

PAUL JANET
PROFESOR SORBONY

HISTORJA FILOZOFJI

4593

PRZEŁOŻYŁA E. RUTKOWSKA
PRZEJRZAŁ PROF. DR. M. SOBESKI

WYDANIE DRUGIE, UZUPEŁNIONE,
DOPROWADZONE DO CZASÓW OSTATNICH.

WARSZAWSKIE
TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE
Nr. inwent. 1099

POZNAŃ 1932
JAN JACHOWSKI
KSIĘGARNIA UNIWERSYTECKA

Polaczone Biblioteki WFIS UW, IFiS PAN i PTF

T.4593



2900459300000



Mr. inw. 1099

ROZDZIAŁ I.

FILOZOFJA PRZEDSOKRATYCZNA.

Historja filozofji, podobnie jak historja polityczna, dzieli się na trzy wielkie epoki. Historja filozofji starożytnej, z którą wiążą się wielkie systemy religijne Wschodu, rozpoczyna się u zarania myśli ludzkiej a kończy się w epoce ostatnich przedstawicieli neoplatonizmu (529).

Drugi okres obejmuje filozofję średniowiecza i odrodzenia.

Filozofja nowożytna rozpoczyna się wystąpieniem Bacona i Kartezjusza i trwa do naszych czasów.

Koncepcje ludów wschodnich, odnoszące się do powstania świata i losów człowieka, należą bardziej do historii religji niż do historii filozofji (Indje, Persja, Egipt, Chiny). Tylko Grecja była krainą, w której filozofja zyskała byt niezależny i gdzie swobodnie się rozwinęła. Jeśli dodamy, że systemy filozoficzne Wschodu są mało znane i że kulturę Europy urabiały Grecja i Rzym, jasnym się stanie, dlaczego wstrzymaliśmy się z przedstawieniem systemów Wschodu. Cywilizacja zachodnia jest dalszym ciągiem hellenizmu.

Początki filozofji greckiej. — Światna cywilizacja Jonji. — Poezja przygotuje filozofję. — Nie w Grecji właściwej lecz u Jonczyków, osiedlonych na wybrzeżach Azji Mniejszej, między Meandrem a Hermosem i na wyspach morza Egejskiego, zrodziła się filozofja grecka. Nie powstaje ona jako twór nagły; zjawia się, gdy nadeszła jej godzina, gdy dalekie podróże, uroczystości religijne, rozterki wewnętrzne, refleksje moralne poetów gnomicznych i awanturnicze kosmogonje przygotowały dla niej grunt i zjawienie jej uczyniły koniecznością.

W VII wieku przed naszą erą Grecy, mieszkający poza granicami Grecji właściwej, bogaci i możni, przecinali na swych okrętach morza, idąc na poszukiwanie towaru, którym handlowali, po wszystkich częściach znanego wówczas świata. Ta wysubtelniona cywilizacja, stosunki z najrozmiatszymi ludami, podróże wzdłuż i wszerz oceanu i związane z nimi spostrzeżeniami, wszystko to przyczyniało się do wzbogacenia myśli, budząc refleksję. Wszystkie te miasta-państwa, porozrzucane po wybrzeżach i wyspach, zbyt zazdro-

śnie strzegły swej wolności, by utworzyć związki polityczne. Ażeby skłonić je do tego, trzeba było dopiero najazdu Persów. Mimo to są one przecież w ciągłych ze sobą stosunkach. Jonja ma swoje wielkie uroczystości. Co cztery lata ze wszystkich miast greckich Azji Mniejszej, ze wszystkich wysp morza Egejskiego płyną trójwiosłowce, obciążone darami i ofiarami, pełne strojnych mężczyzn i kobiet; to są pielgrzymki, które dążą do Delos (Hymn homerycki do Apollina Delijskiego). W czasie uroczystości religijnych mieszały się tańce do gier, owych popisów zręczności i siły, które kształtując żywe ciało, przygotowywały rzeźbę. W obywatelskich salach słuchano rapsodów i recytacyj poetów. Na placu publicznym odbywał się handel. Wymieniano najrozmaitsze produkty; Ateńczycy przywozili swoją ceramikę, mieszkańcy Miletu wełnę frygijską, zaś wszyscy Jończycy oliwę, produkowaną na całym wybrzeżu Azji Mniejszej, dalej pachnidła arabskie, złoty proszek z Kolchidy, drogie kamienie i tkaniny indyjskie. Dodajmy do tego, że każde miasto podzielone było przez waśnie wewnętrzne. Na miejsce patryarchalnej władzy królewskiej z czasów homeryckich zjawiała się oligarchja, która z kolei znowu znikała. Wśród tych walk trzeba było formułować konstytucje, ustanawiać nowe prawa. W tych miastach potężnych, gdzie stosunki były już tak skomplikowane a interesy tak różnorodne, było to powołaniem. Dlatego też najwybitniejsze umysły poświęcają mu się: starodawni poeci, pierwsi filozofowie, wszyscy są mężami stanu.

U Homera moralność nie jest oddzielona od czynów i ich następstw. Wraz z Hezjodem zjawia się refleksja. Lecz jest słaba, wyraża tylko osobiste uczucia poety.

Hezjod miał na myśli własne spory ze swym bratem Perseuszem gdy pisał: „Istnieją dwa rodzaje walk: pierwszy, to ohydne i godne potępienia zwady i procesy; drugi, to szlachetne i zbawienne współzawodnictwo rękodzielników i artystów“. A znowu niesprawiedliwość królewska, z powodu której cierpiał, podsuwa mu obronę Słowika i Krogulca: „Niech dzikie zwierzęta, ryby i ptaki skrzydlate pożerają się między sobą, ponieważ wśród nich niema sprawiedliwości; lecz ludziom dał Zeus sprawiedliwość, która jest najlepszą ze wszystkich rzeczy“. Szczęście leży w pracy i w ciocie; tylko przez nie zasługujemy na błogosławieństwo bogów, łaskę Zeusa o szerokim spojrzeniu i unikamy nieszczęść, które idą w ślad za wiarołomstwem i niesprawiedliwością (Prace i Dni). Tak przedstawia się pierwsza forma filozofji praktycznej. Posiadamy bardzo nieliczne fragmenty poematów z powstałych między wiekiem IX (domniemanym okresem Hezjoda) a wiekiem VI. Melancholja, to uczucie właściwe ludom zmęczonym i refleksyjnym, zjawia się w poezji

greckiej. „Pot zlewa me ciało, przytłacza mnie przerażenie, gdy pomyślę o młodości, jak jest uroczą i cudną, i jak krótko trwa! Lecz mija szybko jak sen, ta młodość błogosławiona a już nad moją głową zawisła złowieszczą i wstrętną starość“ (Mimmermos ze Smyrny, ur. około 632). „Dla mieszkańca ziemi najlepszą rzeczą jest wcale się nie rodzić i nie oglądać jaśnego słońca, a skoro już się narodził, przekroczyć copędzej bramy niewidzialnego i spocząć pod ziemią“ (Teognis z Megary, ur. około 580).

Legenda o siedmiu mędrcach i nieliczne fragmenty poezji gnomicznej wykazują powstawanie w tejsamej epoce refleksji moralnej.

Owych siedmiu mędrców, których imiona nawet nie są ustalone, to nie byli filozofowie (Dikearch, u Diog. z Lear., I, 40); są to ludzie praktyczni, którzy w formie krótkich zdań i swobodnych rozmów usiłują rozszerzyć i wpoić w ludzi idee moralne. Niema tu żadnych dyskusyj ani rozumowań, tylko jasno sformułowane prawdy, o których przypuszczają, że albo są oczywiście same przez się, albo opierają się na jakimś boskim autorytecie. Taksamo poeci gnomiczni, Solon, Fokylides, Teognis, wyrażają w swoich refleksjach moralnych wyniki ludzkich doświadczeń a więc: wskazują na niebezpieczeństwa, jakie pociąga za sobą gwałtowność i zalecają konieczność umiarkowania w życiu prywatnym i publicznym. Równocześnie świadomość moralna staje się coraz czystsza a pojęcie bogów coraz wznioślejsze. „Zeusie, ojcze wszechświata, ty rządysz z wyżyn nieba i stamtąd zwracasz twe oczy na wszystkie czyny ludzkie niesprawiedliwe i bezbożne i nawet wśród zwierząt troszczysz się o sprawiedliwość i niesprawiedliwość“ (Archilochos). Jeżeli Zeus jest wszechmożny, jak się to dzieje, że niesprawiedliwość triumfuje? Teognis na myśl o tem buntuje się; usilnie wzywa bogów, zmusza ich do odpowiedzi. „I któż patrząc na to, może jeszcze czcić nieśmiertelnych?... Zeusie, ojcze wszechświata, spraw, żeby odtąd było inaczej“. Ten bunt przeciw teologii ludowej jest już filozofją.

Czy Grecja nie posiadała już swojej fizyki jako „swego systemu moralnego przed wystąpieniem filozofów“? I czy nie było rzeczą naturalną przejście od teogonij i kosmogonij, gdzie poetycka niezależność mieszała się z religijnymi tradycjami przeszłości, do spekulacyj kosmologicznych Talesa i jego następców?

Poemat Praca i Dni jest najstarszym wyrazem filozofji praktycznej, Teogonja zaś, którą również przypisują Hezjodowi, jest pierwszą formą filozofji spekulatywnej. Bogowie nie oddzielają od niej natury, kosmogonja jest zarazem teogonją, powstawaniem bogów (rodzeniem się). Geneologie, które podaje poeta, odpowiadają najczęściej

bardzo naiwnym obserwacjom zjawisk przyrody. Jeśli na przykład Ereb i Noc rodzą Eter i Dzień, to dlatego, że dzień ze swą jasnością zdaje się wychodzić z nocy i ciemności. Ziemia sama z siebie wylania morze a rzeki powstają z jej związku z Niebem, ponieważ morze wydaje się jakby masą, pogrzebaną od początków we wnętrzościach ziemi, podczas gdy źródła rzek zasilają się deszczem, spływającym z nieba (Zeller, tł. franc., t. 1-szy, str. 80).

W VI w. powstaje orfizm. Już Onomakryt, uczony należący do otoczenia Pizystrata, ogłosił pieśni święte pod imieniem Orfeusza (540—520 przed Chr.). Pisał niewątpliwie pod wpływem starożytnych tradycji i idei, kursujących pod imieniem starego poety. Lecz wszystko, co wiemy o orfizmie, pochodzi od Alexandryjczyków, którzy go zniekształcili przez dodanie najrozmaitszych idei o charakterze religijnym, jakie przypisywali natchnieniu pierwszych mędrców.

Myśl, którą znajdujemy we wszystkich prawie podaniach, to idea o pierwszym początku, (Noc, Czas), który albo sam przez się, albo wskutek związku z innym pierwiastkiem, tworzy jaje świata. Jaje to, zaród wielkiego życia, zostaje zapłodnione przez wiatry i wypuszcza ze swej rozbitej skorupy boskiego Erosa, Miłość o złotych skrzydłach. W nim zawarty jest świat, jak dąb w żółędzi. Rośnie on, głowa jego rozpościera się, pochyla się i tworzy sklepienie niebieskie z jego niezliczonymi gwiazdami. Z promieni jego oczu wytryska światło księżyca i słońca: „Lży jego to nieszczęsny ród ludzki a uśmiech jego to święty ród bogów“.

Pierwszy Ferekides z Syros (z VI w. przed Chr.) pisał prozą o naturze i o bogach. Kosmologia jego jest ściśle związana z teogonją, lecz stanowi pewien postęp w stosunku do kosmogonji Hezjoda. Jego podwójna zasługa polega na odróżnieniu pierwiastków stałych (ziemi) od pierwiastków atmosferycznych i na odróżnieniu materji od siły, która ją kształtuje. Ażeby zaznaczyć stosunek, jaki łączy te kosmogonje z pierwszemi wysiłkami myśli filozoficznej, starożytni, zgodnie ze swemi nawyknięciami do symbolizmu, przypuszczali istnienie listu Ferekidesa do Talesa, któremu przekazywał w ten sposób swe pisma.

Tak więc w chwili, gdy filozofja w Grecji powstaje, stan umysłów, obyczajów, religji, życia prywatnego i życia publicznego, uczynił jej powstanie koniecznością. Już przed jej pojawieniem się zastępuje ją i przygotowuje poezja moralna i spekulatywna: jest to filozofja przed wystąpieniem filozofów. Tkwi ona w umyśle Greków ciekawym, niespokojnym, który popycha ich do podróży po Oceanie. Zawarta jest w uroczystościach delijskich i olimpijskich, w refleksjach poetów nad życiem ludzi i miast, nad rządami bogów. Mieści się wreszcie w owych kosmogonjach, bardzo mało znanych,

które rozszerzają podania mitologii i miesza ją historję świata z historją bogów, pozytywne spostrzeżenia z wytworami fantazji. Jedna idea góruje nad wysiłkami myśli helleńskiej: idea ładu, proporcji i harmonji. Ideę tę parafrazują sentencje gnomiczne, podług których prawodawcy chcą ukształtować życie państw (Solon). Ona konstruuje wszechświat w poematach i świątyni na akropolach.

Podział filozofji greckiej. — Ogólne cechy filozofji przedsokratycznej. — Kłasyfikacja filozofów, poprzedzających Sokratesa, podług Zellera. — Filozofję grecką, z którą łączy się filozofja rzymska, można podzielić na trzy wielkie okresy. Pierwszy okres zaczyna się od Talesa (około 600 r. przed Chr.) i kończy wystąpieniem Sokratesa. Filozofja jest kosmologją, nauką uniwersalną, której przedmiotem jest cała przyroda. Sokrates, przeszedłszy szkołę sofistów i podnieconych ich doktrynami, otwiera przed filozofją nowe drogi. Fizyka zostaje podporządkowana logice i moralności. Trzeci okres rozpoczyna się wraz z neo-pitagoreizmem, i przeciąga się do końca filozofji starożytnej. Charakterystyczną cechą tego okresu było zlanie się w jedną całość ducha greckiego i wschodniego, przewaga teozofji i mistycyzmu.

Dominującym rysem pierwotnej filozofji greckiej był fakt, że była to wyłącznie filozofja przyrody. Gdy zastanawia się nad umysłem ludzkim, traktuje go jako rzecz wśród innych rzeczy. Nie przeciwstawiając przedmiotowi przedmiotu, filozofowie nie mają potrzeby rozstrzygnięcia problemów, wynikających z ich wzajemnych stosunków. Myślą tak jak żyją. Wchodzą w dziedzinę nauki bez przeszkód, nie przeczuwając, że krytyka umysłu jest właściwym do niej wstępem. Równie dobrze jak podmiotu i przedmiotu nie odróżnia się tu pojęcia ducha i materji, abstrakcji i konkrekcji. Pitagorejczycy tworzą cyfry, które są tylko czystymi stosunkami, samą materją rzeczy; dla Eleatów Byt, idea najbardziej ogólna i abstrakcyjna, jest rzeczą rozciągłą; Heraklit widzi w ogniu równocześnie substancję i metafizyczne prawo wszechświata. Z tego powodu pierwotna filozofja grecka jest jednym z najciekawszych rozdziałów psychologii ludzkości. Idee, które przez pracę i analizę różniczkowały się i przeciwstawiły sobie, tam pomieszane są jeszcze w nieokreślonej jedni, w mętnej syntezie. Dopiero z wolna krystalizują się. Organizm duchowy podlega prawom podobnym do tych, które rządzą ewolucją organizmów żywych. Postęp idzie, żeby użyć nowożytnego języka Herberta Spencera, w kierunku od jednorodności do różnorodności i od nieokreśloności do określoności.

Starzy Jończycy (Tales, Anaksymander, Anaksymenes, Diogenes z Apollonji, młodszy wprawdzie, lecz powraca-

jący do ich stanoiwska), Pitagorejczycy i Eleaci badają, czym jest substancja rzeczy. Pytanie, jaki jest początek ruchu i wielości, jest kwestją pochodną, której rozwiązanie podporządkowane jest rozwiązaniu pierwszego zagadnienia, jakie sobie stawiają, a mianowicie: z czego utworzone zostały rzeczy? Przeciwnie zaś, od czasu Heraklita, „podstawowym zagadnieniem staje się zagadnienie początku stawania się i zmiany; a sposób pojmowania pierwotnej materji bytu zależy od określeń, które uważa za konieczne do wyjaśnienia stawania się i zmiany“. (Zeller, tłum. franc. t. I., str. 192). Empedokles, Atomści i Anaksagoras, ulegając argumentom Parmenidesa, zwróconym przeciw zmianie i wielości, przyjmują, że niema ani stawania się ani zanikania w właściwym znaczeniu tego słowa. Wszystkie zjawiska tłumaczą łączeniem się i rozdzielaniem elementów materialnych. Tym wszystkim filozofom „twierdzenia odnoszące się do bytu, wydają się jedynie hipotezami, które mają usprawiedliwić doktrynę stawania się“. Kresem tej ewolucji jest, z Anaksagorasem, odróżnienie ruchu od jego przyczyny, materji od poruszającej ją siły, ciała od ducha. Będziemy więc kolejno rozpatrywać pierwszych Jończyków, Pitagorejczyków, Eleatów, — następnie Heraklita, Empedoklesa, Atomistów (Leukippa i Demokryta) i Anaksagorasa. Sofiści zaś przez swe wątpliwości o wartości umysłu przygotowują nową filozofję.

Pierwsi Jończycy. — Widzieliśmy, że w Grecji poeci poprzedzają filozofów. Problemy, rozwiązywane przez stare teogonje, są olbrzymie. Chodzi tu nie mniej ni więcej tylko o to, w jaki sposób świat powstał i w jaki sposób człowiek zjawił się na ziemi.

Te wielkie zagadnienia nie sprawiają poetom najmniejszego kłopotu. Zagadnienie jakieś rozwiązuje się zapomocą jakiejś potęgi albo boskiej przygody. Kosmogonja jest historją bogów, ich małżeństw, ich kłótni, a bogów nie brak. Nie powstaje tu pytanie, jakie są przyczyny, poprzedzające grzmot i deszcz, tylko za sprawą jakiego boga grzmi i pada deszcz. Rozstrzygnięcia te przyjmowali pierwotni Grecy z łatwością. Zdawały im się przecież oddawać rządy rzeczy z powrotem w ich ręce za pośrednictwem bogów, których zawsze można wzruszać i prosić. Teorja i praktyka odpowiadały sobie: dziś prawu odkrytemu odpowiada maszyna; wówczas bogu odpowiadała modlitwa, formuła liturgiczna, sztuka kierowania wolą bożą.

Pierwsi filozofowie przyjmują dziedzictwo starych poetów. Problem pozostaje ten sam: cała rzeczywistość. Lecz zmieniona metoda nie stoi w żadnym stosunku do tych zagadnień, nie mających granic. Wytłumaczyć rzeczy zapomocą przemian pierwotnej materji nie jest tak łatwo, jak wy-

tłumaczyć je zapomocą historii bogów. Piętrzą się trudności nieoczekiwane. Rozum rozwija się przez ćwiczenie i nabiera mocy. Zwolna kosmologia podporządkowuje się zasadom logicznym, dyskusjom na temat przejścia od jedności do wielości i możliwości stawania się. Zainteresowanie dla filozofji przedsokratycznej budzi właśnie rozwój myśli, która od fizyki przechodzi do logiki, od wszechświata sprowadza się do siebie samej.

Tales jest pierwszym z filozofów jońskich. Był obywatelem Miletu, współczesnym Krezusa i Solona. Datę jego urodzenia oznacza się na rok 640 przed Chr. Arystoteles (Metafizyka I, 3. 983, b. 20) uważa, że Tales nie zrobił nic innego, tylko na miejsce Oceanu i Tetydy z teogonij podstawił żywioł wilgoci. Zmiana ta jest rewolucją, która stworzyła filozofję. Wiedza, według głębokiej uwagi Arystotelesa, graniczy z poezją, lecz odłącza się od niej. Nie chodzi już o odwoływanie się do uświęconych tradycji, jeno o obserwację natury i obronę swoich idei zapomocą rozumowania. Tales mawiał, że wszystko pełne jest bogów, *panta plere teon* (Arystoteles, *De Anima*, I, 5); przypisywał on duszę magnesowi, ponieważ przyciąga żelazo (Arystoteles, *De Anima*, I, 2). Jest rzeczą prawdopodobną, że pierwotną materję wyobrażał sobie jako żyjącą, podobną do dawnego Chaosu i zdolną do płodzenia rzeczy sama ze siebie (hylozoizm). Anaksymander z Miletu (611 przed Chr.) przyjmuje jako początek wszystkiego nieskończoność, *apeiron*. Nieskończoność nie jest dla niego bynajmniej pojęciem abstrakcyjnym, jest to materja nieokreślona, substancja utworzona z chaosu żywiołów, które istnieją obok siebie, stopione w masę niewyraźną. Anaksymenes z Miletu, młodszy od Anaksymandra i może jego uczeń, uważa powietrze za początek wszechrzeczy. Powietrze jest nieskończone i żyjące; obejmuje cały świat; we wiecznym ruchu płodzi nieustannie istoty nowe; wszystko zeń się tworzy przez zgęszczenie i rozrzedzenie. Po Anaksymenesie napotykamy w historii szkoły jońskiej znaczną lukę, która odpowiada niewątpliwie walce Jonji z Persami. Hylozoizm milezyjski zachował jednakowoż swych zwolenników aż do epoki Peryklesa. Diogenes z Apollonji daje nam pojęcie o tem, czem stała się stara fizyka jońska. Młodszy od Anaksagorasa (żył pomiędzy 480—450), musiał spotykać go w Atenach, które stały się niejako stolicą filozofji. Podług niego był pierwotny winien być po pierwsze substancją, wspólną wszystkim rzeczom, po drugie istotą, obdarzoną myślą. Gdyby wszystkie rzeczy nie pochodziły z tego samego pierwiastka, nie możnaby zrozumieć ich wzajemnego na siebie oddziaływania. Miara i porządek wszechświata, gdzie wszystko urządzone jest jak najlepiej wykazują dość jasno inteligencję najpierwszej zasady.

(Fragm. ap. Simplicium, Phys., 320). Zasadą tą jest powietrze myślące, które wszystkimi rzeczami rządzi i opanowuje je, ponieważ je przenika i ponieważ stanowi ich substancję. Interesujące w doktrynie Diogenesa jest usiłowanie odświeżenia dawnej fizyki jońskiej. Anaksagoras zrobił z Nus pierwiastek osobny; Diogenes wraca do hylozoizmu, obdarzając materję nietylko siłą lecz i myślą. Dzieło jego jest reakcją ducha panteizmu przeciw dualizmowi.

Pitagorejczycy. — Życie Pitagorasa; jego zakon. — Nauka. — Należy wystrzegać się pomieszania historii pitagoreizmu z jego romansem. Nie możemy użyzyć najmniejszego zaufania legendom, puszczonej w obieg w pierwszych wiekach chrześcijańskiej ery przez neo-pitagorejczyków. O Pitagorasie i jego pierwszych uczniach wiemy bardzo mało. Dla ustalenia ich nauki oprzeć się możemy jedynie na tekstach Arystotelesa i nielicznych fragmentach Filolaosa.

Pitagoras urodził się na Samos około roku 588. Sądząc z tego, co mówią o nim Ksenofanes i Heraklit, prawdopodobne jest, że nauczał najpierw w swojej ojczyźnie, skąd sława jego imienia rozszerzyła się po Grecji jońskiej. Trudno dojść, ile prawdy mieści się w podaniach, które każą mu odbywać podróże po Egipcie, Asyrji, Chaldei, Persji i Indjach. Około r. 540 udał się do Italji, osiedlił w Krotonie, kolonji doryckiej i umarł około 500 r. w Metaponcie, może przed a może po buncie miast Wielkiej Grecji przeciw ustrojowi, jaki tam wprowadził. Pitagoras jest nietylko filozofem, ale także reformatorem politycznym i religijnym.

Pitagoreizm, jako próba reformy moralnej i religijnej, zalicza się do szeregu prób, dokonanych w tym samym czasie a nawet przedtem: świadkiem dzieło Epimenidesa i Onomakryta, rozwój misterjów, mądrość siedmiu mędrców i poetów gnomicznych⁴. (Zeller tł. fr., t. I, str. 549). Właśnie w chwili narodzin filozofji przechodził umysł grecki straszliwe przesilenie, które odpowiada stałym przewrotom w państwie greckim i pierwszym buntom myśli krytycznej przeciw religji ludowej.

Pitagoras założył zakon religijny, polityczny i naukowy, który z Krotony rozszerzył się po całej Wielkiej Grecji. Właściwe wtajemniczenie poprzedzał okres nowicjatu. Wtajemniczeni poznawali się po znakach tajemnych; obowiązani byli do wzajemnej pomocy i do absolutnego posłuszeństwa względem mistrza (autos efa, sam mistrz tak powiedział).

Życie wspólne podlegało ściśle określonym regułom, które przepisywało strój, pożywienie, śpiewy i modlitwy. Zdaje się, że istnieli także członkowie zewnętrzni przywiązani do nauki tej, lecz niewtajemniczeni we wszystkie jej sekrety. Porównywano (Grote) zakon pitagorejski

z zakonem jezuitów. Dzięki tajemnemu związkowi, łączącemu wszystkie ich siły, Pitagorejczycy zapanowali we wszystkich miastach Wielkiej Grecji. Arystokracja została przywrócona. Lecz wkrótce we wszystkich miastach lud się zbuntował. Członków zakonu wypędzono, ścigano; domy, w których się zbierali, spalono. Stowarzyszenie choć rozbite, zachowało jeszcze duże wpływy. Archytas z Tarentu, współczesny Platonowi, jest pierwszorzędnym mężem stanu i wodzem; w imieniu zakonu wstawia się u Djonizjusza Młodsze- go za Platonem i ratuje go od grożącej mu śmierci.

Główni filozofowie tej szkoły są: Filolaos, współczesny Sokratesowi i Demokrytowi, przybył do Teb i miał za uczniów Kebesa i Simmiasa, którzy są obecni w „Fedonie“ przy ostatniej rozmowie Sokratesa; Timeusz z Lokroi, poeta komiczny Epicharmes, wreszcie Archytas z Tarentu.

„Wychowani w studjum matematycznym, olśnieni analogjami cyfr i rzeczy, mówi Arystoteles (Metaf., I, 5), Pitagorejczycy sądzili, że elementy liczb są elementami wszystkich bytów, i że niebo całe jest harmonją i liczbą. Liczba jest więc równocześnie materją i formą rzeczy. (Metaf., I 5). Liczby same są przedmiotami. (Metaf., I, 6). Arystoteles zarzuca także tym filozofom „że tworzą ciała fizyczne z liczb, rzeczy, które mają ciężar i lekkość, z rzeczy, które tych własności nie posiadają“. (Metaf., XIV, 3).

Dlaczego rzeczy przedstawiają tyle analogij z liczbami (astronomją, muzyką, miary powierzchni)? pytają Pitagorejczycy. A odpowiedź ich brzmi, że rzeczy utworzone są z liczb. Lecz liczba, która jest substancją rzeczy, sama posiada elementy: parzystość i nieparzystość. A ponieważ parzystość jest identyczna z nieskończonością a nieparzystość ze skończonością, więc wszystko składa się ze skończoności i nieskończoności. Wszelka rzeczywistość łączy zatem i godzi sprzeczne określenia i może mówić bez różnicy: wszystko jest liczbą, wszystko jest harmonją. Czemże bowiem w istocie jest liczba, jeśli nie harmonją parzystości i nieparzystości, skończoności i nieskończoności? Harmonja jest czemś odrębnem od liczby, jest liczbą samą. Jeżeli w świecie jest wszystko uregulowane, uporządkowane, muzyczne, to dzieje się tak dlatego, że same elementy rzeczy, to znaczy liczby, są już regułą, porządkiem i muzyką. Pojęcie porządku, miary i harmonji panuje nad fizyką i etyką Pitagorejczyków.

Jest rzeczą dość trudną dobrze zrozumieć stosunki, jakie łączyły system filozoficzny i mistycyzm religijny szkoły, teorię liczby i metempsychozę. Lecz pitagoreizm jest dokumentem psychologicznym, budzącym największe zainteresowanie. Istoty rzeczywistości szuka w liczbie, w czemś, co dla nas jest tylko wyrazem stosunku rzeczy: odróżnienie między konkrecją a abstrakcją nie jest przeprowadzone. Rozu-

mowanie i wyobrażenia, poezja, religja, nauka i polityka, wszystkie pojęcia i skłonności umysłowe mieszają się tu i stapiają w rodzaj jedności konkretnej i mętnej.

Szkoła Eleacka. — Ksenofanes, Parmenides, Zenon z Elei. — Głównymi filozofami szkoły Eleackiej są: Ksenofanes, Parmenides i Zenon z Elei. Ksenofanes z Kolofonu (ur. około r. 569) błądzi z miasta do miasta; na wzór starożytnych rapsodów zarabia na życie, deklamując własne wiersze. Wreszcie chroni się do Elei, kolonji założonej przez focyjskich wychodźców (544), którzy uciekli przed panowaniem perskiem. Ksenofanes rozpoczyna od gwałtownych ataków przeciw bogom ludowym. „Gdyby woły i lwy miały ręce, rzeźbiłyby posągi bogów na wzór własnych ciał. Homer i Hezjod przypisywali bogom to wszystko, co pomiędzy ludźmi uważane jest za nikczemne i hańbiące“ (Fr. 6 i 7). I wyprowadza wniosek o istnieniu Boga jedyne, wiecznego, niezmiennego. „Bóg ten bez trudu rządzi światem potęgą swej myśli“. Nie znaczy to, że Ksenofanes oddziela Boga od świata. Patrząc według Arystotelesa na świat jako na całość, Jedność nazwał Bogiem. Zdawałoby się, że Ksenofanes, mieszając wszechświat z Bogiem i twierdząc, że Jedność jest nieruchoma, nie ulegająca zmianom, powinien przeczyć możliwości zmiany i stawania się zarówno w świecie, jak w Bogu. Ale nie idzie on tak daleko; uznaje, że świat jest niezmienny w swej substancji, lecz nie w swej formie. Parmenides, którego Plato nazywa „wielkim“ (Sof. 237 a) i ogłasza gdzieś „czeigodnym i straszliwym, podług wyrażenia Homera“, Parmenides, powtarzamy, jest śmielszy. Tezę Ksenofanesa doprowadza do paradoksu; przeczy wszelkiemu stawaniu się, wszelkiej wielkości i uznaje tylko jedną rzeczywistość: Byt, jeden, niezmienny, wieczny.

Poemat swój dzieli na dwie połowy. Pierwsza ma tytuł: „O prawdzie“, jest to teoria prawdy; druga ma tytuł: „O mniemaniu“, jest to teoria pozoru. W pierwszej części stwierdza, że zmiana i wielość nie istnieją, że istnieje jedynie Byt, jeden, wieczny, nieruchomy, niepodzielny. „Niebytu nie można ani poznać, ani wyrazić; pozostaje jedna tylko droga: przyjąć Byt i powiedzieć: Jest“. W drugiej części filozof przedstawia fizykę, teorię złudzenia, która niczem innym nie jest tylko ustępstwem na rzecz zdrowego rozsądku.

Przyjacieli i uczeń Parmenidesa, Zenon, urodził się w Elei na początku V-go wieku, pomiędzy 495 a 490 r. Podobnie jak i mistrz odegrał wielką rolę polityczną. Zenon, któremu Arystoteles przypisuje zaszczyt stworzenia dialektyki, usiłuje poprzeć tezę Parmenidesa, sprządzając do absurdu rzekome twierdzenia zdrowego rozsądku. Wychodzi

z pojęć samych wielkości i ruchu, ażeby wykazać ich niemożliwość.

Cała dialektyka jego opiera się na pojęciu nieskończoności. Ażeby przenieść się z jednego punktu na drugi, ciało musi przebiec najpierw połowę tej przestrzeni; lecz najpierw musi przebiec połowę tej połowy, to samo rozumowanie stosować można w nieskończoność. A zatem, ażeby przejść z jednego punktu na drugi, ciało jakieś musiałoby przebiec nieskończoną ilość przestrzeni; otóż nieskończoności nie można przebiec w czasie danym. Przykład Achillesa i żółwia jest tylko nową formą poprzedniego argumentu. Przypuśćmy, że żółw wyprzedza Achillesa o 20 kroków i że robi jeden krok, podczas gdy Achilles robi ich dwadzieścia, w tym czasie, gdy Achilles zrobi jeden krok, żółw zrobi $\frac{1}{20}$ tego kroku, potem $\frac{1}{400}$ etc., więc Achilles nigdy nie dogoni żółwia. Zenon mówił jeszcze: strzała nie porusza się ani w przestrzeni, gdzie się znajduje, ani w przestrzeni, gdzie jej nie ma. Strzała, która zdaje się lecieć, jest tedy w spoczynku w każdym momencie swego lotu.

Szkola eleacka wywarła największy wpływ na rozwój filozofji przedsokratycznej. Empedokles, Atomiści. Anaksagoras przyznaje wraz z Parmenidesem, że Byt prawdziwy jest wieczny, niezniszczalny. Stąd płynie nowe ujęcie życia przyrody. Od hylozoizmu, który przyjmuje, że byt zmienia się, powiększa, przechodzi się do teorii mechanicznej, podług której zmiana sprowadza się do łączenia się i rozdzielania elementów, których liczby i jakości nie zmienia. Filozofja Eleatów jest więc niejako osią „naokoło” której obraca się pierwotna filozofja grecka.

Nowi fizycy. — Heraklit. — Heraklit uznaje jeszcze hylozoizm; lecz właściwie jego zainteresowanie budzi nie tylko substancja rzeczy, ile raczej stawanie się i zmiana. Z tego powodu stanowi on antytezę Parmenidesa, któremu jest współczesny. Empedokles, Atomiści i Anaksagoras usiłują pogodzić paradoks bytu nieruchomego z paradoksem bytu wciąż zmieniającego się. Można więc słusznie oddzielić Heraklita od starych filozofów substancji i umieścić go na początku ruchu filozoficznego, którego jest inicjatorem.

Heraklit, pochodzący ze znakomitej rodziny z Efezu, żył około 69-iej olimpiady (504—500). Brał udział w walkach politycznych i zwalczał demokrację. Pogardzał swymi najznakomitszymi poprzednikami (ataki przeciw Pitagorasowi i Ksenofanesowi) i wyrażał się w sposób tak zawzięty, że nazwano go ciemnym, skoteinos. On sam porównuje swe mowy do słów bez uśmiechu, bez ozdób, do słów natechnionej sybilli. Posiadał liczną szkołę, która trwała jeszcze do czasów Arystotelesa. Jednym z najbardziej znanych epigonów filo-

zofji Heraklita był Kratylos, który był jednym z mistrzów Platona. (Metaf. I, 6). Platon daje jednakże satyryczny portret tych Heraklitejczyków, którzy parodjowali manieri (entuzjazm), zagadkowość i dumę mistrza. (Teetet, 179).

Wszystko jest w ruchu, wszystko płynie, *panta rei*, wszystko staje się wszystkim, wszystko jest wszystkim. Dzień i noc, sen i czuwanie, młodość i starość są jednym i tem samem. Gлина, z której utworzone są rzeczy, wciąż urabia się w nowych formach. Świat podobny jest do napoju mieszanego, który potrzeba ciągle poruszać, ażeby się nie rozłożył. Niczego niema, wszystko się staje. Jeżeli wszystko się zmienia i istnieje tylko przez tę zmianę, wszystko zawiera w sobie to, co je zaprzecza, wszystko jest równocześnie sobą i swem przeciwieństwem. Prawo stawania się sprowadza się do prawa tożsamości przeciwieństw. Wszystko powstaje z tej walki, „walka jest matką wszechrzeczy“. Lecz ta walka przeciwieństw nie jest nieporządkiem, gra Jowisza nie jest grą przypadku. Heraklit jest Grekiem; to, czego szuka w tem gwałtownem zbliżeniu przeciwieństw, jest harmonją. Przeciwieństwa wychodzą z jednej i tej samej istoty, która we wszystkich rzeczach zapładnia siebie samą i utrzymuje jedność całości w walce części.

„Dusze barbarzyńskie nie wiedzą, że dobro i zło łączą się w jednym i tym samym skutku, tak, jak w harmonji fuku i liry łączą się przeciwne sobie działania“. Harmonja ta jest boskiem prawem, sprawiedliwością, przeznaczeniem. „Słońce nie przekroczy swych granic, w przeciwnym razie Erynje, pomocniczki Dike (Sprawiedliwości), będą umiały je znaleźć“. Prawo to jest także mądrością, Logosem, xynon, tem, co jest wspólne, powszechne. Dla Heraklita metafizyka nie jest czemś odrębnem od fizyki. Jeśli wszystko się staje, to dlatego, że wszystko jest ogniem. „Świat nie został stworzony przez żadnego z bogów, ani żadnego z ludzi, lecz zawsze był, jest i będzie ogniem wiecznie żywym, który sam zapala się i gaśnie według prawa“. Prawo stawania się jest niejako urzeczywistnione w istocie elementu pierwszego, substancji powszechnej. „Heraklit jest pierwszy, który energicznie wygłosił twierdzenie z jednej strony bezwzględnej żywotności natury, nieustannego przekształcania się substancji, zmienności i niestałości wszystkiego, co jest jednostkowe, z drugiej zaś niezmiennej jedności stosunków ogólnych, istnienia prawa rozumnego, bezwzględnego, które rządzi biegiem całej natury“. (Zeller, tł. fran., t. II. str. 188).

Teorja połączeń. — Empedokles. — Atomisci. — Anaksagoras: Nus. — Empedokles należy do najciekawszych typów wśród tych starych filozofów. Jest poetą, mówcą politycznym, prorokiem, oczyszcicielem: czyni cuda, wskrzesza pewną niewiastę, tłumi zarazę

przebiega ulice Agrigentu „przepasany wstęgami, wieńcami zielonemi, czczony jak bóg“. Empedokles zapożycza od Pitagorejczyków ich pojęcia etyczne i religijne (metempsychozę, oczyszczenia, zakaz krwawych ofiar). Jego kosmologia jest próbą pogodzenia teorii Parmenidesa z teorią Heraklita. Przyjmuje pewną ilość substancyj niestworzonych, niezniszczalnych i wszelką zmianę sprowadza do dzielenia i łączenia się tych substancyj. Nic nie ginie, nic się nie tworzy; istnieje tylko dzielenie się i łączenie żywiołów. Żywioły są cztery: ziemia, woda, powietrze i ogień; siłami poruszającymi są: miłość, zasada mieszania się i rozłączania. Lecz siły te nie są jeszcze pojęte jako czynniki duchowe, przeciwstawiające się elementom, które łączą i dzielą.

Prawie nic nie wiemy o Leukipie i nie możemy go odróżnić od jego ucznia i przyjaciela Demokryta z Abdery (ur. około 460 r. przed Chr.). Demokryt był bardzo bogaty i majątek swój poświęcił podróżom i badaniom naukowym. Sam opowiada nam, że całe pięć lat spędził u egipskich geometrów. (Dem., ap. Clem., Strom., 304 a). Nie wiemy, czy udał się do Aten; gardził walkami dialektycznymi. Podobnie jak Empedokles, chce pogodzić wielość i stawanie się, to znaczy doświadczenie z tezą Parmenidosa o ciągłym trwaniu i tożsamości bytu. Jako rozwiązanie tego problemu Demokryt daje atomizm. Byt nie jest Jednością, jak sądził Parmenides; polega on na nieskończonej ilości ciałek, atomów wiecznych, niepodzielnych, zawsze z sobą identycznych, poruszających się w nieskończonej próżni. Odtąd ciągle trwanie bytu nie jest już niemożliwe do pogodzenia ze zmianą. Z niczego nie powstaje, nie z tego, co istnieje, nie może być unicestwione; lecz urodzenie, wzrost i śmierć, tłumaczy się łączeniem i dzieleniem atomów pierwiastkowych, poruszających się w próżni. Zmiany jakościowe sprowadzają się do zmian miejsca w przestrzeni.

‡ Jaką jest teraz przyczyna ruchu atomów? Odpowiedź Demokryta jest bardzo śmiała. Przyczyną takiego ruchu jest ruch poprzedni i tak dalej w nieskończoność. Arystoteles czyni mu zarzut, dlaczego nie rozwiązał problemu, mówiąc, „że wszystko zawsze odbywało się tak samo i że nie należy szukać zasady“. Cycero w dziele swem p. t. De Finibus (I, 6, 17) mówi, że Epikur wynalazł właściwy ruch atomów i clinamen; że podług Demokryta ruch atomów nie może być pojmany jako następstwo jakiejś zasady, lecz jako wieczny: eumque motum atomorum nullo a principio, sed ex aeterno tempore intelligi convenire. Ciężar nie jest więc zasadą ruchu, który jest wieczny, lecz wynikiem jego praw. Tak więc u Demokryta znajdujemy wielkie zasady wiedzy nowożytnej: niezniszczalność materji, trwanie energii, wyłączenie przyczyn celowych, czysto mechanistyczne wytłumaczenie

wszeczeństwa, cofnięcie się w nieskończoność w szeregu przyczyn wtórnych. Etyka jego jest etyką naturalistyczną, równocześnie zadowoloną i zrezygnowaną. Celem człowieka jest szczęście; sztuka szczęścia polega na korzystaniu z tego, co się ma i na zadowalaniu się tem. Trzeba więc miarkować swoje pragnienia i „pamiętać, że jeśli dobra cielesne są ludzkie, to dobra duchowe są boskie“. Szczęście polega na dobrem usposobieniu duszy zadowolonej i spokojnej.

Anaksagoras z Klazomenai (ur. około r. 500, zmarły ok. 428) jest również Jończykiem; lecz przybył do Aten, osiedlił się tam i spędził tam trzydzieści lat życia.

Ateny przez swą wspaniałą postawę w czasie wojen perskich zasłużyły, ażeby stać się niejako stolicą intelektualną Grecji. „Ateny, obficie zaopatrzone we wszystkie środki obrony, jakich wymaga wojna — mówił Perykles — powinny użyć swych bogactw dla dokonania prac, które raz ukończone, zapewnią im nieśmiertelną sławę“ (Plutarch, Życie Peryklesa, XII). Anaksagoras miał za ucznia Eurypidesa, patrzył na wznoszenie się Partenonu, znał Fidjasa, był przyjacielem Peryklesa. Przyjaźń ta miała stać się dla niego fatalną; nieprzyjaciele polityczni Peryklesa oskarżyli filozofa o bezbożność.

Tak jak Empedokles i Demokryt, Anaksagoras chce pogodzić tezę Parmenidesa z doświadczeniem. „Grecy — powiada — źle mówią, że coś rodzi się i ginie; albowiem nic się nie rodzi i nic nie ginie; lecz już istniejące rzeczy łączą się, później znowu się rozdzielają“. Ostatecznie wszystkie zmiany sprowadzają się do przesunięć w przestrzeni; jest to teoria mechanistyczna. Empedokles przyjmował cztery żywioły, Demokryt nieskończoną ilość jednorodnych atomów; Anaksagoras przypuszcza, że elementy każdej rzeczy, czemby ona nie była, drzewem, kością, krwią, ciałem i t. d., istnieją odwiecznie. Istnieje więc nieskończona ilość elementów różnej jakości. Arystoteles nazywa elementy Anaksagorasa częściami podobnymi, homeomerjami.

Każda rzecz jest nieskończenie podzielna, i na części podobne, i na części różnej jakości. Naprzykład kości są złożone z cząsteczek kości. Lecz równocześnie „każda część jest mieszaniną podobną do wszystkiego“ (Aryst., Phys., III, 4). Każda rzecz zawiera w sobie wszystkie rodzaje substancyj, chociaż sama nosi nazwę tej, która w niej przeważa. Wszystko jest we wszystkim. Dowodem tego jest fakt, że przeciwieństwa powstają z przeciwieństw. Trawa, którą spożywa wół, żywi rozmaite części jego ciała, staje się krwią, kością, ciałem, mięskami etc...; dzieje się to dlatego, ponieważ trawa zawierała cząsteczki kości, krwi i t. p. Anaksagoras pojmował więc materję na wzór Giordana Bruno, Pascala, Leibniza i innych.

Na początku wszystko było pomieszane. Ażeby z tego chaosu mógł się wyłonić świat, musiała współdziałać siła poruszająca i porządkująca. Siłą tą jest Nus, Inteligencja. Cechą Nus jest prostota, potęga i wiedza. Nie znaczy to, że dla Anaksagorasa Nus jest Bogiem osobowym. Nie posiada on zbyt jasnego pojęcia, czem jest duch w przeciwieństwie do materji. Czasami wyraża się o Nus jak Diogenes z Apollonji o myślącym powietrzu. Mówi o nim, że jest najlżejszy i najczystszy ze wszystkich rzeczy, że wszystkie istoty jednostkowe zawierają jego części i że dusza ich jest tem doskonalsza im większą jego ilość zawierają. Niemniej jednak posiada on zasługę wprowadzenia do filozofji pojęcia zasady duchowej, która kształtuje świat: „Dzięki temu — mówi Arystoteles — okazuje się on jako jedynie rozsądny wśród ludzi nierozumnych“. Lecz Platon (Fedon, 97 c) i Arystoteles (Metaf. I, 4) zgodnie zarzucają Anaksagorasowi zaniedbanie przyczyn celowych i zrobienia z Nus rodzaju Deus ex machina, który dopiero wtedy wkracza, gdy zawodzą przyczyny mechaniczne.

Gdyby nie brać pod uwagę nic innego prócz fizyki, widzielibyśmy postęp od Anaksagorasa do Empedoklesa i od Empedoklesa do Atomistów, od homeomeryj, złożonych z czterech elementów, do atomów jednorodnych. Lecz Anaksagorasowi należy się zasługa uczynienia z inteligencji zasady ruchu i porządku. Pojęcie inteligencji zdobywamy tylko przez świadomość siebie samych. Skupić uwagę na niej samej, znaczyło to skupić uwagę człowieka na jego własnym umyśle, przygotować przez to nową filozofję, filozofję Sofistów i Sokratesa, mniej zainteresowaną przedmiotami myśli niż myślą samą.

ROZDZIAŁ II.

SOFIŚCI i SOKRATES.

Początki sofistyki. — Główni Sofiści: Protagoras i Gorgjasz. — Ich wpływ na rozwój filozofji. — Pierwotna filozofja grecka jest bardzo bogata w systemy i idee. Heraklit wykrył wielką zasadę nauki o zjawiskach, twierdząc, że wszystko się zmienia, z wyjątkiem samego prawa zmiany. Uświadamiając sobie w całej pełni wymagania rozumu, przeczy Parmenides stawianiu się i za jedyną rzeczywistość poczytuje byt jeden, identyczny, wieczny. Demokryt odkrył w materjaliźmie jeden z możliwych poglądów umysłu na rzeczy. Lecz każdy system podany jest przez swego autora jako wyraz całej prawdy. Świat pozostaje ten sam. Problem, który ma być rozwiązany, nie zmienia się. Lecz skąd pochodzi, że rozwiązania zmieniają się i przeciwstawiają się sobie? Czyż to nie wystarcza, by obudzić nieufność myśli do samej siebie?

Głównem ogniskiem filozofji były podówczas Ateny, które jeden z Sofistów nazywał „prytaneum mądrości greckiej“. (Protag. 337, d). Różne idee poddawano dyskusji, przeciwstawiano jedne drugim. Niemniej i stan polityczny państw sprzyjał sceptycyzmowi. Arystokrację zastąpiła wszędzie demokracja. Prawa nie posiadały już uświęconego charakteru instytucyj, które przyjmuje się bez dyskusji, z szacunkiem dla ich odległego i tajemniczego początku. Każdy obywatel wiedział, jak się robi i obala prawa. Na miejsce tradycyjnego autorytetu zwyczajów przodków stanęła przemijająca potęga mówców, umiejących zręcznie mamić dusze tłumu. Wraz z rozwojem demokracji staje się krasomówstwo jednym z narzędzi rządzenia. Lecz mówca szuka przede wszystkim poklasku; o absolutną prawdę się nie trapi, a tym, którzy słuchają, wystarczy przedstawić swój pogląd, podobny do prawdy. Z wszystkich tych przyczyn powstaje sofistyka. Sofiści nie tworzą szkoły fizjologicznej, nie posiadają wspólnego systemu, wychodzą ze wszystkich szkół filozofji greckiej. Są sceptykami w tem znaczeniu, że zgodnie zaprzeczają możliwości bezwzględnej prawdy i dobra. Lecz do tych wniosków dochodzą różnemi drogami i zamiast, jak prawdziwi, sceptycy, wstrzymywać się od sądów, rozprawiają o wszystkim i mają pretensje, by nigdy nie dać się zasko-

czyć niespodzianie. Rzeczą, która przedewszystkiem ich zajmuje, jest pragnienie wykształcenia mówców i mężów stanu, umiejących zręcznie obronić każdą sprawę i wyzyskać każde położenie.

