaczy: wiedza bez oglądu) jest zniszczeniem przeciwstawiających się

sobie ogniów w przeczeniu; ogląd bez owej syntezy przeciwstawiających się sobie ogniów jest empiryczny, dany, bezświadomy. Wiedza transcendentalna łączy oboje: refleksję i ogląd; jest to pojęcie i byt zarazem. Przez to, że ogląd staje się transcendentny, przenika do świadomości tożsamość podmiotowości i przedmiotowości, rozłączonych w oglądzie empirycznym. Wiedza, o ile jest transcendentna, nie ustanawia tylko pojęcia i jego warunku lub antynomji obu, podmiotowości, lecz zarazem przedmiotowość, byt. W wiedzy filozoficznej jest to, co się ogląda, czynnością inteligencji i przyrody, świadomości i bezświadomości zarazem. Należy ono do dwóch światów jednocześnie do świata idealnego jako coś ustanowionego w inteligencji, a przez to i w sferze wolności, do świata realnego przez to, że położenie jego w przedmiotowej całości można wyprowadzić jako ogniwo w łańcuchu konieczności. Zajmując stanowisko refleksji, czyli wolności, uważać się będzie za pierwotniejszą idealność, a istotę i byt jedynie za schematyzowaną inteligencję; zajmując znowu stanowisko konieczności, czyli bytu, widzi się w myśleniu tylko schemat bytu bezwzględnego. W wiedzy transcendentalnej połączone są oba: byt i inteligencja. Również tem samem są wiedza transcendentalna i ogląd transcendentalny; rozmaity ich wyraz oznacza tylko przewagę idealnego lub realnego czynnika.

Pelen głębokiego znaczenia jest fakt, że z takim

naciskiem twierdzono, iż bez transcendentalnego oglądu nie można filozofować. Cóżby bowiem zna-
 czyło: filozofować bez oglądu? W bezwzględnych
 1120 skończonościach rozpraszać się nieskończenie. Czy
 skończoności te są podmiotowe czy przedmiotowe,
 czy są pojęciami czy rzeczami, albo niechaj się na-
 wet przechodzi od jednego rodzaju do drugiego,
 filozofowanie bez oglądu zawsze posuwać się będzie
 1125 w nieskończonym szeregu skończoności, a przejście
 od bytu do pojęcia lub od pojęcia do bytu będzie
 nieuzasadnionym przeskokiem. Takie filozofowanie
 nazwiemy formalnem; rzecz bowiem czy pojęcie,
 każde, wzięte dla siebie, jest jeno formą bezwzględ-
 1130 nika, każde zakłada zburzenie transcendentalnego
 oglądu, bezwzględne przeciwstawienie bytu i poję-
 cia, a kiedy mówi o czemś bezwarunkowem, to
 czyni zeń również, nadając mu formę zbliżoną do
 idei, którą przeciwstawia bytowi, coś formalnego.
 1135 Im lepsza metoda, tem jaskrawsze wyniki. Dla
 spekulacji są skończoności promieniami niewyczer-
 panego ogniska, które je wysyła i zarazem składa
 się z nich; ognisko jest w nich i one w ognisku.
 W oglądzie transcendentalnym zniesiona jest wszel-
 1140 ka przeciwstawność, zniweczona wszelka różnica
 między budową wszechświata, dokonana przez inte-
 ligencję i dla niej, a jego przedmiotowo ogląda-
 nym i ukazującym się jako niezależny ustrojem.
 Wytwarzanie świadomości tej tożsamości — jest

to spekulacja, a że idealność i realność tworzą 1145
 w niej jednię, jest więc ona oglądem.

Wymagalniki rozumu.

Synteza dwóch ustanowionych przez refleksję,
 a przeciwstawiających się sobie ogniów, domaga się,
 jako dzieło refleksji, dopełnienia; jako antynomja, 1150
 znosząca samą siebie, domaga się tego, by utrzymać
 się w oglądzie. Ponieważ wiedzę spekulacyjną ro-
 zumieć trzeba jako tożsamość refleksji i oglądu,
 można więc, o ile udział refleksji, który jako z roz-
 sądku płynący jest antynomiczny, ustanawia się 1155
 tylko sam, ale w sposób konieczny związany
 z oglądem, powiedzieć o oglądzie, że jest on tem,
 czego refleksja wymaga. Mowy być nie może o tem,
 aby idee były wymagalnikami; one bowiem są wy-
 tworami rozumu, albo raczej rozumnością, którą
 rozsądek ustanowił jako wytwór. Rozumność co 1160
 do swej treści wyznaczonej musi się wywodzić,
 mianowicie ze sprzeczności wyznaczonych i prze-
 ciwstawnych ogniów, których syntezą jest rozum-
 ność. Ten tylko ogląd, wypełniający i utrzymu-
 jący ową antynomiczność jest czemś, co można wy- 1165
 sunąć jako wymagalnik. Taką ideą, stawianą skądinąd
 jako wymagalnik, jest nieskończony postęp,
 mieszanina empiryczności z rozumowością; tamto jest
 oglądem czasu, to zaś zniesieniem wszelkiego cza-
 su, jego wydłużeniem w nieskończoność. W postę- 1170

pie empirycznym nie jest ona jednakże w pełni rozciągnięta w nieskończoność; w całym tym postępie bowiem musi się ona utrzymywać jako skończoność, szereg momentów ograniczonych; postęp ten jest nieskończonością empiryczną. Prawdziwa antynomja, która ograniczoności i nieograniczoności nie ustanawia jednej obok drugiej, lecz jako tożsame zarazem, musi przez to jednocześnie znosić i samą przeciwstawność. Skoro antynomja stawia jako wymagalnik wyznaczony ogłąd czasu, to czas, jako ograniczona chwila terażniejszości i bezgraniczność własnego ustanawiania siebie poza sobą zarazem — musi być wiecznością.

Niema również żadnej racji wymaganie, aby ogłąd był czemś przeciwstawiającem się idei lub, lepiej jeszcze, koniecznej antynomji. Ogłąd, przeciwstawiający się idei, jest bytem ograniczonym dlatego właśnie, że wyłącza ideę. Niezawodnie jest ogłąd tem, co rozum stawia jako wymagalnik, ale nie w jego ograniczoności, lecz jako uzupełnienie jednostronnego dzieła refleksji, nie tak, aby przeciwstawiały się sobie, lecz stanowiły jednię. Widać wogóle, że ten sposób dążenia do wymagalników bierze się stąd, iż wychodzi się z jednostronności refleksji; ta jednostronność domaga się dla uzupełnienia swego braku, aby wysunąć jako wymagalnik przeciwstawność, którą ona wyłączyła. Wszakże istota rozumu paczy się w tem ujęciu; ukazuje się tu ona bowiem jako coś, co nie wystarcza sobie,

przeciwnie, co ma zapotrzebowania. Kiedy jednak rozum poznaje siebie jako coś bezwzględne, to filozofja rozpoczyna od tego, na czym kończy owa maniera z refleksji poczęta, mianowicie od tożsamości idei i bytu. Nie stawia ona jako wymagalnika jednego z nich, ustanawia bowiem bezpośrednio obydwą z bezwzględnością; zaś bezwzględność rozumu niczem nie jest innem, jak tożsamością ich obydwu.

O stosunku filozofowania do systematu filozoficznego.