Do głównych sofistów należą: Protagoras, Gorgjasz, Prodikos, Trasymach i Eutydemos. Protagoras bierze za punkt wyjścia system Heraklita; lecz odrzuca rozum powszechny, który podług starego filozofa, wytwarza harmonję z tożsamości przeciwieństw. Odtąd pozostają tylko zjawiska, będące w ustawicznym ruchu. Jedyńm środkiem poznania jest czucie (wrażenie zmysłowe). Ponieważ nasze sądy są tylko sformułowanemi naszymi czuciami, przeto są wszystkie prawdziwe, jak nasze czucia same. „Człowiek jest miarą wszechrzeczy“; wszelkie poznanie zależy od poznającego umysłu. Nie można wyjść z siebie. Mędrzec jest jakby lekarzem duszy; nie może sprawić, by rodziły się w niej myśli prawdziwe, lecz może sprawić, by powstały w niej myśli użyteczniejsze i przyjemniejsze. Mądrość jest sztuką osiągnięcia szczęścia.

Gorgjasz, urodzony w 427 r., przybył do Aten jako ambasador miasta Leontinoi (na Sycylji), swej ojczyzny. Wychodzi z Parmenidesowskiej definicji bytu i stosuje tę definicję do istot czujących, do tego, co nam się wydaje, że istnieje. Wyprowadza stąd wniosek: Bytu nigdzie niema, ponieważ definicji istnienia nie nie odpowiada. Myśl swoją streszcza w trzech tezach: nie nie istnieje; jeśli coś istnieje, to owe coś nie może być poznane; jeśli przyjmiemy, że byt istnieje i że ktoś mógłby go poznać, byłoby dla tego kogoś rzeczą niemożliwą, udostępnić innym to poznanie. Każdy sąd jest prawdziwy — mówi Protagoras; żaden sąd nie jest prawdziwy — mówi Gorgjasz: dwie tezy pozornie sprzeczne, w rzeczywistości równoważnościowe. Jeśli każdy sąd jest prawdziwy, znaczy to, że się ogranicza do wyrażania pozorów; jeśli żaden sąd nie jest prawdziwy, znaczy, że możemy pojąć jedynie tylko pozory.

Sofistów znamy przeważnie dzięki ich przeciwnikom, Sokratesowi i Platonowi; dlatego też często sądzono ich ze zbytnią surowością. Wiedza nie istnieje, istnieją tylko mniemania; niema prawdy, są tylko prawdopodobieństwa: oto wspólna im wszystkim teoria. Ponieważ dobro jest tak samo względne, jak prawda, jest moralność jedynie tylko sztuką zdobywania powodzenia. Czy możemy wobec tego powiedzieć, że Sofistów należy uważać za ludzi, głoszących z rozmysłem niemoralność, za snobów zbrodni, psujących młodzież dla przyjemności?

Pierwsi Sofiści są to ludzie szanowani, wpływowi, którzy grają wielką rolę w swej ojczyźnie. Kolonja ateńska w Thurioi prosi Protagorasa o ułożenie konstytucji; Gor-

gjasz zostaje wysłany przez swych współobywateli jako ambasador do Aten; Prodikos jest wybitnym gramatykiem, choć wyrafinowanym i Sokrates poleca jego wykłady kilku ze swych uczniów; od niego właśnie Ksenofon zapożyczył allegorję o Herkulesie między występkiem a cnotą. Poeci i rapsodowie nie wystarczali już do wykształcenia młodzieży. Pierwsi Sofiści podjęli się wykształcenia mężów stanu i mówców. Uczniom dali to, czego ci od nich żądali: sztukę nadawania przewagi swym poglądom na zgromadzeniu publicznem. Gdzież jest mąż stanu, który nie uważałby za swe najpierwsze zadanie zyskanie powodzenia? Lecz jeśli mistrzowie zachowują pewną miarę i liczą się z opinią publiczną, młodzi ludzie, którzy ich słuchają, są śmielsi i nie wahają się wysnuć wszystkich konsekwencyj ze sofistyki. Bogowie zostali wynalezieni przez prawodawców dla zastraszenia ludzi. Nie istnieje ani sprawiedliwość ani niesprawiedliwość, ani prawda ani fałsz; prawo ustanowione jest tylko dla tego człowieka, który niema ani odwagi, ani siły, ażeby się z pod niego uchylić. Dobrem jest potęga, radość panowania, wzniesienie się ponad wszystkich swych nieprzyjaciół, uważanie własnej woli jako jedynej prawa. Kallikles wyrzuca Gorgjaszowi jego ustępstwa i nieśmiałość (Platon, Gorgjasz) i rozwija z pewnego rodzaju beczelnością zasady i konsekwencje, które mistrz przemilcza.

Sofistyka jest nietylko krytyką i rozluźnieniem pierwotnej filozofji greckiej, oznacza w pewnym kierunku postęp myśli, wyłania nowe zagadnienia.

Dawni filozofowie myśleli, nie pytając o istotę myśli, o jej wartość, o jej stosunek do świata, który chciałaby poznać. Sofiści zaś uważają, że wszystkie hipotezy filozoficzne zawierają w założeniu pewne logiczne zasady, co do których trzeba się najpierw porozumieć. Gdy się z jednego pierwiastka usiłuje wyprowadzić cały świat widzialny, łączy się wtedy dwa pojęcia, które wydają się przeczyć sobie, mianowicie pojęcia jedności i wielkości. Czy ma się prawo przechodzić od jedności do wielości, od wielości do jedności? W ten sposób miejsce fizyki zajmuje logika; zamiast zagadnienia, w jaki sposób łączą się fizyczne elementy, występuje pytanie, jak mogą łączyć się pojęcia, to znaczy w jaki sposób możliwe są twierdzenia i sądy. „Stosunek jedności do wielości znajduje się zawsze i wszędzie, każdego czasu jak i dziś, w każdej rzeczy, o której mowa... Młody człowiek, który posługuje się tą formułą poraz pierwszy, zwykle się nią cieszy tak, jak gdyby odkrył skarb mądrości; unosi go radość aż do entuzjazmu i niema przedmiotu, którego by nie wywrócił na wszystkie strony, to zwijając go i mieszając w jedno, to znowu rozwijając i dzieląc na kawałki“ (Platon, Fileb). Przed filozofem staje nowe zadanie; znaleźć pojęcia które pozwalają wytlu-

maczyć to, co jest, zdefiniować pojęcia, określić ich stosunki. To poszukiwanie pojęć, idei ogólnych, które wśród powszechnej zmiany same zmianie nie ulegają a czynią rzeczy zrozumiałymi, to poszukiwanie staje się, od Sokratesa począwszy, pierwszym przedmiotem filozofji, punktem wstępnym do fizyki. Metoda Sokratesa, dialektyka Platona, syllogistyka Arystotelesa, są tylko dalszym postępem tej nowej filozofji, która poprzez wieki średnie ciągnie się aż do Bacona i Kartezjusza.

Sokrates. — Jego życie. — Metoda. —
Poznanie samego siebie: ironja-majeutyka. — Sokrates jest nie tylko filozofem, ale ma coś z apostoła i proroka. Wierzy, że bogowie poruczyli mu pewną misję i poświęca się jej całkowicie. Marzy o moralnej i religijnej reformie ojczyzny, której chce przywrócić wielkość, przywracając cnotę. Przeciwnik sofistów, przeciwstawia ich sceptycyzmowi nową metodę: sztukę wydobywania prawdy, jednej i pewnej, z różnorodnych i przemijających pozorów. Lecz to, co w prawdzie ukochał, jest dobro, które jest jej warunkiem; logika jest dla niego ściśle związana z etyką, której jest narzędziem.

Urodzony w Atenach w 470 r., był najpierw rzeźbiarzem, jak jego ojciec; lecz wkrótce poświęcił się zupełnie filozofji i głoszeniu moralności. Historia pokazuje nam mało postaci tak oryginalnych i tak złożonych. Gardzi wykwintem wyrafinowanej cywilizacji, jest w nim coś z barbarzyńcy, dobrowolny powrót do natury. Chodzi łośo, znosi głód i pragnienie, naraża się na zimno, a po ucztach, gdzie do rana krążyły kielichy, usuwa się, pozostawia współbiadników pogrążonych we śnie, sam zaś nie okazuje żadnych śladów działania wina na swój tęgi organizm. Jako żołnierz ocala życie Alcibiadesowi pod Potideą, Ksenofontowi pod Delium. Silny ten człowiek, o ruchach trochę ciężkich, jest w dyskusji niezmiernie subtelny, drwi sobie z najrzeczniejszych sofistów. Żeby oddziaływać na młodzież ateńską, umie nadać dziwny urok swemu umysłowi i wymowie. Lecz Sokrates jest czemś innem jeszcze niż dialektykiem i szydencą, jest jeszcze mistykiem. „Posiadam tylko jedną małą wiedzę, mawiał, wiedzę miłości“. Gdy był skupiony w sobie, zdawało mu się, że słyszy w duszy głos jakiegoś boga a zwykła jego wymowa, gdy go zapal unosił, znajdowała bez wysiłku akcenty, którym nie można było się oprzeć! „Sokrates, powiada Alcibiades, (Uczta) podobny jest do tych Sylenów, których widuje się w pracowniach rzeźbiarskich i w których wnętrzu, gdy się je otworzy, widać zamknięte posągi bóstw“. Sokrates zniał przeciw sobie Sofistów i ich uczniów, których zdania ciągle obracał w śmieszność, poetów, którym zarzucał, że nie wiedzą, co czynią, wreszcie polityków, którym wyrzucał upa-

dek Aten. Lud nie był zdolny odróżnić filozofa od tych, których on zwalczał i Arystofanes właśnie Sokratesa umieścił w „Obłokach“, ażeby wyszydzić Sofistów. Zuchwalstwa polityczne Sokratesa doprowadziły go wreszcie do zguby; nie było nic łatwiejszego, jak przedstawić go jako rewolucjonistę, nieprzyjaciela instytucyj krajowych. W 406 r. jako przytan sprzeciwił się poddaniu pod głosowanie wyroku śmierci na generałów, którzy walczyli pod Arginuzami i stawiał czoło wściekłości ludowej. W rozmowach swych nie oszczędzał Temistoklesa i Peryklesa, wielkich polityków demokracji ateńskiej, którym zarzucał, że nie umieli natchnąć swych współobywateli miłością do cnoty, bez której niema trwałej potęgi. Chciał, żeby rządy państwa powierzono najmądrszym i oburzał się, że urzędników wyznaczano przez los. Opierał się Trzydziestu Tyranom wówczas, gdy wszyscy drżeli przed nimi; lecz później pamiętano tylko, że jeden z nich, Krytjasz, był jego uczniem. Śmierć Sokratesa wiąże się z reakcją demokratyczną, która nastąpiła po wygnaniu Trzydziestu Tyranów. Oskarżyciele jego: Melitos poeta, Lykon retor i Anytos garbarz, obywatel demokrata, towarzysz Trazybula, chcieli ukarać go dla przykładu, wzmocnić religję narodową i demokrację. We wspaniałych dialogach (Apologia, Kryton, Fedon) opowiedział nam Platon, w jaki sposób Sokrates bronił się przed swymi sędziami, jak odmówił ucieczki z więzienia przez szacunek dla praw swej ojczyzny i umarł jak umiera mędrzec, o zachodzie słońca, rozmawiając z uczniami o nieśmiertelności duszy.

Sokrates nie napisał; naukę jego znamy wyłącznie z dzieł jego uczniów. Jednakowoż w dialogach wkłada Platon własne teorie w usta swego mistrza. Jeśli Ksenofont w Pamiętnikach i Uczcie przedstawia idee Sokratesa z większą ścisłością, to główny nacisk kładzie jednak na moralność praktyczną, na momenty, które najbardziej uderzają go i interesują. Platon jest zanadto filozofem, Ksenofont jest nim zbyt mało. Musimy więc ich powiedzenia porównywać i kontrolować, o ile to jest możliwe, zapomocą krótkich lecz cennych wskazówek, które nam daje Arystoteles. Pierwsi filozofowie chcieli poznać wszystko: świat, jego początek i jego przeznaczenie. Zdołali jedynie dać sprzeczne odpowiedzi na te zagadnienia zbyt rozległe. Sokrates jest skromniejszy. Chce, żeby człowiek zwrócił myśl swoją ku sobie samemu raczej, niż ku rzeczom. Poznaj samego siebie, oto pierwsza zasada metody sokratycznej. Prawda nie jest poza nami, prawda jest w nas, albo przynajmniej w nas samych tylko znajdziemy logiczne hposoby myślenia, które umożliwią nam jej odkrycie. Przecząc możliwości nauki, Sofiści równocześnie rozwiązywali wszystkie zagadnienia i chęlipili się, że mają odpowiedź na wszystko. „Jedynie co wiem, mówił So-

krates, jest to, że nic nie wiem“. Lecz poznać niewiedzę, znaczy, mieć pojęcie wiedzy, znaczy, być zdolnym do odróżnienia prawdy od fałszu. Zasada daje początek dwojakiej metodzie: jedna negatywna, t. j. ironja uwalnia nas od błędu, oczyszcza, czyni nas zdolnymi do przyjęcia prawdy; druga metoda pozytywna t. zw. majeutyka umożliwi nam osiągnięcie prawdy, którą możemy odkryć tylko w sobie. Uwolnienie od błędu i odkrycie prawdy są dwiema poszczególnymi formami poznania samego siebie.

Sztuka Sofistów polegała na korzystaniu z dwuznaczności mowy potocznej i przyjmowaniu za zasadę definicji chwilowych i niepełnych. Każde słowo jest streszczeniem pewnych doświadczeń. Wokół niego grupuje się cała masa skojarzeń ideowych, nieskończona ilość drobnych faktów, które się zapominają. Słowo staje się w ten sposób nieokreślonym znakiem, który nie odpowiada niczemu ściśle określone- mu, który powstaje się z przyzwyczajenia, coś niby symbol, którego znaczenie się już zatraciło. Sokrates nie przyjmuje słowa za ideę. Albo wymaga, żeby jego przeciwnik porozumiał się sam z sobą i wtedy zbyt pospiesznej definicji przeciwstawia wypadki szczegółowe, które zostają poza definicją. Albo pozornie staje na stanowisku przeciwnika, przyjmuje wszystkie jego zasady i nie sprzeciwia się niczemu, co ten wypowiada i potem, idąc od dedukcji do dedukcji, doprowadza go do absurdu lub do sprzeczności. W ten sposób metoda ironiczna wykazuje próżność retoryki sofistycznej i rozprasza urok ich wymowy.

Sokrates przez ironję nie chce zniechęcać, chce tylko umysły uwolnić od błędu, ażeby przygotować je do urodzenia prawdy. Odkryć swoją nieświadomość, znaczy już poznać samego siebie. Lecz w tem poznaniu samego siebie należy iść dalej. Mistrz nie podaje gotowej prawdy swemu uczniowi, tylko pomaga mu do jej odkrycia. „Zawód, który uprawiam, jest ten sam, co zawód akuszerki, tylko, że ja pomagam przy rozwiązaniu mężczyzn nie kobiet i pielęgnuję nie ciała lecz dusze, znajdujące się w bólach porodu“. (Platon, Teetet). W ten sposób nie narzuca się nikomu wiedzy, nie daje się jej. Tkwi ona w ludzkiej duszy, która posiada ją tylko pod warunkiem wypromieniowania jej z siebie. Wiedza dokonywa dzieła samopoznania człowieka. Sztuka mistrza jest to majeutyka, czyli położnictwo ducha, sztuka wydobywania z umysłów prawd, które chcą się narodzić.

Jakież są procesy logiczne, które umożliwiają to urodzenie prawdy? „Dwie są rzeczy, mówi Arystoteles, które przypisać można Sokratesowi: rozumowanie indukcyjne i definicje pojęciowe. Sofiści przyjmowali słowa, w ich znaczeniu źle określonym, za pojęcia ogólne. Sokrates na miejsce tych nieokreślonych wyrażeń chce podstawić pojęcia, które

odpowiadają istocie rzeczy. Ażeby zastąpić ogólne, mętne idee ściśle określonymi pojęciami, posługuje się Sokrates indukcją. Albo gromadzi przykłady i od szczegółów dochodzi do pojęć ogólnych, wydzielając ze szczególnych faktów to, co mają one wspólnego, albo rozumuje na podstawie analogji i zapożycza przykłady z codziennego życia. Wreszcie tworzy też prawdziwe indukcje, kiedy naprzykład twierdzi: ponieważ poemat zakłada istnienie poety a posąg rzeźbiarza, przeto należy z doskonałego przystosowania w naturze środków do celów wnioskować o istnieniu jakiejś twórczej inteligencji. Indukcja daje rodzaj, podział rozróżnia gatunki i oznacza różnice każdemu właściwe. Z pomocą rodzaju i gatunku tworzy się definicję, która może służyć, gdy jest naukowo uzasadniona i odpowiada rzeczywistości, za podstawę dedukcji i chroni od wypowiedzania twierdzeń sprzecznych. Tym sposobem przez swoją metodę wykazuje Sokrates po pierwsze próżność retoryki sofistycznej, ustalając znaczenie słów. Po drugie wprowadza definicje, które wyrażają istotę rzeczy i dają duszy posiadanie prawdy, którą wyłania ona z siebie zapomocą procesów logicznych, stanowiących jakby naturalne narzędzie ludzkiej inteligencji.

Czy próżniactwo ducha jest metodą logiczną, która dla Sokratesa ma jedynie sens, gdy jest stosowana przy poszukiwaniu definicji idei moralnych? Czy raczej przeciwnie, ma ona ogólne zastosowanie? Czy może obejmuje nawet metafizykę? Jest rzeczą pewną, że Sokrates zajmował się przede wszystkim cnotą, że przede wszystkim chciał pracować nad reformą moralną Aten. Sceptycyzm etyczny Sofistów był następstwem ich doktryn. Pojęcie dobra, podobnie jak każde inne, sprowadza się ostatecznie do słowa o znaczeniu zmiennem i niepewnem. Ażeby życiu praktycznemu dać zasady, pewne i trwałe, musiał Sokrates przede wszystkim na miejsce nominalistycznej logiki Sofistów i ich sztuki igrania słowami wprowadzić logikę prawdy i filozofję pojęcia. Celem do którego dąży zapomocą definicji, jest prawda. Nie wątpi, że pojęcie utworzone podług reguł metody, odpowiada rzeczywistości. Lecz prawdziwa rzeczywistość to dobro. Porządek logiczny nie różni się od porządku rzeczywistego, który sam znowu różni się od porządku moralnego. Rozumować zapomocą rodzajów, jest to klasyfikować swoje idee, podporządkowując jedne drugim, odkrywać jednocześnie prawdę i dobro, co jest i co być powinno. Świat jest dziełem rozumu, żywą dialektyką, którą powinien odtwarzać ruch myśli. Nie znaczy to, by Sokrates rozwijał kiedykolwiek swój system w sposób dogmatyczny, wychodząc z zasady, że wszystkie rzeczywistości i co zatem idzie wszystkie nasze idee są podporządkowane Dobru, które jest najwyższą ideą i najwyższą rzeczywistością. Nie nie byłoby sprzeczniejszego z przyjętym

przez niego swobodnym sposobem filozofowania. Może nawet nigdy nie sformułował tej zasady, która staje się niebawem zasadą Platona, lecz całą jego etyka zawiera ją w sobie i jest jakby jej ciągłym potwierdzeniem. Jest to właśnie myśl mistrza, którą wyraża Platon, gdy każe mu mówić w Fedonie: „Słyszając pewnego razu kogoś czytającego w książce, którą, jak twierdził, napisał Anaksagoras, że inteligencja jest regułą i zasadą wszechrzeczy, byłem zachwycony. Wydało mi się rzeczą bardzo piękną, by inteligencja była zasadą wszystkiego. Jeśli tak jest, mówiłem sobie w duchu, wtedy inteligencja rządząca ustanowiła wszystko dla największego dobra... Jeśli więc ktoś chce znaleźć przyczynę każdej rzeczy, w jaki sposób ona się rodzi, ginie i istnieje, powinien tylko szukać sposobu najlepszego, w jaki ona może być“.

Etyka Sokratesa: prawa niepisane. — Cnota jest nauką. — Teorje religijne. — Sofiści z upodobaniem przeciwstawiali prawo naturze. Prawo jest jedynie tylko zarządzeniem ustawodawców, zmienem jak obyczaje, wydanem dla uśmierzenia namiętności i żądz, dla poskromienia natury obawą kary. Człowiek silny i zręczny staje ponad prawem ludzkim i powraca do natury. Niema nic błędniejszego nad takie przeciwstawienie, jeśli się przyjmie, że prawdziwa rzeczywistość jest dobrem. Prawo jest rozumem, lecz rozum jest naturą samą. Prawdziwe prawa są to prawa niepisane, które zostały wyrzeźbione przez bogów w sercach ludzi. Ci, którzy przekraczają ludzkie prawa, uchodzą czasami przed odpowiedzialnością, „lecz ci, którzy gwałcą boskie prawa, doznają słusznej kary“. (Memorabilia Ksenofonta IV. 4). Kara idzie za błędem, pogwałcony porządek zostaje przywrócony przez pokutę.

Jeśli dobro jest prawdziwą rzeczywistością, jeśli błąd z koniecznością fizyczną i rozumową pociąga za sobą karę, jest rzeczą niemożliwą, ażeby człowiek dobrowolnie czynił źle. Człowiek zawsze pragnie swego dobra. Otóż, ponieważ dobro jest prawdziwą rzeczywistością, dobro nie może być odrębne od dobra wogóle. Zatem, gdy człowiek źle czyni, czyni źle sobie, a ponieważ chce on tylko swego dobra, więc gdy źle czyni, myli się.

Jest rzeczą niemożliwą znać dobro i pragnąć zła. „Rzeczy słuszne i wszystko, co czyni się przez cnotę, jest piękne i dobre, a ci, którzy je znają, nie mogą nad nie przenosić nic innego“. (Memer., III, 9). Sokrates zwalcza wolną wolę przez doprowadzenie jej do absurdu. Kto biegnie źle dobrowolnie, stoi wyżej od tego, który biegnie źle przez niemoc. Może przecież biec dobrze. Tak samo, jeśli przypuszczenie to nie byłoby niedorzeczne, kto źle czyni dobrowolnie, byłby wyższy od tego, który czyni źle bez swej woli, ponieważ pierwszy miałby przynajmniej znajomość dobra i wła-

dzę urzeczywistnienia go. Wszelki błąd moralny jest omyłką i tylko pouczając ludzi uwalnia się ich od zła.

Teorji od praktyki nie można odróżniać. Kito posiada wiedzę dobra, widzi jego identyczność ze szczęściem i nie może powstrzymać się od spełnienia go. Postępuje się tak, jak się myśli, cnota jest więc wiedzą. Być mędrceem, znaczy to równocześnie dobrze czynić i dobrze myśleć. Jeśli cnota jest wiedzą, można jej nauczać i zaprawdę istnieje tylko jedna cnota: mądrość: Przybiera ona jednakowoż nazwy, zależnie od rozmaitych stosunków człowieka: wobec siebie samego, wobec bliźniego i wobec Boga. Mądrość, rozpatrywana w stosunku do woli, staje się odwagą, to jest nauką o rzeczach, których bać się należy. Umiarkowanie jest wiedzą prawdziwych przyjemności, sprawiedliwość wiedzą tego, co każdemu się należy, pobożność wiedzą o naszych obowiązkach względem bogów. W etyce Sokratesa podkreślić należy jego teorję przyjaźni (Memor., II, 4, 5, 6), jego myśli o pracy, której godność podnosi, o kobiecie, z której chciałby uczynić towarzyszkę, równą mężczyźnie (Ekonomik Ksenofonta, I, 3, 7, 9). W polityce skłania się ku arystokracji. Chce rządów jednostek najlepszych i najmędrszych. Z państwem jest tak, jak z jednostką: sama tylko wiedza może mu dać prawdziwe dobro. (Memor., ks. III, 6, 7).

Panowanie dobra w świecie nie jest niczem innym, tylko rządem i opatrnością bogów. Sokrates daje dwa dowody istnienia Boga: jeden za pomocą przyczyn sprawczych, drugi przyczyn celowych. Dowód za pośrednictwem przyczyn sprawczych sprowadza się do twierdzenia, że to, co jest w nas, musi odnajdywać się w przyczynie, która stworzyła świat: „Obejmijcie myślą olbrzymi obszar ziemi, wasze ciało jest tylko małą jej cząstką. To samo mówię o wilgoci i innych żywiołach, z których jest utworzone: wszystkie one są niezmiernie małe. Lecz w skład naszego istnienia wchodzi ich tylko niedostrzegalna prawie cząstka, wam zaś zdaje się, że mieliście niezwykle szczęście zagarnięcia dla siebie samych całej inteligencji?” (Momer., I, 4). Sokrates był pierwszy, który rozpatrywał wszechświat z punktu widzenia przyczyn celowych (teleologja). Kładzie nacisk na układ kosmiczny, na cudowne przystosowanie naszego organizmu do naszych potrzeb i z dzieła wnioskuję o jego twórcę, ze świata o Bogu, tak jak my to czynimy każdego dnia w świecie zjawisk codziennych, wobec pięknego posągu lub pięknego poematu (Memor. I, 4). Sokrates wznosi się nawet do idei jednego, najwyższego Boga. „Inni bogowie, którzy obsypują nas darami, czynią to, nie ukazując się naszemu wzrokowi. Ten również, który rządzi i utrzymuje cały świat, w którym są wszystkie rzeczy piękne i dobre, który kieruje nim prędzej niż myśl, czyni przed naszymi oczyma rzeczy największe, lecz kieruje

niemi, nie dając się widzieć“. Bóg Sokratesa jest Opatrznością: „Widzi on równocześnie wszystkie rzeczy, słyszy wszystko, jest wszędzie i równocześnie czuwa nad wszystkim“. Mem. I, 4). Czyż ten głos boski, który filozof słyszał w sobie, nie był właśnie samą obecnością Boga w jego duszy, akter powszechnej Opatrzności?

Sokrates zdaje się przyjmować jako następnik sprawiedliwości boskiej nieśmiertelność duszy. Byłoby nierozważną przypisywanie mu wszystkich argumentów z Fedona, lecz można odnieść od niego słowa, które Ksenofont wkłada w usta umierającego Cyrusa. (Cyropedja, VIII, 7). Dusza jest nieśmiertelna, ponieważ jest odrębna i wyższa od ciała; ponieważ zdaje się żyć życiem własnym i intensywniejszem w snach; ponieważ widzimy, że ciało ulega rozkładowi, podczas gdy dusza jest niewidzialna po śmierci tak, jak i za życia; a wreszcie, ponieważ jest w nas tem, co jest najbardziej boskie i musi powrócić do Boga. „Przy śmierci bądźcie pełni nadziei — mówi Sokrates w obronie, którą mu Platon przypisuje — i myślcie o tej jedynie prawdzie, że niema w tem życiu żadnego zła dla człowieka prawego, ani podczas życia, ani po śmierci i że bogowie nie opuszczają go nigdy“.

ROZDZIAŁ III.

PÓLSOKRATYCY. — PLATON.

Nauka Sokratesa była dość złożona i płodna, żeby dać początek różnym systemom. Większość jego uczniów zatrzymała z niej to tylko, co odpowiadało ich osobistym zainteresowaniom. Megarycy są przede wszystkim dialektykami, Cyrenaicy przede wszystkim moralistami. Tożsamość prawdy i dobra, wiedzy i cnoty, wzajemna zależność dialektyki i moralności jest tu zapoznana. Jedynie tylko Platon usiłuje zrozumieć całą myśl mistrza. Wzbogacając ją elementami, zapożyczonymi z dawniejszych systemów, usiłuje streścić całą pracę filozoficzną Grecji w jednolitości jednego systemu, który godzi ich sprzeczne idee.

Arystyp: Cyrenaicy. — Antystenes: Cynicy. — Euklides z Megary: Megarycy. — Arystyp (ur. w Cyrenie około r. 435) żył długo na dworze tyrana syrakusańskiego Dionizjusza. Tam spotkał się z Platonem, którego szczerokość mniejsze miała powodzenie niż intelektualny serwilizm Cyrenaików. Nie możemy niczego poznać prócz naszych czuć. Nietylko przedmiot, który je powoduje, pozostaje po za zakresem naszej zdolności poznawczej, ale nawet nie wiemy, czy nasze uczucia są podobne do czuć innych ludzi. Jest to subiektywizm Protagorasa: żadnych pojęć, żadnych sądów, żadnej wiedzy. Sokrates czyni z cnoty warunek szczęścia, z nauki warunek cnoty. Szczęście nie znajduje się od nas tak daleko, mieści się w rozkoszy właśnie doznawczej, w miłym i łagodnym ruchu uczucia chwili obecnej. Nie troszczymy się o przyszłość. Przyszłość do nas nie należy. Po za rozkoszą dobro nie istnieje, niema innej cnoty prócz poszukiwania przyjemności. Prawdziwa wolność polega na uwolnieniu się od pożądania przez użycie. Wśród uczniów jego wymieniać należy Euhemerosa, który utrzymywał, że bogowie byli wybitnymi ludźmi, którym po śmierci oddawano cześć boską. Lecz dopiero Hegezjasz wyprowadził ostateczne konsekwencje z nauki o rozkoszy. Przyjemność jest celem życia, lecz nie zależy od nas. W rzeczywistości ból narzuca się nam w tysiącnych formach: wobec tego najlepszą rzeczą jest umrzeć. Hegezjasz, który żył w Aleksandrji za Ptolomeuszów, przewany został rzeczni-kiem śmierci.

Antystenes (ur. w Atenach ok. 444 przed Chr.) uderzony był przede wszystkim prostotą Sokratesa, skromnością jego życia i niezależnością od wszelkich zbytecznych pragnień. Zanim zaczął słuchać Sokratesa, był uczniem Gorgjasza. Dialektyka jego jest sofistyczna. Twierdzi, że niemożliwą jest rzeczą zaprzeczyć jakiemuś twierdzeniu, i przeczy możliwości przypisywania jakiemuś podmiotowi innego orzeczenia niż podmiot sam. Niema się przykład prawa powiedzieć: człowiek jest dobry, tylko można powiedzieć, że człowiek jest człowiekiem, a dobro jest dobrem. Ustalenie stosunków między pojęciami ogólnymi jest istotą wiedzy. Teza Antystenesa sprowadza się do negacji pojęć ogólnych Pracy i trudu nie tylko nie należy unikać, ale przeciwnie, na i co zatem idzie wszelkiego poznania naukowego. Cnota jest najwyższym dobrem, wszystko inne jest rzeczą obojętną. leży ich szukać. Herkules jest wzorem cnoty. Miejsce, w którym Antystenes i uczniowie jego się zbierali, było Kynosarges, gimnazjum poświęcone Herkulesowi. Pierwotnie od tego miejsca przyjęli Cynicy swą nazwę, która łączy się także ze źródłosłowem pies. Najmądrszym człowiekiem jest ten, kto ma najmniej potrzeb i w największym stopniu umie pogardzać fałszywymi dobrami, które ludzie cenią. Wolność jest to nieobecność pożądania. Kto raz posiadał cnotę, nie może już jej stracić. Mędrzec wystarcza sam sobie. Wszystko do niego należy, jest on najbogatszy z ludzi w swym ubóstwie. Nie zna innego prawa prócz natury, której intencja jest cnota. Wiadomo do jakiej przesady doprowadziła ta obojętność Cyników, która stała się u takiego Diogeneza (Diogenes z Sinope, zmarły około 323 przed Chr.) ordynarnością. W pierwszym wieku po Chrystusie nastąpiło odrodzenie cynizmu, który zachował kilka zwolenników, aż do czasu ostatecznego zwycięstwa chrystjanizmu.

Euklides z Megary dał schronienie uczniom Sokratesa po śmierci mistrza. Przede wszystkim wsławił się jako dialektyk. Nauka jego jest kombinacją idei Sokratesa i Parmenidesa. Znamy ją z dialogu Platona p. t. Sofista, gdzie autor ją zbija. Euklides przyjmował wielość idei, bytów niezmiennych, bezcielesnych, poznawalnych jedynie dla myśli. Lecz idee te, stanowiące prawdziwą rzeczywistość, są odosobnione, nie stoją do siebie w żadnym stosunku. Wobec tego niemożliwy jest wszelki ruch, a także wszelki sąd i dyskusja. O żadnej idei nie można wypowiedzieć innej idei: ruch natury i ruch umysłu porówni się zatrzymują. Były te zdają się mieć dla Euklidesa formy jednej i tej samej zasady: Dobra. „Jedno jest Dobrem, chociaż Dobro przyjmuje kilka nazw i nazywa się Opatrznością, albo Bogiem, albo rozumem. Co nie jest Dobrem, nie ma żadnego istnienia“ Diog. z Laert. II, 106). Nauka, która wyłącza wielość i stawanie się, ze

świata widzialnego czyni pozor, a z sądu nonsens, szybko wyczerpuje swoje twierdzenia. Megarycy usiłują, podobnie jak Zenon z Elei, przede wszystkim sprowadzić do absurdu twierdzenia swych przeciwników. Wymyślili cały szereg ludzących argumentów, z których kilka zyskało sławę (np. kłameca, kopiec zboża, łysy). Ta finezja rozumowania zyskała im nazwę szkoły erystycznej (prowadzącej spory).

Platon. — Jego życie i pisma. — Charakter jego filozofji. Platon urodził się w Atenach lub Eginie w 428 r. Należał do jednej z najznakomitszych rodzin w Atenach. Przez matkę swoją pochodził od Solona, przez ojca od Kodrusa, ostatniego z królów. Od r. 408 zostaje uczniem Sokratesa.

Po wyroku, skazującym mistrza, schronił się do Megary, do Euklidesa. Następnie przedsięwziął długą podróż, która zawiodła go do Cyreny, gdzie uczęszczał na wykłady matematyka Teodora. Potem zawadził o Egipt i Azję Mniejszą. Mając lat czterdzieści (około 300 r.) udał się do Italji, gdzie poznał Pitagorejczyków. Stamtąd udał się na Sycylję i zawarł serdeczną przyjaźń z Dionem, szwagrem Dionizjusza Starszego. Lecz jego szczerość nie podobawa się Dionizjuszowi, który kazał sprzedać go jako niewolnika. Wykupiony przez jednego z przyjaciół, powrócił do Aten, gdzie otworzył szkołę filozoficzną w ogrodach Akademos (Akademję). Wkrótce po śmierci Dionizjusza Starszego (zmarłego w 367 r.) powrócił do Syrakuz. Spodziewał się znaleźć w Dionizjusz, tyranie-pięknoduchu, Telemacha, którego byłby Mentorem. Urodzony właśnie w czasie, gdy umarł Peryklus i kiedy zaczynała się straszna wojna peloponeska, był świadkiem klęsk Aten i zdobycia miasta. Patrzył na błędy i chwiejność demokracji ateńskiej, którą pogardzał i której cięży obraz satyryczny dał w VIII księdze Rzeczypospolitej. W ojczyźnie by odosobniony, podejrzewany, bez wpływu. „Nigdy Grecja nie znajdowała się w stanie większego wzburzenia jak po nieszczęsnym traktacie pokojowym Antalkidasa, który położyć miał kres wszelkim kłótniom. Beoci występowali przeciw Tebanom, Tebanie i Arkadyjczycy przeciw Spartanom. Ateny i Korynt stawały raz po stronie Teb, drugi raz po stronie Lacedemonji. Wszystkie miasta rozrywały walki stronnictw. Jedni chcieli arystokracji, drudzy triumfu ludu, wielu też wzdychało do tyranji“ (Denis, *Histoire des idées morales dans l'antiquité*, tom I-y str. 172). Platon sądził, że na Sycylji znajdzie dogodne pole do doświadczeń. Miał ambicję, by działać, stwarzać dobro. Wierzył w swoje idee i wyobrażał sobie naiwnie Syrakuzy już odrodzone przez urzeczywistnienie jego teoryj politycznych. Dionizjusz, który z próżności dobrze go przyjął, wkrótce znużył się filozofem, jego strofowaniem i planami reformy. Dion,

przyjaciela Platona, został wygnany i sam Platon także musiał uciekać. W r. 361 przedsięwziął jednakże trzecią podróż na Sycylię. Chciał pojednać wygnanego Diona z Dionizjuszem Młodszym, lecz chybił celu, a nawet była chwila, kiedy groziła mu śmierć. Ocalenie zawdzięczał jedynie interwencji pitagorejczyka Archytasa z Tarentu. Wytrzeźwiony ze złudzeń, poświęcił się już wyłącznie filozofji aż do śmierci, t. j. do r. 347.

Jako platońskie znamy znaczną ilość dialogów (35), z których kilka jest apokryfów, a kilka wątpliwych, dalej kilka listów, z których siódmy zdaje się być autentyczny. Trudno jest ustalić porządek chronologiczny, w jakim dialogi te powstały. Krytycy wypowiedzieli najrozmaitsze poglądy. W każdym razie można powiedzieć, że z początku, jeszcze pod wpływem Sokratesa, zajmował się Platon przede wszystkim zagadnieniami etycznymi. Główne dialogi tego pierwszego okresu są: Apologia Sokratesa, Menon, Eutyfron, Kryton, Protagoras i Gorgiasz. W drugim okresie Platon ustala swoją naukę i rozwija ją w miarę odkrywania nowych myśli. Jest to okres powstawania najbardziej abstrakcyjnych dialogów: Teetet, Sofista, Fileb, Parmenides, Kratyl, Polityk. Dochodzi wreszcie do zupełnego opanowania swych idei i wyraża je z łatwością i swobodą, która łączy ze ścisłością dialektyczną wdzięk i blask poezji; do dialogów tych należą: Uczta, Fedon, Timeusz, Rzeczpospolita i Prawa.

Sofistyka nie umarła wraz z Sokratesem. Uczniowie jego podjęli ją nanowo, rozwijając ją na swój rachunek. Jest rzeczą znamioną, że dla powodów zresztą całkiem przeciwnych, Cyrenaicy, Cynicy i Megarycy zgodnie twierdzą, że wydawanie sądów jest niemożliwe. Wszyscy wstrzymują ruch myśli. Podług Antystenesa i Arystypa nie istnieją pojęcia ogólne, tylko rzeczy poszczególne, indywidualne. Znam konia, zarzucał pierwszy Platonowi, ale nie znam końskości. Dla Euklidesa idee istnieją a nawet są jedyną rzeczywistością. Lecz pomiędzy niemi niema żadnych stosunków i sądy wydawać można tylko identyczne: człowiek jest człowiekiem, dobro jest dobrem. Otóż wszelkie rozumowanie zakłada, że istnieją pojęcia ogólne i że można jedno o drugim wypowiadać. W takim to otoczeniu filozoficzem żył Platon. Z jednej strony chce dać nauce przedmiot stały, trwałe, z drugiej zaś pragnie ustalić pomiędzy temi pojęciami stosunki, któreby umożliwiały myśl. Metafizyka jego jest równocześnie epistemologją, logiką, filozofją pojęcia. Zamiast upatrywać w sprzecznościach filozofów powód do sceptycyzmu, uznaje w ich sprzecznych sądach prawdy częściowe, które należy z sobą pogodzić. Słuchał wykładów Kratyła, ucznia Heraklita i pamięta o tem. Dla

„wielkiego“ Parmenidesa żywił głęboki podziw. Do nauki swej wprowadza w coraz większym zakresie rozważania matematyczne Pitagorejczyków a jako uczeń Sokratesa nie odróżnia prawdy od dobra, teorii od praktyki, wiedzy od moralności.

Epistemologia: jej cztery stopnie. — Dialektyka wstępująca: przypomnienie. — Dialektyka zstępująca: podział. — Platona zajmuje przede wszystkim nauka. Przedmiot wiedzy, to co jest inteligijne (tylko rozumem poznawalne), jest samym bytem: logika i metafizyka są nierozdzielne. Wiedzieć znaczy czynić. Kto zna dobro, wykonywa je. Istnieje tylko jedna enota, jest nią mądrość. Dialektyka czynów nie da się oddzielić od dialektyki myśli. Cała nauka Platona opiera się więc na jego epistemologii.

Wszystko płynie, mówił Heraklit. Urodzić się, znaczy umrzeć i w tem ciągłym stawaniu się jest niemożliwą rzeczą dla umysłu, uchwycić jakieś zjawisko, któreby mu się natychmiast nie wymykało. Heraklit z siłą wyraził prawo świata widzialnego. Czy razem z Pitagorasem dojdziemy do wniosku, że wszelka wiedza jest niemożliwa? Wniosek przekraczałby dane, do których upoważniają przesłanki. Jedyne, co przyznać możemy Sofistom, jest fakt, że nie może istnieć nauka o pozorach, o zjawiskach zmiennych i przemijających. Kto opiera się na zmysłach, może mieć jedynie mniemanie, doxa, wprawę, przyzwyczajenie oczekiwania takiego a takiego zjawiska pozornego, po takim a takim innym. Mniemanie zawiera dwa sposoby poznania: pistis i eikasia. Pistis, wiara odnosi się do zmysłowych przejawów rzeczy: w ten sposób poznajemy drzewa, skały, zwierzęta i ludzi. Eikasia, przypomnienie, odnosi się do wyobrażeń rzeczy zmysłowych. Doxa jest sądem nieprzemyślanym, w którym człowiek nie zdaje sobie sprawy z tego, co twierdzi. Kto sądowi takiemu ufa, wierzy ale nie widzi. Podobny jest w tem do wróżbiarzy, którzy objawiają rzeczy prawdziwe, ale „nie wiedzą nic o tem, co mówią“. Choć użyteczne w praktyce, jest mniemanie chwiejne, niepewne. Przedmiotem jego jest to, co powstaje i ginie, co wciąż się staje a nigdy nie jest.

Lecz ponad światem zmysłowym jest świat nadzmysłowy, nad tem, co mija, jest to, co trwa. Ponad pozorami istnieją zasady trwałe, istności wieczne. Świat nadzmysłowy jest jedynym przedmiotem prawdziwej wiedzy, episteme. Episteme, podobnie jak doxa, obejmują dwa rodzaje poznania: dianoia i noesis. Dianoia jest zdolnością rozumowania. Wychodzi z pewnej idei jako z hipotezy i bada wszystkie jej konsekwencje. Właściwem jej zadaniem jest logiczne przechodzenie od jednej idei do drugiej bez troszczenia się o wartość idei pierwotnej. Przygotowuje ona i sprawdza noesis.

Noesis jest aktem prostym, bezpośrednim, jest inteligencją czystą, oglądem racjonalnym. Sięga do zasad, posługuje się hipotezami, które dostarcza dianoia jako punktami oparcia, ażeby później wznieść się do rozważań świata nadzmysłowego. Przedmiotem jej jest najwyższa zasada, to, co wystarcza samo sobie, co już nie potrzebuje hipotezy. W ten sposób ma Platon dwa przedmioty poznania: świat zmysłowy i świat nadzmysłowy, którym odpowiadają mniemanie i wiedza. Każde zaś z nich obejmuje znów dwa rodzaje poznania.

Zadaniem człowieka jest przechodzić od tego, co mija do tego, co trwa, od zjawiska do bytu, od mniemania do wiedzy. Problem, zdawałoby się, nierozwiązalny. Jesteśmy w świecie widzialnym, wokół nas spostrzegamy tylko pozory. W jakiż sposób my, uwięzieni w czasie, możemy wznieść się do poznania rzeczy wiecznych? Metoda Platona nie jest metodą mistyczną, która usiłuje uchylić nas od warunków ludzkiego poznania. Jest to metoda racjonalistyczna. Jeśli możemy przejść od zjawiska do bytu, dzieje się to przez posuwanie się powolne, drogą dialektyki. Pomiedzy pozorami a istnościami inteligijnymi (nadzmysłowymi), istnieje cały szereg ogniw pośrednich, które prowadzą nas od jednych do drugich.

Najpierw uderza nas świat widzialny. Czucie musi być tedy punktem wyjścia poznania, pierwszym krokiem w pochodzie dialektycznym, który wznosi nas do absolutu. Istnieją czucia zupełnie proste, które nie pobudzają działalności umysłu. Lecz są także inne, które przez swoje sprzeczności wywołują pierwszy wysilek refleksji. Fedon jest równocześnie duży i mały, zależnie od tego, z czym go porównuje. Czemże więc jest wielkość i małość? „Jedną i tę samą rzecz widzimy równocześnie jedną i nieskończenie wieloraką. Dusza poczyna się niepokoić i budząc w sobie intelekt, zmuszona jest do rozpoczęcia badań i postawienia pytania, czem jest jedność“ (Rzeczp., VII).

Drugim momentem dialektyki wstępującej jest studjowanie nauk, a więc arytmetyki, geometrii, muzyki i astronomji (Rzeczp., VII). Nauki te przyzwyczajają nas do zastanawiania się nad jednością i wielością, do wprowadzania pewnych idei, jako hipotez i śledzenia tych zasad przez dianoia, aż do ich ostatecznych konsekwencyj. Konieczne prawa geometrii, stosunki liczbowe, rządzące zgodnością dźwięków i biegiem gwiazd, ogólne typy, które odnajdujemy w istotach jednostkowych — wszystko to zachęca nas do wznoszenia się ponad świat rzeczy widzialnych i pozwala nam przeczuwać rzeczywistość trwałą, pod pozorami przemijającymi. Potrzeba czegoś, coby umocniło możliwość tych ogólnych stosunków, tych stałych praw. Potrzeba dostatecznego powodu tego porządku, który nam odkrywa samo

rozpatrywanie świata zmysłowego. Powodem tym jest idea. Jeśli wszyscy ludzie posiadają wspólne cechy, to dzieje się to dlatego, że wszyscy uczestniczą w tej samej idei. Idea ta jest zasadą, która umożliwia istnienie człowieka. Nie jest abstrakcją tylko odwieczną rzeczywistością, zawierającą wszystkie doskonałości, które przekazuje poszczególnym ludziom. W ten sposób, idea w dziedzinie poznania, sprowadza wielość do jedności, na przykład tłum ludzi, którzy żyją i umierają, do jednej idei człowieka jako takiego, który nie umiera. „Mamy zwyczaj ustanawiania idei, każdorazowo odrębnej, dla każdej z wielości, którym nadajemy tę samą nazwę. Zasadniczą cechą takiej idei jest jedność w wielości“. (Rzeczp., X). Platon nie uznaje więc wraz z Parmenidesem jedności absolutnej. Przyjmuje tyle różnych jedności, ile jest różnych wielości (Rzeczp., X). „Dialektyk umie należyście odróżnić ideę jedną, rozproszoną całą wśród tłumu jednostek, z których każde istnieje odrębnie“ (Sofista). „Właściwością człowieka jest zrozumienie pojęcia ogólnego przez przejście od różności doznań zmysłowych do tego, co rozumiemy przez jedność rozumową“ (Fedros). Ta praca dialektyczna kończy się definicją, która ujawnia istotę każdej rzeczy.

Lecz jeśli każda idea sprowadza do jedności wielość rzeczy poszczególnych, te same idee są jeszcze wielością, którą należy sprowadzić do jedności. Dialektyka wstępująca może się zatrzymać dopiero u zasady, która nie zakłada już niczego dalej, którą zaś wszystko inne zakłada. Ponad wszystkimi ideami wznosi się idea Dobra, zasada zasad, „z której wszystkie jednostki istności inteligijne czerpią swoje istnienie i swą istotę“. (Rzecz.). Dialektyka, która jest tylko prawem myśli, szukającej doskonałości, zatrzymuje się z konieczności, gdy znalazła doskonałość najwyższą.