Potrzeba filozofowania może znaleźć zaspokojenie w dotarciu do zasady zniszczenia wszelkiej utrwalonej przeciwstawności i w ustosunkowaniu ograniczoności do bezwzględnika. Takie zaspokojenie, osiągnięte w zasadzie bezwzględnej tożsamości, spotyka się w filozofowaniu naogół. To, co się wie, jest wówczas ze względu na treść swoją czemś przypadkowem, rozłamy, ku zniesieniu których się zmierza, są czemś danem, a zarazem znikomem, niesamodzielnie odbudowanemi syntezami, treść takiego filozofowania jest pozbawiona wszelkiej spoistości, nie tworzy przedmiotowej całości wiedzy. Wszakże nie można powiedzieć, aby takie filozofowanie było rozprawianiem, dlatego tylko, że treść filozofowania jest niespójna. Rozprawianie rozsypuje jeno ustanowione ogniwa, mnożąc je tyl-

- 1225 ko bardziej, i skoro wpadło już ono w ten prąd i dalej płynie ślepo, to i cały ślepy bezmiar mnogości rozsądkowej ma pozostać nietknięty. Natomiast prawdziwemu, aczkolwiek pozbawionemu spójności filozofowaniu, ile że ujmuje ogniwa nie
- 1230 tylko w związku z innymi ograniczonościami, lecz w stosunku do bezwzględnika, i przez to je znosi, znika to, co jest ustanowione i co się temu przeciwstawia.

- Ponieważ zaś ów stosunek ograniczoności do
- 1235 bezwzględnika jest wieloraki, ileż ograniczoności jest mnogość, to filozofowanie musi zmierzać ku temu, aby ową wielorakość samą ująć w jakiś stosunek. Powstać musi potrzeba wytworzenia całości wiedzy, systematu naukowego. Dopiero w ten sposób
- 1240 uwalnia się od przypadkowości wielorakości owych stosunków, że one otrzymują odpowiednie miejsca w spójni przedmiotowej całości wiedzy, a ich przedmiotowa zupełność zostaje osiągnięta. Filozofowanie, które nie zbuduje systematu, jest
- 1245 ciągłą ucieczką przed ograniczonościami, raczej zmaganiem się rozumu, by dotrzeć ku wolności, niżli czystem samopoznaniem rozumu, pewnego siebie i mającego jasność co do siebie. Rozum wolny i czyn jego — to jedno, a działalnością jego —
- 1250 czyste przedstawienie samego siebie.

W tej samorzutnej twórczości rozumu przybiera bezwzględnik postać przedmiotowej wszystkości, która jest w sobie samej zawartą i wykończoną ca-

- łością, żadnej poza sobą nie ma podstawy, lecz uzasadniona w swym początku, środku i końcu. Taka
- 1255 całość ukazuje się jako ustrojowy związek zdań i oglądów. Każda synteza rozumu i odpowiadającego mu oglądu, oba bowiem są połączone w spekulacji, jest jako tożsamość świadomości i bezświadości dla siebie w bezwzględniku i jest nieskończona; zarazem jednak jest skończona i ograniczona, o ile ustanowiona jest w przedmiotowej całości i kiedy są prócz niej i inne. Najbardziej wolna
- 1260 od wszelkiego rozłamu tożsamość: materja — ze strony przedmiotowości i czucie (samowiedza) — ze strony podmiotowości, jest zarazem nieskończenie
- 1265 przeciwną, nawskróś względną tożsamością. Rozum władza (przedmiotowej tedy) całości uzupełnia tę wszystkość przez jej przeciwność; syntezując obie, wytwarza nową tożsamość, która
- 1270 znowu wobec rozumu jest niedostateczna i w ten sam sposób się uzupełnia. Za najczystsza metodę systematu uznać trzeba tę, do której nie stosuje się nazwa ani analitycznej, ani syntetycznej, i która
- 1275 ukazuje się jako rozwój samego rozumu, nie ściągającego z powrotem do siebie wypromienionych swych ujawnień jako zdwojenia (przez to niszczyłby je tylko), lecz budującego w rozwoju tożsamość, uwarunkowaną przez owo zdwojenie i tę
- 1280 względną tożsamość znowu przeciwstawiającego sobie, tak że systemat kroczy ku doskonałej przedmiotowej wszystkości, stapia ją z przeciwle-

1285 głą podmiotową wszystkością w nieskończony po-
gląd na świat, którego rozciągłość zamyka się za-
razem w ten sposób w najbogatszej i najprostszej
tożsamości.

1290 Zdarzyć się może, że dobra spekulacja nie wypo-
wiada się w sposób zupełny w swoim systemacie,
czyli że filozofja systematu i systemat nie pokry-
wają się wzajem; systemat może wyrażać najbar-
dziej stanowczo dążność do zniszczenia wszystkich
przeciwstawności, a sam może nie dotrzeć do naj-
pełniejszej tożsamości. Rozróżnienie tych dwóch
1295 względów jest zwłaszcza ważne przy osądzaniu sy-
stematów filozoficznych. Jeżeli w jakimś systema-
cie najgłębsza potrzeba, nurtująca jego wnętrze,
nie osiągnęła zupełnego upostaciowania, a coś uwa-
runkowanego, utrzymującego się tylko w przeciw-
stawności do czegoś, podnosi się do wyżyn bez-
1300 względnika, to powstanie stąd systemat dogma-
tyczny. Ale prawdziwa spekulacja odnaleźć może
siebie w różnych systematach filozoficznych, okrzy-
kujących się wzajemnie jako dogmatyzm i zbłą-
dzenie. Historia filozofji wtedy tylko ma wartość
1805 i znaczenie, kiedy nie spuszcza z oka tych wzglę-
dów. Inaczej bowiem nie będzie ona historją wiecz-
nego, jednego wykładającego siebie w nieskończo-
nej różnitości form rozumu, lecz tylko jakimś
opowiadaniem o przypadkowych wydarzeniach du-
cha człowieczego, o pozbawionych znaczenia mnie-
1810 maniach, które dla rozumu będą kulą u nogi, są

one bowiem wprost ciężarem dla tego, kto nie roz-
poznaje w nich rozumności i dlatego ujmuje je
wspacznie.

Czysta spekulacja, która jednak nie dotarła do 1815
zupełnego zbudowania własnej swej treści w kształ-
ty systematu, musi koniecznie wychodzić z bez-
względnej tożsamości; rozłam, który w niej nastę-
puje, dając podmiotowość i przedmiotowość, jest
wytworem bezwzględnika. Podstawowa zasada jest 1820
więc nawskroś transcendentálna i ze stanowiska tej
zasady niema żadnej bezwzględnej przeciwstawno-
ści między podmiotowością i przedmiotowością. Ale
też jest w ten sposób ujawnienie się bezwzględnika
przeciwstawnością. Bezwzględnik nie jest zawarty 1825
w swoim zjawisku; oba przeciwstawiają się tu so-
bie. Zjawisko nie jest tożsamością. Przeciwstawno-
ści tej nie można znieść transcendentálnie, to zna-
czy: tak, aby żadne przeciwstawienie nie istniało
w sobie. W ten sposób zniesionoby tylko zjawisko, 1830
a zjawisko ma wszak też pozostać; twierdziłoby się
wówczas, że bezwzględnik wyszedł z siebie w swo-
jem zjawisku. Bezwzględnik musi tedy ustanawiać
siebie w samem zjawisku, to znaczy: nie niszczyć
go, lecz budować zeń tożsamość. 1835

Wspaczną tożsamością jest związek przyczynowy
między bezwzględnikiem i jego zjawiskiem; albo-
wiem u podstaw tego związku tkwi bezwzględna
przeciwstawność. Utrzymują się w nim oba prze-
ciwstawiające się ogniwa, jednak nie na jednym 1840

poziomie; połączenia dokonywa się przemocą, jedno włada drugim, jedno panuje, drugie temu panowaniu podlega. Jedną osiągnięto się gwałtem we względnej tylko tożsamości; tożsamość, która dopiero
 1845 ma być bezwzględna, nie jest zupełna. Systemat staje się dogmatyzmem, mianowicie realizmem, kiedy ustanawia przedmiotowość jako bezwzględnik, lub idealizmem, kiedy czyni to z podmiotowością, staje się tem wbrew swej filozofji, gdy oba
 1850 stanowiska, co przy pierwszym z nich jest bardziej dwuznaczne, niż przy drugim, wyłoniły się z prawdziwej spekulacji.