Umysł ludzki --mówi Platon -- wznosi się w ten sposób od świata zmysłowego do inteligijnego przez szereg ogniw pośrednich. Lecz, czyż są stopnie, które prowadzą od pozoru do bytu? z jednego świata do drugiego? Pomiedzy światem zmysłowym a inteligijnym istnieje przepaść, której dialektyka nie może wypełnić. Obserwowanie pozorów może nam dać prawa pozorów, ale nie może nam odsłonić bytu inteligijnego. Podług Platona, idea nie jest wnioskiem, tylko jest założeniem. Procesy dyskursywne dialektyki jedynie tylko przygotowują intuicję, zapomocą której odkrywamy ideę. Lecz w jaki sposób możemy, pogrążeni w pozorach, dostrzec istności wieczne? Już Sokrates mówił, że wiedza nie przychodzi do nas z zewnątrz, że człowiek znajduje z samego siebie prawdę w samym sobie, że mistrz może tylko zapomocą zręcznych pytań wydobyć z duszy ucznia prawdę, którymi ona jest brzemienna. Platon tłumaczy maieutykę

czyli duchową tę akuszerję, jako przypomnienie. Dusza żyła niegdyś w niebie, w świecie bogów, cała zatopiona w rozpamiętywaniu istoty rzeczy. Świat inteligijny jest jej prawdziwą ojczyzną. „Lecz jest prawo, że dusze, które istoty rzeczy nie uchwycą, tracą swe skrzydła i stracone zostają w ciała ziemskie“. (Fedros). Życie ziemskie jest upadkiem i poniżeniem. Wspomnienie ojczyzny niebieskiej jest w nas przyćmione, ale nie umarłe. Gdy spostrzegamy tu na ziemi, w porządku natury, obraz porządku rozumowego, któryśmy niegdyś rozpamiętywali, ciemności się rozpraszają. Nagle odnajdujemy w naszym umyśle ideę, która w nim żyła ukrytem dotąd życiem. Wiedza jest odrodzeniem do życia prawdziwego. Wiedzieć, znaczy „przypomnieć sobie to, co dusza nasza widziała w swej podróży w towarzystwie bogów, wtedy, gdy gardząc tem, co nazywamy niewłaściwie istotami, wznosiła swe spojrzenia ku istocie jedynie prawdziwej“. (Fedros). Czy alegorję z Fedrosa należy brać dosłownie? Czy też Platon chce tylko przez to powiedzieć, że wszystko co jest rzeczywiste, zarówno w umyśle, jak i we wszystkim, jest ideą?

W VII księdze Rzeczypospolitej Platon streszcza swoją teorię dialektyki wstępującej, w słynnej alegorji jaskini. Więźniowie zamknięci są w jaskini, której jedna ściana, znajdująca się naprzeciw nich, jest oświetlona wielkim ogniem. Za nimi znajduje się otwór, przed którym przesuwają się istoty żywe i przedmioty, których cienie odbijają się na oświetlonej ścianie. Okuci więźniowie mogą widzieć jedynie przesuwające się cienie, odróżniać ich podobieństwa, stwierdzić sposób ich następowania po sobie. Przypuśćmy, że jednego więźnia uwolniono i że nagle wyprowadzono go na światło. Będzie z początku oślniony, oślepiiony. Będzie żałował swej ciemnej jaskini i będzie przekonany, że prawdziwa wiedza, to wiedza cieniów. Lecz, gdy minie pierwsze oszołomienie, będzie patrzył na przedmioty przy błedem świetle nocy, lub też na ich obrazy, odbite w wodzie. Powoli oczy jego przyzwyczajają się do światła, będą mogły patrzeć na przedmioty same a wreszcie wznieść się do słońca, źródła wszelkiej jasności. Okutym więźniem jest człowiek. Wiedza cieniów to poznanie zmysłowe. Dialektyka wyzwala nas. Przedmioty, odbite w wodzie, to rodzaje i prawa, stosunki rozumowe, to, co na ziemi jest trwałe, co daje nam odbłask prawdziwej rzeczywistości. Przedmioty rzeczywiste, to idee. Słońce, źródło wszelkiego światła, to idea Dobra, która skupia i streszcza wszelkie doskonałości.

Noesis została przygotowana przez dianoią, która następuje po pewnej zasadzie, postawionej jako hipoteza (jedność, wielość, byt, niebyt i t. d.), aż do jej ostatecznych konsekwencyj. Lecz taksamo za noesis idzie dianoią, która zasta-

sowuje się do idei, ażeby ją oświecić, ażeby wykryć jej stosunki. Odkrywać stosunki pomiędzy ideami, to główne zadanie dialektyka. Gdy jedność idei została wyrażona zapomocą definicji, należy za pomocą podziału określić jej części. Iść od jedności zasady do wielości konsekwencji, od jedności rodzaju do wielości gatunków, ujmować stosunki idei pomiędzy sobą, oto jest istotny ruch i życie myśli. Absolutna jedność Parmenidesa to milczenie i śmierć; absolutna wielość uczniów Heraklita, to zamieszanie i chaos. W obu wypadkach niemożliwa jest myśl i dyskusja. Sąd zakłada połączenie rodzajów. Bez wątpienia, idea nie może stać się sprzeczną z samą sobą, lecz to nie znaczy, że dwa atrybuty, dwa różne rodzaje, nawet sprzeczne, nie mogą połączyć się w jednym przedmiocie w ten sposób, że tasama rzecz może być równocześnie podobna i niepodobna, jedna i wieloraka. Nic nie przeszkadza, by jakaś istota nie otrzymała nowych określeń wskutek swego obcowania z innymi istotami, byle one nie niszczyły jej właściwej istoty. Jeśli człowiek jest człowiekiem, co przeszkadza, żeby nie był równocześnie dobry? Odkrywać stosunki między ideami, śledzić to wzajemne uczestnictwo istot, oto jest właściwa wiedza.

Człowiek całą swą istotą powinien szukać prawdy. Ażeby poznać dobro, należy je kochać; miłość daje duszy polot i wznosi ją od rozważania tego, co powstaje i ginie, do rozważania tego, co jest. Podobnie, jak są dwa stopnie poznania, doxa i episteme, są dwa stopnie miłości: jeden odpowiada światu zmysłowemu, drugi światu nadzmysłowemu. Jeden to Wenus ziemska i ludowa, drugi to Wenus niebieska, Wenus - Uranja. Istnieje wstępująca dialektyka miłości, podobnie, jak takąż dialektyka myśli. Najpierw kocha się piękne formy, piękne dźwięki, piękne barwy, jednym słowem piękno fizyczne a przede wszystkim piękno ludzkiego ciała. Jakiż jest entuzjazm kochanków! Gdyby nie obawiali się, że wezmą ich za szaleńców, składałiby ofiary przedmiotowi swej miłości, jak obrazowi boga, jak bogu samemu. (Fedros). Dzieje się to dlatego, że ta szczególna piękność budzi w nas niejasne wspomnienie piękności boskiej, absolutnej, w którą wpatrzyliśmy się, żyjąc wśród zastępu bogów. „Jedynie tylko pięknu przypadło w udziale, by było czemś najbardziej oczywistym i zarazem najmilszem”. (Fedros). Wszystkie piękne ciała uczestniczą w tym samym pięknie. Wyzwólmy się więc z namiętności wyłącznej, Kochajmy piękne formy w typie, który one wyrażają i który wszystkie je zawiera. Ciało jest piękne, ponieważ wyraża życie duszy, porządek i jedność, które ona w nie wkłada. Wznieśmy się do skutku do przyczyny, od piękności ciała do piękności duszy. Wszystkie dusze są piękne temsamem pięknem. Wznieśmy się do

typu wszelkiego moralnego piękna. Lecz co kochamy w duszy? Najpierw piękne czyny, potem piękne uczucia, następnie piękne wiadomości. Lecz jeszcze wyżej znajduje się piękno samo, najwyższy wyraz tego dążenia, do którego ostatni wzlot nas unosi. Tak więc wznosi się zarówno serce, jak i umysł. Uczucie i myśl wstępuje ze stopnia na stopień, dopóki nie osiągnie absolutu i nie spocznie wreszcie w rozmyślaniu najwyższego piękna, które jest zarazem najwyższą prawdą i dobrem. „O drogi mój Sokratesie, jedyne, co może życiu temu nadać cenę, to widok wiecznego piękna... Pytam się, jaki byłby los śmiertelnika, któremu byłoby dane podziwiać piękno bez domieszki, w jego czystości i prostocie, nie odziane w ciało i barwy ludzkie i wszystkie próżne ozdoby, przeznaczone na to, by zginać! Jaki byłby jego los, gdyby mu było dane oglądać twarzą w twarz, pod jedną postacią, piękno boskie!“ (Uczta).

Dialektyka jest metodą metafizyczną. — Idee, ich stosunki wzajemne i stosunek do świata widzialnego. — Dla Platona logika i metafizyka przenikają się wzajemnie, właściwie tworzą one jedną tylko naukę. Świat rzeczywisty i nadmysłowy mieszają się z sobą a ruch dialektyczny, który wznosi nas do pojęcia idei, pozwala nam osiągnąć byt prawdziwy. Twierdzić że dialektyka wstępująca ogalała rzeczywistość, z jej cech, z jednej po drugiej, że w ten sposób oddala nas coraz bardziej od bytu prawdziwego i pozostawia nam coraz bardziej puste abstrakcje, znaczy zwalczać Platona a nie wnikać w jego myśl. Idea platońska nie jest ideą ogólną. Przedewszystkiem nie powstały one na mocy jednakowych procesów. Ażeby dojść do uogólnienia, porównuje się pewną ilość jednostek, abstrahuje się cechy indywidualne i w pojęciu, wyrażonem w jednym słowie, streszcza się cechy wspólne. Uogólnienie jest rozumowaniem dyskursywnem. Idea platońska zaś jest nam dana przez intuicję bezpośrednią, którą procesy logiczne przygotowują, ale nie mogą jej zastąpić. Powtórę, idea ogólna wyraża przeciwność. Nie może ona przekraczać rzeczywistości, ponieważ jest z niej wyprowadzona i ponieważ jest od niej mniej bogata. Przeciwnie zaś, kardynalną cechą idei platońskiej jest doskonałość, czystość absolutna i bez domieszki. W istotach zmiennych i wielorakich żadna wartość nie jest doskonałą i czystą. Prawdziwą równością jest ta, która nie przyjmuje już żadnej nierówności. Prawdziwą jednością jest jedność, która nie uznaje żadnej domieszki wielości. Po trzecie uogólnienie prowadziło nas od abstrakcyj do abstrakcyj, aż do idei bytu nieokreślonego, najuboższego i najpuścijszego z pojęć. A przeciwnie, pochod dialektyczny wznosi nas aż do najbardziej rzeczywistej rzeczywistości, aż do Bytu, źródła wszelkiego istnienia,

aż do najwyższego dobra, które skupia w swem bogactwie wszelkie doskonałości. Wreszcie idea ogólna jest pewnem pojęciem, aktem umysłu, poza obrębem którego nie posiada bytu. Tymczasem przeciwnie, w języku Platona, idea jest bytem rzeczywistym i konkretnym. Istnieje sama w sobie a nie w jakiejś rzeczy, której miałyby być jedynie tylko właściwością. To istnienie idei jest wieczne i niezmiennie; zjawiska mijają, ale ona trwa. Istnieje wiekiście coś, co umożliwia istnienie ludzi, którzy rodzą się i umierają. Ta nadmysłowa rzeczywistość, której doskonałość jest powodem wszelkich doskonałości, objawiających się w ludziach, jest ideą człowieka, człowieczeństwem samem w sobie.

Nie dosyć jeszcze statuować w ten sposób rzeczywistości nadmysłowe, źródła poznania i istnienia. Jeśli każda z tych idei jest w sobie i dla siebie, jedna, niezmienna, bez żadnego stosunku do drugich idei, jak to utrzymywali Megarycy, wtedy wiedza zatrzymuje się w swych początkach, wydawanie sądu jest niemożliwe. Zarówno zwolennicy absolutnej jedności jak i zwolennicy nieokreślonej wielości dochodzą do zaprzeczenia wiedzy, pierwsi zatrzymują ruch myśli, drudzy, oddając go grze przypadku, przechodzeniu od jednego pozoru do drugiego. Platon wraz z swoim mistrzem Sokratesem uznaje, że wiedza istnieje tylko przez definicję pojęć i określenie ich stosunków. To znaczy, że jest ona sądem i rozumowaniem. Platon śmiało przyjął zasady i konsekwencje metafizyczne doktryny Sokratesa: 1) nie istnieje wiedza o zjawiskach, zmiennych ustawicznie; a więc idea, przedmiot wiedzy, jest bytem prawdziwym; co jest nadmysłowe, jest rzeczywiste; 2) idee te stoją we wzajemnych do siebie stosunkach a celem nauki jest odkrycie tych stosunków, które wyrażają istotne prawa Bytu. Dialektyka jest metafizyką samą. Sprowadzamy w ten sposób śmiało pomysły spekulacyjne Platona do ich prawdziwego charakteru. Platon jest obrońcą zdrowego rozsądku przeciw Euklidesowi, Antystenesowi i Sofistom.

Idee tworzą jeszcze wielość. Jednakowoż jedność jest prawem umysłu, który zatrzymuje się dopiero u najwyższego szczytu świata nadmysłowego, przy Idei idei, u źródła, które ogniskuje w sobie wszelkie doskonałości. „Wszystkie istności nadmysłowe otrzymują od Dobra swój byt i swą istotę... U ostatecznych granic świata nadmysłowego jest Idea Dobra, którą dostrzega się z trudem, lecz której nie można dostrzec, żeby nie wyprowadzić wniosku, iż ona jest przyczyną wszystkiego, co jest piękne i dobre”. Jeśli idea Dobra jest przyczyną wszystkich rzeczy dobrych i pięknych, jest więc źródłem, które zawiera w sobie idee, skupia w sobie wszystkie ich doskonałości. Kresem dialektyki jest źródło Bytu i myśli, czyli Dobro, czyli „owo coś wystarczające,

którego istnienie nie zakłada istnienia niczego innego“: jest to Bóg.

Bóg Platona, jakkolwiek jest Ideą, zdaje się być równocześnie Bogiem rzeczywistym i żywym. „Jakto! Czyż tak łatwo możnaby nas przekonać, że w rzeczywistości ruch, życie, dusza, myśl nie przystoją Bytowi absolutnemu? Że Byt nie żyje, ani nie myśli, że trwa nieruchomy, niezmienny, nie uczestnicząc w dostojnej i świętej Inteligencji?“ Jest to intuicja rozumowa, która u kresu dialektyki odkrywa nam ideę Dobra. Platon daje jednakże dowody istnienia Boga. Przedewszystkiem dowód na mocy istnienia owego pierwszego, które porusza, czyli przyczyny sprawczej: „Jakże mogłoby być to, co jest poruszane przez coś innego, źródłem zmiany?“ Bóg jest więc źródłem ruchu w świecie. Lecz to, co przedewszystkiem potwierdza istnienie najwyższego Dobra, to widoczna obecność Dobra w naturze. Powtóre, dowód przez przyczyny celowe: „Jeśli jest prawdą, że ruchy i obroty nieba i wszystkich ciał niebieskich są zasadniczo podobne do ruchu inteligencji, do jej sposobów myślenia i rozumowań, to z całą oczywistością należy wnosić, że dusza pełna dobroci rządzi naszym wszechświatem i że ona to prowadzi go, jak i ona go uczyniła“. (Prawa, X). Dlaczego Bóg stworzył świat? „Był dobry a ten, kto jest dobry, nie skąpi żadnego dobra. Stworzył więc świat tak dobry, jak tylko było możliwe i dlatego uczynił go podobnym do siebie“. (Timeusz). Ten Bóg Stworzyciel jest równocześnie Opatrznością. Platon rozwija wyraźnie teorię optymizmu. Zło absolutne nie istnieje. Świat jest najlepszy z możliwych światów i wystarczy umieścić na właściwym miejscu całości to, co się wydaje nieporządkiem, ażeby zrozumieć rację jego bytu“. Ten, który stara się o wszystkie rzeczy, rozmieścił je dla dobra i zachowania całości. Każda część tego tylko doznaje i to czyni, co przystoi, by doznawała i czyniła... Ty sam, słaby śmiertelniku, jakkolwiek mały jesteś, wchodzisz jako pewien czynnik do porządku powszechnego i wciąż stoisz do niego w pewnym stosunku... Jeśli szemrzesz, to dlatego, że nie wiesz w jaki sposób właśnie twoje dobro odnosi się do ciebie samego i do całości, podług praw powszechnego istnienia.

Idee są jedynymi, prawdziwymi rzeczywistościami. Rzeczy widzialne nie istnieją więc same przez się, lecz całą swą rzeczywistość czerpią z idei. Czyż idee należy wyobrażać sobie jako całkowicie oddzielone od rzeczy, jako przykłady, czyste wzory, których naśladownictwem jest nasz świat? To nie jest nauka Platona. Idee są obecne w rzeczach widzialnych. Niema tu naśladownictwa, tylko uczestnictwo. W jaki sposób możliwe jest uczestnictwo rzeczy w ideach? Czy idee wchodzą do każdej rzeczy w całości, czy częściowo?

W jaki sposób mogą one, nie tracąc swej jedności, udzielać się istotom wielorakim? Są to trudności, które sam Platon podkreśla w Parmenidesie i których nie rozwiązuje. Przyjmuje on za pewnik, że istnieją idee wszystkich rzeczy, nawet takich, które wydają się nam marne i nikłe. Jest to twierdzenie, że wszystko co prawdziwe jest, jest inteligijne, czyli jedynie rozumowi dostępne. Niema niczego, co nie miałyby swego wystarczającego powodu, niczego, co mogłoby się uchylić z pod myśli i jej praw. W tem znaczeniu jest nauka Platona filozofją samą. Lecz jeśli istnieją jedynie tylko idee, jeśli poza niemi jest tylko niebyt, w jakiż sposób możliwy jest nasz świat zmysłowych pozorów? Skąd bierze się granica Dobra, które samo tylko jest rzeczywiste? Na tę trudność odpowiada Platon niejasną teorią materji. W Timeuszu zdaje się przyjmować dualizm. Materja jest wieczna. Jest miejscem, przestrzenią, tem, co przyjmuje wszelkie formy. Bóg jest demiurgiem, artystą, który ją porusza i kształtuje. Lecz ten dualizm, sprzeczny we wszystkim duchowi dialektyki, nie może być ostatnią myślą Platona. W Sofiscie materja, zasada ograniczenia, nie jest już czemś rzeczywistym, posiadającym niezależne istnienie. Jest ona niebytem, tem, co nie istnieje. Trzeba przyznać, że jest dość trudno zrozumieć istnienie niebytu i sposób, w jaki ogranicza byt. Czy należy przypuszczać, że dla Platona istnieją jedynie tylko idee, że świat nasz jest właściwie światem idei, lecz w pewnej mieszaninie idei, w związkach, określonych przez pewne konieczne prawa? Materja byłaby więc koniecznością logiczną, która określa liczbę możliwych kombinacyj.

E t y k a i n a u k a o p a ń s t w i e. — Teorja i praktyka są ściśle z sobą związane. Przeczyć prawdzie, znaczy przeczyć dobru. Jeśli poza zjawiskami nic nie istnieje, wtedy istnieją tylko uczucia zmysłowe i celem człowieka staje się przyjemność. Platon prowadzi dalej walkę z Sofistami, rozpoczętą przez Sokratesa. Przygotowuje on swoją etykę, podobnie, jak swoją teorię poznania i bytu, przez szereg polemik, które miały oczyścić umysł z rozpowszechnionych błędów. Trzymach i Kallikles, uczniowie Sofistów, utrzymywali, że niema praw naturalnych, że są tylko konwencjonalne formy społeczne, że człowiek zręczny i silny wyzwała się z wszelkich przesądów i oddaje się wszystkim swym namiętnościom. Platon twierdzi wbrew im wszystkim, że istnieje prawo moralne, które nie zależy od kaprysu ustawodawcy i które odkrywa rozum, wglębiając się w samego siebie. U kresu dialektyki jest idea Dobra. Z oczyma, w nią utkwionemi, powinniśmy przystosowywać do niej swe czyny. Idea Dobra jest Bogiem samym. Cnota dla człowieka jest podobieństwem do Boga.

Podobieństwo do Boga jest to wprowadzenie harmonji pomiędzy rozmaite elementy natury, to naśladowanie w sobie porządku nadzmysłowego, który odślania nam dialektyka. Potrzeba więc znać człowieka, ażeby wiedzieć, czem być powinien. Duszę tworzą trzy części: żądza, która obejmuje wszystkie skłonności, wszystkie namiętności niższe; gniewliwość lub odwaga, zasada pośrednia pomiędzy czuciem i myślą; wreszcie rozum. Każdej z tych zdolności duszy odpowiada część ciała: żądza ma swą siedzibę w brzuchu, odwaga w piersi, rozum w głowie. Platon w Fedrosie porównuje duszę do wozu, zaprzęgniętego w dwa rumaki. Jeden czarny, krnąbrny, jest zawsze gotowy do buntu. Drugi biały, szlachetny, powstrzymuje swego towarzysza, jeśli jest dobrze kierowany, lecz ponosi wraz z tamtym, jeśli nim nie kieruje ręka pewna i uważna. Koń krnąbrny i czarny to żądza, biały to odwaga, woźnicą jest rozum. Rozum powinien powstrzymać odwagę, i posługiwać się nią zręcznie jako pomocnikiem przeciwko żądzy. Każdej części duszy odpowiada pewna cnota. Cnotą, odpowiadającą żądzy, jest umiarkowanie. Polega ona na umiarkowaniu namiętności, unikaniu wybryków i przygotowywaniu duszy przez uwolnienie jej od wpływów ciała, do poznania prawdy. Cnotą odpowiadającą gniewliwości jest odwaga. Polega ona na znajomości tego, czego należy a czego nie należy się obawiać. Powstaje ona wtedy, gdy gniewliwość w służbie rozumu skierowana jest przeciwko namiętnościom, które mają inteligencję. Umiarkowanie i odwaga są warunkami mądrości, która jest cnotą rozumu. Ażeby wznieść się do poznania prawdy, czyż nie należy uwolnić się od złudzeń miłości własnej, od rozkiełzanych namiętności, które powstają wskutek zepsucia ciała? Sprawiedliwość jest cnotą, która rodzi się z posiadania innych cnot. Jest ona wewnętrzną harmonją, zgodą duszy z sobą samą. Gdy każda część duszy czyni to, co do niej należy, gdy żądza podlega odwadze a odwaga jest podporządkowaną rozumowi, wtedy z tej harmonji powstaje sprawiedliwość.

Do pojęcia cnoty wprowadza się najczęściej dwa czynniki: wolności i nawyknienia. Wolność bierze inicjatywę z cnoty. Nawyknienie daje nam posiadanie cnoty. Platon pogardza cnotą, która opiera się tylko na nawyknieniu; jest ona niepewną, jak mniemanie, przystoi pszczole lub mrówce, ale nie człowiekowi. Cnota nie zależy również od naszej wolności. Cnota jest wiedzą. Gdy zna się dobro, wówczas się ją wykonywa. Prawdziwa wiedza jest więc nieprzezwyrodną: być cnotliwym to właśnie tyle co posiadać wiedzę dobra. Platon osłabia jednakże naukę Sokratesa. Uznaje, że można mieć słuszny sąd o tem, co czynić należy, a jednak tego nie czynić. I tylko w tem znaczeniu może teoria przeciwstawiać

się praktyce. Lecz jeśli praktyka jest zła, to zaprawdę teoria musi mieć braki. Ko posiada prawdziwe poznanie dobra, musi z konieczności być dobrym.

Człowiek pragnie własnego dobra i na mocy nieuni-
knionego prawa, szczęście i cnota są z sobą ściśle związane. Idea Dobra jest najwyższą realnością, z pod dobra wyzwolić się nie można. Zło ma jako następstwo pokutę; nieporządek musi wrócić do porządku. Kary należy szukać a nie przed nią uciekać. Lepiej doznać niesprawiedliwości, niż ją popełnić. Najbardziej pożałowania godnym człowiekiem jest tyran, który bezkarnie używa owoców swych zbrodni. Chory nie odmawia przyjęcia zbawienego bólu. Biegnie naprzeciw niego, żąda zastosowania żelaza i ognia. Najstraszniejszym złem jest niesprawiedliwość i tylko kara może zeń duszę uleczyć. Nie należy więc zbrodni trzymać w ukryciu. Trzeba oddać się sędziemu tak, jak się idzie do lekarza i to „w ten sposób, że gdy za błąd popełniony zasłużył ktoś na chłostę, to niech się stawi, by ją otrzymać; jeśli na grzywnę, niech ją zapłaci, jeśli na śmierć, niech ją poniesie“ (Gorgjasz). Pokuta jest największym dobrem po niewinności. Teoria ta pociąga za sobą wiarę w przyszłe życie. W Fedonie przytacza Platon wszystkie argumenty, które powtarza się po nim, dla udowodnienia nieśmiertelności duszy. Śmierć jest rozwiązaniem elementów, skłaniających ciało. Dusza nie da się rozłożyć, ponieważ jest czysta i prosta. Powie ktoś, że dusza jest tylko harmonją ciała? Nie widzimy, by harmonja walczyła przeciw lutni, która ją tworzy, dusza zaś walczy nieustannie przeciw ciału i może coraz wyzwalac się z pęt pożądania i namiętności. (Fedon). Powtóre właściwym przedmiotem umysłu ludzkiego jest świat inteligijny, wieczny. Umysł ma więc naturalne powinowactwo z pierwiastkiem boskim. „Dusza jest bardzo podobna do tego, co jest boskie, nieśmiertelne, nadzmysłowe, proste i identyczne. Będąc taką i takiej natury, gdy wychodzi z ciała, niczego za sobą nie pociąga i zwraca się ku temu, co jest nieśmiertelne, jak ona. Gdy cel ten raz osiągnie, wchodzi w posiadanie szczęścia prawdziwego“. A wreszcie trzeba, żeby dobrzy zostali wynagrodzeni, źli ukarani. „Taką jest sprawiedliwość mieszkańców Olimpu... Ani ty, ani ktokolwiek by to był, nie może się szczycić, że uchylił się z pod porządku, który został na to ustanowiony, by go przestrzegano bezwzględnie, niż któregobądź innego. Nigdy mu się nie wymkniesz, ani gdy będziesz dość mały, by przeniknąć do niezmiernych głębin ziemi, ani gdy będziesz dość wielki, by wznieść się aż do nieba“. (Prawa).

Etyka i polityka nie mogą być od siebie oddzielone. Zadaniem państwa jest, uczynić obywateli cnotliwymi. Państwo nie istnieje dla jednostki, przeciwnie jednostka, będąc

tylko częścią państwa, powinna mu się podporządkować. W państwie, podobnie jak we wszechświecie, jednostka musi być poświęcona ogółowi, a wielość sprowadzona do jedności. Idealna Rzeczpospolita jest osobą zbiorową, żywą jednością, której członkami i narzędziami są jednostki. Istnieje psychologja i etyka państwa, która nie różni się od psychologji i etyki jednostki. Taksamo, jak w duszy są trzy części, są w państwie trzy kasty. Pożądaniu odpowiada klasa rzemieślników i rolników, którzy zaspakajają potrzeby i pożądania. Odwadze odpowiada klasa wojowników, których zadaniem jest obrona państwa z zewnątrz i wewnątrz. A wreszcie odpowiednikiem rozumu jest klasa filozofów, do których z prawa należą rządy. Czyż prawo nie jest rozumem? Czyż najmędrsi nie są żywym rozumem? Każdej klasie przystoi jakaś cnota: rzemieślnikom umiarkowanie, które utrzymuje ich w granicach ich stanu, nie budząc chęci wyjścia z niego; wojownikom odwaga, urzędnikom mądrość. Gdy każda niższa klasa podporządkowuje się klasie wyższej, rzemieślnicy wojownikom, wojownicy urzędnikom, gdy w ten sposób każdy jest na właściwym sobie miejscu, wówczas dzięki współdziałaniu wszystkich czynników panuje harmonja w państwie tak, jak panuje ona w duszy, dzięki hierarchji trzech władz. Najwyższą tą cnotą w państwie jest sprawiedliwość. Ażeby zgnieść wszelki egoizm, ażeby uczynić z państwa coś naprawdę powszechnego i naprawdę jednolitego, Platon poświęca wszystko, co w człowieku może wzmocnić poczucie indywidualności, wszystko, co może mu dać własne życie w życiu państwa. Ziemi Rzeczypospolitej należą wspólnie do wszystkich obywateli. Niema własności, niema rodziny; kobiety, podobnie jak dobra, są wspólne. Dzieci należą do państwa, są wspólnie chowane. Ponieważ niema rodzin poszczególnych, Rzeczpospolita staje się sama wielką rodziną. Każdy obywatel uznaje wszystkie dzieci w pewnym wieku jako swe własne. Tak wygląda plan, jaki rozwija Platon w Rzeczypospolitej. W Prawach łagodzi jeśli nie zasady, to przynajmniej surowość ich zastosowania. Stawia ideał możliwszy do urzeczywistnienia. Rezygnuje z wspólności kobiet i dóbr, pozwala na ustanowienie praw pisanych. Lecz państwo zachowuje swą wszechwładzę. Jego posłannictwem jest zapewnienie posłuszeństwa prawu moralnemu, zabezpieczenie panowania cnoty choćby przemocą, gdy wyczerpało wszystkie środki perswazji. Jednostka niema innego prawa oprócz spełniania obowiązku, przyczyniania się przez swą cnotę do harmonijnego istnienia państwa, którego jest kółkiem i częścią. Z tego pomieszania nauki o państwie z etyką wynikał rodzaj tyranji filozoficznej, despotyzmu, który dla dobra zewnętrznego, dla harmonji pozornej poświęcił dobro prawdziwe, dobro płynące z prawdziwej wolności.

ROZDZIAŁ IV.

ARYSTOTELES.

Życie i pisma Arystotelesa. — Charakter jego filozofji. — Arystoteles urodził się w 384 r. w Stagirze, greckiej kolonii Tracji. Ojciec jego, Nikomach, był lekarzem króla macedońskiego Amyntasa. W ósmym roku życia przybył do Aten (367) i przez dwadzieścia lat był uczniem Platona. Opowiadają, że Platon mało żywił sympatji dla Arystotelesa, któremu zarzucał usposobienie kostyczne i zbytnią staranność koło własnej osoby. Gdy pominiemy anegdoty wątpliwej autentyczności, jest bardzo prawdopodobne, że mistrz przeczuwał w swym uczniu przeciwnika. W r. 343 Filip powierzył Arystotelesowi wychowanie swego syna Aleksandra. Platon nie miał szczęścia w swych podróżach po Sycylii: Dionizjuszowi nie podobały się jego plany reform politycznych. Arystotelesowi przypadł w udziale zaszczyt posiadania jako ucznia jednego z największych ludzi starożytności. Aleksander został jego przyjacielem aż do zabójstwa Kallistenesa. Dawał mu pieniądze na kupno książek, z głębi Azji przysyłał mu okazy rzadkich roślin i zwierząt. Krótko przed odjazdem Aleksandra do Azji, Arystoteles powrócił do Aten (334). Otworzył tam szkołę w Liceum, gimnazjum poświęcone Apollinowi zw. Lykeios. Miał zwyczaj wyklądać, przechadzając się w alejach Liceum, stąd poszła nazwa szkoły perypatetycznej (przechadzających się). Po śmierci Aleksandra powstała w Atenach reakcja przeciw Macedończykom. Arystoteles został oskarżony o bezbożność i żeby uchylić się od skazania, usunął się do Chalkis, gdzie umarł w 322 r. mając lat sześćdziesiąt trzy.

Dzieło Arystotelesa jest pokaźne. Tworzy ono prawdziwą encyklopedję wiedzy ludzkiej w IV w. przed Chrystusem.

Przedewszystkiem zajmuje się Arystoteles ogólnemi prawami myśli i procesami, jakie umysł ludzki przechodzi, ażeby dojść do prawdy. Pisma jego o logice zostały zebrane pod nazwą Organon; główne z nich są: Kategorje, Analityka pierwsza, Analityka druga, Topika i t. d. Przechodzi do studjów nad przyrodą w dziełach o niebie, w Meteorologii i Fizyce. Po świecie nieorganicznym widzi przed sobą świat żywy; pisze naprzykład traktat o Roślinach, Historję zwie-

rzają. Stwarza podstawy anatomji i fizjologii porównawczej. Wtrudnej tej nauce o żywych istotach składa dowody zmysłu obserwacyjnego i geniusza twórczego, które dziś jeszcze budzą podziw nowożytnych uczonych. Dochodzi wreszcie do człowieka i do myśli; pisze „O Duszy“ i krótkie traktaty O czuciu, O pamięci, O śnie i t. d. Bada objawy ludzkiej działalności i ich prawa w Retoryce, w Poetyce, w Etyce Nikomachejskiej i w Polityce. W końcu, traktaty o „pierwszej filozofji“ czyli metafizyce obejmują naukę o przyczynach i zasadach, które rządzą całym życiem przyrody. Zostały one zebrane przez komentatorów w jedno dzieło i umieszczone po Fizyce, ta meta ta fizyka. Stąd właśnie pochodzi nazwa Metafizyki, która odtąd oznaczać zaczęła naukę o pierwszych przyczynach.

Ażeby zrozumieć Arystotelesa nie trzeba ani na chwilę zapominać że jest on równocześnie uczniem i przeciwnikiem Platona. Zwalcza mistrza i zarazem rozwija dalej jego naukę.

Dla Platona rzeczywistością jest nie jednostka, lecz rzeczywistości są idee, w których jednostka uczestniczy. Wiedza wyzwala nas ze świata zmysłowego, ażeby przenieść nas do świata inteligijnych rzeczywistości. Czy prawdą jest, że gdy idziemy myślą od Sokratesa do człowieka, od człowieka do zwierzęcia, od zwierzęcia do Bytu, wtedy zbliżamy się do prawdziwego istnienia? Arystoteles odrzuca teorię idei oddzielnie istniejących. Nie tłumaczą one ani istnienia, ani poznania otaczającego nas świata. W jaki sposób to, co nie ma żadnego związku z tym światem, mogłoby uczynić świat rzeczywistym lub poznawalym? Idea transcendentna nie może być zasadą ruchu w świecie ziemskim. Nie możemy odkryć jej tam, gdzie jej niema. Świat idei powtarza więc tylko niepotrzebnie świat zmysłowy. Dodajmy, że skoro idea posiada odrębne istnienie, różne od bytu jednostek, którym się udziela, wówczas musimy przyjąć zasadę dla wyjaśnienia tego, co jest wspólne między ideą człowieka np. a ludźmi poszczególnymi. W zasadzie tej uczestniczą zarówno człowiek sam w sobie i ludzie poszczególni i tak dalej w nieskończoność. Jest to t. zw. argument trzeciego człowieka (tritos antropos).

Arystoteles twierdzi wbrew Platonowi, że jedynie tylko jednostka istnieje substancjalnie. Wyjaśnić „Sokratesa“, nie znaczy to sprowadzić go do własności ogólnych, jako do jedynie rzeczywistych elementów, z których on się składa. Przeciwnie, własności te istnieją tylko dzięki ludziom, którzy je posiadają. Same w sobie nie są one niczem innym, tylko pustymi abstrakcjami. Ogólne jest immanentnie zawarte w indywidualnym i istnieje tylko przez nie i w niem. Zrozumieć rzeczy, to nie znaczy odłączyć się od świata widzialnego i łączyć idee podług ich rozumowych stosunków. Prawda nie

znajduje się poza naszym światem. Jest ona przed naszymi oczyma, w faktach, które nas otaczają. Pierwszym krokiem do wiedzy jest doświadczenie, obserwacja zjawisk. Jedynie ze zjawiska możemy wydobyć to, co jest inteligijne.

Nie chcemy przez to powiedzieć, że Arystoteles jest empirykiem w zwykłym znaczeniu tego słowa. Pozostał on uczniem Platona. Pojęcia nie są dla niego słowami, czystymi abstrakcjami rozumu (nominalizm). Odpowiadają one temu, co jest, i choć nie posiadają coprawda odrębnego istnienia, to jednak istnieją w jednostkach (universalia in re). Są w naszym świecie właśnie tem wszystkim, co ostateczna analiza wykrywa jako realne i inteligijne.

Przedmiotem wiedzy nie jest to, co jest indywidualne, lecz to, co jest ogólne. Wiedza polega na definjowaniu pojęć i ich stosunków (sylogizm — dowód). Jednym słowem, istnienie wprawdzie tylko jednostka, lecz składa się ona z materji (hyle) i z formy (morfe — eidos). Forma jest istotą która wyraża pojęcia. Jest nią to właśnie, co odpowiada idei Platona. Otóż materja, sama przez się, nie posiada żadnego bytu. Jej definicja brzmi: to, co może być tem lub tamtem. Rzeczywistość jest więc w indywidualnem tem, co odpowiada pojęciu, jest formą, która określa materję, właściwością, doskonałością. Platon niezgo innego nie mówił. Co ogólne, jest inteligijne, ponieważ jest w rzeczach poszczególnych prawdziwą rzeczywistością.

Filozofja Arystotelesa, podobnie jak filozofja Sokratesa i Platona, jest filozofją pojęcia. Logika sylogizmu prowadzi dalej i rozwija metodę podziału dialektycznego. Zagadnienie wiedzy nie zostało zmienione. Polega ono na wydzieleniu ze zjawisk tego, co jest stałe i trwałe, na szukaniu zawartości inteligijnej w pojęciach i ich stosunkach, które wyrażają byt i jego prawa.

Metafizyka. — Kategorje. — Cztery przyczyny ruchu. — Potencjalność i aktualność. — Stopniowa ewolucja przyrody. — Klasyfikując rozmaite formy myśli, które odpowiadają bytowi i własnościom, na podstawie których go określamy, Arystoteles wyraźnie zaznacza to, co odróżnia jego naukę od bytu samego; ogólnie niema bytu samo przez się; własności nie mogą być oddzielone od bytów indywidualnych, które je posiadają: taki wypływa wniosek z tablicy kategorij. Arystoteles odróżnia dziesięć kategorij, które obejmują wszystkie możliwe przedmioty myśli: 1) substancja, np. człowiek, koń, jednym słowem indywidua 2) ilość 3) jakość 4) stosunek np.: podwójny, połowa, większy i t. p. 5) miejsce 6) czas 7) położenie, np.: ten człowiek siedzi, stoi 8) posiadanie 9) czynność 10) bierność. Tych dziesięć kategorij można zredukować do czterech pierwszych, w których pomieszczą

się wszystkie pojęcia: substancja, ilość, jakość, stosunek. Wbrew temu, co myślał Platon, samodzielne istnienie posiada tylko pierwsza z tych kategorii. Usuńmy ją, a wszystkie inne znikną.

Bytem prawdziwym nie jest to, co powszechne, gdyż oddzielone od jednostek, jest ono jedynie tylko abstrakcją. Tylko jednostki są istnościami, substancjami. Dziewięć pozostałych kategorii wyraża tylko ich właściwości, ich formy bytu i ich stosunki. A więc tylko drogą doświadczenia, przez badanie rzeczy poszczególnych, przez obserwację bytów jednostkowych i zjawisk szukać należy pojęcia powszechnego, które jest przedmiotem nauki. Niema dwóch światów: inteligijny jest w zmysłowym, a celem nauki jest wyprowadzenie pierwszego z drugiego. Lecz nie zapominajmy o tem, że dla Arystotelesa, podobnie jak dla Platona, inteligijnem jest to, co ogólne, wyrażone i streszczone przez pojęcie. Po wypowiedzeniu tezy: istnieje tylko to, co jest indywidualne, wykazuje Arystoteles, że to, co w indywidualium rzeczywiście istnieje jest formą, czyli ogólnem. I właśnie z tych dwóch trudnych do pogodzenia elementów, jednego empirycznego i nominalistycznego, drugiego platońskiego i realistycznego, składa się jego filozofja.

Jakież są zasady, które objawia nam studjowanie przyrody? Zjawiskiem, które jest jakoby obecne we wszystkich zjawiskach, jest zmiana. Ruchu niema potrzeby udowadniać. Doświadczenie pokazuje go nam wszędzie wokół nas. Ażeby nastąpiła zmiana, przejście z jednego stanu w drugi, musi być coś, co umożliwi zmianę, co może być kolejno najpierw tem, potem czem innym. Tem, co nie będąc jeszcze niczem określonym, może stać się jednym lub drugim, przyjąć taką lub inną właściwość, tem, co trwa mimo zmiany i przekształca się, jest materja, (hyle). Blok marmuru może przyjąć różne formy, zależnie od kaprysu lub potrzeb człowieka. Nie jest jeszcze ani posągami, ani kolumną, ani wazą, jest jeno ich materją. Gdy rzeźbiarz z bloku marmuru wyrzeźbi bóstwo, jakąś Wenere lub Apollina, wtedy dopiero jest materja czemś określonym, staje się tem lub owem. Tą doskonałością która pewien byt czyni tem, czem on jest, która go stwarza i wykańcza, tą istotą, która pozwala go określić jest forma (eidos). W zmianie przyczyna materialna i przyczyna formalna są we wzajemnym do siebie stosunku jak potencjalność (dynamis) do aktualności (entelecheia — energieia). Zmieniać, być w ruchu, jest to stawać się tem, czem się nie było, czem się być mogło; jest to zdobywać własności, których się nie posiadało a które posiadać się mogło. Wszelka zmiana jest przejściem z możliwości do rzeczywistości. Materja jest więc bytem potencjalnym. Jest ona „tym niebytem niewytłumaczalnym, który należy rozpoznać w natu-

rze, wszędzie złączona z bytem. Jest niebytem względnym, nie absolutnym, który nie istnieje inaczej, jak tylko w drodze do bytu lub w drodze do aktualności, w niedoskonałej aktualności ruchu. (F. Ravaisson, *Métaphysique d'Aristote*, t. II, str. 10). Co się tyczy formy, to jest ona realizacją potencjalności materji, jest bytem skończonym, gotowym do działania lub działającym. Jest to aktualność właściwa, przez którą byt staje się tem, czem jest: być, znaczy działać. Przechytna materjalna i przyczyna formalna, oto dwie pierwsze zasady, które wykrywa analiza ruchu w ich wzajemnym stosunku, w przechodzeniu od potencjalności do aktualności.

Czy materja i forma wystarczą do wytłumaczenia ruchu? Ażeby materji dać formę, ażeby urzeczywistnić jej możliwość, potrzeba jeszcze jakiejś przyczyny, która wprawiłaby ją w ruch, przyczyny sprawczej, poruszającej (*causa efficiens*). Nie dosyć bloku marmurowego i idei w umyśle rzeźbiarza, ażeby natychmiast dokonało się dzieło. Rzeźbiarz musi materiał opracować, działać na niego, przekształcić go. Lecz konieczne jest, by przyczyna sprawcza sama została wprawiona w ruch. Nie dąży ona na oślep, przypadkowo, jeno zmierza do pewnego celu: przyczyna celowa (*causa finalis*) budzi i kieruje wszystkimi poczynaniami jej działalności. Artysta nie działa bez przyczyny. Wola jego porusza jego rękę, lecz i sama jego wola porusza się pod wpływem miłości sławy lub piękna. Tak więc ruch tłumaczy się przejściem od potencjalności do aktualności, samo zaś przejście działaniem czterech przyczyn: materjalnej, formalnej, sprawczej i celowej.

Te cztery przyczyny dadzą się sprowadzić do dwóch. Co to jest forma jakiejś istności? Jest to aktualność jej właściwa, jej potencjalność zrealizowana. Forma w stosunku do materji jest dobrem, doskonałością; jest ona kresem jej ruchu. Lecz dobro, ku którego osiągnięciu czyni się wysiłki, jest celem. Przyczyna formalna stapia się więc z przyczyną celową. Co jest teraz przyczyną ruchu? Przyczyna sprawcza czyli poruszająca. Lecz przyczyna ta nie działa przypadkowo i bez powodu. Istotną zasadą, która ją wprawia w ruch, jest pragnienie dobra. I właśnie cel jest tym czynnikiem, który znaczy kierunek ruchu, który wykreśla wszystkie następujące po sobie jego momenty. „Cel ruchu naturalnego jest także jego zasadą, jego przyczyną sprawczą.. Dzięki aktualności, będąc jego celem i dobrem, budzi w nim pragnienie, z którego rodzi się ruch. Aktualność ta doprowadza potencjalność materji do bytu, urzeczywistniając ją w nim nieustannie“. (F. Ravaisson, *Métaphysique d'Aristote*, t. II, str. 11). Prawdziwa przyczyna poruszająca tworzy więc jedno z przyczyną celową, która sama zawiera przyczynę formalną. Wszystko sprowadza się do materji,

czyli potencjalności, która jest podłożem zmiany i do dobra, które jest równocześnie przyczyną formalną, przyczyną sprawczą i przyczyną celową. Tak w dziełach przyrody, jak w dziełach człowieka, znajdujemy potencjalność i aktualność, materję i dobro. Lecz człowiek działa na materję z zewnątrz, narzuca jej formy, które odpowiadają jego celom. W naturze zaś cel, jako zawarty w materji, kształtuje ją z wewnątrz. Gdy człowiek buduje okręt, cel, który sobie postawił, kieruje wszystkimi jego ruchami i określa formę, którą przybiera materja. Lecz narzucanie formy żywiolom odbywa się przez rodzaj przemocy. Przypuśćmy, że cel ten urzeczywistnia się sam z siebie, że drzewa same się tną i belki same się układają stosownie do potrzeb żeglugi, a będziemy mieli obraz pracy przyrody. Cel jest więc jakby obecny w potencjalności materji, która dąży do niego. Czy chodzi o dzieła człowieka, czy dzieła przyrody, zawsze odnajdujemy obie zasady w całej ich rzeczywistości, t. j. potencjalność i aktualność, przyczynę materialną, podporządkowaną przyczynie celowej. Lecz cechą, która charakteryzuje twory przyrody, jest okoliczność, że posiadają one same w sobie zasadę swego ruchu, którego cel stanowi ich naturę i właściwą istotę.

Wszystko sprowadza się do potencjalności i aktualności, materji i dobra. Zobaczmy, jakie są stosunki tych dwóch czynników w życiu wszechświata. Materja, jak wynika z definicji, jest tem, co może być tem lub tamtem. Jest więc rzeczą niemożliwą osiągnięcie kiedykolwiek materji absolutnej. Czemże byłaby w rzeczywistości ta czysta materja? To, co może być tem lub tamtem, jest właściwie niczem, rodzajem nicości. Moglibyśmy schodzić z jednego stopnia bytu na drugi w sposób nieograniczony, a nie dojdziemy do potencjalności czystej. Nic, to co jest ni to ni tamto, nie może ani istnieć ani być poznane. Pojęcie materji jest więc pojęciem względnem. Nic nie istnieje, co nie byłoby już zorganizowane, co by już nie urzeczywistniało pewnej doskonałości. To zaś, co jest materją w stosunku do formy wyższej, jest formą w stosunku do materji prostszej. Drzewo naprzykład jest materją w stosunku do łóżka lub stołu, lecz jest formą w stosunku do składników, które je tworzą i które ono organizuje. Niema więc nagłych przerw ani skoków w ruchu natury. Wszechświat podlega prawu ciągłego postępu, który przez szereg faz, będących we wzajemnym stosunku, wznosi go od mniejszej do większej doskonałości. Wznosi się ustawicznie ku wyższemu celowi, posługując się dobrem już urzeczywistnionem jako środkiem do osiągnięcia wyższej doskonałości. Nic z tego, co zostało dokonane, nie jest dokonane na próżno. Przyroda nie rozpoczyna swego dzieła wciąż na nowo, nie podąża ona raz z tej, drugi raz z tamtej strony.

Wznosi się wciąż wyżej w tym samym kierunku. Z rzeczywistości wylania ona ideał. Zręczna artystka, w gotowie już dzieła znajduje materiał do dzieła lepszego, które ją pobudza. Mineral jest już formą, ponieważ czysta potencjalność nie istnieje. Lecz twory nieorganiczne są materją w stosunku do świata organicznego. Roślinność zawiera wszystkie doskonałości minerału, lecz organizując pierwiastki organiczne, tworzy formę nową, życie. Zwierzę dodaje do życia roślinnego, które w sobie mieści, wrażliwość i ruch. Wreszcie w ostatniej fazie zjawia się człowiek, który do życia roślinnego i zwierzęcego dodaje myśl. Człowiek jest treścią i celem przyrody, ponieważ myśl jest najwyższą doskonałością, największym dobrem, poza którem niema już czego szukać. Jeśli cel jest, jak widzieliśmy, zasadą ruchu, jeśli dobro pożądaną jest przyczyną poruszającą, wtedy wyższa forma tłumaczy niższą. To, czego jeszcze niema, jest prawdziwym powodem tego, co już jest, a zasada ruchu wszechświata tkwi w najwyższym celu, do którego dąży przyroda i który osiąga u kresu swych stopniowych wysiłków. Aktualność najdoskonalsza, dobro najwznioślejsze, jest więc równocześnie formą, przyczyną poruszającą i celem wszystkiego, co istnieje. Możemy więc powiedzieć, że wszystko na ziemi tłumaczy się myślą, że wszelkie urzeczywistnione dobro jest pierwszym, więcej lub mniej niejasnym jej wyrazem — aż do chwili, gdy w umyśle ludzkim, w świadomej sobie inteligencji, zostało wypowiedziane słowo ostatnie i zagadka rozwiązana.