Czysty dogmatyzm, który jest dogmatyzmem filozoficznym, tkwi jako wsobny również w przeciwstawianiu ze względu na swą ogólną dążność; stosunek przyczynowości w swej najdoskonalszej formie wzajemnego oddziaływania, wpływ umysłu na zmysły, albo zmysłów na umysł, panują w dziedzinie dogmatyzmu jako główna zasada. W konsekwentnym realizmie i idealizmie gra ona tylko
 1860 rolę podrzędną, jakkolwiek wydawać się może, że i tutaj panuje; realizm ustanawia podmiot jako wytwór przedmiotu, a idealizm przedmiot jako wytwór podmiotu. Ale istota przyczynowości jest
 1865 zniesiona, jeżeli tworzenie jest tworzeniem bezwzględnem, wytwór — wytworem bezwzględnym, to znaczy: jeżeli wytwór nie ostaje się poza wytwarzaniem, o ile nie jest ustanowiony jako samodzielny, utrzymujący się przedtem i niezależnie od

wytwarzania, jak to zachodzi w czystym związku przyczynowym, będącym formalną zasadą dogmatyzmu; tutaj podmiot jest czemś ustanowionem przez A i zarazem nie przez A; A więc jest bezwzględne tylko jako podmiot, a wzór $A = A$ wyraża tu tylko tożsamość rozsądkową. Jeżeli nawet filozofja w swych transcendentalnych czynnościach posługuje się związkiem przyczynowym, to tutaj B, ukazujące się jako przeciwstawione podmiotowi, jest w przeciwstawności swojej czystą
 1875 możliwością i pozostaje bezwzględnie jako możliwość, t. j. przypadkowością; a prawdziwy stosunek spekulacji, stosunek istotowości tkwi ukryty pod postacią związku przyczynowego jako zasada transcendentalna. Formalnie da się to też tak wyrazić: prawdziwy dogmatyzm uznaje obie zasady przeciwstawne: $A = A$ i $A = B$, ale one pozostają w antynomiczności swojej niezsyntezowane jedna obok drugiej; nie poznaje on, że tkwi tu antynomja i dlatego nie uznaje też konieczności zniesienia przeciwstawnych ogniw w ich stałości; przejście od
 1890 jednego do drugiego przez związek przyczynowy jest dla dogmatyzmu jedyną możliwą i niezupełną syntezą.

Jakkolwiek filozofja transcendentalna różni się wybitnie od dogmatyzmu, to jednak jest zdolna
 1895 przejść w dogmatyzm, kiedy kształtuje się na systemat, mianowicie kiedy, o ile nic nie ma, prócz bezwzględnej tożsamości, i w niej znosi się wszel-

- ka różnica i trwałość przeciwstawionych sobie
 1400 ogniwi, odrzuca wszelki realny związek przyczynowy. Jednakże o ile ma się utrzymać zarazem zjawisko, a przez to inny stosunek do bezwzględniaka, aniżeli stosunek zniszczenia, filozofja wprowadza związek przyczynowy, czyniąc ze zjawiska coś podporządkowanego, a więc ustanawia ogląd transcendentálny tylko podmiotowo, nie przedmiotowo, czyli nie ustanawia tożsamości w zjawisku. Wzory $A = A$ i $A = B$ oba pozostają bezwarunkowe; tylko wzór $A = A$ powinien mieć wartość; to znaczy, że tożsamość ich nie jest wyrażona w ich prawdziwej syntezie, która nie jest tylko powinnością...

CENTRALNA BIBLIOTEKA PEDAGOGICZNA
 przy A. O. S. B.
 w Siatymotoku

297

150