Bóg przyczyną ruchu wszechświata. — Jego istota i stosunek do świata. — Powstaje teraz zagadnienie: jaka jest zasada tego nieustannego postępu ku lepszemu? Świat, podług Arystotelesa, nie miał początku i nie będzie miał końca. Ruch jest wieczny, tak jak i czas, który go mierzy: pojęcie terażniejszości zawiera pojęcie przeszłości i przyszłości. Można więc w nieskończoność cofać wstecz szereg przyczyn wtórnych. Ale to nie znaczy, że ruch rozumie się sam przez się. Stwierdzenie faktu to jeszcze nie wytłumaczenie. Przyczyny nie wystarczają same sobie. Choć przedłużymy ich szeregi w nieskończoność, nie zmienimy już przez to ich natury. Jeśli świat jest wieczny, to wiecznie jest on niedostateczny, niepełny. Wiecznie potrzebuje on powodu dostatecznego, który uczyniłby go zrozumiałym i rzeczywistym. Tylko na skutek działania czegoś aktualnego przechodzi potencjalność w aktualność. (Met., IX, 8). Co jest prawdą odnośnie do pojedynczego przedmiotu, jest prawdą o całości rzeczy. Ponad i poza szeregiem przyczyn wtórnych przyjąć należy przyczynę pierwszą, wieczną. Konieczne jest zatrzymanie się wreszcie przy czemś pierwszym poruszającym, przy jakiejś rzeczywistości, która nie

potrzebuje już rzeczywistości wyższej, ażeby uzasadnić swoje istnienie i swoją doskonałość. Tak więc świat jest wieczny tylko dlatego, że istnieje aktualność najwyższa, na której wszechświat jest jakoby zawieszony, że istnieje pierwsze poruszające, które wprawia go w ruch i kieruje nim. To pierwsze poruszające jest samo nieruchome. Jeśli bowiem byłoby w ruchu, to na to, żeby zaktualizować swą potencjalność, ażeby przejść do wyższej doskonałości, pod wpływem przyciągającym dobra wyższego, które byłoby Bogiem samym.

Jaką jest natura pierwszego sprawcy? Przedewszystkiem niema w nim żadnej potencjalności, która nie byłaby urzeczywistnioną. Gdyby było inaczej, podlegałby zmianom i ponad niego należałoby wznieść pierwsze poruszające a nieruchome. Bóg jest więc całkowicie aktualnością. Jest istotą wyokńczoną, doskonałą. Ponieważ jest bez materji, jest bez wielości, bez części. Jest czystą inteligencją, a myśl jego ma za przedmiot to, co jest najdoskonalsze, to jest myśl samą. Bóg jest więc inteligencją, która myśli wiecznie siebie samą i w niczem się nie różni od przedmiotu swej myśli. Nie jest on istotą, która myśli, jest raczej myślą, nie mającą innego przedmiotu prócz siebie samej, jest „myślą myśli“. Taki Bóg nie jest abstrakcją, jest on żywy, czynny, szczęśliwy. Jest czystym czynem, jest działalnością w jej najwyższej formie. Uzupełnieniem czynu jest rozkosz: doznaje on więc wiekustej szczęśliwości. „Bóg doznaje wiecznie radości jednolitej i prostej...“ (Etyka Nikomachejska, VII, 15). „Kontemplacja jest tem, co może być najslodszego i najlepszego. W Bogu jest życie, ponieważ działalność inteligencji jest życiem, a Bóg jest inteligencją czynną, zaś czynność ta, wzięta sama w siebie, stanowi jego życie doskonałe i wieczne... Mówimy więc, że Bóg jest istotą żywą, wieczną i doskonałą“. (Metaf. XII, 7).

Jaki jest stosunek takiego Boga do wszechświata? Nie jest on stwórcą świata, ponieważ świat jest wieczny. Więc czy przynajmniej wkracza w sprawy świata, czy zna go? Czy należy w nim widzieć ideę dobroczynną, która porządkuje wszystko na tym padolu i wszystkim rządzi podług planu swej opatrności? Bóg, mówi Arystoteles, nie może znać tego świata ruchu, świata materji i potencjalności. Przedewszystkiem już myśleć o niedoskonałem jest niedoskonałością. Są rzeczy, o których lepiej jest nie wiedzieć. Powtóre, gdyby Bóg myślał o świecie, byłaby w nim materja, potencjalność. Inteligencja jego, ażeby przejść do aktualności, potrzebowałaby bowiem przedmiotu poza sobą. Myśl boska nie może więc o niczem innem myśleć jak tylko o sobie samej, gdyż jest rzeczą najdosoknalszą i nie może z zewnątrz przyjmować przedmiotu swej kontemplacji. Lecz istnienie Boga przyjęliśmy tylko dla wytłumaczenia postępu

świata ku dobru. W jaki sposób Bóg może być pierwszym motorem świata, którego nie stworzył i którego nie zna? Bóg, sprawca ruchu nieruchomy, nie może poruszać przez popychanie. Porusza on wszechświat tak, jak przedmiot kochany przyciąga tego, co go kocha, tak jak pożądanie działa w naszej duszy przez podniecie całkiem wewnętrzną. W taki to sposób jest Bóg zasadą wszelkiego porządku i wszelkiej doskonałości. Bóg jest przyczyną celową wszystkiego co jest, a przyczyna celowa jest prawdziwą przyczyną poruszającą, ponieważ równocześnie wzbudza ona ruch i kieruje nim. Wielkiem dobrodziejstwem Boga jest jego istnienie. On jest, i to wystarcza, żeby wszystko chciało istnieć. Pod działaniem przyciągającym czystej aktualności wznosi się świat w powolnym postępie od jednej doskonałości do drugiej, krocząc ku myśli, którą osiąga wreszcie w ludzkiej inteligencji. Jeśli „natura niczego napróżno nie czyni, jeśli jest przyczyną wszelkiego porządku, jeśli wszędzie wprowadza i zachowuje proporcję i piękno“, to dzieje się tak dlatego, że natura, uniesiona nieświadomym pragnieniem dobra, naśladuje myśl. A dążąc do niej, urzeczywistnia ją mniej lub więcej wszędzie i w ten sposób wszystko powinno być pełne rozumu i harmonji.

„W ten sposób aktualność prosta, od której zawisła, ku której zdąża cała natura, jest aktem myśli, świadomej, skupionej samej w sobie. I istotnie do myśli tęskni cała natura i zdąża do niej, jako do celu i ku dobru, a temsamem ku najwyższej zasadzie. Boska inteligencja stwarza przez miłość, którą wzbudza, najpierw w niebie ten szybki ruch, z którego powstaje ciepło, druga przyczyna wszelkiego życia. Na wszystkich kolejnych stopniach życia, w ustawicznym postępie działalności, od prostego łączenia się do vegetacji, od vegetacji do wrażliwości i od wrażliwości do rozumu, natura nie robi nic innego, tylko wznosi się od bezkształtnej materji ku skończonej formie myśli. Na każdym kroku, który czyni, na każdym stopniu, na który się wznosi, natura tłumaczy się lepiej, staje się zrozumialszą, ujawnia lepiej sens swego bytu, coraz dostępniejszy dla pojęcia, w miarę, jak staje się coraz bardziej inteligencją i myślą. Kresem tego postępu jest człowiek; człowiek, w którym inteligencja (nus) dołącza się do zmysłów, jakby z zewnątrz (tyraten — przez drzwi). Stopniowo wyzwalając się z wyobraźni, wyrabia się inteligencja sama ze siebie, bez materialnego narządu i niezależnie od ciała. Zaczyna sam siebie rozumieć i uświadamiać się siebie... Czemu więc jest świat, podług metafizyki Arystotelesa, jeśli nie objawieniem myśli boskiej, wyrażonej w poszczególnych zjawiskach, pomnożonej, urozmaiconej w potencjalnościach materji, mniej lub więcej zaktualizowanych. Myśl boska jest aktualnością w sobie samej tylko i w czy-

stych inteligencjach, w których się odzwierciadla, potencjalnością zaś, mniej lub więcej bliską aktualnością, jest w pozostałej reszcie wszechświata... Nie jest to już, jak w dialektyce platońskiej, idea ogólna, wspólna wszystkim istotom, a nie mająca rzeczywistości poza nimi. Jest to myśl substancjalna w całej rzeczywistości najdoskonalszego działania, od niczego niezależna i wystarczająca sobie samej, lecz od której wszystko zależy, do której wszystko się odnosi, myśl obecna wszystkiemu, jak każda dusza jest obecna w całym swym ciele, nierówno, rozmaicie i zależnie od tego, jak każda rzecz może ją zawrzeć w sobie. Alżeby to jeszcze lepiej powiedzieć, jest to myśl absolutnie czynna i myśląca sama w sobie, w rzeczach zaś jest ona różną i nierówną, zależnie od wszelkich stopni możliwości". (F. Ravaisson, *Met. d'Ar.*, t. 11, str. 16, 17, 21).

Etyka i polityka Arystotelesa. — W swej etyce i polityce zarówno jak w swej metafizyce Arystoteles zwraca się przeciw platonizmowi, nie przestając być uczniem Platona. Widzieliśmy, że w swej teorii bytu, istnienie przyznaje on wyłącznie tylko indywiduom. Lecz ponieważ materia jest rodzajem niebytu, przeto forma, wyrażona w pojęciu, jest ostatecznie tem, co jest realne w indywiduach. W swej teorii życia praktycznego Arystoteles tak samo liczy się bardziej z jednostką, jej inicjatywą i wolnością. Lecz podobnie jak i mistrz jego łączy etykę z polityką. Polityka, w obszernem znaczeniu tego słowa, obejmuje wszystkie nauki praktyczne, moralność w ścisłym znaczeniu i teorię państwa. Zadaniem państwa jest wykształcenie młodzieży i zapewnienie równocześnie szczęścia i cnoty obywatelom.

Sokrates i Platon twierdzili, że wiedza jest niezwyciężona. Znać dobro, jest to czynić je. Cnota miała w sobie coś ogólnego i nieosobistego, podobnie jak wiedza sama. Arystoteles przywraca jednostce zasługę i odpowiedzialność za czyny, przywracając jej wolną wolę. Nasze dysputy z samymi sobą, rady, pochwały i wyrzuty świadczą, że człowiek jest wolny, że jest ojcem swoich czynów. Kalek i chorych nie karze się, ani nie gani. Można wiedzieć, co jest dobre a czynić źle, złym jest się dobrowolnie. Arystoteles uznaje i przyjmuje logiczne i metafizyczne konsekwencje wolnej woli. Czyny człowieka tworzą część zjawisk wszechświata; jeśli człowiek jest wolny, wówczas istnieją fakty przyszłe przypadkowe, to znaczy takie, które mogą być albo mogą nie być, które nie są zawarte w faktach teraźniejszych, jako ich konieczne następstwa.

Jaki użytek powinniśmy czynić z naszej wolności? Jakie jest przeznaczenie człowieka? Ażeby rozwiązać to zagadnienie niepotrzeba wznosić się, jak Platon, do idei Dobra

samego w sobie. Czego szuka etyka, jest to najwyższe dobro, jakie człowiek osiągnąć może wyłącznie w swych czynach. (Etyka Nikomachejska, I, 2). Dla Arystotelesa, podobnie, jak dla wszystkich filozofów starożytności, najwyższe dobro nie różni się od szczęścia. Dobro jest identyczne ze szczęściem — brzmi bardzo ogólnikowe sformułowanie. Ażeby określić szczęście, trzeba określić przyjemność, która jest jego warunkiem i składnikiem. Przyjemność spotyka się jedynie w działalności, która jest świadomą siebie. Nie jest ona czemś od działalności odrębnem, ale ją dopełnia. Przyjemność jest jej naturalnem uzupełnieniem, czyni ją łatwiejszą. Dołącza się do niej jak piękno do młodości. Działalność, doznająca przeciwności, powstrzymana przez przeszkody, których nie może przełamać, powoduje ból. Działalności moralnej, władającej swym objektem, będącej w pełni rozwoju, towarzyszy przyjemność.

Istnieje więc tyle rodzajów przyjemności, ile jest sposobów działania a wartość przyjemności zależy od wartości czynu, z którym się łączy. Ażeby poznać, czym jest szczęście człowieka, trzeba badać, jakie są czyny najbardziej odpowiadające jego naturze, temu, co jest jego właściwą istotą i różni go od innych istotności. Człowiek jest naprawdę człowiekiem, gdy dokonuje czynności par excellence ludzkich. I właśnie w tem działaniu, które czyni go człowiekiem, leży jego dobro. Jaka jest więc owa działalność, która dopełnia naszą istotę? Nie może nią być ani życie, które jest nam wspólne z roślinami, ani wrażliwość, wspólna nam i zwierzętom. Jedynie tylko rozum jest cechą nam właściwą. Myśl łączy się w nas z życiem, wrażliwością i ruchem. Działanie ludzkie jest to życie zgodne z rozumem, a ponieważ przyjemność łączy się z działaniem i kończy je, przeto gdy czynimy to, co jest zgodne z naszą naturą, szczęście jest naszą nagrodą. Jeśli więc cnota nie jest niczem innem, jeno udoskonaleniem naszej działalności naturalnej, życie zgodne z rozumem daje nam zarazem i szczęście i cnotę, które są nierozdzielne.

Jakie są środki ukształtowania naszego postępowania podług praw rozumu i urzeczywistnienia w ten sposób doskonałości i ludzkiego szczęścia zarazem? Arystoteles rozwiązuje tę kwestję przez teorię cnoty. Jakie są warunki cnoty? Przedewszystkiem rozum. Cnota bowiem mniej polega na samym czynie, ile raczej na celach, jakie sobie stawiamy i na motywach, które kierują wolą. Edyp nie jest winien kazirodztwa, o którym nie wie. Drugim warunkiem cnoty jest wolność. Człowiek tylko wtedy jest odpowiedzialny, kiedy jest wolny. Konieczność, płynąca z nawyknięcia, nie może go już zatrzymać, lecz od niego zależało nie rzucić go. Gdyby winny, jak mówi Platon, był tylko nieświadomy, nie

byłby wtedy winny. Ileż razy wie się co czynić należy a nie ma się odwagi tego zrobić! Platon pogardzał cnotą, która pochodzi jedynie tylko z nawyku powtarzania pewnych czynów, cnotą bez zasady, niepewną jak mniemanie. Arystoteles przeciwnie, z nawyknienia robi warunek cnoty. Przyzwyczajenie czyni działanie łatwym i jakby koniecznym. Przekształca ono działanie w dążność, w pewne trwałe i stałe usposobienie do czynu. Czyni ono z cnoty nie dobro przejściwe, lecz posiadanie trwałe. Jeden czyn dobry nie stanowi cnoty, jak jedna jaskółka nie robi wiosny. Jeśli cnoty i występki są nawyknieniami, to nie otrzymujemy ich od natury, lecz my sami, przez nasze czyny, wprowadzamy je w nasze dusze. Nawyknienia mają bowiem swój początek w czynach, podobnych do tych, jakie później same rodzą.

Cnota jest nawyknieniem, które ma swoje źródło w rozumie i w wolności. Lecz na czym polega to przyzwyczajenie? Jakie są czyny, które dzięki niemu stają się dla nas jakby naturalne? Co powinniśmy czynić, ażeby przystosować nasze postępowanie do wymagań rozumu? Etyka powinna pouczyć nas o dobrym użytku naturalnych popędów. Pożądanie skierowuje nas ku temu, co jest pożyteczne, wstręt odwraca nas od tego, co jest szkodliwe. Nie należy zwalczać tych popędów, lecz utrzymywać je w właściwych granicach, poddawać je rozumowi. Stłumienie popędów byłoby doprowadzeniem się do niewrażliwości, zrzeczenia się życia. Otóż szczęście polega na działaniu, z drugiej zaś strony nadmiar pragnień wprowadza do duszy nieład i anarchję. Żyć zgodnie z rozumem, jest to posługiwać się namiętnościami, zamiast być ich niewolnikiem. Cnota polega więc na właściwym środku, równo oddalonym od obu krańców. „Jest ona nawyknieniem trzymania się właściwego środka, określonego dla nas przez rozum tak, jakby go określił człowiek uczeiwy“. Jest to ne quid nimis (meden agan) poetów gnomicznych, tak droga Grecji idea porządku, miary i harmonji, zastosowana do życia moralnego.

Ucnoty odnoszą się do pożądania i wstrętu. Ażeby je poklasyfikować, należy szukać tego, co w nas budzi pożądanie i wstręt i określić właściwy środek, którego powinniśmy się trzymać ze względu na następujące wartości dodatnie i ujemne. Pragniemy przyjemności ciała, bogactw, zaszczytów, władzy; odrzucamy zaś niebezpieczeństwa, ból, śmierć i obelgi. Do przyjemności ciała odnosi się umiarkowanie, które jest właściwym środkiem pomiędzy nieumiarkowaniem a niewrażliwością. Do cierpień fizycznych, niebezpieczeństw i śmierci, odnosi się odwaga, która jest właściwym środkiem między tchórzostwem a zuchwalstwem. Hojność zajmuje środkowe miejsce pomiędzy rozrzutnością a skąpstwem. Cnota nie polega na zdobywaniu bogactw, lecz na

dobrem ich używaniu. Wystawność polega na umiejętności czynienia wielkich wydatków, ażeby uczcić siebie samego a jeszcze bardziej swoją ojczyznę. Jest ona środkiem między sknerstwem a głupiem sadzeniem się. Pomiedzy źle uzasadnioną ambicją a obojętnością na zaszczyty umieszcza Arystoteles cnotę wielkodusznej dumy, która nie jest niczem innym, jak tylko słusznem poczuciem osobistej zasługi. Łagodność odnosi się do obelg, które odpierać należy bez nadmiernej gwałtowności, ale i bez słabości. „Łagodność stanowi właściwy środek w stosunku do gniewu“.

Szczęście i cnota człowieka polegają na tem, by być prawdziwym człowiekiem. Czynnością prawdziwie ludzką jest myśl. Dzięki cnotom praktycznym rządzą w życiu porządek i harmonja, które są prawami rozumu. Lecz te cnoty nie wyczerpują przeznaczenia człowieka. Są one zastosowaniem myśli, ale nie są myślą zupełnie czystą. Są one jeszcze pomieszane z materją i siłą, są środkiem między dwoma krańcami, a określić ich nie można inaczej, jak przez przeciwne im namiętności. Ponad temi niedoskonałemi doskonałościami istnieje doskonałość bezwzględna. Ponad życiem praktycznem wznosi się życie kontemplacyjne i ono wyłącznie nadaje cenę cnotom niższym. Ponieważ właściwą czynnością człowieka jest myśl, więc najwyższem dobrem człowieka jest kontemplacja inteligijnego. Lecz inteligijne najwyższe to czysta inteligencja, to myśl, nie mająca innego przedmiotu prócz siebie samej, myśl myśli. Kresem doskonałości i szczęśliwości ludzkiej jest kontemplacja, aktualność w bezruchu, w której myśl dotyka, żeby tak rzec, siebie samej, ujmuje siebie i posiada siebie samą. Na tych wyżynach dusza ludzka stanowi już jedno z inteligencją boską: żyje z nią, w niej, ponad materją, żyje tam bez ruchu, bez doznań, nieśmiertelna.

Tak wygląda etyka jednostki u Arystotelesa. Ale człowiek nie jest samotny. Żyje w ustawicznych stosunkach z bliźnimi, powinien ich szanować i kochać. Sprawiedliwość nie jest dla Arystotelesa, tak jak dla Platona, harmonją duszy, wynikającą z posiadania innych cnót. Jest ona cnotą społeczną, która polega na szanowaniu praw drugiego. Należy rozróżnić sprawiedliwość rozdzielającą, których reguły są różne. W kontrakcie sprzedaży zachodzi wymiana jednej wartości na drugą. Sprawiedliwość jest w tym wypadku równością, rzeczy wymieniane powinny być równowartościowe. Jest to sprawiedliwość wymiany lub sprawiedliwość wymienna, której regułą jest równość. Sprawiedliwość rozdzielająca czuwa przy rozdziale dóbr i zaszczytów. Tu regułą nie jest już równość, tylko proporcjonalność. Równość byłaby tu niesprawiedliwością, ponieważ nie uwzględniałaby zupełnie odnośnych zasług osób. Przypuścimy, że ma nastąpić

podział między dwoma obywatelami: wtedy jedna część powinna odpowiadać zasłudze drugiego: $A : B = a : b$. Arystoteles nie chce, by sprawiedliwość posuwać aż do ostatecznych granic surowości. Prawo jest formułą ogólną. Zastosowuje się ją... w wypadkach najczęstszych, nie przewiduje ona wyjątków, nie uwzględnia okoliczności. Słuszność winna łagodzić srogość prawa, poprawiać niesprawiedliwości sprawiedliwości ścisłej. Słuszność podobna jest do ołowianej linii lesbijskiej, która stosuje się do kształtu i konturów mierzonego kamienia.

Sprawiedliwość jest warunkiem życia społecznego. Lecz współzycie, które naprawdę człowiekowi przystoi, to przyjaźń. Gdyby wszystkich ludzi łączyła przyjaźń, sprawiedliwość nie miałaby co robić. Ale gdyby wszyscy byli sprawiedliwi, to jeszcze nie mogliby się obejść bez przyjaźni. Arystoteles odróżnia trzy rodzaje przyjaźni: pierwszy, opiera się na przyjemności, drugi na pożytku, trzeci na dobru. Pierwszy rodzaj spotyka się wśród młodych ludzi, którzy chętnie się łączą dla wspólnej zabawy. Drugi rodzaj jest przedewszystkiem częsty u starców, których zbliża wspólny interes. Trzeci rodzaj jedynie jest prawdziwą przyjaźnią, ponieważ nie zależy od kaprysu, ani od przypadku. Większość ludzi sądzi, że największym dobrem jest być kochanym, a nie kochać. Niema nic błędniejszego. Szczęście powstaje z działania, kochać, znaczy działać. Być kochanym, jest to cierpieć w pewnym znaczeniu. O ile działanie wyższe jest od bierności, o tyle lepiej jest kochać, niż być kochanym, dawać, niż odbierać. Prawdziwa przyjaźń, to nie powierzchowna sympatja, bierna skłonność. Jest to stała wola, dążąca do dobra i szczęśliwości drugiego, jest to zawsze czynna życzliwość i dobroczynność. To też przyjaźń rzeczywista może istnieć tylko pomiędzy ludźmi prawymi. Ich miłość nie zależy od przemijających interesów i przyjemności, jest trwała jak cnota. Pomagając sobie wzajemnie, by stać się lepszymi, kształtują się wzajemnie, opierają się jeden na drugim. Każdy z nich kocha siebie i czuje, że sam żyje w drugim, wzmagając swoje życie, swoją doskonałość, swe szczęście przez życie, przez doskonałość, przez szczęście przyjaciela.

Platon buduje a priori swoją idealną republikę. Arystoteles opiera się na obserwacji i na doświadczeniu. Bada wszelkie ustroje Grecji, usiłuje wyprowadzić z faktów ogólne prawa życia państwowego. Platon, który rzeczywistość przyznaje tylko temu, co jest ogólne, tylko ideom, chce w człowieku zniszczyć jednostkę: państwo jest istotą, której elementami są obywatele, a narzędziami kasty. Dla Arystotelesa państwo jest zbiorem ludzi wolnych i równych. Ażeby wytepić egoizm, Platon znosi rodzinę i własność. Arystoteles wykazuje, że w republice Platona nikt nie będzie trosz-

czył się o dzieci, które, należąc do wszystkich, nie będą należały do nikogo. Miłość możliwa jest tylko między jednostkami określonymi. Któż troszczy się również o wspólne własności? Każdy uważa, że sam pracuje za dużo, a inni za mało. Platon w ten sposób doprowadza do wybudzenia egoizmu, który chciał wytepić. Wraz z wolnością zginie wszelka inicjatywa, a wraz z nią i szczęście. Obojętne jest szczęście jednostek, jeśli państwo jest szczęśliwe, odpowiada Platon. Ale cóż to jest szczęście państwa, jeśli nie szczęście tworzących je jednostek? Inaczej pusta, to abstrakcja.

Jakież jest więc początek państwa i jaki powinien być jego cel? Człowiek jest istotą żywą, stworzoną do życia społecznego: (zoon politikon). Kto może żyć sam, stoi powyżej lub poniżej rodzaju ludzkiego: jest to zwierzę albo Bóg. Społeczeństwo jest więc faktem naturalnym, narzuca się człowiekowi, odpowiada zarówno jego skłonnościom, jak potrzebom. Potrzeba życia stwarza państwo, lecz państwo raz utworzone ma cel wyższy, mianowicie żyć dobrze. Cnota rozwijać się może tylko w państwie (polis). Celem państwa jest dać człowiekowi równocześnie cnotę i szczęście. Arystoteles, jak Platon, nie rozdziela etyki od polityki.

Przed zbadaniem, jaka jest forma rządu najwłaściwsza dla zapewnienia ludziom doskonałości i szczęścia, zobaczmy, jakie są najogólniejsze warunki życia w społeczeństwie. Pierwszą wspólnotą ludzką jest rodzina; obejmuje ona rodziców, dzieci, niewolników. Pan absolutny niewolnika, ojciec rodziny, powinien rozkazywać swej żonie i swym dzieciom, jak osobom wolnym: żonie swej, jak urzędnik obywatelom rzeczypospolitej, a dzieciom, jak król, odwołując się do ich miłości i do ich szacunku. Własność czyni obywatelem. Arystoteles nie usuwa oprócz prawa własności na moralnej podstawie. Okupacja pierwotna, podbój lub wojna, wydają tu się jednakowo prawowitymi środkami nabywania. Lecz posiada za dużo zmysłu politycznego, ażeby oddzielić własność od władzy państwowej — jak to uczynił Platon.

Wyszedłszy z badań nad państwami greckimi, Arystoteles uważa niewolnictwo jako konieczny warunek życia w społeczeństwie. Ażeby człowiek żył, musi znaleźć środki utrzymania. Ziemia jednakowoż nie uprawia się sama, ani pług nie porusza się dobrowolnie, więc człowiek musi posiadać swe narzędzia: są to niewolnicy. Są ludzie, którzy posiadają z człowieczeństwa tylko kształt zewnętrzny; są oni ramionami i nogami, narzędziami. Przeznaczeni są, ażeby służyć jako podłoże bytu ludzi prawdziwych. Niewolnicy nie są zdolni do żadnej cnoty, a jeśli przypadkiem znajdują się tacy, którzy dają dowody umiarkowania, odwagi i poświęcenia, to dlatego, że dusza ich pana jak gdyby w nich przeszła i ożywia ich. Zasługę cnoty niewolnika przypisać należy pa-

na, jak wychowanie psa świadczy przedewszystkiem o zrzęczności tego, kto go wytresował. Teoria ta oparta jest na podziale ludzi na dwie klasy, na Greków nielicznych, którzy mają prawo rozkazywać i na barbarzyńców, niezdolnych do rozumowania, bez żadnego prawa, prócz prawa posłuszeństwa. Arystoteles, twierdząc wyraźnie, że prawdziwy człowiek nie może być niewolnikiem, przygotował naukę stoicką, która odrzucała niewolnictwo dla tego samego powodu.

Poznawszy ogólne warunki życia państwowego, możemy się zapytać, jaka jest najlepsza forma rządu. Arystoteles uznaje, że wszystkie ustroje, których celem jest dobro powszechne, są słuszne, ale sympatje jego zwracają się ku umiarkowanej demokracji. Prawdziwe rządzenie oparte jest tylko na suwerenności prawa. „Gdy się żąda, ażeby prawo było panem, niczego innego się nie żąda, tylko tego, żeby rozum rządził z prawami i przez prawa. Prawo jest rozumem bez namiętności“. Jakaż jest forma rządu, która bardziej niż każda inna zapewnia zwierzchnictwo prawa? Czy monarchja absolutna? Ależ niema żadnej rękojmi, że król, rządząc, będzie kierował się swem rozumem, a nie swemi namiętnościami. Jest rzeczą niebezpieczną powierzać interesy wszystkich jednostce, która staje się jedynym, prawdziwym obywatelem państwa. Oprócz tego następstwem monarchji jest dziedzictwo. Czyż nie jest rzeczą nierozumną przyjmować z góry jako prawo wolę istoty, o której się nie wie jeszcze, czy nie będzie zbrodniarzem lub szaleńcem? Arystoteles, wysłając niewątpliwie o Aleksandrze, czyni wyjątek na rzecz genjuszu, który nie może podlegać zwykłym regułom, ponieważ jest nad wszystko wyższy i boski. Aristokracja jest zwierzchnictwem kilku jednostek. Platon chciał, żeby rządy należały do najmądrzejszych i najlepszych. Czyż nie należy przyznać, że mądrość nie jest sprawą tłumu? Czyż najlepszym sposobem zapewnienia rządów rozumu nie jest powierzenie rządów najrozumniejszym? Lecz arystokraci, podobnie jak król, mają własne swoje interesy, które mogą stać w sprzeczności z interesem publicznym. Oligarchja nie poświęci samej sobie. Obywatelem jest ten, kto bierze udział w funkcjach publicznych, kto głaszy i sędzi. Najlepszym jest taki ustrój, który wszystkich członków państwa uczyni obywatelami. „Większość, gdzie nie każdy członek jest człowiekiem wybitnym, stoi jednak ponad poszczególnymi ludźmi wyższymi, nie indywidualnie, lecz jako masa. W zbiorowisku tem każda jednostka ma swoją część cnoty i mądrości, a ciało zbiorowe tworzy, rzec można, jednego człowieka, który ma ręce, nogi, niezliczone zmysły i proporcjonalny do tego rozum... Uczta, urządzona publicznym kosztem, jest wspanialsza niż, uczta, której kosztą ponosi jednostka“. Interesy jednostkowe przez to samo, że przeciwstawiają się sobie, dą-

żą do wzajemnego zniesienia się. Co pozostaje, to interes publiczny: prawo posiada powszechność rozumu bez namiętności. Najlepszą więc formą rządu jest umiarkowana republika, w której wzajemnie się hamują bogactwo, zasługa i wolność! Lecz żeby ten rząd był możliwy, nie mogą istnieć ani zbyt wielkie majątki, ani nadmierna nędza: pierwsze rodzą nieznośną próżność, drugie haniebną zazdrość. Ocalenie demokracji spoczywa w klasie średniej, która podtrzymuje równowagę pomiędzy bogatymi i ubogimi, unikając niebezpieczeństw oligarchji i demagogji.

Polityka Platona i Arystotelesa jset polityką obywateli greckich. Obydwaj wysilają się, żeby utrzymać i wzmocnić zmysł państwowy (polis), lecz obydwaj wznoszą się także wyżej, aż do ukochania Grecji. Wojnę pomiędzy Grekami dopuszczają jedynie tylko w razie prawowitej obrony. Nie mogą znieść myśli, by Grekowi narzucono hańbiące jarzmo niewolnictwa. „Grecja jest dla Platona żywicielką i wspólną matką. Jest ona w gruncie rzeczy prawdziwą ojczyzną, tak, jak Ateny, a nie ta lub inna wieś, były ojczyzną dla mieszkańców Attyki. Dla Arystotelesa jest to kraj ludzi wolnych, w przeciwieństwie do Barbarji, gdzie znajduje się tylko zbiorowiśko niewolników. Tylko Grecja jest krainą, gdzie przebywają sztuki, nauki, filozofja, cnota i wolność. Prawda, że obaj ci filozofowie ludzkość ograniczają do Grecji. Lecz przed nimi ograniczała się ona do Sparty, Teb lub Aten. Hellenizm Platona i Arystotelesa był pierwszą próbą wyjścia poza mury grodu“ (Denis, *Histoire des théories morales dans l'antiquité*, t. I, str. 243). Aleksander idzie dalej niż jego mistrz Arystoteles. Przekracza nietylko gród, ale i Grecję. Poprzez prawo greckie zdaje się widzieć w oddali prawo narodów, a poprzez hellenizm ludzkość. „Barbarzyńcy byli w oczach Arystotelesa jedynie tylko niewolnikami, w oczach więszości Greków tylko łupem. Aleksander widział w nich tylko ludzi traktował ich jak ludzi. W tem był najznakomitszym przedstawicielem cywilizacji greckiej, że wznosił się ponad tę cywilizację swem wielkiem sercem i wielkim genjuszem. Zrównał zwyciężonych ze zwycięzcami, połączył Greków i Barbarzyńców w jednej kulturze i jednym, wspólnem prawie... Wystarczyło mu dziesięć lat, ażeby przekształcić Azję i zaszczerpić cywilizację grecką na Wschodzie“ (Denis, tamże, str. 252 — 3). „Demaratos z Koryntu, widząc Aleksandra w Suzie, zawołał ze łzami radości i zachwyty, że wszyscy, którzy pomarli, nie zobaczywszy Aleksandra, zasiadającego na tronie Darjusza, zostali pozbawieni wielkiego szczęścia. Co do mnie, zazdroszczę nie tym, którym danem było oglądać to zdarzenie. Lecz chciałbym być widzieć ten dzień wielki, dzień święty, w którym Aleksander zebrał w jednym namiocie sto młodych dziewcząt perskich i stu Gre-

ków lub Macedończyków, ich narzeczonych, kiedy przyjmował ich przy jednym stole i w jednym mieszkaniu, kiedy sam w wieńcu na głowie, intonując pieśń weselną jako hymn miłości powszechnej, obchodził święto złączenia dwóch wielkich ludów, kiedy sam zaręczony z perską księżniczką służył wszystkim za wielkiego kapłana i ojca". (Plutarch, Żywot Aleksandra, cyt. u Denisa, I, str. 253).

ROZDZIAŁ V.

FILOZOFJA GRECKA PO ARYSTOTELESIE. SCEPTYCY. — EPIKUREJCZYCY. — STOICY.

Nowy charakter filozofji greckiej. — Moralny i polityczny stan Grecji. — W długim okresie, który trwa od następców Arystotelesa do I-go wieku ery chrześcijańskiej, filozofja grecka zdaje się być zniechęcona do wżyn myśli spekulatywnych. Wyrzeczono się idei Platona, jak i Arystotelesowskiego Boga. Nie wznoszono ponad naturę zasad, które ją przerastały, ani nie budowano metafizyki ponad fizyką. Jedynym przedmiotem, który obecnie zajmuje filozofów, jest najwyższe dobro człowieka, jego szczęście i jego doskonałość. Cały system stworzony jest dla etyki, która powinna być jego następstwem. A w końcu szczęśliwość wydaje się możliwą tylko jako nieobecność niepokoju, ataraksja. Uwolnić człowieka od fałszywych sądów i niebezpiecznych namiętności (apateia), dać mu wraz z mądrością niezamąconą pogodę — oto wspólna ambicja Sceptyków, Epikurejczyków i Stoików.

Historja filozofji nie da się oderwać od historji wogóle. Filozof uświadamia sobie jeno jaśniej niepokoje i potrzeby moralne współczesnych. Jeśli filozofja grecka się przekształca, dzieje się to dlatego, że wszystko wokół niej się przekształciło. „We wszystkich rzeczach — mówi Ravaisson — rozmaite odruchy wrażliwości i namiętności zajmowały w świadomości ludzkiej coraz wybitniejsze miejsce i grały coraz większą rolę we wszystkich dziełach umysłu ludzkiego. W polityce ciąglej postęp demokracji umożliwiał coraz bardziej pochodzenie władzy z rąk kasty bohaterskiej, arystokracji, strażniczki tradycyj, w ręce mówców, umiejących zrećźnie poruszać uczucia tłumu. Arystoteles świadczy, że za jego czasów retoryka polegała prawie zupełnie na wzbudzaniu namiętności. W teatrze, coraz wierniejszym obrazie życia, przedstawiano najpierw prawie wyłącznie te charakterystyki stałe i niezienne, które uznymślały maski sceniczne. Na miejsce charakterów, obyczajów, zjawia się coraz częściej nieskończona rozmaitość namiętności. Ostatni z wilkich poetów tragicznych, Eurypides, był tym, który najlepiej umiał przez przedstawienie nieszczęścia wzbudzać trwogę i litość i który dzięki temu był, zdaniem Arystofanesa, naj-

tragiczniejszy ze wszystkich. W komedji poeta, wykształcony w szkole perypatetycznej, uczeń Teofrasta, Menander porzucił to przesadne malowanie charakterów z bajki lub historii, którem się wslawił Arystofanes. Przez samą tylko analizę drgnięć serca u osób zupełnie wymyślonych umiał wznieść sztukę na najwyższy stopień doskonałości, jaki jej kiedykolwiek może było danem osiągnąć. Jeden i drugi, Eurypides i Menander, po raz pierwszy szukali często motywów dramatu w miłości, najgłębszej i najbardziej wzruszającej z namiętności“.

„Muzyka przechodziła także stopniowo od prostego i poważnego stylu, stosownego do oddania stałych dyspozycji, na których polegały charaktery i obyczaje, do urozmaiconego i burzliwego wyrazu najrozmaitszych namiętności, wprowadzających do duszy niepokój. Malarstwo i rzeźba wreszcie przedstawiały z początku, podobnie jak i poezja i muzyka, typy heroiczne w ich imponującej wielkości. Etyczne charaktery (etos) były ich pierwszym przedmiotem. Powoli zaczęły i one wyrażać wydarzenia szczegółowe. Przez to przedewszystkiem różnił się od starożytnego Polygnota wielki malarz Zeuxis. Przez to również musieli się różnić od Kallona i Hegezjasza Fidjasz, Myron i Polyklet. Wreszcie za czasów Arystotelesa Lyzip i Praksyteles, Apelles, Protopogenes i Eufranor zaczęli łagodzić surowe charaktery starych mistrzów przez nadawanie rzeźbom wdzięku w bardziej miękkich ruchach, przez naturalność i wyraz afektów. W sztukach, w poezji, w retoryce i polityce, a wreszcie i w samem życiu surowość starożytnych obyczajów (etos) zaczęła coraz bardziej ustępować afektom (patos), naturze“.

(F. Ravaisson, Essai sur la Métaphysique d'Aristote, t. II, str. 66 i nast.). Podboje Aleksandra nie przyczyniły się z natury rzeczy do powstrzymania upadku moralnego Grecji. Zuchwali awanturnicy przynosili z Azji jej występki i jej bogactwa. Na miejsce męskiej surowości starego obywatela greckiego zjawilo się wyrafinowanie zniewieściałego życia, oddanego rozkoszy. Zapal okazywano tylko dla przyjemności. Lecz na dnie użycia nie znajdowano niczego prócz niepokoju, rozterki, niezadowolienia z samego siebie.

Niegdyś obywatel żył dla ojczyzny. Czas przepędzał na placach publicznych, na dyskusjach o interesach ogółu. Po śmierci Aleksandra Grecja jest bezsilna, osłabiona, podzielona bardziej niż kiedykolwiek. Ludzie żyli z dnia na dzień, niczego nadzwyczajnego nie spodziewając się od dnia jutrzejszego. Nie wierzono już w państwo, ani w jego przyszłość. O honor ojczyzny już się nie troszczono. Ateńczycy uchwalają apoteozę Antigonosa i jego syna Demetriosa! W Partenonie umieszcza się żołnierza macedońskiego, a wielkiemu posagowi Ateny dają za towarzyszkę kurtyzany, któ-

re Demetrios włóczył za sobą w swym orszaku. Wolność mogła istnieć tylko z imienia, faktycznie była zniszczona. Otrzymywano ją tylko dzięki tolerancji generałów Aleksandra. Zamiast życia publicznego, jego walk i poświęceń, występuje wszędzie niespokojne poszukiwanie osobistego szczęścia, bezpłodny niepokój namiętności, zrodzony z bezczynnością. Równocześnie poważną religję przodków, ich spokojną ufność w bogów opiekuńczych miasta, zastąpił trwożny zababon, sam siebie zupełnie niepewny i udręczony. Na takie zło filozofja miała przynieść lekarstwo. I takiemu człowiekowi niewolnikowi swych namiętności, niemającemu ojezyny do kochania, ani religji innej. prócz tchórzliwego zabobonu, miała odkryć tajemnicę najwyższego dobra. To też wszystkie nauki, powstające w tej epoce, stawiają sobie za cel zapewnienie człowiekowi szczęścia. Wszystkie wierzą, że szczęście polega na nieobecności niepokoju, na ataraksji, na pogodzie ducha. Wszystkie wreszcie chcą jednostkę uniezależnić, nie tylko uwolnić od namiętności, ale i ochronić ją przed uderzeniami losu. Człowiek nie posiada niczego po za samym sobą, po za nietykalnem sanktuarjum swej wolności wewnętrznej.

Pyrron: sceptycyzm i obojętność. — Probabilizm nowej Akademji. — Sceptycyzm empiryczny Enezydema i Sekstusa Empiryka. — Za czasów Arystotelesa występuje Pyrron, (360 — 270) który utrzymywał, iż szczęście człowieka polega na nieobecności niepokoju, na absolutnej obojętności. Współczesny Aleksandrowi, brał udział w wyprawie do Azji. Poznał kapłanów hinduskich i zdumiony był obojętnością mistyczną, przez którą unicestwili świat zmysłowy. Mędrzec niczego nie twierdzi, nie nie mówi, „ani to, ani tamto“. Oto formuła, w której się mędrzec zamyka i o wszystkim sąd swój wstrzymuje. Praktyczna mądrość polega na tem, by umrzeć dla spraw tego padolu. Wyznawca filozofji Pyrrona może przystosować się do pozorów, działać tak, jak inni ludzie. Lecz nawet wtedy utrzymuje on duszę w absolutnej bezwrażliwości, zachowuje świadomość, że wszystko jest złudzeniem. Dobrą jest tylko cnota, złem jest tylko występpek. Czy znaczy to, że Pyrron usiłuje określić, co jest dobre, a co złe? Nie, cnota to nie innego, tylko owa ataraksja, owa nieobecność zdania i namiętności, stan duszy, który rozwiązał złudzenie świata widzialnego.

Pyrron jest jeszcze więcej moralistą niż logikiem; teoria poznania jest dla niego tylko wstępem do etyki zręczenia się i ataraksji. Sceptycyzm logiczny wyszedł ze szkoły Platona. Arkesilaos, założyciel nowej Akademji (315 — 241), zatrzymał z dialektyki jedynie tylko sztukę przedstawiania argumentów za i przeciw w każdej sprawie. Jego nauka jest reakcją przeciw dogmatyzmowi Stoików: bez

przerwy zwalczał Zenona. Więcej niż dwa wieki walka Akademików przeciw stoicyzmowi wstrząsała szkołami Grecji. Absolutna wiedza jest niemożliwa. Zmysły nie odsłaniają nam rzeczy samych, lecz tylko wrażenia, jakie one na nas czynią. Nasze pojęcia są tylko streszczeniem naszych czuć. Wobec tego jest rzeczą niemożliwą korygować nasze zmysły zapomocą rozumu. Niema nieomyślnej reguły prawdy w badaniu spekulatywnem, jak niema absolutnego sprawdzianu dobra w praktyce. Cóż więc czynić? W teorii, zawiesić swój sąd. Gdy zaś trzeba decydować się na działanie, zadowolnić się prawdopodobnem. Jest to doktryna probabilizmu. Karneades (214 — 129) jest najwybitniejszym z nowych Akademików i filozofem pierwszorzędnym. Zwalczał Chryzypa jak Arkesilaos zwalczał Zenona. Sam o sobie mówił: „Gdyby nie było Chryzypa, nie byłoby i mnie“. Jego wielka zasługa polega na tem, że nie ograniczył się do twierdzenia, iż mędrzec powinien zadowolnić się prawdopodobieństwem, lecz dał teorię stopni prawdopodobieństwa. Na pierwszym stopniu są wyobrażenia, które, rozpatrywane same w sobie, są prawdopodobne. Na drugim stopniu są wyobrażenia, które oprócz tego, zestawione jeszcze z innymi wyobrażeniami, nie są z niemi w sprzeczności. Istnieją wreszcie wyobrażenia, które, same w sobie prawdopodobne, nietylko nie są w sprzeczności, ale są jeszcze potwierdzane przez inne nasze wyobrażenia. Prawdopodobieństwo zbliża się w ten sposób coraz bardziej do pewności. A takie szukanie kryterjum prawdy nie poza granicami umysłu lecz w umyśle samym, w zgodności jego wyobrażeń pomiędzy sobą, było chyba ideą genialną.

Następcy Karneadesa przyjęli pewien rodzaj eklektycyzmu dogmatycznego, który z pewnemi ideami Platona i Arystotelesa łączył twierdzenia zapożyczone od stoicyzmu. Sceptycyzm zjawiał się jednakowoż ponownie w I-ym w. po Chr. z Enezydemem (Ainesidemos), który nauczał w Aleksandrji. Enezydem pierwszy zdaje się sprowadził do dzieśięciu główne argumenty sceptyków przeciw poznaniu ludzkiemu. Tych dzieśięć zwrotów (tropoi) zostało uznanych za klasyczne w tej szkole. Oto główne z powodów, żądających zawieszenia sądów: 1) Sądy ludzkie różnią się w odniesieniu do tego samego przedmiotu. 2) Wszelki dowód cofa się w nieskończoność; przyjmuje się to, co jest jeszcze zagadnieniem, na mocy twierdzenia, które z kolei samo powinno być udowodnione i tak dalej bez możności zatrzymania się kiedykolwiek. 3) Wszelkie poznanie jest podwójnie względne: przedmiot jego zmienia się jak umysł, który wydaje sądy i jak wyrazy, w odniesieniu do których go poznajemy. 4) Pierwsze zasady są dowolne, ponieważ dla uniknięcia regresji w nieskończoność przyjmuje się je bez dowodu. 5) To, co służy za dowód, ma pewność tylko dzięki twierdzeniu, które ma

być udowodnione (dialela). Zdaje się, że Enezydem wyłożył także argumenty przeciwko przyoczynowości, podjęte i rozwinięte przez empirycznych lekarzy Agryppę i Sekstusa Empiryka (II wiek po Chr.). Stoicy uznawali istnienie tego tylko, co jest materjalne. Odrzucali wszelkie poznanie oglądowe świata inteligijnego i niematerjalnego. Pozostawał więc jeden tylko sposób postępowania, ażeby iść od zjawisk do przyczyn, mianowicie: rozumowanie. Sceptycy udowadniają, że ze zjawisk nie można wnioskować o przyczynach, jak ze znaków nie można wnioskować o rzeczach oznaczonych. Znak i to, co on oznacza, są to dwie rzeczy, pozostające ze sobą we wzajemnym stosunku, nie można poznać jednej bez poznania drugiej. Zatem nie można zrozumieć znaku, jako znaku, bez tego, co on oznacza. Gdybyśmy nie znali przyczyn samych w sobie, nie moglibyśmy ich wywnioskować ze zjawisk, albowiem dzięki zjawiskom nie można poznać niczego, coby nie było już znane w tym samym czasie i w ten sam sposób jak zjawiska same. Nietylko nie można kroczyć od zjawisk do przyczyn, ale samo pojęcie przyczyny jest sprzeczne i niemożliwe. Cóż czynić, jeśli nie postępować za doświadczeniem, wnioskować ze zjawisk o zjawiskach, obserwując ich wzajemne stosunki? W medycynie, w przeciwieństwie do dogmatyków i metodyków, przeciwnicy ich, empirycy, nie chcą ani badać przyczyn ani wychodzić z pewnej teorii jako z założenia. Dążą jedynie do tego, by przeciwstawić rozmaitości poszczególnych objawów odpowiadającą im rozmaitość środków zaradczych, odkrytą bądź w drodze bezpośredniej obserwacji, bądź przez analogję, proste rozszerzenie obserwacji.

Epikur. — Charakter jego filozofji. — Zbiór przepisów logicznych (kanonika). — Fizyka i teologja epikurejska. — Epikur (341 do 270) urodził się w Atenach albo może na Samos. Ojciec jego był nauczycielem, matka poświęcała się magji. Towarzyszył czasem swej matce, gdy szła do domów wymawiać słowa, które miały leczyć i oczyszczać. Te wspomnienia młodości nie pozostały bezwątpienia bez wpływu na jego nienawiść do zabobonu. Weześnie poświęcił się filozofji. Pewien uczeń Demokryta był jego głównym mistrzem. W 306 roku otworzył w Atenach szkołę, gdzie nauczał do śmierci.

Sceptycyzm nie może wystarczyć dla ukojenia dusz. Człowiek potrzebuje pewności, a dla większości ludzi powątpiewanie jest tylko niepokojem i udręką więcej. Dwie szkoły, epikurejska i stoicka, wysiłały się dla zapewnienia człowiekowi jedyne, możliwego odtąd dobra, szczęścia wyłącznie wewnętrznego, które dusza daje sobie samej i które nie może być jej wydarte przez nieprzewidziane uderzenia losu. Epikur niema takich pretensji jak Platon a choćby

i Arystoteles. Nie zajmuje się ani państwem ani Grecją. Nie oczekuje niczego od reform politycznych. Daje natomiast wyzwoleń wewnętrzną, wolność moralną. O niczem innym nie myśli tylko o jednostce. Jego filozofja to etyka. Dąży jedynie do rozwiania złudzeń tłumu, do określenia prawdziwego pojęcia najwyższego dobra. Największą przyczyną niepokoju, największą przeszkodą szczęścia ludzkiego jest obawa przed światem nadzmysłowym. Potrzeba zatem fizyki, teorii wszechświata, ażeby te obawy rozproszyć. Lecz fizyka zakłada reguły, które pozwalają odróżnić prawdę od fałszu; ustalić te reguły, jest dziełem tak zw. kanoniki. Moralność, która określa pojęcie prawdziwego szczęścia, fizyka, w miarę jak jest praktycznie potrzebna dla rozproszenia chimerycznej trwogi przed bogami i śmiercią; kanonika, która daje kryterjum prawdy i fałszu — oto cała filozofja.

Ażeby bogom odjąć rządy świata, potrzeba fizyki materialistycznej. Fizyka materialistyczna zakłada logikę sensualistyczną. I w ten sposób kanonika, jak cała zresztą filozofja epikurejska, została skonstruowana z punktu widzenia etyki, z którą jest ściśle związana. Są trzy kryteria prawdy: czucia, antycypacje, uczucia. Na uczuciach, które dają nam jedynie poznać przyjemność i ból, jakie rzeczy nam sprawiają, nie mówiąc nam, czym są te rzeczy same w sobie, opiera się filozofja praktyczna. Z pomocą czuć i antycypacji budujemy filozofję spekulatywną, to znaczy fizykę. Czucie nie podlega dyskusji. Jest ono oczywiście samo przez się, narzuca się nam przez to samo, że jest. Idea ogólna jest tylko wspomnieniem kilku podobnych percepcyj. (Diogenes Laercjusz, X, 33). Wspomnienie umożliwia przewidywanie; przeszłość rzutujemy w przyszłość, z pamięci czynimy antycypacje. O wartości idei stanowi ich empiryczny początek: czucie udziela pojęciu swej bezpośredniej oczywistości. Ażeby nie stracić dopiero co zdobytej antycypacji, należy wyrazić ją w słowie, które ją ustala. Od tej chwili możemy rozmawiać, tworzyć naukę, łącząc razem słowa, które są streszczeniem naszych minionych doświadczeń.

Ponieważ wszelkie poznanie sprowadza się ostatecznie do czucia, więc wszystko co jest, jest cielesne. W tym świecie materji nic nie ginie, nic się nie stwarza. Ciała, które spostrzegamy, są złożone z atomów cielesnych lecz niewidzialnych, których małość wymyka się naszym grubym zmysłom. Co jakoby się unicestwia, rozkłada się tylko na ostatnie elementy, jak to, co zdaje się powstawać z niczego, jest jedynie tylko mechaniczną kombinacją. Ciała te są stałe, niepodzielne, niezmiennie w swym układzie, w swym kształcie i wielkości. Jednakże nie wystarczają one do wytłumaczenia wszechświata. Wokół nas wszystko jest w ustawicznym ruchu, a bez próżni ruch nie mógłby istnieć. A zatem

mamy dwa czynniki: atomy, małe ciała, nie dające się podzielić, istniejące w nieskończonej ilości i próżnia nieskończona, która umożliwiła wraz z ruchem atomów ich połączenia.

Pozostaje jeszcze kwestja do rozstrzygnięcia: co jest początkiem ruchu? I tu zaczyna się oryginalność Epikura. Pozostawione samej tylko ciężkości, atomy, jak krople wiecznego deszczu, spadałyby w przepaść wciąż otwartej przed nimi przestrzeni, ścigając się bez możności osiągnięcia się kiedykolwiek, bez możności połączenia się w te płodne uściski, dzięki którym wszechświat wylania się z chaosu. Ażeby wytłumaczyć kształtowanie się światów, trzeba przyjąć w atomach zdolność do zmiany naturalnego kierunku ruchu choćby w ilości najdrobniejszej. Lecz gdyby ta zdolność sprowadzała się do mechanicznego fatalizmu, wszystkie atomy doznawałyby jej równocześnie i wciąż jeszcze spadałyby równolegle jedne obok drugich. To odchylenie (*clinamen*) nie powinno się więc dokonywać i zawsze i wszędzie, lecz w niektórych atomach w pewnym punkcie przestrzeni i czasu, absolutnie nie dającym się określić (*nec regione loci certa, nec tempore certa*). Odtąd atomy się spotykają, łączą się, ząbnią się i świat może powstać. Tworzenie się wszechświata zakłada więc w ostatnich elementach rzeczy pewną samorzutność, zasadę dynamiczną, która niszczy konieczność i przełamuje powiązanie przyczyn (*ex infinito ne causam causa sequatur*). I to jest tem, co nazywa się *clinamen*.

Rzeczą, która najbardziej obchodzi Epikura, to duch jego fizyki. Przez niego nareszcie człowiek wolny jest od *chimer zabobonu*. Obawa śmierci, obawa piekła, obawa bogów, oto podwójny łańcuch, który rozrywa fizyka epikurejska. Dusza jest tylko zbiorem subtelnych atomów. Bez ciała, które ją otacza, nie może ani czuć, ani myśleć, ani działać. Z chwilą, gdy powłoka ciała spada, ona sama unicestwia się natychmiast. Wobec tego, pocóż bać się śmierci? Czy troszczymy się o czas, który poprzedzał nasze urodzenie? Jak długo my jesteśmy śmierci niema, gdy ona jest, niema nas. Jeśli dusza jest śmiertelna, piekło nie istnieje. Kary piekielne są fikcją. W sercach ludzi ambitnych, skąpców i zbrodniarzy, w naszych namiętnościach mieszają się męki, o których mówią poeci.

We wszechświecie znaleźliśmy atomy, próżnię i grę przypadku. Nigdzie nie znaleźliśmy śladu bogów. Bogowie są niepotrzebni, ich opatrność zbyteczna. Prawdę mówiąc, w naturze niema porządku, jeśli przez porządek rozumiemy cel, który sobie stawia rozumna wola. Znikome połączenia niszczą się same; gdy są trwałe, trwają. I zwolna przez samą różnorodność bezwocnych prób tworzy się świat taki, jaki się nam ukazuje. Nasz wszechświat jest szczęśliwym

przypadkiem. Jeśli porządek rodzi się z przypadku, to dlatego, że tylko to może uniknąć rozkładu, co nie zostało zniszczone przez swe otoczenie. Jednym słowem, porządek istnieje tylko dlatego, że nieporządek niszczy się sam. Interwencja bogów jest zbyteczna.

Ateizm wydaje się naturalnym wnioskiem fizyki epikurejskiej. Nie to było myślą Epikura. Bogowie istnieją: dowodem tego fakt, że u wszystkich ludzi powstają „obrazy“ (eidola), które mogą być jedynie odbiciem istot prawdziwych. Bogowie są takimi, jakimi ukazują się nam w snach. Są to istoty o ludzkich kształtach, postaci nieuchwytnie, których ciało nie jest ciałem, bogowie mający tylko kontury, dii monogrammi, mimo wszystko nieśmiertelni i szczęśliwi.

Bogowie są to widma, kształty idealne, ciała chwalebne, których obrazy zstępują aż do nas z przestrzeni międzyświatowych (intermundia). Teoria subtelna, teoria Ateńczyka i artysty, który życie swe przepędza wśród tłumu posagów, żyje po przyjacielsku z Ateną, Afrodytą, ze wszystkimi boginiami z marmuru i niema odwagi zaprzeczyć istnienia boskich tych kształtów. Bogowie nie stoją przy wielkiem kole niebieskiem, jak robotnik przy młyńskim kamieniu. Żyją w przestrzeniach międzyświatowych, szczęśliwi, spokojni, nie troszczą się o ludzi ani o rzeczy, wśród absolutnego spokoju, o jakim świadczy pogoda marmurów. Nie śpią, bo sen mąciłby ich spokój. Siedzą wiecznie u stołu, spożywając ambrosję subtelną, która tylko przechodzi przez boski ich kształt i nieustannie się odnawia. W czasie tych uczt rozmawiają z sobą w jedynym języku godnych bogów, w języku Hellady.

Czemże więc jest bóstwo? Jest to epikurejski doskonały, bardzo szczęśliwy i bardzo piękny. Epikur nie zaprzecza istnienia bogów, tylko, żeby użyć zupełnie nowożytnego wyrażenia, przenosi ich w „kategorję ideału“. Prawdziwa pobożność nie polega na obracaniu się z zasłoniętą głową ku posagowi z kamienia, na skrapianiu miejsc świętych krwią ofiar. Pobożność jest naśladowaniem życia boskiego, polega na kontemplowaniu wszystkiego duszą czystą i spokojną. Pobożność jest pierwszą z cnót, jest poznaniem i ukochaniem ideału. Lecz prawdziwie pobożni są tylko uczniowie Epikura. Cześć, oddawana przez nich bogom, jest bezinteresowna. Nie modlą się do nich z obliczenia, lecz tylko dlatego, że dusze ich są wrażliwe na wielkość i święte piękno natury boskiej.

Zabobon starożytny niesamowitym ciężarem przyniatał dusze. Bogowie byli wszędzie, każdej chwili człowiek znajdował ich przed sobą, gniewnych i groźących. Gdy więc Epikur rozwiął ten świat fantastyczny, pozostawiając tyl-

ko naturę, bez miłości wprowadzie, ale i bez gniewu i nienawiści, wydawał się swym uczniom zabawcą. Jeszcze za jego życia filozofja jego stała się religją: jego dogmaty ułożono w katechizmy, których uczono się na pamięć i w których zmianę jednego słowa uważano za świętokradztwo. Kolotes chce Epikurowi cześć oddawać, Lukrecjusz w swem uniesieniu nazywa go jeszcze jednym bogiem. Uczniowie jego noszą jego portret wyryty na pierścionkach, na medaljonach. Co miesiąca obchodzą uroczystości, na których mówią o mistrzu, co roku odbywa się rodzaj uczty pamiątkowej, którą on sam ustanowił i która utrwała wspomnienia jego nauki i życia.

Etyka Epikura. — Wolna wola. — Przyjemność, pożądanie, cnota. — Fizyka oczyszcza umysł z daremnych strachów zabobonu. Etyka określa najwyższe dobro i daje nam tajemnicę szczęśliwego życia. Zależymy tylko od siebie samych. Clinamen atomów staje się wolnością w duszy; przypadkowości w naturze odpowiada w nas dobra wola. „Lepiej jest nawet być w niewoli pospolitych baśni o bogach, niż podlegać fatalizmowi fizyków. Można bowiem jeszcze mieć nadzieję złagodzenia woli bogów, konieczność zaś jest nieubłagana“. Dusza jest związkiem subtelnych atomów. Podobnie jak atom ma władzę zmienienia kierunku swego spadania poprzez próżnię, tak i my, gdy czujemy, że unosi nas jakaś namiętność, możemy reagować przeciw tej wewnętrznej konieczności i żeby tak powiedzieć, nachylić się ku mądrości. Jaki użytek czynić mamy z naszej wolności? Co jest największym dobrem, które mędrzec powinien sobie postawić za cel? Epikur odpowiada to samo, co Arystyp: przyjemność. Przedewszystkiem o dobrem i złem, o tem, czego należy pragnąć a czego obawiać się, sądzymy wyłącznie na podstawie doznań uczuciowych, przyjemności i bólu. Powtórę widzimy, że wszystkie zwierzęta od chwili swych narodzin szukają przyjemności a unikają bólu. Lecz czemuż jest ta przyjemność, której posiadanie jest naszym najwyższym dobrem? Oryginalność etyki epikurejskiej tkwi właśnie w tej definicji. Należy rozróżnić dwa rodzaje rozkoszy: pierwszą spokojną, stałą i trwałą, rozkosz w spoczynku; drugą żywą, nagłą, przejściową, rozkosz w ruchu. Pierwsza jest uniknięciem wszelkiego bólu, wszelkiego niepokoju. Druga powstaje w nas przez pewne podniecenie fizyczne. Przyjemność w ruchu jest tylko wezwaniem natury do zaspokojenia potrzeb ciała. To zaś, czego ona żąda, to spokojna rozkosz, która wynika z doskonałego wykonywania wszelkich funkcyj. Nie doznawać cierpień ciała ani niepokoju w duszy, oto dwa warunki szczęścia. Przyjemności ciała, połączone zawsze z niedomaganiem, niepokojem i gorączką, są tylko lekarstwem potrzeby chwilowej, są tylko surogatem prawdziwej rozkoszy, która polega

na spokojnem uśpieniu wszystkich cierpień i wszystkich po-
żądań. Przyjemnością prawdziwą jest nieobecność bólu; mędrzec nie żąda niczego ponadto. Jakież więc są potrzeby, których zaspokojenie jest koniecznem prawem, sankcjonowa-
wanem przez ból? Na to zagadnienie odpowiada Epikur teorią po-
żądań. Istnieją najpierw pożądania naturalne i konieczne. Zaspokoić je jest bardzo łatwo: „Czyż nie jest w istocie znakomitym przysmakiem chleb i woda, gdy znajdujemy je w chwili głodu i pragnienia? Trzeba pamiętać, że rozkosz cielesna znika wraz z cierpieniem, powstałem z potrzeby i „że należy składać dzięki szczęśliwej naturze za to, że jest tak mało wymagająca“. Istnieją pożądania naturalne, ale nie konieczne: małżeństwo, miłość, uczucie rodzinne. Są to oczywiście pragnienia naturalne, ponieważ dzielą je z ludźmi i zwierzęta. Mędrzec jednakowoż umie z nich się wyzwolić. Wystrzega się komplikacyj życiowych, dostarczania sobie sposobności do cierpienia. A wreszcie naturalne popędy, ulegając znieprawieniu, dają początek zbytlicznym pragnieniom bogactwa, władzy, wielkości i sławy. Ludzie tacy dążą do rządzenia innymi, do reform państwowych. Tak, jak gdyby prawdziwe bogactwo nie polegało właśnie na stłumieniu chciwości, jak gdyby jednostka nie miała dość pracy z kierowaniem sobą samą. „Było to wielkiem szczęściem dla mnie, mówił Epikur, że nie wtrącałem się nigdy do zamętu spraw państwowych i że nie starałem się nigdy podobać ludowi, ponieważ lud nie pochwali tego, co ja wiem, a ja znów nie wiem tego, co chwali lud“.

Ponieważ przyjemność jest najwyższem dobrem, prze-
tota cnota sama dla siebie nie posiada żadnej wartości. „Wszystkie cnoty razem wzięte, oddzielone od przyjemności, nie są warte miedzianego liczmaną“. (Plut., adv. Colot. r. 30). Jak medycyny nie studjuje się dla niej samej, lecz dla zdrowia, które ona daje, podobnie należy nabywać cnotę nie dla niej samej, lecz dla szczęścia, które jedynie ona zapewnia. W ślad za krótkimi przyjemnościami idą długie cierpie-
nia; jest rzeczą roztropności nauczyć nas odróżniać dobra prawdziwe od fałszywych. Umiarkowanie pozwala nam oprzeć się pokusom złudnej rozkoszy. Dając nam siły do znoszenia zła obecnego, odwaga zapewnia nam cenniejsze dobra w przyszłości. Sprawiedliwość, będąca wysubtelnioną formą egoizmu, jest prostym konwenansem. Zobowiązujemy się nie atakować naszych bliźnich, ażeby uniknąć gwałtów z ich strony. Cnota, której praktykowanie nie oplacałoby się przez nadwyżkę przyjemności, byłaby niedorzecznością. Logicznym wnioskiem takiej doktryny byłby najciaśniejszy egoizm. Lecz Epikura, nie mającego ani religji, ani ojczyzny, ani rodziny, przerażała taka samotność. „Tesame refleksje, które umocniły mój umysł przeciw obawie zła wiecznego lub

długotrwałego, pouczyły mnie, że w tem krótkiem życiu najpewniejszą podporą i najsłodsza pociechą jest przyjaźń". To prawda, że źródłem cnoty jak i przyjaźni jest interes. Ale raz zawarta, staje się źródłem świętych obowiązków. Ostatnia myśl Epikura na łożu śmierci poświęcona była dzieciom Metrodora, które adoptował. Epikur zwracał się do wszystkich ludzi z uczuciem przyjaznej życzliwości. Mawiał, że i niewolnik jest przyjacielem niższego pochodzenia i sam uczynił z Mysa, jednego ze swoich niewolników, przyjaciela i towarzysza studjów. Cała starożytność sławiła przyjaźń uczniów Epikura.

Etyka Epikura jest etyką ludzi zniechęconych i zmęczonych, którzy mają tylko tyle siły i nadziei, ażeby żyć z dnia na dzień. Nigdy moralność nie była bardziej pozbawioną rozkoszy i smutniejszą, jak ten sensualistyczny ascetyzm. Bronić się przeciw wszelkim niespodziankom uczucia, wciąż czuwać nad sobą, skupiać się całkowicie w sobie, uczynić się tak małym, jak tylko możliwe, oto prawdziwa mądrość. Jest to teoria trwogi, nieśmiały egoizm starca i chorego... Ideałem byłoby zredukować cały swój byt, całe swe życie do jednego punktu w przestrzeni i czasie, ażeby boleści nie dać żadnego punktu zaczepienia. Nocet empta dolore voluptas. Żyć znaczy kochać, kochać jest to narażać się na cierpienia, zatem: unikajmy miłości i życia. Trwała przyjemność Epikura, mówili Cyrenajcy, jest to stan człowieka, który śpi. Lecz na tem nie koniec. Jeśli szczęście polega na nieobecności bólu, wówczas najwyższe dobro kryje się w niewrażliwości. Fizyka epikurejska zaś uczy nas, że ta apatja jest zupełną dopiero w śmierci. Dlaczegoż więc z Epikurem głosić śmierć częściową, a nie z Hegezjaszem śmierć całkowitą? Starożytni byli już uprzednio streścili całą filozofję w tych melancholijnych słowach: „Największem dla człowieka szczęściem jest, wcale się nie urodzić albo, gdy już się urodził, umrzeć młodo“.

Czy słuszne jest twierdzenie, że filozofja epikurejska zepsuła Grecję? Nie; nauka ta rozpowszechniła się dlatego tak nagle, ponieważ odpowiadała stanowi umysłów. Z małemi odmianami, jest ona filozofją wszystkich dekadencyj. Daleko od tego, by być przyczyną rozluźnienia obyczajów, stała się reakcją przeciw powszechnemu oddawaniu się przyjemnościom i namiętnościom. Epikur zniszczył wprawdzie wierzenie religijne, lecz ze starożytnej religji nie pozostało było nic, prócz zabobonnego niedowiarstwa. Odstreńczył obywateli od spraw publicznych, lecz wolność republikańska i dawne cnoty już nie istniały. Pozostały tylko przesady narodowe, nienawiści miast przeciw swym współzawodnikom, urazy i gniewy wówczas już bezpodstawne, których nie zdołały zatrzeć wspólne upokorzenia. Epikurejczycy zgodni by-

li ze Stoikami w tem, że należy zniszczyć odrębność rasy, które Platon i Arystoteles uważali za ugruntowane w naturze i rozumie. Epikur nie gardzi cudzoziemcami, chce by przyjęto ich do państwa, w niewolniku uznaje człowieka. Chce, ażeby pokój i życzliwość zapanowały pomiędzy wszystkimi istotami rozumnymi, które mogą łączyć się na podstawie umów. Hermarchos, jego uczeń, idzie dalej. Życzyłby sobie, ażeby ludzie i zwierzęta mogli łączyć się zapomocą układów, wzajemnie przestrzeganych. Byłoby przecież piękną rzeczą, ażeby sprawiedliwość rozszerzyła się w ten sposób na całą powierzchnię ziemi.

Wielcy Stoicy: Zenon z Kition, Kleantes, Chryzyp. — Metafizyka i teologia stoicka. — Materja i forma. — Bóg. — Stoicyzm powstał w tym samym czasie, co epikureizm. Chce przynieść lekarstwo na to samo zło, wyzwolić człowieka, oderwać go od niego samego i jego namiętności, zapewnić mu wśród nieszczęść doczesnych schronienie nietykalne wolności wewnętrznej. Ale epikurejczyk usuwa się, chowa, stara się zniknąć. Stoik odważnie przyjmuje wyzwanie, opiera się, walczy i posuwa się aż do zaprzeczenia zła, by przestać je odczuwać. „Odprężenie, niemoc, bezwład — to cały epikureizm. Przeciwnie, stoicyzm streszcza się cały w idei naprężenia“ (F. Ravaisson), pracy (Diogenes Laercjusz, VI, 2) trudu i wysiłku. Bohaterem jego jest Herkules.

Założyciel filozofji stoickiej Zenon urodził się w Kition, małym miasteczku na Cyprze. Ojciec jego, który był kupcem, przywiózł mu z Aten kilka traktatów sokratycznych. Lektura ta obudziła w nim ciekawość filozoficzną. Straciwszy podczas burzy morskiej cały majątek, przybył do Aten i został uczniem cynika Kratesa. Ale ordynarności jego mistrza oburzyła go. I wtedy przez lat dwadzieścia błąkał się od jednej szkoły do drugiej, aż pewnego dnia sam ją otworzył w galerji, która była niegdyś miejscem zebrania poetów. Uczniowie jego zapożyczyli imienia od tej galerji czyli portyku: stoa. Kleantes (331 — 232) był następcą Zenona w kierowaniu szkołą. Był atletą i ażeby móc uczyć Zenona, wykłady Zenona, zarabiał na życie, nosząc wodę nocą dla pewnego ogrodnika ateńskiego. Zdaje się, że nie był myślicielem oryginalnym. Natomiast Chryzyp (282 — 209), następca Kleantesa, zasłużył na miano drugiego założyciela stoicyzmu. Mówiono o nim: Gdyby nie było Chryzypa, nie byłoby Stoy.

Stoicy, podobnie jak epikurejczycy, odrzucają pojęcie istnienia czysto niematerjalnego. Nie istnieje nic, coby nie było ciałem. Bezcielesność nie zawiera niczego prócz abstrakcyj myślowych, jak przestrzeń, czas, pojęcie ogólne. Ale to nie znaczy, że świat jest dziełem przypadku. Każde

ciało, jakiegokolwiek ono jest, jest naturalnem, ścisłem, nierozzerwalnem połączeniem dwóch elementów, które nie dadzą się od siebie oddzielić, chyba w abstrakcji. Jeden, to czynnik bierny, nieokreślona, pierwotna materja. Drugi, to element czynny, siła zawsze działająca, wciąż w napięciu, siła która porusza ją i kształtuje. Siła bez materji nie istnieje, jak nie istnieje materja bez siły. Materji potrzeba zasady jedności, która podtrzymuje jej części. Siła zaś wymaga podłoża, w któremby tkwiła, w któremby działała i poruszała się; neque enim materiam ipsam cohaerere potuisse, si nulla vi contineretur, neque vim sine aliqua materia; nihil est enim quod non alicubi esse cogatur. (Cic., Acad., I, 6). Siła pracuje w łonie materji, urabia ją, wyprowadza z niej wszystkie właściwości, jak słońce wyprowadza z kiełka roślinę. Dlatego przyczyna ta zowie się rozumem nasiennym rzeczy (logos spermatikos): rozumem, ponieważ wszystko jest zdziałane inteligentnie, rozumem nasiennym, ponieważ wszystko rozwija się stopniowo, jak roślina z nasienia.

Wszechświat jest więc materją ożywioną przez siłę. Siłą, która porusza materję, poruszając się w niej, która wypełnia ją aż do najdrobniejszych jej cząstek, jest Bóg. W istocie żywej dusza jest wszędzie obecna równocześnie: organizm jest niby subtelnym instrumentem, którego jedna struna dotknięta, wprawia w ruch wszystkie inne. W ten sposób wszechświat jest rodzajem istoty żywej, której wszystkie elementy razem działają i odpowiadają sobie, jest całością, pozostającą w harmonji z sobą samą, która przy najmniejszym potrąceniu jednej ze swych części drży cała. Duszą olbrzymiej tej istoty żywej, której organami są światy, jest Bóg. Jeśli we wszechświecie wszystko jest powiązane, jeśli wszelka praca przyczyn współdziała dla osiągnięcia jednego celu, dzieje się to dlatego, że ożywia go jedna i ta sama dusza. Przyczyna niematerjalna nie istnieje a więc Bóg jest materjalny. Niemniej jest on najwyższą mądrością i rozumem. Nietylko harmonja wszechrzeczy, ale także, i może w wyższym jeszcze stopniu, rozum świadomy samego siebie w umyśle ludzkim, daje świadectwo o najwyższej inteligencji przyczyny przyczyn. Nic nie pozostaje na łasce przypadku. Bóg poświęca się cały rządzeniu, kierowaniu świata. Jego rozum, on sam, rozdaje się, rozprzestrzenia się we wszystkim. Mundus est sapiens. Natura czuwa nad wszystkimi swojemi stworzeniami. Przedewszystkiem jest ona filantrop, kocha ludzi, wszystko zdaje się istnieć dla nich na tym świecie. Pokrowiec tarczy zrobiony jest dla tarczy, pochwa szpady dla szpady. Taksamo i w świecie wszystko jest na coś zrobione. Owoce ziemi stworzone są dla żywienia zwierząt, zwierzęta dla żywienia ludzi — a człowiek został stworzony dla rozpamiętywania i naśladowania harmonji wszech-

świata: ad mundum contemplandum et imitandum. Nigdzie więc niema przypadku, któryby po tysiącu nieudanych prób groził życiu i pięknu. Wszędzie panuje rozum, który stwarza wszystkie rzeczy dla określonego celu i zmierza prosto do mety.

Bóg jest siłą materjalną i rozumną, przenikającą wszechświat i czyniącą zeń istotę jedyną, której wszystkie części przywołują się i odpowiadają sobie. Lecz w jaki sposób wyobrazić sobie tę siłę boską przy pracy w rzeczach? Jedyne tylko ognie jest dość subtelny, żeby wszędzie przeniknąć bez przeszkody. Bóg jest technieniem myślącym i płomiennem. Obejmuje niezmierny obwód, intra et extra tenet, przenika świat tak, jak miód wypełnia komórki węzy. Gorące źródła, wulkany, iskry, wyskakujące z kamienia, gwiazdy lśniące na firmamencie, wszystko nam mówi, że ogień kryje się w każdej materji. Ogień jest także zasadą życia w zwierzęciu, inteligencji w człowieku. Lecz boskiego tego ognia nie należy mieszać z naszym pospolitym płomiennem, który niszczy i pożera. Chodzi tu o ducha ognistego, o subtelny eter, napełniający rzeczy, eter, którego dobroczynne skutki objawiają się w regularnym biegu gwiazd, w zapładniającem cieple słońca, w twórczym ogniu, idącym pewną ścieżką do budzenia świata do życia. Ponieważ wszystko jest cielesne, przeto wszelkie działanie jest ruchem. Lecz każdy ruch jest tylko dalszym ciągiem ruchu poprzedzającego. Wohec tego nie istnieje wcale przyczyna, która nie byłaby skutkiem jakiej przyczyny poprzedniej. Nie istnieje przyczyna, która, jak w metafizyce Arystotelesa, mogłaby udzielać ruchu, nie otrzymawszy go sama. Wszystko we wszechświecie trzyma się i zążębia się wzajemnie. Wszystko jest przeznaczone, wszystko wynika z fatum: *causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit.* (Sen., de Provid. 5). Bóg jest wszystkim, Opatrznością i Przeznaczeniem. Wiara w wolną wolę jest tylko złudzeniem, które ma swe źródło w naszej nieznamomości przyczyn. Wszystko, co kiedykolwiek będzie, jest już dzisiaj konieczne i było nim zawsze.

Aż dotąd zdawałoby się, że Stoicy przyjmują dwie zasady, obie cielesne, lecz różnorakiej natury: jedną bierną, materję, drugą czynną, siłę, która przybiera nazwę przyczyny, Opatrzności, przeznaczenia. W taki sposób Platon i Arystoteles odróżniali Boga od świata, lecz bez rozwiązania problemu ich wzajemnego stosunku.

Stoicy sądzą, że pokonywują trudność, wykazując, że zasady są w swej istocie identyczne. Materja bezwładna, beczynna jest wciąż jeszcze ogniem boskim, lecz zwolnionym ze swego pierwotnego napięcia. Prawdziwie jest tylko

jeden byt, z którego wszystko pochodzi, do którego wszystko powraca: Bóg jest substancją jedyną.

Na początku wszystko jest siłą, tchnieniem ognistym, wszystko jest Bogiem. Na mocy prawa rytmu, dzięki któremu zawsze i wszędzie następuje po pracy spoczynek, powstaje w środku odprężenie i tworzy się nowy żywioł, powietrze. Nowe odprężenie, i znów nowy żywioł: jest to woda, która powstaje z powietrza, jak powietrze z eteru. W owej chwili świat był masą wody, otoczoną sferą ognia. Pod wpływem ciepła, idącego z nieba, paruje część wody, tworzy się na nowo powietrze. Inna część wody zgęszcza się i to jest ziemia, miejsce pobytu człowieka. A wtedy, pod kierownictwem działaniem ducha bożego, rodzą się wszystkie istoty. Lecz zwolna, na mocy tego samego prawa rytmu, ogień boski, którego odprężenie wytworzyło świat, odnajduje swoje pierwotne naprężenie. Ziemia coraz bardziej zamienia się w wodę, woda w powietrze, powietrze w ogień. Nadejdzie dzień, w którym wszechświat nasz zostanie znów wchłonięty przez Boga. Wszystko powróci znów do pierwotnej jedności przez pożar powszechny (ekpyrosis). Lecz po spaleniu musi nastąpić regeneracja, (palingenesa): świat powstaje nanowo, nic się w nim nie zmienia. Tesame wypadki następują po sobie w tym samym porządku. Te same ludy, ci sami ludzie, rodzą się i umierają. Sokrates ma te same wykłady wobec tych samych uczniów. Tak wygląda panteizm stoicki: wszystko jest Bogiem, wszystko utworzone jest z jego substancji. „Bóg sam rozdziela się, wydaje się wszystek podług porządku i miary, przepisanej przez rozum. Bóg sam przystosowuje się odpowiednio do wszelkich warunków. Z wyżyn swej boskości schodzi do stanów najniższych. Później podnosi się z tego poniżenia i wraz z sobą podnosi, aż do swej pierwotnej godności, istnienie niższe. (F. Ravaisson; *Métaphysique d'Aristote*, t. II, str. 162).

Kanonika stoicka: rola aktywności w poznaniu. — Na każdym szczeblu istnienia odnajdujemy siłę działającą w materji, trud Boga, który natęża się i wysila w rzeczach. To duch ognisty, który, naprężony w masie ciała nieorganicznego, utrzymuje spoiłość jego cząstek. Przez naprężenie wyższego stopnia duch eteryczny triumfuje jako wegetacja nad bezwładem materji i rozwija w regularnym porządku równocześnie nasienie i rozum (logos spermatikos), zjawiska następcze życia. U zwierzęcia duch eteryczny staje się duszą zdolną do czucia i pożądania, dwóch nowych i wyższych form jego naprężenia i jego wysiłku. A wreszcie boskie tchnienie na ostatnim szczeblu postępu zyskuje świadomość samego siebie w duszy ludzkiej, staje się rozumem, zasadą kierującą, tem, co myśli i co chce, tem, o czem każdy z nas mówi ja i co poznaje się przez świa-

domość. Człowiek streszcza wszystkie formy natury, przez które wzniosła się ona aż do niego: jest człowiekiem dzięki rozumowi, dusza góruje w nim nad życiem zwierzęcem, natura nad życiem roślinnym, proste przyzwyczajenie spaja jego kości i jego nerwy.

Ponieważ wszystko jest Bogiem, niema praw innych, prócz praw życia boskiego. Człowiek jest małym światem w dużym świecie. Utworzony jest z tych samych elementów, w tych samych stosunkach. Zadaniem jego jest naśladowanie Boga, wprowadzenie harmonji do swych idei i czynów przez pracę i wysiłek. Materją poznania jest czucie, lecz prawdę wytwarza czynność, przez którą jedynie opanowuje się i organizuje się elementy poznania. Przedmiot zewnętrzny wywiera na duszę pewne wrażenie i pozostawia w niej obraz, który go przedstawia (*visum*): jest to zjawisko bierne. Lecz czucie staje się prawdziwym poznaniem dopiero wtedy, gdy dajemy mu swoje przyzwolenie (*synkatesis* — *sensus ipsos assensus esse*) i to przyzwolenie jest aktem woli. Wszelkie poznanie wypływa więc z wykonywania pewnej władzy, która jest w naszej mocy, władzy dobrowolnej: *assensio in nobis posita est voluntaria*. (Cicero, *Acad.*, I, 11). Zezwolenie nasze powinniśmy dawać jedynie takim percepcjom, które możemy pojąć i zrozumieć; jedynie bowiem percepcje zrozumiałe pozwalają nam równocześnie poznać i same percepcje i przyczyny, które je w nas wywołały. Lecz po jakiej oznace poznać te percepcje zrozumiałe? Po sile wstrząśnienia, jakie dusza otrzymuje od przedmiotu. A w jaki sposób zmierzyć siłę wstrząśnienia, która jest cechą oczywistości? Zapomocą energii, z jaką rozum odpowiada na podniecie zewnętrzną, energję, która niezem innym nie jest, tylko energją woli. *Mens quae sensuum fons est naturalem vim habet, quam intendit ad ea quibus movetur*. (Cic., *Acad.*, II, 10). Z kilku percepcyj zrozumiałych, zbliżonych, połączonych, zcementowanych, powstaje pojęcie ogólne, zapomocą którego można przewidywać, antycypować przyszłość. A wreszcie, żeby zbudować wiedzę, trzeba połączyć pojęcia ogólne w system. Nauka jest w ten sposób dziełem sztuki, działaniem woli. Jest ona natężeniem duszy, która przenika i porządkuje elementy poznania, podobnie jak moc boska obiega materję. „Wiedza jest posiadaniem, jakoby nawykiem wyobrażeń, silnym i niewzruszonym w trakcie rozumowania i polegającym w zupełności na natężeniu i energii“ (Stobeusz, *Ecl.*, t. II, str. 130). Zenon porównuje proste wyobrażenie do ręki otwartej, przyzwolenie do ręki nawpół zamkniętej, zrozumienie do ręki zamkniętej, naukę do ręki zamkniętej i mocno ściśniętej drugą ręką.

Teorja polityczna Stoików. — Kosmopolityzm, zaprzeczenie niewolnictwa, mi-

łosierdzie. — Etyka Stoików. — Jej paradoksy. — Z życiem moralnym rzecz ma się podobnie, jak z życiem intelektualnym. Także tutaj jest życie naprawdę ludzkie naśladowaniem życia boskiego. Czyż dusza nie jest emanacją Boga? Materja życia moralnego nie jest utworzona z czuć, lecz z czynów. Każdy człowiek jest twórcą własnego życia. Tak, jak Bóg stworzył z wszechświata całość dobrze związaną, powinien i człowiek ze wszystkich swych czynów uczynić całość, dobrze mu odpowiadającą. Z takiej jedynie zgody wyniknąć może harmonja niezamąconego życia, opanowanego przez siłę inteligentną. Najwyższem dobrem jest życie zgodne z samym sobą: summum bonum vita sibi concors. Żyć w zgodzie z sobą, oto formuła, w której Zenon zamyka całą etykę. Rzeczą najważniejszą to stałość (constantia), siła woli, która przez cały ciąg życia wprowadza weń jedność i koordynuje wszystkie jego elementy. Czyny nie są niczem innym tylko materją życia. Czyn nie posiada wartości sam przez się. Co stanowi wartość moralną, to silne natężenie woli energicznej i potężnej. Silne to natężenie jest rozumem samym, pierwiastkiem boskim w nas, łączącym teraźniejszość z przeszłością i przyszłością, obejmującym skutki i przyczyny. Siła ta czyni z życia konsekwentny całokształt, całość harmonijną jak wszechświat, pełną zgody i piękności.

Unota jest to prostolinijność energii natężonej poprzez czyny całego życia. Sam czyn jest niczem, zgodność woli z sobą samą jest wszystkim. Wynikiem tej teorii jest pierwszy paradoks stoicki. Prócz piękna niema nic dobrego, nie jest złem prócz tego, co jest brzydkie i hańbiące. Wszystko inne, przyjemność czy ból, są absolutnie obojętne. Ponadto dobro nie tkwi w materji, lecz w sile rozumnej, która nadaje mu ład i piękność. Nie należy więc troszczyć się o poszczególne czyny, które człowiek wykonuje. Wszystko zależy od intencji, w jakiej działa, od stałości jego woli. Niebezpieczeństwo tego paradoksu tkwi w okoliczności, że niewiadomo w jaki sposób można odróżnić człowieka konsekwentnego w złem od człowieka konsekwentnego w dobrem.

Moralność stoicka była w starożytności czemś innym niż tylko teorią szkolną, ćwiczeniem filozoficznym. Włączono ją do życia codziennego, stała się schronieniem bardzo wielu dusz. Ażeby oddziaływać na ludzi Stoicy musieli złagodzić przesadne konsekwencje swej nauki, uzgodnić je ze zdrowym rozsądkiem i wymaganiami życia praktycznego. Kleantes poprawia formułę Zenona, dodając do zasady „żyć w zgodzie“ słowa „z naturą“. Ściśle biorąc niema innego dobra, prócz natężenia woli, prócz zgody z sobą samym. Lecz pomiędzy rzeczami obojętnymi jedne są zgodne, inne

sprzeczne z celami natury: do pierwszej kategorii należą życie, zdrowie, bogactwo, dobra sława; do drugiej śmierć, choroba, ubóstwo, hańba. Nie będąc dobre same przez się, rzeczy, należące do pierwszej kategorii, są bardziej zbliżone do dobra, a wskutek tego zasługują na pierwszeństwo. Powtóre wśród zasługujących na pierwszeństwo są takie, które bardziej niż wszystkie inne odpowiadają ludzkiej naturze. Są to tak zwane rzeczy odpowiednie, czyli obowiązki (officia), podług tłumaczenia Cicerona. Rzeczy odpowiednie w zwierzęciu, to funkcja odżywiania się i rozmnażania. W człowieku obejmują ponadto: nabywanie wiedzy, starania o rodzinę, ćwiczenia umiarkowania i odwagi, jednym słowem wszystko, ku czemu kieruje nas nasza natura. Tylko takie czynności, zastosowane do naszych celów naturalnych, mogą się stać materją życia cnotliwego. Mądrość polega na chceniu rzeczy odpowiednich, lecz wyłącznie dla ładu i piękności, które wypływają z ich wykonywania. Ta wola rozumna i prosta nadaje im nowy charakter. Stają się one prawdziwym dobrem. Bez rzeczy odpowiednich, mówił Chryzyp, niema wyboru, niema więc wyboru rozumnego. Dobro zniknęłoby z braku materiału. Obojętność etyżna poszczególnych czynów jest więc tylko pozorną. Błędne jest twierdzenie, że cokolwiekby się czyniło, nie jest się rozumnym. Życie, odpowiadają Stoicy, nabiera wartości już przez to, że uczestniczy mniej lub więcej w harmoniji i pięknie.

Drugim paradoksem, wynikającym z definicji cnoty, jako zgody ze sobą samym, jest równość wszystkich błędów. Niema stopnia ani w występku, ani w cnocie. Wszystko, co nie jest dobrem, jest odeń równo oddalone. Cnota jest prostolinijnością woli: linja albo jest prostą, albo nią nie jest. Kto nie jest mędrce, jest warjatem. Wszystko jedno, czy się tonie na środku rzeki, czy przy brzegu! Cnoty tworzą pewien zbiór, pewną całość o doskonałej zgodności. Kto nie posiada ich wszystkich, nie ma żadnej z nich, kto ma jedną, posiada wszystkie inne. Mądrość jest doskonałością, nie może wzrastać ani maleć, albo jest albo jej niema. Niema nic pośredniego między mądrością a szaleństwem. Szaleniec, jakkolwiek bliskim by był mądrości, jest przecież zupełnie szaleńcem i nieszczęśliwym. Naodwrot, mędrzec posiada całkowity rozum, całą mądrość i wszelką cnotę. Nie ma ani mniemań, ani namiętności. Posiada wszystkie nauki u ich źródła, którem jest rozum. On sam tylko jest wolny, bogaty, on sam tylko jest szczęśliwy. Doszedłszy do tego stopnia doskonałości, nie może z niego już zejść; mądrości się nie traci. Jest równy bogom, a nawet przewyższa ich, ponieważ doskonałość swoją zawdzięcza samemu sobie. Lecz żaden ze Stoików nie śmie sobie samemu nadać tego tytułu mędrca. Ażeby na tym padole spotkać kogoś, kto wcielił w siebie mą-

drość, trzeba cofnąć się aż do Herkulesa. Na cóż zda się tedy filozofja stoicka, jeżeli tacy, jak Zenon, Kleantes i Chryzyp, byli tylko szaleńcami?

Paradoks, który uznaje równość wszystkich błędów, nie jest pozbawiony wielkości. Odrzuca pół-grzechy, nie uznaje ustępstw, które czyni się samemu sobie. Z góry zbija sofizmaty, zapomocą których chętnie oszukuje się samego siebie i usypia sumienie. Niema żadnych kompromisów z występkiem. Niema nic sprzeczniejszego z moralnością, jak obliczać, jak daleko możnaby brnąć w złem bez wyrzutów sumienia. W praktyce Stoicy łagodzą surowość swej teorii. Jeżeli wszystkie błędy są równe, to za wszystkie jedna byłaby kara? Nie, ponieważ jeden błąd może w sobie zawierać ich kilka. Naprzykład ojcobójca nie tylko jest zabójcą, do mordu dodaje on zdradę i niewdzięczność. Pogwałcone rzeczy odpowiednie (obowiązki) są mniej lub więcej liczne, mniej lub więcej ważne.

Tak samo Stoicy prostują zapomocą teorii postępu przesadne twierdzenie, że kto nie jest mędrce jest wariatem. Wypełniając wszystkie swoje obowiązki (officia), wszystkie czyny, które odpowiadają naturze, człowiek może trzymać się sposobu postępowania podobnego, jakiego trzymałby się mędrzec prawdziwy. Świętość staje się odtąd ideałem, do którego można zbliżyć się nieograniczenie. Kto osiągnie ostatni szczebel postępu, różni się od ideału mędrca tem tylko, że nie posiada pełnej świadomości swej cnoty. W ten sposób przywrócono, jeśli nie w teorii, to przynajmniej w praktyce, stany pośrednie, które dzielą występki od doskonałości.

Ze społeczeństwem sprawa ma się tak, jak z jednostką: życie boskie jest wzorem, który należy naśladować. Wszyscy ludzie, a nawet wszystkie istoty wogóle, tworzą społeczeństwo naturalne, ponieważ wszystko pochodzi od Boga i wszędzie obecny jest duch boży: „Nie można znaleźć innego źródła sprawiedliwości — mawiał Chryzyp — prócz Zeusa i natury pierwotnej i powszechnej“. Mędrzec powinien więc być w zgodzie z całym wszechświatem. Ta zgoda staje się braterstwem, gdy chodzi o człowieka, w którym Bóg sam siebie spostrzega i myśli. Ci, którzy otrzymali w udziale rozum, są zdolni do rozumu prawidłowego, a więc są zdolni do prawa. Wszyscy ludzie posiadają rozum, który jest zasadniczo jeden i ten sam, zatem wszyscy ludzie są zdolni do prawa i to do tego samego prawa“. Niewolnictwa nie może już usprawiedliwić. Niewolnik jest człowiekiem, więc jest rozumny i boskim. Nie można oskarżać go o nieuleczalną zwierzęcość. „Istnieje — mówi Zenon — niewolnictwo, pochodzące z podboju i inne, pochodzące z kupna: jedno i drugie polega na prawie pana, a prawo to jest złe“. Grecja nie

jest jedynym krajem rozumu, jedyną ziemią naprawdę ludzką. Społeczeństwo staje się jedno jedyne, świat zastępuje państwo. Ludzkość, jak wszechświat i jednostka, winny tworzyć dzięki braterstwu całość, sympatyczną samej sobie.

„Apatja epikurejska i apatja stoicka — mówi Denis — wyrażają ten sam fakt, upadek polityczny Grecji, ale wyrażają go w różny sposób. Pierwsza podaje się sama i łagodnie ustępuje okolicznościom, ażeby się nimi nie męczyć. Druga opiera się im energicznie i czyni rozpaczliwe wysiłki dla ocalenia godności człowieka wobec zaniku godności obywatela państwa... Umieście mnie na lodowych równiach, gdzie żadne drzewo nie wypuszcza listków pod płódnem tchnieniem wiosny, umieście mnie w strefie spalonej żarem, nad którą rydwan słońca przesuwa się zbyt blisko — wszędzie będę kochał Lalage z jej słodkim głosem i słodkim uśmiechem: oto egoistyczny kosmopolityzm Arystypa i Epikura. Do jakiegobądź kraju los nie zapędziłby człowieka, zawsze powinien on pamiętać, że urodzony jest nie dla siebie samego, tylko dla bliźnich i dla świata: to jest wszechludzki kosmopolityzm Zenona. Kleantesa i Chryzypa... Stoicy zasłużyli na to, by Seneka nazwał ich twórcami praw rodu ludzkiego. O wielkiej i silnej tej filozofji można powiedzieć może z większą słusnością to, co rzekł Wolter o Montesqujusz: „Ród ludzki stracił był swe tytuły, stoicyzm odnalazł je“. Istotnie Stoicy byli pierwszymi, którzy przejęli się w całej rozciągłości ideą ludzkości tak płodną i prostą.

Ze zaś pojmowali ją w taki sposób, to dlatego, że mieli ją przed oczyma prawie urzeczywistnioną. Aleksander próbował uczynić z Greków i Barbarzyńców jeden lud i połączyć ich w rozległej wspólnocie praw, interesów, języka i cywilizacji. Stoicyzm zdawał się dziedziczyć coś z tego ducha powszechności, który ożywił bohatera w czasie jego podbojów... W tej epoce każdy Grek odnajdywał Grecję wszędzie, na wybrzeżach południowej Italji, na Sycylji, w Pergamos, Aleksandrji, Seleucji, Babilonie, w części Europy i prawie w całej Azji aż do brzołwy Gangesu i Indu. Więc miał słusne po temu tytuły, ażeby uważać się już nie za obywatela Sparty lub Aten, lecz za obywatela całego świata... Nawet w szkołach filozoficznych można było widzieć niebawem obraz tego mieszanego społeczeństwa, którego członkowie zbiegli się ze wszystkich stron świata. Jak w szkole stoickiej spotykały się wszystkie stany i jak, podług wyrażenia Tymona, „chmara helotów, niewolników i żebraków“ w rodzaju prostego robotnika Kleantesa lub niewolnika Perseusza, tłoczyła się obok obywateli najbogatszych i najlepiej urodzonych, tak samo widziano obok prawdziwych Greków tłum ludzi wszelkich narodów, przybyłych z Tyru, Kartaginy, Aleksandrji lub Antiochji, ażeby w Atenach

nach kształcić się na mądrości helleńskiej. Założyciel stoicyzmu sam był cudzoziemcem tylko, a nieprzyjaciele jego wyrzucali mu głupio jego fenickie pochodzenie. Tymon nazwał go „starą żebraczką z Fenicji“... Aleksander chciał w swem olbrzymiem przedsięwzięciu uczynić z całego świata jedno imperjum. Mimo śmierci, która tak szybko przerwała jego zamiary, mimo wojen, które wybuchły po jego zgonie, mimo rozpadnięcia się jego zdobyczy, plan jego powiódł się do pewnego stopnia: pozostawił Grecję w Azji, ruch w bezruchu, życie w śmierci, cywilizację wśród barbarzyństwa. Śmiałość zdobywcy przeszła do spekulacyj filozoficznych: również Zenon marzy o republice powszechnej, wielkiej republice inteligencyj, z Bogiem jako panem i jego wiekuistą myślą jako drogowskazem i prawem“. (Denis, Histoire des idées morales, t. I, str. 368 i nast.).

ROZDZIAŁ VI.

FILOZOFJA RZYMSKA.

Charakter filozofji rzymskiej. — Lucretjusz (95 — 52). — Cyncero (106 — 43) i jego eklektyzm. — Filozofja grecka była zawsze spekulatywną, nawet wtedy gdy po Arystotelesie zajmowała się przede wszystkim zagadnieniami życia praktycznego. Epikurejczycy i Stoicy poczuwają się jeszcze do obowiązku oparcia swych koncepcyj przeznaczenia ludzkiego na teorii wszechświata. Rzymianie nie mają tych skrupułów. Z dziedziny filozofji interesuje ich to tylko, co może służyć jako wskaźnik postępowania jednostki i rządów nad ludami. Z nauki Grecji zatrzymują wyłącznie to, co odpowiada ich duchowi narodowemu. Czysta spekulacja wydaje im się ćwiczeniem szkolnem, nie przeznaczonem wcale dla mężów stanu. Pierwsze pojawienie się filozofji w Rzymie datuje się od chwili, kiedy Karneades został tam wysłany jako ambasador, równocześnie ze stoikiem Diogenesem z Babilonu (155 przed Chr.). Karneades przemawiał w dwóch następujących po sobie wykładach za sprawiedliwością i przeciw niej. Stary Katon kazał wyprawić ambasadorów tych możliwie jaknajprędzej. W pięć lat później, na mocy wyroku senatu, wypędzono z Rzymu wszystkich obcych filozofów i retorów. Lecz po podboju Grecji złączyły się ściśle losy zwycięzców i zwyciężonych.

Do szkół w Atenach, na Rodos, do Azji Mniejszej udawali się młodzi Rzymianie dla ukończenia swego wykształcenia, rozpoczętego najczęściej pod kierunkiem greckich nauczycieli. W Rzymie wrzebywał cały szereg emigrantów, którzy handlowali występkami i sztuką Grecji. Hellenizm stał się modą, snobizmem, udającym elegancję i dobry smak. Stając się uczniami Greków, Rzymianie nie stracili jednakowoż swych wrodzonych właściwości, swego dziedzicznego genjuszu. Mieszkanie swoje wypełnili posągami i książkami Grecji, lecz nie zaczerpnęli z nich jej naukowej bezinteresowności, jej ducha spekulatywnego, jej zdolności twórczych w filozofji, nauce i sztuce. Właściwie, rzecz można, filozofji rzymskiej niema. Dziełem narodu rzymskiego było oczyszczenie stoicyzmu z jego subtelności i paradoksów, spopularyzowanie i zastosowanie zasad Zenona, przeniesie-

nie wielkiej idei ludzkości ze szkół filozoficznych na teren praw i obyczajów całego świata. Filozofowie Rzymu, to jego prawnicy. Prawdziwymi dziedzicami Aleksandra, mówi Polibjusz głęboko, nie są Ptolomeusze ani Seleucydzi, tylko Rzymianie. Dopiero Rzym wciągnął w orbitę cywilizacji hellenistycznej Włochy, Hiszpanję, Gallję, północną Afrykę. Filozofji rzymskiej brak oryginalności. Podtrzymuje ona tylko tradycje szkół greckich, wyzwolone ze swego logicznego aparatu, wyrażone w jasnych formułach i wymownych kazaniach, poczęły zwolna przenikać umysły i wrazać się w senza.

W swym poemacie O przyrodzie (de Rerum natura) Lukrecjusz (Titus Lucretius Carus 99—55), jeden z pierwszych, przetłumaczył na język łaciński teorje filozoficzne greckie. Z entuzjazmem przedstawia system Epikura, którego wielbi jak boga. Wartość poetycką i filozoficzną Lukrecjusza stanowi jego zapał przekonania, namiętność dla idei mistrza, jego fanatyzm, a zarazem sztuka wydobycia całej poezji, jaką zawierała materialistyczna kosmologia Epikura, tak mało zdawaloby się przydatna do wzbudzenia natchnienia u poety. Lukrecjusz jest oryginalny, jeśli nie dzięki myśli, którą zapożycza, to dzięki formie, która myśl tę odświeża i ożywia.

Cycero (106 — 43) jest pisarzem, który najwięcej pracował nad zapoznaniem Rzymian z filozofją grecką. Kilkakrotnie szczył się, że pierwszy dał językowi łacińskiemu przemówić do filozofji i zebrał w swych pracach wszystko, co w spekulacjach greckich było pożytecznego. W Atenach i na Rodos uczęszczał na wykłady epikurejczyka Fedrosa, akademika Filona i stoika Pozydonjusza. Pozydonjusz z Apamei (Poseidonios) sam był uczniem Panecjusza z Rodos (Ponaitios), od którego Cycero, jak sam przyznaje, zapożyczył plan do swoich de Officiis.

Wykształcenie filozoficzne Cycerona pokazuje nam ówczesny stan szkół greckich. Platon i Arystoteles są opuszczeni. Trzy szkoły wależą o wpływ nad umysłami: Epikurejczycy, Stoicy i nowa Akademia, której ostatni przedstawiciele łagodzą sceptycyzm Karneadesa i wyznają rodzaj ekletyzmu. Cycero jest Rzymianinem. Nie chce przestraszać współobywateli subtelnymi albo sofistycznymi dyskusjami, nie rozumiejąc sam zainteresowania się nimi. Zależy mu na usprawiedliwieniu filozofji. Udowadnia tedy, że jest pożyteczna. Przemawia do ludzi praktycznych, przywykłych do interesów. Odrzuca to, co nazywa „chwastami i cierniami stoicyzmu“. Stara się raczej nakłaniać niż przekonywać. Zostając filozofem, pozostaje mówcą, człowiekiem czynu. Wielkie prawdy moralne powinny stać się

wspólnem dziedzictwem całej ludzkości, urzeczywistniać się w życiu jednostek, w rządzie i prawach ludów.

Cycero jest eklektykiem. Przyjmuje epistemologię nowej Akademji. Przyzwyczajenie do krasomówstwa usposabia go do mieszania prawdy z prawdopodobieństwem. Lecz przez częste odwoływanie się do zdrowego rozsądku łagodzi wszystko niepokojące, zawarte w tym sceptycznym probabilizmie. Zwątpił w możliwość logicznego wypowiedzenia zasad. Stwierdza je tylko we wspólnem sumieniu ludzi (*notiones natura nobis insitae*). Sądzi, że je wytłumaczył przez jednogłośną zgodę ludów (*consensus omnium gentium*). Nie wypowiada się wyraźnie co do problemów fizyki, lecz odrzuca epikurejski atomizm. Jego zdrowy rozsądek nie może zgodzić się, by porządek świata był dziełem przypadku. Odrzuca bajki mitologiczne i wróżbiarstwo, lecz nie chce zrezygnować z wiary w Boga i nieśmiertelność duszy. Wszyscy ludzie zgadzają się co do tych prawd, ponieważ są posłuszni natchnieniu swej natury. Jednomyślna zgoda ludów jest wyrazem prawidłowości naturalnej i prawdy naturalnej. Cycero zbija obszernie etykę epikurejską w imię godności ludzkiej. Przeciwwstawia jej wielkie przykłady bezinteresowności i cnoty, całą historję Rzymu. Surowość stoików wydaje mu się przesadną. Paradoxy tych logików enoty rażą jego trochę nieśmiały zdrowy rozsądek. Przyjmuje teorię pośrednią, etykę zdrowego rozsądku. Przyjmuje ideę obowiązku, woli rozumnej i prawej, lecz usiłuje pogodzić ją z umiarkowanym poszukiwaniem szczęścia. Przedewszystkiem zaś zatrzymuje ze stoicyzmu jego tezy socjalne. Wyraża je z nową jasnością i nadaje im czar swej wymowy.

„Prawdziwem prawem jest rozum prosty, zgodny z naturą, wszędzie rozpowszechniony, stały, wieczny. Ani senat, ani lud nie mają prawa zwolnić nas z niego. Nie potrzebuje ono ani komentatora, ani tłumacza. Nie jest ono inne w Atenach, inne w Rzymie, inne dziś i jutro“. To prawo odwieczne i niezienne jest podstawą wszelkiego szczegółowego prawa, regułą i miarą prawodawstw ludzkich. Wprowadza ono pomiędzy wszystkich ludzi, uczestniczących w rozumie, społeczeństwo naturalne, społeczeństwo sprawiedliwości i miłości. Wielka idea ludzkości, wyrażona przez tego mówcę i męża stanu, wychodzi z ciasnych murów szkolnych w świat polityki i życia.

Seneka (3—65 po Chr.). — Stoicyzm i prawo rzymskie. — Ostatni Stoicy. — Pod rządami Cezarów opozycja jest stoicka. Tyranja cesarzy uczyniła ze stoicyzmu „wiarę płomienną, rodzaj religji wielkich dusz, która miała swych gorliwców i swych męczenników“. Z rozpaczą przywiązywano się do tej pociechy, że wolność myśli jest nietykalną. „Chcę rozkazywać twoim myślom. — A któż

dał ci do tego władzę? Jak możesz zwyciężyć myśli i wolę drugiego? — Terrorem. — W takim razie nie wiesz, że właśnie terror wydaje sam siebie na pastwę niewoli. Nie może poskromić woli, prócz niej samej...” (Epiktet). Ta dumna wolność dusz stanowiła nieprzekraczalną granicę, przed którą zatrzymywała się wszechwładza cesarzy. Filozof przestaje być teoretykiem, logikiem, który musi przewidywać i zbijać zarzuty subtelnego przeciwnika. Teraz musi on dawać siłę i odwagę. Mniej mu potrzeba bystrości umysłu, niż uniesienia. Filozofja staje się apostołstwem. Rozmów mistrza słucha się jak głosu własnego sumienia. Filozof jest „wysłannikiem Boga”. Budzi on duszę przez swe napomnienia, strofowania, ożywia ją dobrymi słowami tak długo, aż jej przywróci poczucie swej siły i godności. Wzywa się filozofa, jak chrześcijanie wzywają księdza. Każdy dom wielkopański ma swego filozofa, podobnie jak u nas w XVII w. miano swego spowiednika i kierownika sumienia. Po pożegnaniu się z rodziną, Trazeasz słucha w skupieniu słów cynika Demetriusza o nieśmiertelności duszy. (Martha, *Les Moralistes sous l'empire romain*).

Seneka jest jednym z takich kierowników duchowych. Nauczyciel Nerona, wmieszany do intryg, a nawet do zbrodni dworu cesarskiego, umiał piękną śmiercią okupić grzechy swego żywota. Jest to lekarz dusz, psycholog i moralista, który choroby moralne leczy przez odpowiednie zabiegi. „Nie czas teraz — mówi — na zabawy dialektyczne! Filozofie! wzywają cię do siebie chorzy i nieszczęśliwi. Musisz nieść ratunek rozbitkom, więźniom, chorym, ubogim, tym, którzy już kładą głowę pod topór. Przynajmniej im”. Młody kapitan gwardji popada w melancholję, w rozpacz bez przyczyny: Seneka wykazuje mu próżność jego urojonych cierpień. Pewna kobieta straciła syna: posyła jej wyrazy pociechy. Równocześnie atakuje niewolnictwo, igrzyska cyrkowe, głosi tolerancję i miłosierdzie. „Mylą się ci, którzy sądzą, że niewola wstępuje w człowieka i przenika go całego. Najlepsza część człowieka wymyka się niewolnictwu i kiedy ciało należy do pana, dusza jest wolna i należy do siebie samej”. Zbrodniarzy zmusza się w cyrku do walki i wzajemnego zabijania się, „lecz wy nieszczęśni, jakąż popełniliście zbrodnię, żeście zostali skazani na przypatrywanie się temu widowisku? Nie rozumiecie, że przykład okrucieństwa, jaki dajecie, może spaść na was samych”.

Neron, Wespazjan i Domicjan wypędzili filozofów z Rzymu i z Włoch. Lecz idee stoickie, już dlatego samego, że zostały wypowiedziane, przenikały powoli do wszystkich umysłów. Jeśli nie udało się im przekształcić obyczajów, to przynajmniej zmieniły opinię publiczną. Deklamatorzy i sofisci w przeciwnych sobie tezach przeciwstawiali prawo na-

turalne prawu społecznemu i przyczyniali się do rozpowszechnienia zasad stoickich. Wielkie idee sprawiedliwości i miłosierdzia, państwa powszechnego, prawa wspólnego dla wszystkich ludzi, stały się chlebem powszednim. Prawnicy rzymscy Caius, Paulus, Ulpianus i Papinianus przemawiają językiem stoików. Nie podają w wątpliwość zasad filozofji, wychodzą raczej z nich i poświęcają je tylko z konieczności, żeby nie burzyć ustalonego porządku. „Według prawa naturalnego — mówi Ulpianus — wszyscy ludzie rodzą się wolni, wszyscy są równi“. Jeśli tak jest, wówczas „ujarzmienie człowieka przez człowieka jest instytucją prawną, sprzeczną z naturą, która pierwotnie wszystkich nas uczyniła wolnymi“. Prawnicy nie śmiały jeszcze zaatakować niewolnictwa, żądać jego zniesienia, lecz coraz bardziej dążą do tego, by uważać niewolników za ludzi, podlegających temu samemu prawu, co wszyscy. „Umowa — mówi jeszcze Ulpianus — bierze swój początek z wzajemnej życzliwości i pragnienia oddawania sobie usług, ponieważ społeczeństwo opiera się na pewnym prawie braterstwa“. „Kara — mówi Paulus — ustanowiona jest dla poprawy ludzi“. Wszystkie te zasady prawa rzymskiego dość wyraźnie świadczą o wzrastającym wpływie stoicyzmu, lecz w praktyce prawnicy uwzględniają prawa ustalone i zbyt często zadowalają się tylko złagodzeniem niesprawiedliwości tradycyjnych.

Już u Seneki napotyka się powiedzenia, które nasuwają myśl o chrystjanizmie. Duch ostatnich Stoików zbliża się jeszcze bardziej do nowej religji. Duma mędrca staje się pokorą świętego. Słabość ludzka, stwierdzona doświadczalnie, nie pozostawia już nadziei uczynienia człowieka boskim. Należy unikać pychy i rozpacz, nie lękać się co do wartości obecnego życia, lecz też nie gardzić niem zbyt, ponieważ umożliwia ćwiczenie się w enocie. Zdaniem wyzwolonego niewolnika greckiego Epikteta (zmarłego około 125 po Chr.) są rzeczy, które od nas zależą i takie, które od nas nie zależą. Zależną od nas jest nasza myśl. Niezależne od nas jest szczęście, bogactwo, sława, wszystkie dobra zewnętrzne. Przywiążmy się do tego, czem możemy rozporządzać, a nie będziemy mogli nas osiągnąć. Jeśli jesteśmy skłonni żałować tego, co ludziom wydaje się szczęściem, zastanówmy się nad małą wartością dóbr, które czerpią swój urok z błędów opinji. Pogarda życia doczesnego, rezygnacja, która nie jest niczem innym, jak tylko uświadomieniem sobie rozumu najwyższego i dobroci opatrnościowej, czuwającej nad światem — oto charakterystyczne cechy ostatniej tej fazy stoicyzmu. W Bogu powinniśmy szukać naszej ostoi. „Pamiętaj o Bogu — mówi Epiktet — wzywaj go, ażeby cię wspomagał i bronił“. Cała filozofja

zamyka się we fiat voluntas tua, albo też w słynnej maxymie: sustine et abstine.

„O świecie — mówi cesarski stoik Marek Aureljust (121 — 180) — kocham to, co ty kochasz, daj mi, co chcesz, odbierz mi znów, czego mi nie życzysz. Wszystko, co tobie się podoba, mnie się podoba. Wszystko pochodzi od ciebie, wszystko do ciebie wraca. Osoba z dramatu mówi: Ukochane miasto Kekropsa! A czyż ja nie miałbym zawołać: Ukochane miasto Jowisza!“ Prawdziwa wolność łączy się z rezygnacją, ponieważ w świecie wszystko zgodne jest z rozumem i bunt przeciw temu, co się wydaje złem, jest buntem przeciw samemu Bogu.

Filozofja towarzyszy rozwojowi cywilizacji starożytnej. Z początku sprawiedliwość i ludzkość nie przekraczają ciasnych granic miasta - państwa. Wojny perskie zbliżają na chwilę wszystkich Greków i dają im przecucie jedności ich rasy, wspólności ich praw. Wojna peloponezka, antagonizmy arystokracji i demokracji, kwrawe a bezpłodne walki, nie powstrzymują pochodu idei. Platon i Arystoteles głoszą, że Grecy są z natury przyjaciółmi i braćmi Greków. Lecz Barbarzyńcy, olbrzymia większość rodu ludzkiego, pozostają po za obrębem społeczeństwa ludzkiego. Są oni, zdaniem Arystotelesa, jedynie tylko materiałem, służącym cywilizacji helleńskiej. Aleksander wyzwała się z przesądów swego mistrza i pragnie połączyć Greków i Barbarzyńców w jednej kulturze i pod wspólnym prawem. Epikurejczycy, wskutek rozluźnienia i obojętności, pogardzają dzielnością i nietolerancją obywatela greckiego: pokój winien panować między wszystkimi istotami, które, posiadając rozum, mogą zawierać między sobą układy i umowy. Stoicy, w słusznym poczuciu godności ludzkiej, głoszą równość i braterstwo wszystkich istot, w których rozum boski dochodzi do świadomości samego siebie. Rzymianie nie wynaleźli systemu oryginalnego, lecz wprowadzili w życie idee Grecji. Państwo powszechne było tylko teorią, marzeniem. Oni zaś założyli je niemal przez swe podboje, a jeszcze bardziej przez powszechność swoich praw. „Wielkie to miasto — mówi Plinjust Starszy — sama Opatrzność zda się wybrała dla połączenia w jeden organizm królestw rozproszonych i podzielonych, dla złagodzenia obyczajów, dla zbliżenia za pomocą jednego języka tylu ludów, mówiących barbarzyńskimi i niezrozumiałymi narzeczaniami. Słowem, miasto to zostało wybrane na to, by stać się powszechną ojczyzną rodu ludzkiego i dać człowiekomi człowieczeństwo!“ (Cytat Denis'a).

ROZDZIAŁ VII.

OSTATNI OKRES FILOZOFJI STAROŻYTNEJ SZKOŁA ALEKSANDRYJSKA.

Cechy ostatniego okresu filozofji greckiej. — Poprzednicy neoplatonizmu. — Podboje Aleksandra, zbliżając Greków i Barbarzyńców, umożliwiły kosmopolityzm stoicki. Starożytnego miasta - państwa (polis), którego bogowie nie byli niczem innym, tylko pierwszymi obywatelami i które utrzymywało się jedynie dzięki niewolnictwu, nie uważano już jako ideał społeczeństwa ludzkiego. Ponad wszystkimi bogami pojedynczymi wzniosła się dusza powszechna, rozum najwyższy, w którym uczestniczą wszyscy ludzie, a równocześnie ponad miastami - państwami stało państwo powszechne, ojczyzna wszystkich istot rozumnych. Jedność cesarstwa rzymskiego miała podobny wpływ na rozwój myśli. Włochy, Grecja, Wschód tworzyły nowy świat polityczny, któremu poczyna odpowiadać nowy świat filozoficzny. Filozofja nie posiada już swego ogniska i jakby stolicy w Atenach, mieście par excellence greckiem, lecz w Aleksandrji, mieście kosmopolitycznem, gdzie obok Żydów napotyka się Egipcjan, Greków i Rzymian. Założona przez Aleksandra, wzbogacona przez Ptolemeuszów niezrównaną biblioteką, pełna uczonych, Aleksandrja jest miejscem, łączącym dwa światy.

W tym ostatnim okresie filozofja łączy z naukowemi tradycjami hellenizmu bezkresne ambicje wschodniego mistycyzmu. Religje ludowe stały odtąd na zbyt niskim poziomie w stosunku do pojęć moralnych ludzkości. Z drugiej znowu strony sceptycyzm pozostawiał dusze osamotnione. W Rzymie wszystkie obce zabobony znajdowały stronników. Szarlatani Persji i Chaldei mieli swoich klientów, kultu Izidy, Serapisa i Mitry swoich czcicieli. „Jest to okres astrologji, magji i tysiąca dziwacznych wierzeń odnośnie do Boga, demonów, duszy i drugiego świata, wierzeń, które ze wszystkich stron jak powódź płynęły z Wschodu na Zachód... Ponieważ ludzie przestali wierzyć, doszli do tego, że wierzyli już tylko w absurd i niemożliwość. Epikur i sceptycy poczynili wszelkie wysiłki, ażeby z umysłów wygnać ideę boskości i zdawało się, że się im to aż nadto dobrze udało. Lecz boskość powracała tam gwałtem i to wszelkiemi dro-

gami, nawet kosztem wprowadzenia zamętu i szaleństwa“ (Denis, Histoire des Idées morales, t. II, str. 277). I filozofowie nie uniknęli niepokoju religijnego, który dręczył dusze w pierwszych wiekach chrześcijańskiej ery. Zajmuje ich przede wszystkim wiedza o boskości, ich filozofja jest teozofją a dialektyka kończy się uniesieniem i ekstazą.

Szkola neoplatońska w Aleksandrji została założona przez Ammonjusza Sakkasa i Plotyna dopiero na początku III w. po Chr., lecz już poprzednio przygotowaną była przez długą pracę. Przez całe dwa wieki duch religijny łączy się z duchem filozoficznym. Dla uniknięcia zarzutów Greków, Żydzi i Egipcjanie szukają filozoficznej interpretacji swych starych religij. W tym samym czasie pitagoreizm odradza i usprawiedliwia magję i astrologję. Wierzą, iż cofając się w przeszłość, można zbliżyć się do bóstwa. Falszerze układają z wielkich fragmentów poematy orfickie i traktaty, które przypisują Pitagorasowi lub jego bezpośrednim uczniom.

Dzieło Filona Żyda (ur. około 25 r. przed Chr.) pokazuje nam w jaki sposób usiłowano pogodzić legendy religijne z dogmatami filozoficznymi. Filon uogólnia metodę interpretacji, stosowaną oddawna przez aleksandryjskich Żydów. Łączy on Mojżesza, Platona i Zenona. Księgi święte Judei zawierają prawdę w formie symbolów, trzeba tylko umieć ją z nich wydobyć. Wszystko jest obrazem, alegorją. Hagar to wiedza encyklopedyczna, Sara to ekstaza wyższa nad wiedzę. Jakób uosabia rozum, który rodzi się po zmysłach, lecz który powinien mieć nad nimi przewagę. W ten sposób objawia się tożsamość religji greckiej i judaizmu. Platon, jak później powie Numenius (neo-pitagorejczyk z II w. po Chr.), jest tylko Mojżeszem, mówiącym po grecku. Najwyższy Bóg jest niepojęty, jest on czystym Bytem. Słowo, Logos jest pośrednikiem pomiędzy Bogiem a światem. Mieszka ono w Bogu jako jego mądrość, jest miejscem Idei, jest synem pierwotnym Boga. Duch (pneuma) wyszedł ze Słowa, jak Słowo wyszło z Boga. Jest on duszą świata, pierwiastkiem, który go ożywia i przenika boską mądrością. Tak więc z Filonem teologia żydowska kończy na Trójcy, na systemie trzech boskich, nierównych zasad, zstępujących stopniowo od nieznanego i ukrytego Boga aż do świata. Do tej samej teorii, przynajmniej w jej głównych zarysach, dochodzi niebawem filozofja grecka w neoplatonizmie. Mniej więcej w tym czasie (epoka Nerona) najsławniejszy z nowych pitagorejczyków, Apolonjusz z Tyany, usiłował zreformować poganizm przez uduchowanie go. Życie jego doskonale się nadaje dla objaśnienia nas o stanie umysłów w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej. Przebiega on Grecję, Włochy, Azję Mniejszą, Egipt, Persję

i Indje jako apostoł i prorok. Głosi miłosierdzie, kult wewnętrzny, czyni cuda. Za życia i długo po śmierci był czczony jak bóg, który zstąpił na ziemię. Pewnego dnia znikł, a uczniowie jego twierdzili, że wrócił do nieba. W swoim traktacie O Izydzie i Ozyrysie, Plutarch (50 — 125 po Chr.) wykazuje, za pomocą jakiej subtelnej egzegezy Egipcjanie, podobnie jak Żydzi, umieli w swych legendach religijnych odnaleźć platonizm. Izyda to materja, Ozyrys to Słowo, Logos. Ze związku ich rodzi się świat widzialny, czyli Horus. Lecz Tyfon, pierwiastek zła, usiłuje zmaćcić porządek świata: rozruca boskie członki Ozyrysa, które Izys stara się zebrać.

Neoplatonizm. — Plotyn: Trójca, wyjście z Boga, powrót do Boga. — Wszystkie te trochę mętne dążenia, wszystkie te rozproszone wysiłki skupiają się w końcu w jednym, wielkim systemie filozoficznym, mianowicie w neoplatonizmie. Mało mamy wiadomości o Ammonjuszu Sakkasie, mistrzu Plotyna. Wychowany w chrystjanizmie, powraca do filozofji i naucza w Aleksandrii ze świetnym powodzeniem, lecz nie nie pisze. Znamy jego teorię o związku duszy z ciałem. „Bezcieleśne, zdaniem jego, posiada taką naturę, iż łączy się z tem, co może je przyjąć, tak ściśle, jak łączą się rzeczy, które łącząc się, zmieniają i niszczą się wzajemnie. A równocześnie w tym związku ono całkowicie takim, jakim było, jak zostają sobą rzeczy, które umieszczone są tylko obok siebie“. F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, str. 375). Dusza jest cała w każdej części ciała, lecz nie traci swej jedności, nie przestaje istnieć w sobie samej i dla siebie samej. Teorje pierwiastka niecielesnego, który daje sobie nie niszcząc siebie, była podstawową zasadą teologii Ammonjusza, którą rozwija Plotyn.

Plotyn (Plotinos) urodził się w Lykopolis, w Górnym Egipcie, w 204 lub 205 po Chr. Mając lat dwadzieścia ośm przybył do Aleksandrii i uczył na wykłady najslawniejszych mistrzów. Ażeby poznać filozofję perską zaciągnął się do armji, którą cesarz Gordjan prowadził przeciw Persom. Z wielkim trudem wybrnął z katastrofy, jaką skończyła się ta wyprawa. I wtedy to osiedlił się w Rzymie, gdzie pozostał, aż do swej śmierci (w 269 r.). Porfirjusz ogłosił dzieła swego mistrza Plotyna w sześciu serjach zawierających po dziewięć traktatów, czyli Enneadach (dziewiątkach). Filozofja neoplatońska jest eklektyzmem, który usiłuje trzy wielkie nauki Grecji, mianowicie nauki Platona, Arystotelesa i Zenona, stopić w jeden system, przesiąknięty i ożywiony mistycznym duchem Wschodu.

Początkiem wszystkiego, co jest, jest Jedno absolutne, Bóg nie dający się wyrazić, który przewyższa nieskoń-

czenie ludzką inteligencję. „Jedno jest każdą rzeczą i nie jest żadną z tych rzeczy“. Nie można go określić, nie zacieśniając go równocześnie. „Nie jest żadną z tych rzeczy, których jest początkiem. Jest ono takie, że nie można nic o niem wypowiedzieć, ani że jest bytem, ani istotą rzeczy, ani życiem; a to dlatego, że jest wyższe ponad to wszystko“. Nie jest ono rozumem. Czy to znaczy, że pozbawione jest poznania? Poznanie zakłada istnienie przedmiotu i podmiotu. Jedno stoi ponad tą dwoistością, jest obecne sobie samemu, „posiada wieczne nadpoznanie (hypernoesis), prostą intuicję siebie samego przez siebie samego“. Jedno jest ponad bytem, czy znaczy to, że jest identyczne z niebytem? Wcale nie, jest tylko ponad wszelkim określonym bytem. „Choć jedno istnieje tylko w znaczeniu, w jakim właśnie mówimy, że istnieje, to jednak widzimy je przez istoty, które są po nim. Jest ono ponad bytem w tem znaczeniu, że jest źródłem, zasadą wszelkiego bytu. Czy ten Bóg, wobec którego umysł ludzki się mąci, ma pozostać skupiony w swej samotnej jedni? Nie może być twórczym z pożądania, bo najwyższa doskonałość niczego nie potrzebuje, ani z konieczności, bo „Bóg nie podlega konieczności, jeno sam jest koniecznością i prawem dla innych istot“. A zatem stwarza tylko przez dobroć, przez to nieskończone bogactwo, które jest przywilejem doskonałości i które rozprzestrzenia się samo z siebie. Jest to prawem powszechnem, że każda istota, która dojdzie do szczytowego punktu doskonałości, daje życie innej istocie, podobnej do niej, jakkolwiek od niej mniejszej. Ogień wydaje ciepło, śnieg -- zimno, kwiat rozwijając się rozsiewa ziarna, z których wyrosną nowe rośliny. Zwierzę przekazuje swe życie, człowiek udziela swego rozumu. Przekazanie i najwyższe Dobro nie może pozostać zamknięte w sobie. Przez emanację stwarza szereg istot, które zawdzięczają mu istnienie i doskonałość. Przez rodzaj promieniowania, podobnego do promieniowania płonącego słońca, z którego wystrzela płomień, pierwsza zasada (Jedno) występuje na zewnątrz siebie w to, co po nim przychodzi. Prawem tego posuwającego się wyjścia, zgodnie z myślą Ammoniusza Sakkasa, jest, że pierwiastek wyższy nie traci nic z tego, co daje, że obecny we wszystkim, pozostaje całkowity sam w sobie.

Jaka jest pierwsza istota, stworzona przez tę emanację boskości? Z doskonałości może wynikać tylko istota bardzo bliska doskonałości. Pierworodnym synem Boga jest Logos, Słowo, Rozum. Wszystko, co znajduje się na tym padole, odnajduje się w świecie nadzmysłowym: ziemi, morza, rzeki, zwierzęta, rośliny wszelkiego rodzaju. Idee są jednościami, w których znajdują się skoncentrowane w swej istocie, w niematerialnej prostocie, rzeczy, które świat wi-

działny ukazuje nam jako rozciągnięte i rozproszone w przestrzeni i w czasie. Idee te nie są formami abstrakcyjnymi, są to inteligencje, myślące same siebie. Lecz równocześnie jednoczą się w idei pierwszej, która je obejmuje i łączy na sposób promieni, zbiegających się w jednym ognisku przed wszelkiem rozpostarciem się w przestrzeni. Świat inteligijny łączy się z Rozumem, świat Idej Platona z czystą aktualnością, z Myślą myśli Arystotelesa. Rozum z kolei przez nową emanację daje życie Duszy świata, która w szeregu sił odrębnych aktualizuje wszystkie formy, tkwiące potencjalnie w Rozumie. Tak wygląda aleksandryjska Trójca (Jedno, Rozum, Dusza świata), której trzy poszczególne substancjalne byty czyli hipostazy, choć metafizycznie wychodzą jedna z drugiej, są wieczne wszystkie trzy. Dusza świata odpowiada bogu Stoików. Przez swój ruch stwarza przestrzeń i czas i rozmieszcza idee w obszernem ciele świata, które ożywia.

Istota stworzona nie oddziela się jednakowoż w zupełności od istoty, której zawdzięcza swe istnienie. Zwraca się ku najwyższej doskonałości, z której wyszła, dąży do ponownego złączenia się z nią. I w ten sposób Syn zwraca się ku Ojcu, Dusza ku Synowi, a wszystko inne ku Duszy. Wyjściu z Boga odpowiada powrót ku Bogu. Świat jest najlepszy, jaki być może, ponieważ zasadą wszelkiego istnienia jest Dobro, zaś pierwiastek niedoskonały wysila się, ażeby powrócić do doskonałości wyższej, z której wyszedł. Tak więc wszystko pochodzi od Dobra i dąży ku Dobru.

Etyka neoplatonicka: ekstaza: — Jaka jest rola człowieka na tym padole? Dusza, która upadła przez przyjęcie ciała, może rozmiłować się w tem niższym życiu. Jej zepsucie jest zarazem jej karą. Po śmierci, jakby pociągnięta własnym ciężarem, schodzi do stanu zwierzęcia, który przeniosła nad ludzki. Lecz wchodząc w ciało dusza nie odłączyła się od Duszy świata. Co więcej, przemieszkuje ona zawsze w Rozumie a swą najgłębszą istotą należy do Jedna, zasady wszelkiego istnienia. Niema więc potrzeby wychodzić z siebie samej, ażeby odnaleźć się w Bogu. Wystarczy, gdy się uwolni od skłonności, które przywiązują ją do ciała i zasłaniają jej prawdziwą istotę. Cnoty praktyczne, jak umiarkowanie, odwaga, sprawiedliwość, roztropność nie mają wartości same przez się. Nie mają one innego celu, jak tylko oczyszczenie duszy przez bezinteresowność, uwolnienie od namiętności i przygotowanie jej w ten sposób do życia kontemplacyjnego. Są to cnoty Herkulesa: prowadzą nas do progu życia boskiego, lecz nie pozwalają wejść do wnętrza. Przez to jedynie, że dusza, uwolniona od zmysłowych pożądań, zostaje zwrócona sobie samej, odnajduje ona siebie w Rozumie, gdzie kontemplanuje czyste Idee w ich niematerjalnym blasku.

Miłość piękna jest ostatnim szczeblem inicjacji; dzięki niej inteligencja dąży do przewyższenia siebie samej. Piękno jest formą, opanowującą materję, podporządkowującą ją swej własnej jedności. Gdy dusza spostrzega porządek i harmonję, w ten sposób urzeczywistnione w jakimś przedmiocie materialnym, poznaje w nim coś odpowiadającego swej własnej naturze i cieszy się wówczas i raduje. Harmonje, które tworzą dźwięki, są obrazem innych harmonij, które dusza ma w sobie. Lecz rzeczy piękne nietylko ocenia się jako piękne. Wywołują one w tych, którzy je widzą, słodki niepokój, podniecenie przyjemne. Otóż, jeśli właściwym przedmiotem inteligencji jest Piękno, to właściwym przedmiotem miłości jest Dobro. „Świat inteligijny staje się przedmiotem pożądania wtedy dopiero, gdy Dobro rozświeca go i barwi niejako, dając temu, co jest pożądane, urok, a pożądanemu wzruszenie miłosne“. I właśnie obecność Dobra w pięknie tłumaczy wzruszenie głębokie, jakiego doznajemy, patrząc na nie. Prawdziwe piękno polega o wiele więcej na tem, co prześwieca poprzez proporcję, niż na proporcji samej. Nie rysy regularne zachwycają nas najwięcej: najdokładniejsze portrety są te, które są najżywsze.

Kontemplacja piękna przygotowuje nas do widzenia Dobra, ponieważ w pięknie już jest Dobro. Lecz Jedno jest wyższe od Rozumu. Ażeby połączyć się z pierwszą zasadą musimy doprowadzić się do absolutnej prostoty, musimy wznieść się ponad myśl, która zakłada odrębność podmiotu od przedmiotu. Rozumowanie nie może nam dać wizji boskości. „Nie powinniśmy zatem szukać światłości boskiej, lecz czekać w milczeniu, aż się nam ukaze, tak, jak oczy zwrócone ku horyzontowi oczekują słońca, które ma zabłyśnąć nad Oceanem... Myśl tylko powoli może nas wnieść na wyżyny, skąd można odkryć Boga. Jest ona jak fala, która nas unosi i która rosnąc podnosi nas tak, że z jej szczytu nagle widzimy“. Lecz patrzeć należy nie nazewnątrz. Nie jesteśmy oddzieleni od Dobra, boć jesteśmy i trwamy w Jednym. Ażeby Dobro odkryć, potrzeba tylko utworzyć oczy duszy, zamykając oczy ciała. W tem połączeniu się z Bogiem dusza niema już żadnej świadomości siebie samej. Utożsamiając się z przedmiotem ukochania, zachwycona, w uniesieniu unicestwia się w nim. Najwyższym dobrem dla duszy jest ekstaza, połączenie się z Jednym, początkiem wszelkiej rzeczywistości.

Porfirjusz (232 — 304), najslawniejszy z uczniów Plotyna, pozostaje wierny myśli swego mistrza. Lecz mistycyzmowi, który zrezygnował z rozumu, bardzo trudno jest nie zejść poniżej rozumu. Jamblichus (zmarły około 330) chce uprzystępnąć wszystkim tę ekstazę, do której Plotyn wznosił się, jak sam powiada, tylko trzy razy w swoim

życiu. Jest kapłanem i cudotwórcą więcej, niż filozofem. Stawia na miejscu enoty i życia kontemplacyjnego teurgię, sztukę sprowadzania do siebie boskiego pierwiastka za pomocą zewnętrznych praktyk, obrzędów, modlitw, mocą symbolicznych formuł, objawionych przez bogów, formuł, które nas odbudowują w pierwotnej jedni, z której wyszliśmy. Celem zwalczania religii chrześcijańskiej usiłuje neoplatonizm odmłodzić stare zabobony. Juljan Apostata (cesarz od grudnia 361 — 363), uczeń Jamblicha, naprózno popiera reakcję pogańską. Szkoła ateńska kontynuuje tradycje aleksandryjskie. Syrianus, Simplicius, Jan Filopon komentują dzieła Platona i Arystotelesa. Proklus (411 — 485), największy po Plotynie filozof ostatniego tego okresu, uprawia neoplatonizm. Lecz w r. 529 cesarz Justynian zamyka szkołę ateńską, której ostatni przedstawiciele chronią się do Persji.

ROZDZIAŁ VIII.

FILOZOFJA CHRZEŚCIJAŃSKA. FILOZOFJA ŚREDNIOWIECZA i ODRODZENIA.

Fi lo zo f ja ch r ze ś ci ja ń s ka. — O j c o w i e g r e c c y. — O j c o w i e ł a c i ń s c y. — Ś w. A u g u s t y n. — H i s t o r j a f i l o z o f j i c h r z e ś c i j a ń s k i e j ś c i s l e ł ą c z y ś i ę z h i s t o r j i t w o r z e n i a ś i ę d o g m a t u.

Pierwsi apologety (II w.), św. Justyn Męczennik (90 do 167) i Atenagoras, chętnie opierali się na autorytecie filozofów greckich dla zwalczania pogaństwa i obrony nowej religji. Ireneusz (ur. w r. 140 w Azji Mniejszej, zmarły w 202 r. jako biskup lyoński) przedewszystkiem zwraca się przeciw gnostykom, którzy jedność wiary ewangelicznej narażali na niebezpieczeństwo przez różne fantazje indywidualnego mistycyzmu. Ojcowie aleksandryjscy, Klemens z Aleksandrii (koniec II-go wieku) i Orygenes (185 — 254) usiłują wydobyć z gnostycyzmu prawdy, które mogłyby się pogodzić z tradycją Kościoła i są pierwszymi teologami filozofami. Klemens, wielki wielbiciel Platona, wyznaje pewien rodzaj eklektyzmu chrześcijańskiego. Uznaje, że filozofja jest darem Boga, danym poganom za pośrednictwem Słowa, dla przygotowania ich do chrystjanizmu, jak Żydom dany był w tym celu Zakon. Jego nauka o Trójcy bardzo się zbliża do nauki Filona Żyda i Neoplatoników. Klemens naszkicował tylko filozofję teologiczną chrystjanizmu. Orygenes postanowił dokończyć dzieło swego mistrza i ująć w dobrze powiązany system wszystkie dogmaty chrystjanizmu. Rozwija teorię Trójcy, której trzy osoby, jakkolwiek wieczne są nierówne. Bóg nie da się wyrazić, jest niepojęty, objawia się w Słowie, pierworodnym synu Boga. Duch otrzymuje wszystko, co ma i wszystko, czem jest od Syna, tak jak Syn od Ojca. Pierwiastkiem zła nie jest ani wola boża ani materja, lecz upadek dusz, które dobrowolnie idą ku złemu. Zresztą Dobro zatriumfuje wkońcu we wszystkich duszach i niema nikogo, aż do Szatana włącznie, ktoby z powrotem nie wszedł w łono Boga. Ze szkoły Orygenesesa właśnie, wyszli Ojcowie greccy, którzy ustalili dogmaty teologii chrześcijańskiej: Atanazy, który całe życie spędził na zwalczaniu arjanizmu i zredagował główne formuły soboru Nicejskiego (325), Bazyli z Cezarei, Grzegorz z Nazianzu, Grzegorz z Nys-

sy (331 — 394), który z większym umiarkowaniem wziął się na nowo do niektórych idei Orygenesusa (zbawienie wszystkich dusz).

Ojcowie łacińscy odznaczają się wogóle wrogiem stanowiskiem wobec filozofji. Zaniechali głębokich badań spekulatywnych i zgodnie z duchem rzymskim woleli zająć się prawdami moralnymi, praktycznymi konsekwencjami chrystjanizmu. Tertuljan (160 — 245), urodzony w Kartaginie, oświadcza, że filozofja jest dziełem szatana, że Sokrates i wszyscy wielcy poganie są potępieni. „Cóż mają wspólnego Ateny z Jerozolimą, Akademja z Kościołem?” Arnobjusz i Laktancjusz (około r. 300) choć z mniejszą gwałtownością, zaatakowali również grecką filozofję. Można powiedzieć, że z wystąpieniem św. Augustyna nauka teologiczna Kościoła została definitywnie ustalona. Chociaż pod koniec swego życia pewne dogmaty (o łasce, predestynacji) interpretował w sposób bezwzględny, przecież we większości swych dzieł łączył ze zmysłem spekulatywnym Ojców greckich, zmysł praktyczny Ojców łacińskich i szczęśliwie powiązał plato- nizm z ewangelją. Dzięki temu przypadł mu w udziale zaszczyt stania się źródłem natchnienia przez całe wieki dla filozofów chrześcijańskich. Urodzony w Numidji w Tagaście (354) św. Augustyn umarł jako biskup Hippony w r. 430. Syn ojca poganina i matki chrześcijanki, był wychowany w religji chrześcijańskiej. Młodość miał bardzo burzliwą. W czasie studjów i później jako retor przeszedł przez wszystkie prawie doktryny a nawet przez krótki czas był sceptykiem. Badanie dwóch nauk, platońskiej i aleksandryjskiej, powiodły go z powrotem do religji jego dzieciństwa. Sceptycyzmowi nowej Akademji przeciwstawia twierdzenie, że człowiek musi posiadać prawdę, ażeby czuć się szczęśliwym, że samo wątpienie i poszukiwanie nie dają zadowolenia. Wykazuje, że w samym wątpieniu zawarta jest pierwsza prawda, której nie można zaprzeczyć. Jeśli myślę, jestem: si fallor, sum. Zupełnie pewną podstawą wszelkiego poznania jest samoświadomość myśli. Od poznania samego siebie przechodzi się do poznania Boga. Bóg jest Prawdą, Pięk- nem i Dobrem. Platonizm, dzięki nauce o ideach, jest prawie chrześcijański. Czyniąc ze świadomości, jaką myśl ma o so- bie samej, punkt wyjścia filozofji, św. Augustyn przewi- dział metodę i zasady filozofji nowożytnej (Kartezju:za). Dualizmowi Manichejczyków, którzy z Dobra i Zła czynili dwie równorzędnie pozytywne zasady, przeciwstawia twier- dzenie, że zło jest tylko negacją. Przeciw Pelagjuszowi twierdzi, że łaska jest dowolną a predestynacja bezwzględną. Wszyscy ludzie zgrzeszyli w Adamie, wszyscy są więc praw- nie potępieni. Zbawienie wybranych jest jedynie dziełem łaski i miłosierdzia bożego.

Po św. Augustynie wymienić należy jeszcze kilku ludzi, którzy wywarli ogromny wpływ na filozofów średniowiecza. Pod koniec IV w. pojawiła się pewna ilość dzieł, które przypisywano Dyonizjuszowi Areopagicie z Aten, bezpośredniemu uczniowi Apostołów. Pisma te, w których są zebrane teorie aleksandryjskie, stały się głównym źródłem mistycyzmu w wiekach średnich. Dzięki tłumaczeniom i komentarzom ostatnich retorów łacińskich, Marcjana Capelli, (Traktat o siedmiu sztukach wyzwolonych około 430), Boecjusza (470—525) przyjaciela a później ofiary Teodoryka, Kassjodora (477—562), poznali scholastycy logikę Arystotelesa.

Scholastyka, jej cechy i okresy. — Tradycja filozoficzna utrzymywała się w szkołach klasztornych Anglii i Irlandji. Alkuin był opatem w Canterbury, gdy Karol Wielki powołał go do Francji. Filozofja scholastyczna zrodziła się i rozwinęła w klasztorach, gdzie wówczas skoncentrowana była cała kultura intelektualna i w szkołach kościelnych, założonych przez Alkuina, który sam pisał o gramatyce i dialektyce.

Charakterystyczną cechą filozofji średniowiecznej jest przede wszystkim nadużycie autorytetu. Panuje przekonanie, że prawda jest znaleziona, że mieści się w księgach świętych i dziełach starożytnych filozofów i że tylko potrzeba ją z nich wydobyć. Trudność polegała na pogodzeniu dogmatów chrześcijańskich z naukami filozofji helleńskiej. I właśnie nad tem pogodzeniem rozumu i wiary pracowali scholastycy. Można więc powiedzieć, że w filozofji są wieki średnie tylko przedłużeniem starożytności. Sąd ten jest tembardziej ścisły, że logika scholastyczna nie zrodziła się w wiekach średnich. Zaczęła się ona z wystąpieniem Stoików, już całkowicie wykończona znajduje się u Boecjusza i w ostatnich podręcznikach greckich i łacińskich. Drugą cechą filozofji średniowiecznej jest formalizm, nadużycie metody sylogistycznej. Mniejsza jest troska o ustalenie prawdziwych zasad, przyjętych bez uzasadnienia. To pochłaniające wszystkie siły wnikanie w reguły sylogizmu, w logikę formalną, zależy od kilku przyczyn. Przede wszystkim scholastycy jedynie odtwarzają tu wiernie lub komentują prace, które mają w rękach (Boecjusza i innych). Powtóre, formalizm łączy się w sposób naturalny z wiarą w autorytet. Jeśli zasady zostały znalezione, wtedy chodzi przede wszystkim o wyprowadzenie z nich wniosków z wszystkimi ostrożnościami, które umożliwiają uniknięcie błędu.

Historję filozofji scholastycznej dzielimy najczęściej na trzy okresy. Pierwszy trwa od IX-go wieku do końca XII-go. Przeważają tu wpływy platońskie i neoplatońskie. Wiara i rozum są połączone, aż do zupełnego zlania się:

credo ut intelligam, mówi św. Anzelm. Drugi okres obejmuje cały wiek XIII, wiek złoty średniowiecza. Arystoteles jest mistrzem nieomylnym, którego teorie filozofowie pogodzili, jak sądzą, w sposób definitywny z dogmatem chrześcijańskim. Rozum nie może ustalać prawd wiary, służy tylko do ich obrony. Trzeci okres od XIV-go do początków XV w. zaznacza się upadkiem scholastyki. Nominalizm odradza się, zwolennicy jego zaprzeczają zgodzie rozumu i wiary. Mistycy atakują dialektykę, jako nieużyteczną dla moralnej i religijnej doskonałości duszy.

Scholastyka platońska. — Pierwszym wielkim filozofem średniowiecza jest Irlandczyk Jan Szkot Eriugena, urodzony około 810 r., powołany do Francji przez Karola Łysego. Oświadcza on, że prawdziwa filozofia nie różni się od prawdziwej religji. Chrześcijański dogmat o stworzeniu wyjaśnia w sensie aleksandryjskiej teorii emanacji. Doktryna jego jest panteizmem mistycznym, którego elementy zaczerpnął z pism słynnego Dyonizjusza Areopagity. Istoty skończone wychodzą z Bóstwa przez rodzaj analizy, rozłożenia (analysis, resolutio). Ponieważ wszystko od Boga pochodzi, wszystko musi doń powrócić (reversio, deificatio). Należy więc przyjąć teorię predestynacji, lecz z dodatkiem, że wszyscy przeznaczeni są do zbawienia i że moc boska jest dość wielka, ażeby jego łaska objęła i uświęciła wszechświat.

W swoim Wstępie do Kategorij Arystotelesa, tłumaczonym przez Boecjusza, stawia Porfirjusz następujące pytanie: czy pojęcie ogólne, jak np. pojęcia zwierzęcia, człowieka, odpowiadają rzeczywistości, istniejącej poza nami, czy też są czystymi abstrakcjami umysłu? Właśnie to zagadnienie rozdzieliło Platona i Arystotelesa. Dla pierwszego ogólne (universale) było prawdziwą rzeczywistością, dla drugiego, istniało ono tylko w jednostkach i dzięki nim. Przez całe wieki średnie problemat ten poruszał szkoły i stał się przyczyną gwałtownych walk, które niepokoiły Kościół i Państwo. Święty Anzelm Kantuareński (urodzony w Aocście we Włoszech w r. 1033, zmarł jako arcybiskup w Canterbury w 1109 r.) przyjął platońskie rozwiązanie problemu. Ponad ludźmi pojedynczymi wznosi się idea człowieka, człowiek sam w sobie, wyższa rzeczywistość, w której uczestniczą wszystkie jednostki i z której czerpią swoje właściwości i swoją istotę. W Proslodium, zwanem pierwotnie Fides quaerens intellectum, św. Anzelm daje dowód istnienia Boga, opierający się w zupełności na tem przejściu od idei do bytu, od essentia do existentia, zawartem w całym realizmie. Argument ontologiczny wyprowadza tedy istnienie Boga z pojęcia Boga. Ateista zmuszony jest przyznać, że posiada pojęcie istoty, ponad którą nie można wyobrazić so-

bie wyższej. Otóż ta istota musi istnieć nietylko w naszej inteligencji, lecz także w rzeczywistości. Gdyby bowiem tak nie było, moglibyśmy wyobrazić sobie istotę, która wraz ze wszystkimi swymi przymiotami istniałaby równocześnie i w inteligencji i w rzeczywistości, to znaczy istotę wyższą niż najniższa, jaką możnaby sobie wyobrazić, co jest sprzecznością. Tak więc w pojęciu Boga zawarte jest istnienie Boga i już z tego samego, że myślimy Boga, wynika, że Bóg istnieje. G a u n i l o, mnich z Mar-Moutier (koło Tours), zarzucał św. Anzelmowi, że nie można z pojęcia wnioskować o bycie. Czyż mamy prawo z pojęcia wyspy, z wszystkich możliwych najpiękniejszej, wysnuć wniosek o istnieniu tej wyspy? Wilhelm z Ch a m p e a u x (1070—1121) jeszcze przesadniej rozwija realizm św. Anzelmia. Podług niego tylko universale posiada byt prawdziwy, jednostki są tylko przypadkowe. Rzeczywistem w Sokratesie lub Platonie jest tylko ludzkość, która cała jest obecna w każdym z nich. Jakże, zarzucał Abelard swemu mistrzowi, ludzkość, która w Sokratesie jest cała, może być także w tym, kto nie jest Sokratesem?

R o s c e l i n u s, kanonik z Compiègne (urodzony w Bretanii około połowy XI w.) był najzawziętym przeciwnikiem realistów. Twierdził, że pojęcia ogólne są tylko słowami, *flatus vocis* i że poza jednostkami niema nic rzeczywistego. To co istnieje, to nie jest białość lecz biały koń. Stosując swój nominalizm do teologii, Roscelin utrzymywał, że w Bogu są rzeczywiste tylko trzy osoby indywidualne i że wspólna istota, która podług nauki Kościoła łączy je w jednym i tym samym Bogu, jest tylko słowem. Trójęcę zamienił tedy na trzy odrębne istoty (rodzaj triteizmu). Zawezwany przed sobór w Soissons (w 1092 r.), odwołał to twierdzenie.

P i o t r A b e l a r d (urodzony w Pallet koło Nantes w 1079 r. zmarły w 1143 r.) wslawił się przez swą miłość do Heloizy, przez swe nieszczęścia i wymowę, która gromadziła wokół niego tysiące uczniów. Legenda przechowała jego pamięć i upiększyła charakter. Zwalcza on równocześnie nominalizm i realizm. Twierdzić rzecz o rzeczy jest niedorzecznością, *rem de re praedicare monstrum est*. Czy znaczy to, że pojęcia ogólne są wyłącznie tylko słowami. Istoty pojęcia ogólnego należy szukać nie w słowie, *vox*, lecz w sądzie, *sermo*. Pojęcie ogólne jest to pojęcie, które do kilku rzeczy da się zastosować, *quod de pluribus notum est praedicari*. Nie istnieje ono przed rzeczami, *ante rem*, lecz w rzeczach, *in re*. Czy należy przez to rozumieć, że istnieją tylko byty indywidualne? Nie, to nie jest myśl Abelarda. Sąd wyraża stosunki między rzeczami, lecz te stosunki same wyrażają idee Boga: *generales es speciales formas rerum intelligibiliter in mente divina constitisse, antequam in corpora*

prodirent, hoc est in effectu per operationem. Pojęcie ogólne (universale) nie jest więc dla niego słowem, lecz sądem (sermo), albo raczej rozumowym stosunkiem, prawem, ideą boską, która znajduje w sądzie swój wyraz. Nie jest więc słuszną rzeczą robić z niego przedstawiciela konceptualizmu. Abelard jest uwagi godzien przede wszystkim dzięki liberalizmowi i śmiałości swego umysłu. Teologję traktował ze stanowiska filozoficznego, z chęcią pogodzenia rozumu i wiary. Trzy osoby Trójcy sprowadzał do istotnych atrybutów Istoty boskiej: mocy, mądrości i dobroci. Trzy te atrybuty z osobna są niczem. Połączone, są Istotą doskonałą. Herezja ta, przeciwna herezji Roscelina, została potępiona. Abelard uczy, że Duch Święty udzielił się także Żydom i poganom. W dziedzinie etyki wiele znaczenia przypisuje sumieniu. Grzech można określić jako sprzeczność z sumieniem, intencja znaczy więcej niż czyn.

Obok dialektyków wymienić należy mistyków, których nauka miała swoich przedstawicieli przez całe wieki średnie, od Szkota Eriugeny do Gersona. Św. Bernard z Clairvaux (1091 — 1153) z niebywałą gwałtownością atakuje Abelarda. Potępiając tego filozofa, który ma pretensję do zrozumienia wszystkiego, potępia Bernard wprost sam rozum. Równocześnie wzywa kapłanów do pokory, atakuje chęć władzy w Kościele, głosi wymownie czystą miłość Boga. Jedynym przedmiotem, którego dusza szuka w Bogu, jest Bóg. Jeśli pragnie innej rzeczy, kocha tę właśnie rzecz, nie Boga. Przede wszystkim szkoła klasztorna Saint-Victor w Paryżu była przedstawicielką mistycyzmu w tym pierwszym okresie. Hugo (1096—1141) i Ryszard (zmarły w 1173) z klasztoru św. Wiktora szukają w istocie miłości tajemnicy istoty boskiej, o ile wogóle może ona być objawiona. Psychologja ich to mistyka, która uczy rozmaitych stopni, po których dusza wznosi się od czucia do myśli i od myśli do czystej kontemplacji, do czystej miłości, która łączy ją z Bogiem.

Scholastyka perypatetyczna. — W pierwszym okresie scholastyki nie znano nic z Arystotelesa prócz jego Organonu, nauką panującą zaś był realizm platoński. Z początkiem XIII w. Fizyka, Psychologja, Etyka i Metafizyka Arystotelesa rozpowszechniają się w szkołach Zachodu. Scholastyka staje się perypatetyczną.

Ta rewolucja w szkołach chrześcijańskich dokonała się pod wpływem Arabów. Arabowie przetłumaczyli główne dzieła Arystotelesa. Ich świetna cywilizacja posiadała własną filozofję, której najznakomitszym przedstawicielem był Averroës (ur. w Kordowie w Hiszpanji w r. 1126, zm. w 1198); wywierał on ogromny wpływ aż do XVI w. W Bagdadzie, Tripolisie, Kairze, w Kordowie, Grenadzie i wszyst-

kich stolicach Islamu pozakładano szkoły i biblioteki. Filozofowie arabscy interpretowali Arystotelesa w duchu ostatnich komentatorów aleksandryjskich. Nauka ich była neo-platońskim perypatetyzmem. Głównymi pośrednikami pomiędzy Arabami a ludami zachodniej Europy byli Żydzi hiszpańscy, którzy posiadali sami kilku wybitnych filozofów, z tych najsłynniejszym był Mojżesz Majmonides (ur. 1135 w Kordowie, zm. 1204).

Jednym z pierwszych, który nowe materiały zużytkował i usiłował pogodzić naukę Arystotelesa z dogmatami Kościoła, był Dominikanin Albert Wielki (ur. w Szwabji w 1193, zmarły w 1280). Jego uczniem był święty Tomasz, największy mistrz scholastyki perypatetycznej. Św. Tomasz, urodzony w 1225 w Aquino koło Neapolu, pochodził ze znakomitej rodziny. Wstąpił do zakonu Dominikanów, wykładał filozofję i teologję w Kolonji, Paryżu, Rzymie i Neapolu i umarł w 1274, w drodze z Neapolu na sobór do Lyonu. Dzieło św. Tomasza jest najpotężniejszym wysiłkiem, jakiego dokonano w wiekach średnich, ażeby pogodzić Arystotelesa z chrystjanizmem, rozum z wiarą. Św. Tomasz wychodzi z założenia, że prawda jest znaleziona, że trzeba ją tylko szczegółowiej wyświecić i wyłożyć. Ideałem jego jest ustalenie wszystkich punktów ortodoksji filozoficznej i religijnej w systemie ostatecznym. Suma teologiczna (*Summa theologiae*), jego główne dzieło, dzieli się na trzy części, sześćset dwanaście kwestyj, trzy tysiące artykułów. W pierwszej części traktuje o Bycie, Bogu i jego naturze; w drugiej o człowieku, jego początku, jego władzach, przeznaczeniu i o zasadach moralności; w trzeciej o pośredniku, Jezusie Chrystusie, i zbawieniu dusz. Jest to encyklopedia wieków średnich. Zadaniem rozumu nie jest udowadnianie prawd wiary, rozum może jedynie zbijać zarzuty przeciwników Kościoła. Rozum jest tylko wstępem do wiary: *naturalis ratio subservit fidei*. Święty Anzelm był ambitniejszy. Odnosnie do pojęć ogólnych św. Tomasz odrzuca zarówno nominalizm jak i realizm platoński. Pojęcie ogólne istnieje *in re* w tem znaczeniu, że tkwi ono w indywidualach, *post rem* w umyśle ludzkim, który abstrahuje je z indywidualnych istnień, *ante rem* w rozumie boskim. Idee nie posiadają odrębnego istnienia, lecz są w myśli Boga wiecznymi pierwowzorami, które urzeczywistnią nasz świat. Zasadą indywidualizacji jest materja, ponieważ forma jest identyczna u wszystkich istot tego samego gatunku: *principium diversitatis individuorum ejusdem speciei est divisio materiae secundum quantitatem*. Bóg nie jest przedmiotem wrodzonego poznania. Jego istnienie należy udowodnić *a posteriori*. Niemożebność cofania się w nieskończoność w szeregu przyczyn powoduje konieczność przyjęcia pierwszego

sprawcy; porządek i piękność świata dowodzą mądrości i potęgi pierwszej Istoty. Bóg jest formą czystą, bez materji. Cały jest aktualnością a więc doskonały i nieskończony. Stwarza świat z niczego, a działanie jego twórczej potęgi trwa ustawicznie dalej w procesie zachowania wszechświata. Nie jest on sprawcą zła, które jest tylko negacją. Jest zasadą wszelkiego dobra, jakie urzeczywistnia się w naszym świecie, najlepszym z możliwych światów. Dusza ludzka nie istnieje przed powstaniem ciała, jak uczył Platon, lecz nie może zginąć. Nieśmiertelność jej wypływa z jej niematerialności. Celem człowieka jest szczęśliwość; szczęśliwość polega na posiadaniu Boga. Dla osiągnięcia jej należy łączyć z cnotami naturalnymi, poznanymi przez pogan, cnoty nadprzyrodzone, teologiczne, które zawdzięczamy łasce boskiej: wiarę, nadzieję i miłość. Polityka św. Tomasza, podobnie zresztą jak cała jego filozofja, zaczerpnięta jest z Arystotelesa. Zasady wydają się najpierw dość liberalne. Lecz żeby pogodzić je z wymaganiami swojej ortodoksji, św. Tomasz wyprowadza z nich potem absolutyzm teokratyczny. W dobrym rządzie wszyscy powinni mieć pewien udział w zwierzchnictwie. Gdy władza jest niesprawiedliwa, poddani mają prawo ją odrzucić, jeśli tylko mają na to siłę. Poznaje się tutaj wpływ Arystotelesa, który odnajduje się także w teorii niewolnictwa, uświęconego interesami niewolnika i pana. Lecz prawo swobodnego mówienia i myślenia w sprawach religji nie istnieje. Jedynie tylko Kościołowi przysługuje prawo zwalniania poddanych z wierności, jaką winni swym władcom. Władza duchowna jest więc ostatecznie jedynym suwerenem.

Przeciw zakonowi Dominikanów wytwarza się opozycja, zakon Franciszkanów, którego najznakomitszym członkiem był Jan Duns Szkot (ur. w Angliji w 1274, zm. w Kolonji w 1308). Duns Szkot jest w wiekach średnich filozofem wolności. Krytykuje dowody niedostateczne z subtelnością, która zdobyła mu miano Doctor subtilis, lecz broni prawd, jako wierzeń rozumnych i dobrowolnych. Odmawia rozumowi możności udowodnienia prawd nietylko objawionych, jak Trójcy lub wcielenia, lecz także takich, jak stworzenie świata i nieśmiertelność duszy. Podobnie jak św. Tomasz, przyznaje pojęciom ogólnym istnienie ante rem, in re, post rem; lecz nie chce uznać, że zasadą indywidualizacji jest materja, zasada czysto negatywna. Z czynnikiem gatunkowym i rodzajowym musi łączyć się, dla utworzenia jednostki, czynnik pozytywny. Indywidualna ta forma czyli haecceitas jest formą ostateczną, do której żadnej innej dodać niemożna. U człowieka wolnością jest możność wybierania takiego lub innego działania, bez jakiegokolwiek określonego motywu. Wola Boga nie jest mniej wolna niż wola

człowieka. Nie należy mówić ze św. Tomaszem, że Bóg znajduje w swym rozumie prawa swego działania, byłoby to bowiem podporządkowaniem Boga pewnemu rodzajowi przeznaczenia. Prawem jest właśnie wola boża. Mogła ona świat stworzyć albo go nie stworzyć, uczynić go zupełnie innym, niż jest, obalić reguły prawdy i dobra.

Inny Franciszkanin, Roger Bacon (ur. w Anglii 1214, zmarły w 1294), przywodzi na myśl kanclerza Bacona zarówno przez swoje idee, jak i nazwisko. Nie chce, by brano „słomę wyrazów za ziarno rzeczy“. Zwalcza siły nieznane, żąda, by obserwowano naturę. Nad bezpłodne rozumowanie przekłada doświadczenie: „rozumowanie tylko wnioskuje, niczego nie konstytuuje“. Uznaje prawo postępu, oświadcza, że starożytność jest młodością świata. Przewiduje niektóre z wielkich odkryć, które odnowią naukę i przemysł ludzi. Z tym duchem naukowości łączy się u Bacona pewien mistycyzm, który on opiera na tem, co nazywa wewnętrznym doświadczeniem. Inny Franciszkanin, Rajmund Lullus (1234—1315) rodem z Katalonji, stanowi antytezę do Rogera Bacona. Marzy o maszynie do myślenia, która kombinowałaby podmioty i orzeczenia podług praw sylogistyki i produkowałaby prawdę: nazywa to wielką sztuką, ars magna. Jest to istny triumf formalizmu scholastycznego.

Dekadencja scholastyki: nominalizm i mistycyzm. — Upadek scholastyki w wieku XIV jest równocześnie skutkiem triumfu nominalizmu i pogardy mistyków dla dialektyki. Wilhelm Okkam urodził się w Anglii. Wstąpił do zakonu Franciszkanów i był uczniem Dunsza Szkota, którego później zwalczał. Jest on równocześnie odnowicielem nominalizmu i poprzednikiem Lutra. Jako profesor w Paryżu, bronił Filipa Pięknego przeciw papieżowi Bonifacemu VIII. Podawał do wiadomości skandale, jakie działy się wśród duchowieństwa, żądał reformy Kościoła i twierdził, że w sprawach świeckich książęta zależą tylko od Boga. Wyklęty przez Jana XXII schronił się u cesarza Ludwika Bawarskiego, do którego powiedział: Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo. Umarł w Monachjum w 1347. Charakterystyczną cechą scholastyki jest usiłowanie pogodzenia teologii z filozofją, wiary i rozumu. Okkam zaś rozdziela radykalnie obie dziedziny. Nietylko prawdy objawione, wszystkie prawdy, przekraczające sferę doświadczenia, np. istnienie Boga, duchowość i nieśmiertelność duszy, pochodzą z wiary i są niedostępne dla rozumu. Realizm przypisuje rzeczywistość abstrakcyom, pomnaża byty bez potrzeby: entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem. Wystarczy istnienie bytów indywidualnych dla zrozumienia tworzenia się idei ogólnych. Pojęcia ogólne nie posiadają bytu rzeczywistego, ani w przedmiotach, ani

w umyśle Boga. Są to wyłącznie abstrakcje umysłu ludzkiego, wyrażone w słowach: *conceptus mentis significans univoce plura singularia*. Idee Boga nie są odwiecznymi pierwotnymi rzeczami. Wyrażają one tylko jego znajomość wszystkich bytów jednostkowych. Wiedza ludzka nie posiada przedmiotu rzeczywistego poza pojęciami naszego umysłu. Zasady swoje zawdzięcza ona doświadczeniu i polega na łączeniu wyrazów podług praw logiki formalnej. Zdawałoby się, że teoria Okkama sprowadzi filozofów z wyżyn abstrakcyj scholastycznych na grunt badań rzeczywistości. Faktycznie zaś, jego nominalizm dał początek najsubtelniejszemu, ale i najbardziej pozbawionemu treści formalizmowi (Prantl.). Idee powszechne przedstawiały dla realistów istotę rzeczy. Dla uczniów Okkama, dla terministów, logika nie jest dosłownie niczem innym, tylko nauką słów. Spowodowały w pierwszym rzędzie bezpłodność scholastyki, przyczynił się Okkam do jej upadku.

Nadmiar formalizmu, zniecierpliwienie i odraza do takiej dialektyki słownej, musiały sprowadzić reakcję mistycyzmu. Mistycy niemieccy, mistrz Eckhart (1260 — 1327) i Tauler (1300—1361), zarzucają wykład sylogistyczny i głoszą naukę czystej miłości, która unicestwia ziemskie pierwiastki w naszej duszy i jednoczy nas z Bogiem. We Francji Jan Gerson (1363—1429) chce, by nauce i filozofji oddawano się umiarkowanie. Jedynie objawienie daje nam prawdę. Teologja mistyczna nie jest nauką oderwaną lecz doświadczalną, opierającą się na wewnętrznych doświadczeniach dusz pobożnych. Cnota, miłość i pokuta potrafią dać nam większą wiedzę o Bogu, niż subtelności logiczne. Wiedza taka jest równie dobrze udziałem maluczkich, jak i uczonych. Serce podnosi rozum, wiara prowadzi do poznania. Człowiek kończy na wiedzy, ponieważ rozpoznał od miłości. Mistycyzm znalazł swój najbardziej rozpowszechniony wyraz w sławnej książce, przypisywanej Tomaszowi Hamerken a Kempis, *Naśladowanie Jezusa Chrystusa*. „Większą wartość posiada doznawanie żalu za grzechy, niż znalezienie jego definicji... W dzień sądu nie zapytają nas o to, cośmy przeczytali, tylko o to, cośmy uczynili... Miłość jest silna jak śmierć“. Tak więc scholastyka, podjęta dla pogodzenia rozumu i wiary, doszła do zaprzeczenia samej siebie, poświęcając rozum miłości, filozofję czystej mistyce.

Filozofja Odrodzenia przygotowuje filozofję nowożytną. — Filozofowie Odrodzenia. — Perypatetycy i Platonicy. — Przejście od wieków średnich do renesansu nie dokonało się gwałtownie. Scholastyka długi jeszcze żywot wiodła w szkołach, gdy historia przestała już rejestrować jej rozwój. Już w wie-

ku XIV pojawiają się poprzednicy humanistów, wśród których wystarczy wymienić Petrarke (1304—1374) i Boccaccia, jego ucznia i przyjaciela (1313—1375).

Kilka wielkich wydarzeń przyczyniło się do przyspieszenia tego ruchu reakcyjnego przeciw wiekom średnim. W 1453 r. Mahomet II zdobywa Konstantynopol. Uczniowie greccy uchodzą do Włoch, przynosząc z sobą rękopisy, oryginalne teksty Platona, Plotyna, Arystotelesa i Cycerona. Od tej pory przeciwstawia się Platonowi Arystotelesowi, Arystotelesa samego Arystotelesowi mniej lub więcej wypaczonego przez Scholastyków. Wszystkie starożytne nauki, pitagoreizm, epikureizm, stoicyzm, mają swoich zwolenników. W tej walce sprzecznych autorytetów słabnie sama zasada autorytetu. Druk mnoży egzemplarze rzadkich rękopisów i rozpowszechnia idee z nieznaną szybkością. Luter odwołuje się od papieża do sumienia jednostki, od tradycji katolickiej do ksiąg świętych. Reformacja wylania poważne problemy, których żywotność odwraca zainteresowanie od pustych dysput logiki formalnej. Rozkochano się w sztuce antycznej, w harmonijnych formach a urok pogańskiego piękna sęczy zwolna w serca miłość przyrody. Równocześnie postęp nauki, jej nieoczekiwane odkrycia, budzą, obok pałacej ciekawości, zainteresowanie dla spraw tego świata. Odkrycie Ameryki przekształca oblicze ziemi. Kopernik (1473—1543) ogłasza przed śmiercią swój traktat o Obrótach ciał niebieskich. Przedstawia prawdziwy system świata, który obala teorię Ptolemeusza i Arystotelesa i zdaje się stawać w sprzeczności z tradycjami biblijnymi. Galileusz (1564—1641) odkrywa prawa spadania ciał, obserwuje niebo i udowadnia z większą ścisłością ruch ziemi i system Kopernika. Keplera (1571—1630) ogłasza w 1609 r. swoją Astronomję nową, w której wyklada trzy prawa ruchu planet i przygotowuje teorię powszechnego ciężenia. Vésale z Brukseli (1514—1564) stwarza anatomję. Hiszpan Servet (1509—1553), spalony przez Kalwina, pierwszy wpał na myśl obiegu krwi, co burzy od podstaw medycynę starożytną. Matematycy dotrzymują kroku badaczom przyrody, dla których wraz z Galileuszem są cennymi pomocnikami. W 1543 Tartaglia rozwiązuje równania trzeciego stopnia, Cardona uogólnia nową metodę. Viète udoskonala znaki algebraiczne i poprzedzając Kartezjusza, przewiduje zastosowanie algebry do geometrii.

Wśród płodnego tego ruchu umysłów, w chwili powstawania najpiękniejszych dzieł sztuki, kiedy walki religijne wstrząsały sumieniami i państwami, rozwijała się filozofja odrodzenia. Przygotowuje wszystko, niczego nie kończy. Nie brak płodnych pomysłów, lecz metodycznego rygору, któryby umożliwił zebranie owoców. W zamęcie

systemów odnajdujemy wszystkie idee, które, sprecyzowane i ściśle sformułowane przez Bacona i Kartezjusza, stają się niebawem podstawowymi zasadami nowożytnej filozofji: rozdział teologii i filozofji, metodę eksperymentalną, zastosowanie metod matematycznych przy rozwiązywaniu problemów filozoficznych. Jednakże z tych rozmaitych systemów wyłania się jedna wspólna cecha, mianowicie głębokie odczucie życia kosmicznego, dążenie do panteizmu, rehabilitacja i miłość natury, której nie uważa się już, podług tradycji chrześcijańskiej, jako źródła zła, lecz zgodnie z tradycją starożytności za widomy wyraz najwyższego piękna i najwyższej inteligencji.

Arystoteles zatrzymuje swych uczniów, lecz interpretacja Averroësa przeważa w szkole padewskiej aż do połowy XVII wieku. Pomponaccio (1462—1525) wykazuje, opierając się na autorytecie Arystotelesa, że rozum nie pozwala przyjąć ani nieśmiertelności duszy (de Immortalitate animae), ani wolności. Oświadczą zresztą, że jako chrześcijanin przyjmuje te dogmaty, które jako filozof uważa za niedorzeczne. Mniej lub więcej szczerze to rozróżnienie obu prawd, na które często powoływali się myśliciele renesansu, nie ratowało ich od stosu. Wolna myśl jest w XVI wieku czemś innem niż przechwałką, która miezem nie grozi. Cesalpino, który jest lekarzem jak Pomponaccio, jest perypatetykiem panteistą: bogiem jego jest dusza świata, anima universalis. Filozofami nie są już mnisi ani teologowie, tylko laicy, lekarze, uczeni filologowie, erudyci. Kościół pozostaje przy scholastyce. Vanini (1585—1619) tłumaczy wszystko siłami przyrody, z którą Bóg jest złączony. Oskarżony o ateizm, zostaje skazany przez parlament w Tuluzie w 1619 r. na spalenie żywcem i ucięcie przedtem języka.

Autorytetowi Arystotelesa przeciwstawiają platonicy autorytet swego mistrza, którego naukę wydobyli na światło uchodźcy greccy. W r. 1460 Cosimo Medyceusz zakłada we Florencji Akademię platońską. Marsilio Ficino (1433 — 1499), który był pierwszym jej prezesem, wydaje dzieła Platona i Plotyna z komentarzami i łacińskim przekładem. Pico della Mirandola (1464—1494) łączy neoplatonizm z kabałą żydowską. W dziewiętnastym roku życia podejmuje się bronić w Rzymie przeciw każdemu przeciwnikowi dziewięciuset tez de omni re scibili. Wyzwanie to doskonale charakteryzuje zuchwalstwo umysłów i ich samozaufanie bezgraniczne. Mikolaj z Kuzy, urodzony w Niemczech (1401—1464), jest poprzednikiem Kopernika i Kartezjusza. Uczy, że ziemia nie jest punktem środkowym świata i że się porusza, że każda myśl jest rodzajem miary i że matematyka jest ideałem wszelkiej wiedzy. Jego nauka jest mieszaniną platonizmu i pitagorejskich spekulacyj liczbo-

wych. We Francji Petrus Ramus (Pierre de la Ramée 1515—1572) w swoim *Animadversiones in Dialecticam Aristotelis* (1534) atakuje logikę Arystotelesa, której zarzuca niejasność i brak przejrzystości. W dziele *Dialecticae Institutiones* (1543) próbuje na miejsce logiki scholastycznej postawić logikę prostszą i jaśniejszą, której elementów zaczerpnął od Platona, Cyserona i Kwintyliana. Mianowany profesorem w świeżo założonym przez Franciszka I-go Collège de France, zdobył olbrzymie powodzenie. Ze zdumieniem zachwycono się jego jasnością i wymową, tak sprzeczną ze zwyczajami scholastyki. Trzeba przyznać, że reforma Ramusa odnosiła się bardziej do formy, niż do podstaw filozofji. Jednak miał wielu zwolenników we Francji, a zwłaszcza w Niemczech. Zginął podczas nocy św. Bartłomieja, zamordowany przez fanatycznego perypatetyka Charpentiera.

Jest rzeczą znamionną, że badania nad przyrodą i poszukiwania matematyczne łączą się w XVI wieku swobodnie z teozofją, magją i spekulacjami awanturczego pitagoreizmu. Paracelsus (ur. w Szwajcarii w 1493, zmarły w Salzburgu w 1541) reformuje medycynę. Na miejsce autorytetu lekarza greckiego z II w. po Chr. Galena i Araba z XI w. Avicenny wprowadza płodne połączenie doświadczenia z spekulacją. Reformę medycyny wiąże z mistyczną teorią wszechświata, w którym wszystko wiąże się i współdziała. Wprowadza „archeusze“, jako bezpośrednio działające pierwiastki witalistyczne, które wzajemnie sobie przeciwstawia, jak np. pierwiastek życia pierwiastkowi choroby etc. Van Helmont z Brukseli (1577—1644) podejmuje te same pomysły. Cardano (1501—1576), matematyk, lekarz i filozof z Pawji, jest równocześnie wizjonerem. Łączy teozofję z nauką o liczbach i usiłuje wprowadzić ukazywanie się duchów w dziedzinę zjawisk naturalnych. Niemiecki szewc ze Zgorzelic Jakób Boehme (1575—1624) jest czystym mistykiem. Zagadnienie, które przedewszystkiem go zajmuje, to stosunek Boga do świata. Jako sposób rozwiązania twierdzi, że Bóg nie może istnieć inaczej, jak tylko objawiając się w świecie. Z prawdziwym zuchwalstwem spekulatywnym usiłuje Boehme udowodnić, że skończoność, ciało, samo zło nawet, wyływają z koniecznością z Boga i z jego istoty. Staje się przez to zwiastunem filozofji Schellinga i Hegla.

Niektórzy filozofowie posiadają wraz z większym umiarkowaniem jaśniejsze poczucie wymagań metody naukowej. „Doświadczenie, mówi Leonardo da Vinci (1452—1519), jest jedynym tłumaczem natury. Zawsze do niego trzeba się uciekać i zmieniać je tysiącem sposobów tak długo, aż się na tej podstawie nie wyprowadzi prawd powszechnych“. Bernardino Telesio (1508—1588) nie chce, żeby na miejsce autorytetu Arystotelesa stawiano autorytet

Platona, lecz badanie przyrody. Jedynie tylko doświadczenie prowadzić może do poznania. Rozumowanie zawsze domaga się kontroli i sprawdzenia zapomocą faktów. Telesio założył w Neapolu towarzystwo dla badania zagadnień przyrodniczych, Academia Telesiana, która stała się wzorem dla wielu innych twarzystw tego rodzaju. Dominikanin Tommaso Campanella, (urodzony w Kalabrii w 1568, zmarły w Paryżu 1639) miał życie niezmiernie burzliwe. Oskarżony o spisek przeciw panowaniu hiszpańskiemu, był wzięty na tortury, potem wtrącony do więzienia. Następnie przebył trzy lata w kazamatach rzymskiej Inkwizycji. Nakoniec schronił się do Paryża (1634), gdzie też umarł. Podług niego istnieją dwa źródła poznania: czucie i wiara. Filozof powinien badać przyrodę a nie księgi Arystotelesa. Świat jest księgą, w której rozum odwieczny sam napisał swe myśli. Książki pisane przez ludzi są tylko martwą kopją życia, pełną kłamstw i błędów. W swej Civitas solis Campanella doprowadza do jeszcze większej przesady utopje komunistyczne Rzeczypospolitej Platona. Galileusz (1564—1641) wykląda z wielką ścisłością metodę naukową. Autorytet niema nie wspólnego z nauką. Za punkt wyjścia należy wziąć powątpiewanie i wszystkie rozumowania oprzeć na obserwacji i doświadczeniu. Indukcja pozwala w ten sposób z faktów poszczególnych wydobyc prawa powszechne.

Należy jeszcze wyznaczyć oddzielne miejsce Giordano w Bruno, najoryginalniejszemu z filozofów idealistów XVI wieku. Urodzony w 1548 r. w państwie Neapilikańskiem wstąpił do zakonu Dominikanów. Lecz gdy wkrótce potem opanowały go wątpliwości na temat prawdziwości religji, powrócił do świata. Prowadził odtąd życie wędrowne, które zawiodło go do Szwajcjarji, Francji, Anglji i Niemiec. Po powrocie do Wenecji został wydany rzymskiej Inkwizycji, przebył siedm lat w więzieniu a ponieważ odmówił odwołania swych twierdzeń, został skazany na spalenie. „Oto wyrok, rzekł do swych sędziów, który budzi zapewne więcej niepokoju w was, niż we mnie“. Potworna egzekucja została wykonana w Rzymie, 17 lutego w 1600 r. Giordano Bruno rozwija doktrynę Mikołaja z Kuzy. Przewodnią myślą jego filozofji jest jedność i nieskończoność światów. Wszechświat jest nieskończony w przestrzeni i w czasie. Nasz system słoneczny jest tylko jednym ze światów wśród niezliczonej ich ilości. Gwiazd nie porusza pierwszy sprawca ruchu, lecz immanentna im dusza. Nieskończony eter, który wypełnia nieskończoną przestrzeń, kryje w sobie zarodki i cele wszystkich poszczególnych rzeczy, które powstają i rozwijają się podług określonych praw. Elementy czyli monady są równocześnie materjalne i duchowe. Nie rodzą się i nie giną, tylko łączą się lub rozdzielają. Dusza jest monadą nieśmiertelną,

która nigdy nie istnieje bez ciała. Bóg jest monadą monad. Jest on równocześnie minimum, ponieważ wszystko zeń wychodzi i maximum, ponieważ wszystko w nim jest. Nie stworzył świata przez akt dowolny, lecz wskutek wewnętrznej konieczności. Jest obecny w rzeczach, jak byt jest obecny w tem, co jest i jak piękno w przedmiotach pięknych.

Wśród staré różnych tych nauk także i sceptycyzm nie omieszkał odrodzić się. Michał Montaigne (1532—1592) podejmuje w swoich Essais argumenty starych sceptyków i czarem swego stylu, wdziękiem umysłu uwodzi tych, których pokoju nie burzy. Na Montaigne'owskie „I co ja wiem?“ (Que sais-je?) odpowiada jego uczeń Piotr Charron (1542—1603) „Nie wiem“ (Je ne sais) i rozum poświęca wierze. Dopiero Kartezjusz robi same powątpiewanie punktem wyjścia nowej filozofji.

ROZDZIAŁ IX.

FILOZOFJA NOWOŻYTNA. — BACON, HOBBS I GASSENDI. — KARTEZJUSZ.

Bacon: „*Novum Organum*“. — Przedmiot wiedzy. — Filozofja nowożytna. — Filozofja średniowieczna była tylko dalszym ciągiem filozofji starożytnej. Nie stawia ona nowych problemów, usiłuje tylko pogodzić ich rozwiązania, podane przez Platona, Plotyna i Arystotelesa, z nowymi wymaganiami prawowierności chrześcijańskiej. W epoce odrodzenia patrzemy na twórcze dążenie różnych systemów, w których śmiałe przecucie przyszłości łączy się z czcią dla tradycji i przeszłości. Filozofja nowożytna rozpoczyna się z wystąpieniem Bacona i Kartezjusza. Jakież są jej charakterystyczne cechy? Przedewszystkiem umysł ludzki wyswobadza się z więzów wszelkiego autorytetu. Oddzielenie filozofji od teologii, rozumu od wiary, jest odtąd faktem dokonanym. Reakcja przeciw Arystotelesowi dochodzi aż do niesprawiedliwości. Lecz są to cechy raczej negatywne. Problem filozoficzny wyłonił się w nowej postaci. Tem samym zmienia się i metoda, zapomocą której usiłuje się go rozwiązać. Od czasu Platona i Arystotelesa elementem naukowym była idea ogólna. Wydzielić z niej pojęcia, poklasyfikować je, wyjaśnić ich początek, było przedmiotem wiedzy. Teraz nauka rozpoczyna usiłowania wydzielenia zapomocą analizy elementów prostych i odkrycia praw, na mocy których elementy się łączą, ażeby połączenia te odtworzyć i opanować w ten sposób przyrodę. Metoda zaś polega na krytyce umysłu. Powstaje pytanie, jaka jest natura rozumu ludzkiego, jakie są jego środki poznawania i w tej analizie podmiotowej szuka się warunków i granic wiedzy.

Historja filozofji empirycznej w czasach nowożytnych utożsamia się niemal z historją filozofji angielskiej. Wilhelm Okkam, wskrzesiciel nominalizmu i przeciwnik substancyj scholastycznych, Roger Bacon, który doświadczenie stawia ponad rozumowaniem i przewiduje przekształcenie świata przez naukę i przemysł — obaj urodzili się w Anglii.

Franciszek Bacon urodził się w Londynie w 1561 r. Był synem wybitnego prawnika, który za czasów królowej Elżbiety piastował urząd kanclerza. Charakter jego nie stał na wyżynie jego genjuszu. Podtrzymywał oskarżenie, wnie-

sione przeciw hrabiemu Essex, swemu dobroczyńcy. Mianowany przez Jakóba I wielkim kanclerzem (1618), został oskarżony przez parlament o przekupstwo i przedajność (1621). Chęć przypodobania się królowi i księciu Buckingham zgubiła go. Został skazany na zapłacenie grzywny i więzienie w wieży londyńskiej, ale Jakób I oszczędził mu grzywny i więzienia. Umarł w r. 1626.

Błędne byłoby przypuszczenie, że Bacon był inicjatorem tego wielkiego ruchu, który miał odnowić ducha ludzkiego i zwrócić kierunek badań naukowych od antyku do natury. Uczeni władcy stosowali metodę indukcyjną, zanim on wyłożył jej prawidła. Galileusz jest mu współczesny, Telesio jest jego poprzednikiem. Źródło jego czynu wytrysnęło z postępu wiedzy XVI w. Zasluga jego polegała na jasnym wykładzie i wymownej obronie idei, które były wciąż jeszcze własnością tylko kilku jednostek. Stworzył kodeks metody indukcyjnej, lecz jej nie wymyślił. Rozpoczyna od wyzwolenia umysłu z wszelkiego autorytetu w dziedzinie wiedzy. Rozum nie może ani udowodnić, ani zaprzeczyć prawd objawionych; religja należy do innego rzędu niż filozofja. Wiedza nie jest rzeczą „szkoły“, czyli próżną gadaniną scholastyków. Wiedza musi być praktyczną, pracować dla ludzkości. Prawdziwą księgą, którą należy odcyfrować i wyjaśnić, jest natura. Wiedza jest potęgą: tantum possumus quantum scimus. Odtworzyć nowe drogi rozumowi, dać człowiekowi metodę, któraby mu umożliwiła zapomocą obserwacji i doświadczenia stać się niejako panem przyrody, oto było zadanie, któremu poświęcał wszystkie wolne chwile, jakie mu pozostały poza ambitnemi zabiegami politycznemi. Przez całe życie pracował nad jedynem w swym rodzaju dziełem, którego nie wykończył: Instauratio magna, wielkie odnowienie nauk. Całe dzieło miało składać się z sześciu części. Wykończoną została tylko pierwsza: De dignitate et augmentis scientiarum. Druga, Novum Organum, jest niezupełna. Z czterech innych części, które miały zawierać wykład nauk i ich zastosowań, posiadamy tylko fragmenty.

W traktacie o Godności i pomnożeniu nauk Bacon daje klasyfikację ogólną nauk, opis i geografję ich zakresu (globus intellectualis). Wykazuje, co w każdej z nich zostało zrobione, co jest jeszcze do zrobienia, jakie luki należy wypełnić, jakie można żywić nadzieje. Klasyfikacja ta opiera się na zasadzie psychologicznej. „Najściślejszy podział, jaki zastosować można do wiedzy ludzkiej, wypływa z podziału trzech władz duszy ludzkiej, która jest właściwem siedliskiem wiedzy“. Pamięci odpowiada historja, bądź naturalna, bądź polityczna; wyobraźni odpowiada poezja, rozumowi zaś filozofja. Filozofja jest nauką o Bogu, o naturze i o człowieku; philosophiae objectum triplex: Deus, natura et homo.

Pierwsza filozofja, oddzielona od metafizyki, jest nauką o aksjomatach ogólnych i wspólnych wszystkim naukom. Filozofja natury jest spekulatywna i praktyczna. Spekulatywna filozofja natury obejmuje: fizykę, która bada przyczyny materialne i przyczyny sprawcze; metafizykę, która bada przyczyny formalne i celowe. Jako nauka praktyczna fizyce odpowiada mechanika, metafizyce — magja naturalna.

Bacon daje drugiej części dzieła *Instauratio magna* znamienity tytuł *Novum Organum*. W scholastyce bowiem miano zwyczaj nazywania zbioru dzieł logicznych Arystotelesa *Organum* (narzędzie wiedzy). *Novum Organum* przedstawia się więc jako logika nowa, jak wykład nieznaney dotąd metody dla poszukiwania i odkrywania prawdy. Dzieło zawiera dwie księgi, z których tylko pierwsza została wykończona. W pierwszej księdze, która jest prawie wyłącznie krytyczna, Bacon wymienia przyczyny, które sprzeciwiały się i jeszcze sprzeciwiają się postępowi w poznawaniu przyrody. Logika tradycyjna jest bardziej szkodliwa niż użyteczna.

Sylogizm jest zupełnie nieprzydatny, jeśli chodzi o wynalezienie lub sprawdzenie pierwszych zasad nauki. Jest to narzędzie zbyt słabe i zbyt nieudolne, żeby przeniknąć w głąb przyrody. Pozwala na powiązanie pojęć między sobą, lecz wychodzi od pojęć niejasnych, wyprowadzonych z rzeczy przypadkowych i sprowadza się w ten sposób do próżnej gadaniny. Wnioski są tyle warte, co i zasady. Nie docenia się należycie filozofów, którzy zamiast powtarzać to, co już zostało raz powiedziane, usiłują czynić nowe odkrycia.

Drugą przyczyną, która przeszkadzała ludziom postąpić w naukach jakby byli mogli, przyczyną, „która, żeby tak rzec, przygwoździła ich w miejscu i jakgdyby oczarowała“, był głęboki szacunek dla starożytności i autorytetu osobistości, uważanych przez nich za wielkich mistrzów filozofji. Czyż starożytność nie jest dzieciństwem ludzkości? Czyż Arystoteles nie był już dość długo „despotą myśli“? Zanim wyłoży się prawdziwą metodę, potrzeba wygnać te przesady, te majaki, które opanowują umysł i zamykają prawdzie dostęp do niego. *Idola tribus* (bożyszcza, majaki plemienia, gatunku) są to te, których początek tkwi w samej naturze człowieka (*fundata in ipsa natura humana*). *Idola specus* (majaki jaskini) mają swe źródło w błędach, właściwych jednostce. *Idola fori* (majaki rynku) powstają z mowy potocznej, która przystosowując się musi do najsłabszych inteligencyj. *Idola theatri* (majaki teatru) znowu wypływają z dogmatów rozmaitych filozofij: „każdy bowiem z tych systemów jest jak tyleż sztuk teatralnych, które rozmaici filo-

zofowie przychodzą grać po kolei“. Lecz te wszystkie przy-
czyny błędów nie powinny nas odstraszać. Wyzwólmę się
z przesądów, stosujemy prawdziwą metodę, a znajdziemy ró-
wnocześnie wiedzę i potęgę.

Druga księga *Novum Organum* poświęcona jest wy-
kładowi prawdziwej metody, czyli sztuki wyjaśniania na-
tury. Wielki błąd scholastyki polegał na przeskakiwaniu od
faktów szczegółowych do uogólnień abstrakcyjnych i nie-
pewnych. „Prawdziwa metoda wychodzi z doznań zmysło-
wych i faktów szczegółowych; lecz wnosząc się powoli
i stopniowo na nowe szczeble i nie opuszczając żadnego
z nich, dochodzi bardzo późno do twierdzeń najogólniej-
szych“. Na miejsce czecznych rozumowań dialektycznych na-
leży postawić obserwację i doświadczenie. Zamiast dedukcji,
która wysnuwa wnioski, trzeba stosować indukcję, która
ustala zasady. „Człowiek rozkazuje naturze tylko wtedy, gdy
jest jej posłuszny“. Przedewszystkiem należy się wystrze-
gać zbyt pospiesznych uogólnień. Dlatego wskazanem jest
opierać się na faktach i nie zostawiać umysłu samemu sobie.
Bacon chce, ażeby układano tablice lub zestawienia przykła-
dów, któreby pozwalały na wyprowadzanie prawa ogólnego
z wypadków szczegółowych. W tablicach obecności wymie-
nia się przykłady, w których np. znajduje się natura (istota)
ciepła. W tablicach nieobecności wymienia się „przykłady
analogiczne, gdzie nie znajduje się natura ciepła“. Wreszcie
w tablicach stopni, czyli porównań „ukazuje się umysłowi
przykłady przedmiotów, w których natura, będąca przed-
miotem badań, mieści się w rozmaitych stopniach. Obserwu-
je się mianowicie przyrastanie i ubywanie cech istotnych
czy to w jednym tylko przedmiocie z sobą porównywanym,
czy w różnych przedmiotach, porównywanych pomiędzy so-
bą. Po tem ukazaniu umysłowi przykładów czyli faktów na-
leży zastosować indukcję we właściwem znaczeniu, to jest,
po dokładnem rozważeniu całości i każdego pojedynczego
przykładu, trzeba znaleźć naturę (cechę istotną), która była-
by w danej naturze zawsze obecną, nieobecną, w stanie
wzmaganania się lub słabnięcia — czy to w tym samym przed-
miocie, czy to w różnych przedmiotach“. Cechą, po której po-
znaje się prawo, jest więc fakt, że dwie zależne od siebie
natury są zawsze razem obecne lub nieobecne i zawsze pro-
porcjonalnie wzrastają lub słabną. Bacon studjuje bardzo
szczegółowo to, co nazywa prerogatywami faktów, to znaczy
fakty najbardziej pouczające i najgodniejsze uwagi. Żąda
także, ażeby prawa nie uznać dopóty, dopóki nie zostanie
sprawdzone przez nowe doświadczenia, które się zeń wypro-
wadzają i je potwierdzają. Wreszcie wszystkie te szczegóło-
we prawidła sprowadzać można do jednego, które je stresz-
cza: wyprowadzać wnioski z największą ostrożnością, pod-

porządkowując zawsze rozum faktom; od faktów szczegółowych do uogólnień przechodzić powoli i stopniowo.

Nie należy sobie jednak wyobrażać na tej podstawie, że Bacon był uczonym typu współczesnego, dla którego nauka polega jedynie na odkrywaniu stałych stosunków między zjawiskami. Bacon jest nowożytnym umysłem, dzięki swej metodzie i naciskowi, z jakim poleca obserwację i doświadczenie. Należy zaś do w. XVI, z powodu celu, jaki sobie stawia. Prawo nie jest dla niego stałym stosunkiem między dwoma zjawiskami, lecz stosunkiem, który łączy pewną naturę, to znaczy pewną własność prostą, jak ciepło, barwa, białość, stopień skupienia, z jej formą, to jest z jej warunkami istnienia. Ciało jest połączeniem natur, czyli własności. Gdybyśmy znali poprzednie stany tych natur, moglibyśmy przekształcać ciała i tworzyć nowe. „Stworzyć nową naturę w danem cieple, albo też wytworzyć nowe natury i wprowadzić je do niego, oto jest rezultat i cel potęgi ludzkiej... Kto zna formy i sposoby, potrzebne i dostateczne do wytwarzania podług swej woli barwy żółtej, ciężaru gatunkowego, ciągłości, stałości, płynności i t. d., a co więcej zna sposób wytwarzania tych właściwości w rozmaitym stopniu, znajdzie środki i zastosuje odpowiedni sposób postępowania, ażeby połączyć wszystkie te własności w takim lub innym cieple, czego wynikiem będzie przekształcenie go w złoto“. (Novum Organum, ks. II). Jest to problemat chemików.

Hobbes i Gassendi. — Tomasz Hobbes urodził się w Anglii w 1588 r. Utrzymywał stosunki z Baconem. Około czterdziestego roku życia przybył do Paryża, gdzie studiował matematykę i nauki przyrodnicze. Gdy w Anglii otwarto długi Parlament (w 1640 r.), powrócił do Francji i spędził kilka lat w Paryżu, gdzie zawarł przyjaźń z Ojcem Mersenne i bardzo bliskie stosunki z Gassendim. Umarł w Anglii w 1679 r. Hobbes jest następcą Bacona, lecz uległ także wpływowi Kartezjusza. Sensualizm pierwszego przesadza i doprowadza do najbardziej zdecydowanego materializmu. Filozofję określa jako badanie przyczyn, celem odtworzenia skutków. Lecz razem z Kartezjuszem pierwszą rolę przypisuje dedukcyjnemu rozumowaniu, a jeśli odrzuca niezależność myśli, to dlatego, że wysnuwa ostateczne konsekwencje mechanizmu kartezjańskiego. Główne dzieła Hobbesa są następujące: De Cive (1642); Lewiatan, czyli materja, forma i powaga rządu; Natura ludzka etc. Wszelka substancja jest materjalna. Ciała składają się z małych cząsteczek, których jednak nie należy uważać za absolutnie niepodzielne. Wszelkie zjawiska, jakie zachodzą w ciałach, sprowadzają się do ruchów. Czucie jest ruchem mózgu; jeśli ruch ten jest korzystny dla ogółu funkcyj życiowych, wówczas wywołuje przyjemność. Przyjemność wywołuje pra-

gnienie. Wola nie jest niczem innym, tylko pożądaniem dominującym. Z tej materjalistycznej teorii wyprowadza Hobbes politykę despotyzmu. Istnieją tylko dwa motywy działania: szukanie przyjemności i ucieczka przed bólem. Wszystkie uczucia są więc metamorfozami egoizmu. Wśród takich istot, z których każda myśli tylko o sobie, społeczeństwo nie jest rzeczą naturalną. W stanie natury każdy człowiek ma równe prawo do wszystkiego, to znaczy, że jedynym prawem jest prawo silniejszego. Stan naturalny jest stanem wojny wszystkich przeciw wszystkim, bellum omnium contra omnes, homo homini lupus. Ludzie, zmęczeni wzajemnym tępieniem się, spostrzegli, że wojna jest stanem zgubnym, najgorszym ze wszystkich nieszczęść. Łączą się i dla uzyskania pokoju godzą się na zrzeczenie się wszystkich swych praw. Na mocy tej umowy oddają całą władzę w ręce jednego człowieka, który posiada wszystkie prawa z jedynym obowiązkiem utrzymywania pokoju. Dobrem jest, co nakazuje władca, złem — czego zakazuje. Prawo pozytywne jest sumieniem obywatela. Obawa przed potęgami niewidzialnymi, które państwo uznaje, jest religją, obawa przed potęgami niewidzialnymi, których państwo nie uznaje, jest zabobnem. Nikt nie posiada prawa niewykonywania religji państwowej. Teorja ta jest najlogiczniejszą i najszczerzą teorją despotyzmu.

Ks. Piotr Gassendi (ur. w Prowancji w 1592, zmarły w 1655) był jednym z nielicznych wielbicili Bacona we Francji w XVII w. Połączył się z Hobbesem i zwalczał Kartezjusza, przeciw któremu skierował swoje Zarzuty przeciw „Rozmyślaniom“. Przedsięwziął rehabilitację Epikura i przywrócenie szacunku jego nauce. Usiłuje zresztą pogodzić w granicach możliwości atomizm z teologią chrześcijańską. Pierwszą przyczyną jest Bóg, który stworzył i wprowadził w ruch atomy. Gassendi nie posiada we Francji uznania, na jakie zasłużył. Historyk materjalizmu Fryderyk Albert Lange (1828—1875), uważa go za odnowiciela filozofji i stawia go obok Bacona i Kartezjusza. „Niewątpliwie Hobbes urodził się przed Gassendim, ale jego rozwój intelektualny dokonał się bardzo późno, podczas gdy u Gassendiego objawił się bardzo wczesnie. Równocześnie w czasie swego pobytu w Paryżu korzystał Hobbes z nauki Gassendiego... Jesteśmy w prawie przypisać Gassendiemu odnowienie całego poglądu na świat“. Lange przesadza znaczenie materjalizmu Gassendiego. Posiadał on w XVII w. pewną liczbę uczniów, pomiędzy którymi wystarczy wymienić Moljera.

Kartezjusz: jego życie i pisma. — Wątpienie metodyczne i reguły metody. — Bacon trafnie spostrzegł, że nauka zależy od umysłu i jego praw,

lecz poprzestał na daniu klasyfikacji błędów. Co więcej, wyzwała on się tylko częściowo z pojęć średniowiecznych, przyjmując jeszcze istnienie bytów abstrakcyjnych czyli form (ciepła, zimna, gęstości, rzadkości etc.), które przeprowadzać można z jednego ciała w drugie. Prawdziwym założycielem filozofii nowożytnej jest Kartezjusz.

Wychodzi z krytyki umysłu i w naturze, oraz pracach myśli szuka zasad i usprawiedliwienia wiedzy. Równocześnie odrzuca wszystkie byty, wszystkie formy scholastyki i usiłuje sprowadzić wszystkie zjawiska wszechświata do przestrzeni i ruchu. Po dwóch wiekach postępu nauka powraca do teorii kartezjańskiej. „Ze wszystkich myślicieli — mówi przyrodnik i filozof angielski Huxley (1825—1895) — tym, który, mojem zdaniem, bardziej niż ktokolwiek inny reprezentuje korzenie i pień filozofji i nauki nowożytnej, jest René Descartes. Muszę się wytłumaczyć: otóż kto przyjmie którykolwiek z charakterystycznych wyników myśli nowożytnej, czy to w dziedzinie filozofji, czy też w dziedzinie nauki, przyzna, że kierunek, jeśli nie forma tej myśli tkwiły już w umyśle wielkiego Francuza“.

Kartezjusz urodził się w 1596 r. w La Haye w Touraine. Nauki kończył w kolegium La Flèche, kierowanym przez Jezuitów. Niezadowolony z tego, co znajdował w książkach, „postanowił nie szukać już innej wiedzy prócz tej, którą będzie można znaleźć w sobie lub w wielkiej księdze świata“. W 1617 r. wstąpił w Holandji do armji pod wodzą ks. Maurycego de Nassau, później służył w armjach rozmaitych książąt niemieckich. Po powrocie ze swych podróży, po dwóch latach spędzonych w Paryżu, brał udział w oblężeniu La Rochelle. Wreszcie w 1629 r., szukając spokoju i samotności, schronił się do Holandji, gdzie spędził dwadzieścia lat. Na usilne nalegania królowej szwedzkiej, Krystyny, udał się do Sztokholmu w 1649 r. Zdrowie jego zawsze było wątłe. Nie mógł znieść surowości klimatu i umarł w r. 1650, mając pięćdziesiąt trzy lat. W r. 1667 ciało Kartezjusza zostało przewiezione ze Szwecji do Francji i pochowane w kościele Saint-Etienne du Mont. Główne dzieła Kartezjusza są następujące: Rozprawa o Metodzie, ogłoszona wraz Dioptryką, Meteorami i Geometrią w Leodjum w 1637; *Meditationes de prima philosophia*, Paryż 1641; *Principia philosophiae* 1644; Traktat o uczuciach 1650. Po jego śmierci ogłoszono Traktat o człowieku i kształtowaniu się płodu; *Regulae ad directionem ingenii* i Listy w trzech tomach.

Kartezjusz streścił swój system w Rozprawie o Metodzie. Po odbyciu znakomitych studjów, „prytłoczyło mnie — powiada — tyle wątpliwości i błędów, że mi się wydało, iż starając się o wykształcenie, nie odniosłem stąd innej ko-

rzyści, prócz odkrycia coraz większej mojej nieświadomości“.

Nie zapoznaje on dodatknych stron nauk, udzielanych w szkołach scholastycznych. Lubi naukę języków starożytnych. Wdzięk bajek budzi umysł, lektura dobrych autorów jest jak gdyby rozmową z najszanowniejszymi ludźmi ubiegłych wieków i to nawet rozmową wystudjowaną, w której odkrywają nam jedynie najlepsze swe myśli. Historia, czytana z zastanowieniem, pomaga do wytworzenia sobie zdolności sądu. Teologia uczy nas zdobywać niebo. Lecz te rozliczne wiadomości nie zadawałają umysłu, miłującego prawdę. Wiedza istnieje o tyle, o ile jej zasady są umotywowane i o ile jest ona czemś więcej niż faktem, o ile staje się prawem. Jakże odróżnić prawdę od błędu wśród tłumu myśli, których słuszności nic nie poręcza? Wszystkie nauki czerpią swe zasady z filozofji, a filozofij jest tyle, ilu filozofów. Jedynie tylko w matematyce napotykamy przykład prawdziwie racjonalnej metody. „Szczególnie w naukach matematycznych znajdowałem przyjemność z powodu pewności i oczywistości ich dowodów, ale nie pojmowałem jeszcze ich prawdziwego użytku. Sądząc, że służą jedynie sztukom mechanicznym, dziwiłem się, dlaczego na ich podstawach, tak mocnych i trwałych, nie zbudowano czegoś wznioślejszego“. Na miejsce wiadomości bez związku postawić wiedzę prawdziwą, cofnąć się w tym celu do pierwszych zasad i naśladować metodę matematyczną, wprowadzając do wszystkich nauk ścisłość rozumowania dedukcyjnego, oto zadanie, które postawił sobie Kartezjusz. Wiedza nie może być niczem innym, jeno systemem idei, będących z sobą we wzajemnych stosunkach i opartych o zasady naocznie pewne, które je motywują.

Przekonany o niedostateczności wiedzy swego czasu, nie dochodzi Kartezjusz, jak Montaigne, do sceptycyzmu, lecz uważa za konieczne podjęcie odbudowy gmachu wiedzy na nowych podstawach. „Budynki, które rozpoczął i wykończył jeden budowniczy, są zwykle piękniejsze i bardziej harmonijne, niż te, które kilku budowniczych uściłowało sklecić, posługując się przytem staremi murami, przeznaczonemi dla innych celów“. Zostawmy księgi, radźmy się rozumowi. Główną rzeczą nie jest wiedzieć, co inni myśleli, lecz dobrze myśleć. „Wiedza książkowa, która składa się i rośnie powoli ze sądów kilku ludzi różnych, nie jest wcale tak zbliżona do prawdy, jak proste rozumowanie, które może o rzeczach, które mu się następują, wykonać zwykłą drogą człowiek, obdarzony zdrowym rozsądkiem“. Jeśli Kartezjusz ma pogardę dla historii, to dlatego, że jest przekonany, iż rozum, zastosowany szczerze do rzeczy, może sam z siebie wysnuć system powiązanych ze sobą prawd, odtwarzający to, co jest

w świecie rzeczywiste i poznawalne. Nie chce robić nic innego prócz tego, co by zrobił, jeśli nie on, to każdy rozsądny człowiek, gdyby trafnie stosował swój rozum. Lecz jeżeli taka jest potęga rozumu, skąd pochodzi, że wiedza postąpiła tak mało? Stąd, „że nie wystarcza mieć zdrowy rozum, główną rzeczą jest dobrze go stosować“. Rozmaitość metody powoduje nierówność umysłów. Warunkiem nowej filozofii jest tedy nowa metoda. Kartezjusz zapożycza tę metodę od matematyki. „Te długie łańcuchy rozumowań, zupełnie prostych i łatwych, któremi geometrzy zwykli się posługiwać, ażeby przeprowadzić najtrudniejsze swe dowodzenia, nasunęły mi myśl, że wszystkie rzeczy, które wchodzą w zakres poznania ludzkiego, wiążą się w ten sam sposób. Bylibyśmy się uchronili od uznania za prawdziwą rzeczy, która nią nie jest i przestrzegli porządku, jaki zachować należy przy wprowadzeniu jednych rzeczy z drugich, wówczas nie mogą istnieć ani tak oddalone, żebyśmy do nich dojść, ani tak ukryte, żebyśmy ich odkryć nie mogli“.

Ażeby nie mieć kłopotu ze zbyt wielką liczbą prawideł, Kartezjusz sprowadza wszystkie do czterech reguł metodologicznych.

① „Pierwszą regułą jest nie przyjmować za prawdziwą żadnej rzeczy, której prawdziwość nie wydaje mi się oczywistą. To znaczy unikać starannie pośpiechu i uprzedzenia i nie wprowadzać do swych sądów nic, co by się nie przedstawiało mojemu umysłowi tak jasno i wyraźnie, że nie miałbym najmniejszego powodu podania tego w wątpliwość.

② Drugą regułą jest podzielić każdą trudną kwestję, którą mam zbadać, na wszystkie możliwe części, które są wskazane, by ją lepiej rozwiązać. Trzecią regułą jest prowadzić swe myśli w pewnym porządku, zaczynając od przedmiotów najprostszych i najłatwiejszych do poznania, ażeby wznosić się powoli i jakby po stopniach do poznania przedmiotów bardziej złożonych. Wskazane przytem jest założenie porządku nawet między rzeczami, które wcale nie następują z natury jedne po drugich. Ostatnia reguła polega na wykonaniu wyliczeń tak całkowitych, przeglądów tak powszechnych, aby powstała pewność, iż nie się nie opuściło“.

Cztery te reguły mają w myśli Kartezjusza znaczenie bardzo ściśle określone. Pierwsza może się wydawać dość banalną, jednakże tak nie jest. Przedewszystkiem odrzucenie wszelkiego autorytetu, stwierdzenie bezwzględnej niezależności rozumu, było na początku wieku XVII odważną nowością. Powtóre należy dobrze rozumieć słowo oczywistość. Nie wszystko, w co silnie wierzymy, jest oczywiste. Ażeby coś było oczywiste, musi rozum, wolny od wszelkiego wpływu zmysłów i wyobraźni, spostrzegać jasność i wyraźność idei (wyobrażeń). Spostrzeżenia zmysłowe są niejasne; je-

dynie tylko idee, wynikające z rozumu, idee, które rodzą się jakby z samej głębi ducha, są jasne i wyraźne. Oczywiścieść jest zmysłowa zatem nie istnieje; wszelka oczywiścieść jest rozumowa. Akt rozumu, który spoprzega prawdę bezpośrednio, jest intuicją (oglądem). „Przez intuicję nie rozumiem wierzeń, ani zmiennych świadectw zmysłów lub zwodniczych sądów wyobraźni, która jest złą kierowniczką. Rozumiem przez nią pojmowanie umysłu zdrowego i uważnego tak łatwe i tak wyraźne, że nie może istnieć żadna wątpliwość co do tego, co pojmujemy, albo też, co wyjdzie na to samo, pojmowanie umysłu stanowcze, które rodzi się w umyśle zdrowym i uważnym ze samego światła rozumu. Tak więc każdy może widzieć zapomocą intuicji, że istnieje, że myśli, że trójkąt jest ograniczony trzema linjami, może poznać inne podobne prawdy, które są liczniejsze, niż się zwykle przypuszcza, ponieważ uważa się za rzecz niegodną fatygować umysł w sprawach tak łatwych“.

Druga reguła nie jest banalnem poleceniem analizy. Ażeby rozwiązać jakąś kwestję, należy iść od rzeczy znanej do nieznannej, co możliwe jest tylko wtedy, gdy nieznanne ma jakiś określony związek ze znanem. Istnieją dwa rodzaje rzeczy: jedne są proste czyli bezwzględne, drugie złożone czyli względne. Zagadnienie nauki polega na sprowadzaniu rzeczy trudnych do łatwych, względnych do bezwzględnych, złożonych do prostych. Chcemy wytłumaczyć właściwości jakiegoś bytu złożonego, który znamy niejasno za pośrednictwem zmysłów: sprowadźmy tę rzecz nieznaną do rzeczy znanych, tę naturę złożoną do natur prostych, takich, jak przestrzeń, kształt, ruch. Starajmy się wywnioskować „jaką powinna być mieszanina tych natur prostych, potrzebnych do wytworzenia wyników, które doświadczenie ukazuje nam w naturach złożonych“. Analizę tę zastosować można do całego świata. „Żadne poznanie nie powinno być uważane za trudniejsze od innych, ponieważ wszystkie posiadają tę samą naturę i polegają jedynie na łączeniu ze sobą rzeczy, znanych same przez się, na co nikt nie zwraca uwagi“. Takie jest znaczenie drugiej reguły i doniosłość analizy kartezjańskiej. Świat skonstruować można z kilku idei (wyobrażeń) jasnych i wyraźnych (z przestrzeni, kształtu, ruchu etc.), które znajdują się w każdej rzeczy i które trzeba umieć wydobyć. Rozumieć znaczy tyle, co sensibilia zamienić na intelligibilia, czyli świat chaotycznie poznany przez zmysły sprowadzić do świata jasno poznanego przez rozum.

Druga reguła tłumaczy trzecią. Po odkryciu, zapomocą analizy, natur prostych i zasad poznania, należy z rozumowej kombinacji tych czynników odtworzyć rzeczywistość. W jaki jednak sposób powrócić do rzeczy prostych do złożonych, od bezwzględnych do względnych? Ażeby świat był

naprawdę poznawalny, nie wystarcza, żeby wszystko sprowadzić do idei (wyobrażeń) jasnych i wyraźnych, idee te muszą jeszcze być z sobą w związkach logicznych. Rozum ująć musi nie tylko elementy ale i konieczność ich wzajemnych stosunków. Natury proste muszą więc być połączone koniecznym węzłem, który rozum odkrywa zapomocą intuicji. Lecz kiedy jest kilka części, intuicja nie może być bezpośrednią, jedyną; dzieli się i staje się dedukcją. Dedukcja jest intuicją możolną, stopniową, fragmentaryczną, której nie możemy objąć od jednego spojrzenia. W każdym razie „jeśli dostrzeżliśmy związek każdego ogniwa z poprzedzającym i następnym, wystarczy nam, ażeby twierdzić, że spostrzeżliśmy związek ostatniego z pierwszym“. Tak więc świat złożony jest z elementów inteligijnych (tylko rozumowo poznawalnych), złączonych i skombinowanych podług stosunków inteligijnych. Nie istnieje zatem nic, czego rozum nie mógłby zrozumieć, czyli nic rzeczywistego, co by nie było inteligijne.

Czwarta reguła nie jest niczem innym, tylko następstwem trzech pierwszych. Zagadnienie nauki redukuje się do dwóch punktów: rozłożenia rzeczy na idee jasne i wyraźne, zrekonstruowania rzeczy przez uchwycenie wzajemnych stosunków poznawalnych między temi rzeczami. Intuicja i dedukcja, oto dwa wielkie sposoby metody. Lecz dedukcja ma wartość tylko wtedy, gdy umysł postępuje stale naprzód, gdy ciągłość idei nie doznaje przerwy. „Często ci, którzy zbyt szybko lub na podstawie zasad zbyt odległych chcą wyprowadzić jakiś wniosek, nie przechodzą całego łańcucha rozumowań pośrednich tak starannie, ażeby nie pominąć lekkomyślnie wielkiej ich liczby. Oczywiście zaś z chwilą, kiedy pominię się jedno z nich, choćby i najmniejsze, natychmiast łańcuch jest przerywany, a cała pewność wniosku przepada“. Znaczenie czwartej reguły polega tedy na tem, że dedukcja powinna być ciągła czyli że wszystkie jej człony powinny być ściśle z sobą powiązane.

Gdy reguły metody zostały ustalone, należy, przed przystąpieniem do dzieła, oczyścić swój umysł, przywrócić rozumowi jego nieskażoność jak i pierwotną niewinność. Pierwszym warunkiem dojścia do prawdy jest unikanie błędu. Kartezjusz przekreśla wszystkie dawniejsze swoje poglądy. Zmysły nas zwodzą i jest rzeczą niemożliwą odróżnić uczucia zmysłowe od marzeń sennych. Są ludzie, którzy mylą się w rozumowaniu nawet odnośnie do najprostszych zagadnień geometrii. A wreszcie, któż da nam pewność, że jakiś genjusz złośliwy, nie mniej podstępny i zwodniczy jak potężny, nie igra z nami, znajdując przyjemność w zwodzeniu nas? Miejmy raz odwagę odrzucić zupełnie wszystkie poglądy, jakieśmy nabyli w dobrej wierze. Wątpienie me-

todyczne nie jest więc rzeczą poboczną w filozofji Kartezjusza. Wypływa ono z przekonania, że wszystko jest do zrobienia i wszystko da się zrobić przez człowieka, mającego rozum. Wiąże się ono również z jego teorią, że sąd jest aktem wolności i że wystarczy zatrzymać się przy samej oczywistości, by dojść do prawdy.

„Cogito ergo sum“. — Dowody istnienia Boga. — Pierwszy krok umysłu jest aktem wolnym, przez który staje on na niezależnym stanowisku wobec wszystkich prawd źle uzasadnionych. Jedyne, co mu pozostaje, jest wątpliwość i świadomość swego wątplenia. Lecz czyż z tego wątplenia nie wypływa już pierwsza prawda? Ja, który wątpię, myślę. Myślę a więc jestem, cogito ergo sum. I to prawda tak mocna i pewna, że nie zdołałyby jej obalić najdziwaczniejsze przypuszczenia sceptyków. Lecz gdy mówię: myślę więc jestem, co mi daje pewność, że to twierdzenie jest prawdziwe? To, że wiem bardzo jasno, że aby myśleć, potrzeba być. Mogę więc przyjąć jako regułę, że wszystkie rzeczy, które pojmuję bardzo jasno i wyraźnie, są prawdziwe. A więc jasność i wyrazistość idei są cechami prawdy. Posiadając tę regułę, możemy dalej rozwijać naszą dedukcję.

Znam siebie tylko jako istotę, która myśli, mogę mieć wątpliwości, że nie mam ciała; przecież będę istniał dalej, o ile będą myślał. „Poznałem stąd, że jestem substancją, której istota lub natura polega tylko na myśleniu i która, żeby być, nie potrzebuje żadnego miejsca i nie zależy od żadnej rzeczy materialnej do tego stopnia, że to moje ja, to znaczy dusza, przez którą jestem tem, czem jestem, jest całkowicie odrębna od ciała a nawet, że łatwiej poznać ją niż ciało“.

Od stwierdzenia istnienia jaźni przechodzi się bezpośrednio do istnienia Boga. W czwartej części Rozprawy o Metodzie rozróżnić można trzy dowody istnienia Boga. 1) Z chwilą, gdy poznałem siebie, uznałem się za istotę niedoskonałą, ponieważ w wątpleniu dopiero uświadomiłem sobie własne myślenie. Skądże pochodzi, że jako istota niedoskonała mogę mieć pojęcie doskonałości? W przyczynie zawsze musi mieścić się materiał do wyjaśnienia skutku. Idea doskonałości nie należy do grupy idei nabytych, to znaczy uzyskanych zapomocą zmysłów. Nie należy ona również do grupy idei sztucznych, to znaczy utworzonych przez wyobraźnię z elementów zapożyczonych n. p.: centaur). Jest ona bowiem prosta, jasna i wyraźna. Idea ta jest wrodzona, jej obecność w nas nie da się wytłumaczyć ani zapomocą danych zmysłowych ani przez pracę wyobraźni. Musi więc mieć swoją przyczynę poza nami i poza światem a przyczyna ta musi posiadać tyleż rzeczywistości, ile jej przedstawia idea, to znaczy musi być samą doskonałością, Bogiem. 2) Drugi dowód sprowadza się do następujących punktów: ist-

nieję i mam pojęcie doskonałości. Istnienie moje nie pochodzi jednakowoż odemnie, ponieważ byłbym się uposażył we wszystkie doskonałości, których pojęcia posiadam. Idea doskonałości nie mogła mi być dana inaczej, jak tylko przez istotę, której zawdzięczam istnienie i która sama jest doskonałością. Dowód Kartezjusza opiera się na zasadzie „że trudniej jest stworzyć i zachować jakąś substancję, niż stworzyć lub zachować jej własności“. 3) Trzeci dowód jest ontologiczny. Istnienie mieści się w pojęciu doskonałości tak, jak w pojęciu trójkąta się mieści, iż suma jego kątów równa się dwóm prostym, lub w pojęciu koła, że wszystkie punkty jego obwodu są równo oddalone od środka. Jest więc przynajmniej tak pewne, jak którykolwiek dowód geometryczny, że Bóg, który jest tą istotą doskonałą, jest czyli istnieje.

Świat zewnętrzny. — Uzasadnienie dedukcji kartezjańskiej. — Jesteśmy już w posiadaniu duszy i Boga. Pozostaje jeszcze do osiągnięcia trzeci przedmiot poznania, świat. Błędy zmysłów, złudzenia snów, czynią jego istnienie bardzo niepewne. Kto wie, czy we mnie nie istnieje jakaś zdolność wytwarzania pojęć rzeczy zewnętrznych? Idee, które otrzymuję zapomocą zmysłów, nie zależą zupełnie od mojej woli. Doznawanie takich lub innych wrażeń nie zależy odemnie. Albo Bóg tedy podaje nam bezpośrednio ideę świata zewnętrznego albo świat ten musi posiadać byt rzeczywisty. Ponieważ na skutek wrażenia wytwarzam sobie wyraźne pojęcie materji rozciągłej, ponieważ nie mogę uniknąć wiary w świat zewnętrzny, przeto, gdyby ten świat był tylko ideą wzbudzoną we mnie przez Boga, Bóg oszukiwałby mnie, co jest sprzeczne z jego doskonałością. Nasze wrażenia zakładają więc przyczynę zewnętrzną naszych wrażeń a przyczyną tą może być tylko ciało, podobne do naszych wrażeń.

Po pierwotnem zrzeczeniu się wszelkiego poznania odnaleźliśmy duszę, Boga i świat. Lecz czy nasze rozumowanie jest zupełnie ściśle? Hipoteza złośliwego genjusza doprowadza nas do powszechnego wątpienia. Z tego wątpienia wychodzimy przez cogito ergo sum. Któż da nam pewność, że złośliwy genjusz nie zwodzi nas właśnie w chwili, gdy wypowiedziemy te twierdzenie? Kartezjusz odpowiada na to prawdomównością boską (veracitas Dei). Ponieważ Bóg jest doskonały, nie może nas oszukiwać. „To nawet, co w tej chwili przyjąłem jako regułę a mianowicie, że wszystkie rzeczy, które przyjmujemy bardzo jasno i bardzo wyraźnie, są prawdziwe, jest pewne tylko dlatego, ponieważ Bóg jest czyli istnieje i jest istotą doskonałą i że wszystko, co istnieje w nas pochodzi od niego. Wynika stąd, że nasze idee i pojęcia, jako rzeczy realne i pochodzące od Boga, we wszyst-

kiem, w czym są jasne i wyraźne, są też i prawdziwe“. Jest tu błędne koło: rozum stwierdza istnienie Boga, zaś Bóg poręcza prawdziwość rozumowi. Tylko wtedy, gdy Bóg istnieje, posiada nasz dowód istnienia Boga wartość. Oto w jaki sposób Kartezjusz rozwiązuje tę trudność. Intuicja, jasne i wyraźne poznanie prawdy wystarcza samo sobie i nie potrzebuje żadnej zewnętrznej gwarancji. „Jeśli nasza wiara jest tak silna że nie możemy nigdy mieć żadnego powodu do wątplenia o tem, w co wierzymy w ten sposób, wtedy nie mamy nic więcej do badania. Posiadamy w sprawie tej wszelką pewność, jaką można sobie rozumnie życzyć“. W chwili, gdy umysł nasz zatrzymujemy na jakiejś prawdzie oczywistej, takiej, jak *cognito ergo sum*, niema miejsca dla żadnych wątpliwości. Lecz jeśli przypominamy sobie pewne wnioski, nie myśląc o zasadach, na których się opierają i nie odtwarzając rozumowania, które je udowadnia, wtedy może nam dać pewność tylko poznanie Boga, który nam poręcza wartość naszego umysłu. Wyszliśmy więc z koła, w którym zdawało się, że jesteśmy zamknięci. *Cogito ergo sum* jest jasne w chwili, gdy je myślimy, a ponieważ niema myśli, któraby nie zawierała *implicite* faktu „ja myślę“, prawda ta nie zależy nigdy od kompetencji pamięci. Od *cogito ergo sum* przechodzi się do istnienia Boga, nie wychodząc z narzucającej się oczywistości, która nie pozostawia żadnych wątpliwości. Gdy osiągnęliśmy ideę Boga, posiadamy pewność, że rozum został stworzony dla poznania prawdy i pewność ta rozciąga się do przesłanek, które służyły za podstawę dowodu istnienia Boga. Kartezjusz chce zrobić z wiedzy system idei, powiązanych ze sobą wzajemnie i zależnych całkowicie od jednej i tej samej zasady. Zasada tej dedukcji jest znaleziona. Idea Boga nie wiąże się z żadną inną ideą, wszystkie idee zaś należy powiązać z ideą Boga. Jest on równocześnie zasadą wiedzy i rzeczywistości. Umysł nie może mieć innego punktu wyjścia prócz doskonałości.

Prawa logiczne, metafizyczne, fizyczne i moralne, związane z naturą Boga. — Mechanizm kartezjański. — Ponieważ Bóg jest doskonały, nie może zależeć od niczego, a wszystko zależeć musi od niego. Wolność jego w stosunku do dobra i zła, do prawdy i fałszu, jest bezwzględna. Stwarza dowolnie prawdy logiczne, geometryczne, ut *efficiens et totalis causa*. Wolność boska istnieje przed wszystkim, jako początek istot i bytów, praw i rzeczywistości. „Nie można powiedzieć, bez popełnienia błuznierstwa, że prawda o czemśkolwiek poprzedza wiedzę Boga o tem, ponieważ w Bogu chcieć i poznać jest jednym i temsamem, do tego stopnia, że *ex hoc ipso quod aliquid velit ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera*“. Jeśli prawa logiczne i metafizyczne zależą od woli boskiej,

tembardziej do Boga odnieść należy istnienie i prawa świata zmysłowego. Tylko istnienie Boga daje nam pewność istnienia wszechświata. Ponieważ Bóg jest doskonały, nie może chcieć nas oszukać, wierzymy niezachwianie w istnienie świata, zatem świat istnieje. Jedyne rzeczy, które w ciałach poznajemy jasno i wyraźnie, są wielkości, kształty i ruchy, to znaczy ostatecznie elementy geometryczne i mechaniczne. A to, co istnieje, jest właśnie to, co pojmujemy jasno i wyraźnie. Materja sprowadza się więc do rozciągłości geometrycznej a świat tworzy się przez ruch. „Przestrzeń lub miejsce zewnętrzne i ciała, które są zawarte w tej przestrzeni, są czemś różnym tylko dla naszego umysłu,... wszechświat jest maszyną, w której niema nic innego do rozpatrzenia, prócz kształtów i ruchów jej części“. Bóg jest pierwotną przyczyną ruchu jak i wszystkiego innego. Ustanowił w naturze i wyrył w duszach naszych prawa, którym podlega wszystko, co się w świecie dzieje. Ażeby dedukcja się nie załamala, potrzeba wyprowadzić prawa ruchu z idei Boga, pojętego jako najwyższa doskonałość. „Przedstawiłem, jakie są prawa natury. Nie opierając swych argumentów na żadnej innej zasadzie, prócz na nieskończonych doskonałościach Boga, starałem się dowieść wszystkich praw, co do których można było mieć jakieś wątpliwości i wykazać, że gdyby Bóg był stworzył jeszcze kilka światów, nie byłoby wśród nich żadnego, gdzieby nie obowiązywały takie same prawa“. Załóżmy istnienie chaosu: byle Bóg po ustanowieniu praw natury udzielił mu swej pomocy, wszystkie rzeczy, które są wyłącznie materialne, mogłyby z czasem stać się takie, jakie obecnie je widzimy. Ponieważ razem z rozciągłością dane są prawa ruchu, wyszłyby z chaosu z koniecznością te wszystkie twory, których ustawiczne tworzenie się odbywa się w naszych oczach. Jest to teoria ewolucyjna i mechanistyczna nauki nowożytnej, lecz wyprowadzona z doskonałości boskiej.

Kiedy Kartezjusz przechodzi od opisu ciał martwych do opisu istot żywych, posługuje się tąsamą metodą. Gwiazdy i ziemię wytłumaczył zapomocą wirów (tourbillons), jakie tworzy poruszająca się przestrzeń. Życie tłumaczy zapomocą praw czysto mechanicznych, bez żadnego wmiśnięcia się celowości. Zwierzę jest cudownym automatem. Jeśli uderzymy psa, szczenka on lub ucieka, ale nie dlatego, że cierpi, tylko dlatego, że „duchy żywotne“ (esprits animaux) czyli najsubtelniejsze cząsteczki krwi rozpościerają się, pod wpływem zewnętrznego uderzenia, w mięśniach, poru zają je i ściągają, powodując tym sposobem szczerkanie lub ucieczkę. Zwierzę niema żadnej świadomości, lecz jego mechanizm jest posłuszny grze sprężyn wewnętrznych. Nic nie może uchylić się z pod praw mechanizmu powszechnego, który

wiedzie nas od ukształtowania systemu niebieskiego do konstrukcji żywych organizmów, nie prócz myśli jedynie, która jest absolutnie odbębna od przestrzeni.

Dusza uświadamia sobie świat, jest myślą mechanizmu powszechnego. Podobnie jak wszechświat myśl pochodzi od Boga. „Poznanie ateisty nie jest prawdziwą wiedzą,... tylko przez rozmyślanie o prawdziwym Bogu, w którym zawarte są wszystkie skarby wiedzy i mądrości, dochodzimy do poznania innych rzeczy we wszechświecie“. Dusza jest rozumem i wolnością. Sąd jest aktem wolnym. Zawdzięczamy prawdę sobie, lecz jesteśmy odpowiedzialni za nasze błędy. Wolność ludzka nie jest bezwzględna w temsamem znaczeniu, co wolność boska; nie tworzy ona prawdy i dobra, tylko je akceptuje. Jej zadaniem jest poddanie się porządkowi, ustanowionemu przez Boga, szukanie oczywistości i trzymanie się jej, posługiwanie się wyłącznie jasnymi i wyraźnymi ideami. Posługiwać się wolnością dla poznania, oto rzecz człowieka. W nauce znachodzi on, wraz ze środkami poprawienia sobie warunków bytu na ziemi, źródło zadowolenia wewnętrznego, którego nie zamącić nie może. Świadomość konieczności powszechnej uwalnia go od zbytecznych żalów. Miłość Boga przekształca bierną rezygnację na dobrowolną zgodę na wszystko, co się dzieje na tym padole.

ROZDZIAŁ X.

KARTEZJANIE: MALEBRANCHE, SPINOZA, LEIBNIZ.

Kartezjanie. — Pascal. — Bossuet. — Fénelon. — Kartezjanizm był filozofją XVII wieku. Hobbes i Gassendi zwalczali go. Jezuici podtrzymywali przeciw niemu perypatetyzm scholastyki a w r. 1663 postarali się o umieszczenie dzieł Kartezjusza na indeksie. Mimo to jednak nowa filozofja znalazła licznych zwolenników nie tylko we Francji, lecz także w Holandji i w Niemczech. Z wyjątkiem Moljera, wszyscy prawie wielcy pisarze tego czasu ulegli jej wpływowi. Pani de Sévigné i pani de Grignan są kartezjankami. „Kartezjusz, ten śmiertelnik, który byłby bogiem u pogan“, mówi La Fontaine, zwalczając automatyzm zwierząt. Fénelon, Bossuet, La Bruyère zapożyczają idei i argumentów u Kartezjusza. Logicy z Port Royal, Arnauld i Nicole, przeciwstawiają nieustannie logikę Rozprawy o Metodzie poglądom Arystotelesa. Sam Pascal w młodości zdaje być ożywiony zupełnie kartezjańską wiarą w pracę i postęp rozumu.

We fragmencie traktatu o próżni zwalcza Błażej Pascal (1623—1662) zabobon antyku i przeciwstawia rozum autorytetowi starożytnych. „Wszyscy ludzie, w ciągu tylu wieków, muszą być uważani za jednego i tego samego człowieka, który zawsze istnieje i ustawicznie się uczy“. W Rozprawie a afektach miłości broni wielkich namiętności, miłości i ambicji, które pobudzają do wielkich czynów. Lecz gdy zdrowie Pascala podupadało coraz bardziej, usunął się od świata, zamieszkał w opactwie Bernardynek Port Royal i oddał się filozofji mistycznej, którą streścił w Rozmowach z panem de Sacy. Wiedza, taksamo jak szczęście nie są z tego świata. Człowiek utworzony jest ze sprzeczności, które napróżno usiłuje pogodzić. Historia filozofji streszcza się w dwóch filozofjach: Epiktecie i Montaigne'u. Epiktet kładzie nacisk na szlachetność człowieka, na jego wolność. Montaigne jest sceptykiem, który upokarza pychę rozumu ludzkiego. I Epiktet i Montaigne mają słusność. Jakiż jest klucz tej zagadki, którą narzuca historia myśli zarówno jak i obserwacja ludzkiej natury? Klucz ten znajduje się w Ewangelji. Człowiek jest istotą upadłą, stąd jego wielkość

i jego małość. Jedynie tylko objawienie przynosi ukojenie i czyni nas zrozumiałych dla nas samych. Nasze zbawienie zależy od naszej wiary, zaś nasza wiara od łaski bożej. Duch Boży tchnie kędy chce. Człowiek od wieków przeznaczony jest dla zbawienia lub skazany na potępienie. Niech się nie oburza: niesprawiedliwość względem potępionych jest mniej wielka i powinna mniej razić niż miłosierdzie względem wybranych.

Bossuet (1627—1704) w Traktacie o poznaniu Boga i samego siebie czerpie natchnienie równocześnie ze św. Augustyna, św. Tomasza i Kartezjusza. Fénelon (1651 — 1715) jest jeszcze śmielszy. Przyjmuje wątplenie metodyczne i tymczasowy sceptycyzm, który niepokoił Bossueta. W drugiej części Traktatu o istnieniu Boga streszcza czwartą część Rozprawy o Metodzie i od wątplenia przechodzi do cogito ergo sum. Odłącza się jednak od Kartezjusza, gdy z upodobaniem rozwija dowód istnienia Boga na podstawie przyczyn celowych, które mechanizm kartezjański wyklucza.

Malebranche. — Bóg jest jedyną istotą działającą. — Przyczyny okazyjne. — Widzenia w Bogu. — Najoryginalniejszym z Kartezjanów francuskich jest Ojciec Mikołaj Malebranche.

Urodził się w Paryżu w 1638 r.; był bardzo wątłego zdrowia. W 1660 wstąpił do zgromadzenia Oratorjanów. Szczęśliwym przypadkiem wpadł mu w ręce Traktat o człowieku Kartezjusza i odkrył mu w nim samym powołanie filozoficzne. Po dziesięciu latach studiów ogłosił swoje pierwsze i główne dzieło p. t. Poszukiwanie prawdy (1674). Później wydał Rozmyślania chrześcijańskie (1683), Traktat o moralności (1684) i Rozmowy metafizyczne (1688). Jego zamiłowanie do spokoju mąciły wciąż walki, które prowadzić musiał z przeciwnikami swojej filozofji, jak Bossuet, Mairan a zwłaszcza Arnauld z Port Royal, który spowodował potępienie go przez kurję Rzymską w 1687 r. Umarł w 1715 r. w klasztorze Oratorjanów.

Kartezjusz uzależnia wiedzę od idei Boga, którego doskonałość daje nam pewność, że idea jasna i wyraźna odpowiada przedmiotowi rzeczywistości. Malebranche upraszcza kartezjanizm; dla niego nasz świat rzeczywisty i świat inteligijny, przedmiot i idea, mieszają się z sobą. Idea jest jedynym przedmiotem poznania. Bóg jest początkiem, rzeczywistością i powiązaniem idei. Filozofja polega na łączeniu się z Bogiem, na ujmowaniu każdej idei w jej stosunku do tej Idei wszystkich idei, która je obejmuje i łączy. Rzeczywisty jest tylko Bóg, sam tylko Bóg działa w świecie. On jest jedyną i najwyższą zasadą, z której wszystko powinno być rozumowo wyprowadzone. Panteizm pociąga Male-

branche'a: „Jestem skłonny wierzyć, że substancja moja jest wieczna, że stanowią część boskiej istoty i że wszystkie moje rozmaite myśli nie są niczem innym, jak tylko szczególnymi modyfikacjami powszechnego rozumu“. Lecz cofa się przed temi ostatecznymi konsekwencjami i ogranicza się do zastąpienia w każdym wypadku działalności stworzeń działalnością Boga, gdyż stworzeniom odmawia „godności przyczynowości“.

Punktem wyjścia filozofji jest Bóg, którego istnienie wypływa już z samej idei, którą sobie wytworzyliśmy o nim. Niebył jest niepoznawalny, myśleć o niczem, znaczy nie myśleć wcale. Ponieważ myślę o istocie nieskończonej a o niebycie myśleć nie można, więc istota nieskończona istnieje.

„Tylko Bóg, tylko nieskończoność, tylko byt nieograniczony lub nieskończoność nieskończenie nieskończona może zawierać rzeczywistość nieskończenie nieskończoną, którą widzę, gdy myślę o bycie a nie o takich lub innych istnieniach“. Nie można uważać Boga jedynie za możliwego; nie go nie zawiera, nie nie wyobraża. Jeśli więc myśli się o nim, musi istnieć. Idea Boga jest identyczna z bytem Boga, który w ten sposób jest bezpośrednio we mnie obecny. „Przedewszystkiem zwróćmy uwagę na to, że Bóg czyli nieskończoność nie jest widzialny zapomocą idei, któraby go wyobrażała. Nieskończoność jest sama sobie idea, Nie posiada żadnego pierwowzoru. Jedynie tylko rzeczy stworzone, tylko istoty takie a takie, są widzialne zapomocą idei, wyobrażających je, nawet zanim zostały stworzone. Można by widzieć koło, dom, słońce, mimo żeby ich nie było, ponieważ wszystko co jest skończone jest widzialne w nieskończoności, która zawiera jego idee inteligijne. Nieskończoność natomiast oglądać można tylko w niej samej; albowiem nieskończoności nie może wyobrażać nic skończonego... Sam sobie pierwowzorem jest Byt i zawiera on w sobie pierwowzory wszystkich istot“. Tak więc oglądam Boga w nim samym a wszystko inne w Bogu.

Bóg jest nietylko jedynym przedmiotem poznania, jest on także jedyną przyczyną, która działa we wszechświecie.

„Istnieje sprzeczność w tem, żeby jeden przedmiot mógł poruszyć drugi. Więcej powiem: jest sprzecznością, żebym mógł poruszyć swój fotel. I tego nie dość, jest sprzecznością, żeby wszystkie anioły i demony razem wzięte mogły poruszyć źdźbło słomy... Nie ma nic bardziej ruchomego, jak kula na płaszczyźnie. Lecz wszystkie możliwe potęgi nie ruszają jej z miejsca, jeśli Bóg się w to nie wmixsza“. Żadne zjawisko niema przyczyny w samym sobie ani w drugim zjawisku; Bóg stwarza je w chwili i w okolicznościach, w jakim mu się podoba. To nie jedna kula wprawia w ruch

drugą, przez uderzenie, jeno Bóg, z okazji pewnych ruchów, których jest on również jedynym, prawdziwym początkiem. Teorię przyczyn okazyjnych (causae occasionales) należy również stosować do związku duszy z ciałem. W jaki sposób materia mogłaby wywołać zmiany w duchu? To nie moja wola podnosi me ramię, tylko Bóg je podnosi z okazji mojej woli. „Bóg chciał, ażeby moje ramię poruszyło się w chwili, w której ja sam tego chciałem. Zakładam istnienie warunków koniecznych). Wola jego jest skuteczna, niezmienna. Oto źródło, z którego czerpię swą potęgę i swoje władze“.

W życiu ducha dzieje się tak samo, jak w życiu przyrody. Bóg jest jedyną przyczyną sprawczą w nas zarówno, jak i we wszechświecie. To, co czyni świat równocześnie poznawalnym i rzeczywistym, to świat idei, zawartych w Bogu (panenteizm). Osiągnąć prawdę, znaczy wejść w stosunek z Bogiem, widzieć w Bogu, widzieć Boga. Nie jestem poza Bogiem, „on jest miejscem duchów, tak jak przestrzeń jest miejscem ciał; w nim to mieści się rozum, który mnie oświeca wyobrażeniami czysto inteligijnymi, i który dostarcza ich obficie umysłowi mojemu jak i wszystkim ludzi“. Doznania zmysłowe jako takie odnoszą się tylko do zachowania ciała. Lecz za ich sprawą objawia nam Bóg ideę rozciągłości inteligijnej, będącą pierwowzorem (idea) świata, który zamieszkujemy i który jest jedynym przedmiotem prawdziwej wiedzy. Widzenie w Bogu (vision en Dieu) kończy się fizyką mechaniczną Kartezjusza. Ponieważ znamy jedynie tylko nasze myśli, „świat materialny jest sam przez się niewidzialny“ i Malebranche przyjmuje jego istnienie tylko na mocy wiary w objawienie. Bóg jest zasadą czynną zarówno naszej woli jak i naszego rozumu. „Twórca natury jest przyczyną naturalną wszystkich ruchów, które znajdują się w materji a także wszystkich skłonności naturalnych, które znajdują się w umysłach“. Wola nie jest niczem innym tylko popędem lub ruchem naturalnym, który zwraca nas ku dobru nieokreślonemu i dobru wogóle. Jeśli cała nasza działalność dokonywa się wyłącznie za sprawą impulsu Boga, czyż to nie upoważnia nas do twierdzenia, że Bóg jest sprawcą grzechu? Wszystko, co w grzechu jest pozytywne, co jest w nim działaniem i ruchem, pochodzi od Boga — lecz nie sam grzech. Impuls boski kieruje nas ku dobru wogóle, my zaś mamy możliwość zatrzymania się przy byle dobru poszczególnemu. Grzesznik nie jest wogóle czynny, ponieważ grzech nie jest niczem; grzesznik zatrzymuje się tylko, spożywa, nie dąży wogóle za Bogiem. Tak więc wolność jest wyłącznie bierna.

Teorja praw ogólnych usprawiedliwia Opatrzność ze zła. Wole szczegółowe są niegodne nieskończonej potęgi i inteligencji Boga. W prostocie i powszechności praw wszech-

świata okazuje się dopiero w pełnym blasku doskonałość ich twórcy. Istnieją potwory i plagi; wulkan naprzykład niszczy jakieś miasto; dzieje się to dlatego, ponieważ dla odwrócenia lawy byłaby potrzebna wola szczegółowa, miejscowe wmięszanie się przyczyny pierwszej. Sam cud nawet wchodzi w zakres reguły. W nadprzyrodzonym świetle łaski działa Bóg taksamo podług praw ogólnych, jak i w świetle natury. Wszystkie światy są niczem wobec Boga. Ażeby stworzenie stało się godnem jego, musi stać się nieskończonem. Żeby to się stało, Bóg musi dać mu coś z siebie, musi zesłać Słowo. Wcielenie Jezusa jest punktem centralnym dzieła boskiego. Ono podnosi człowieka a przez niego całą naturę do wyżyny, na której jest Bóg. Religja i filozofja łączą się z sobą. Łaska wieńczy naturę a wszystko dokonywa się drogami prostemi, wolą ogólną.

Spinoza. — Bóg, wszechświat, człowiek. — Substancja, jej atrybuty i modyfikacje. — Panteizm. — Baruch Spinoza urodził się z żydowskiej rodziny w Amsterdamie w 1632 r. Został wyklęty przez synagogę, a nawet jakiś fanatyk żydowski usiłował go zamordować. Usunął się więc do Hagi, gdzie żył w odosobnieniu. Codziennie kilka godzin spędzał na szlifowaniu soczewek do mikroskopów i teleskopów i pracą tą zarabiał na życie. Kilkakrotnie odmówił przyjęcia pensji, którą ofiarowywali mu jego przyjaciele. Odznaczał się zadziwiającą łagodnością, umiarkowaniem i bezinteresownością. „Był nadzwyczajnie przystępny i łatwy w obejściu, rozmawiał często ze swoją gospodynią, zwłaszcza w czasie jej połogu, i z mieszkańcami domu, którym zdarzyła się jakaś przykrość lub choroba“ (Colerus). Umarł po kilku miesiącach niemocy, prawie nagle w 1677; miał czterdzieści cztery lat. Dwa jego wiekie dzieła to Traktat teologiczno-polityczny, w którym daje czysto racjonalistyczne wyjaśnienia Pisma Św. i Etyka, ogłoszona dopiero po jego śmierci. Ostatnie dzieło zawiera jego metafizykę.

Spinoza jest uczniem Kartezjusza, przyjmuje jego logikę i metafizykę. Dualizm kartezjański przekształca jednakowoż w panteizm, którego pierwszą zasadą jest jedność substancji. Kartezjusz usiłuje powiązać wszystkie swe idee z ideą Boga; przyjmuje ustawiczne stwarzanie, z naturą boską wiąże początek i prawa ruchu. Lecz wolność w Bogu i w człowieku, akt stworzenia, dualizm przestrzeni i myśli, wprowadzają do przedmiotu, który ma być poznany, coś przypadkowego, co zdaje się kłócić się z metodą matematyczną. Spinoza chce bowiem dosłownie wszystko, co istnieje, wyprowadzić z jednej zasady i wszystkie pojęcia wywieść z pojęcia Boga. Jego metoda jest ściśle matematyczna. Polega na wyprowadzeniu wszystkiego, co ist-

nieje, z kilku prostych idei zapomocą dedukcyjnej syntezy, bez odwoływania się do doświadczenia, bez przekraczania sfery danych rozumowych. Możliwość tej dedukcji oparta jest na założeniu, że wszystko, co istnieje, jest konieczne. By nawet sposobem wykładu wykazać ścisłe to powiązanie, posługuje się Spinoza aksjomatami, definicjami i twierdzeniami na sposób matematyczny.

Panteizm zdaje się być z góry zawarty w trzech definicjach, które czytamy na początku Etyki. „Przez substancję rozumiem to, co istnieje samo w sobie i zostaje pojęte samo przez się, to znaczy, czego pojęcie może być utworzone bez pomocy pojęcia innej rzeczy. Przez atrybut (przymiot) rozumiem to, co rozum pojmuje w substancji, jako stanowiące jej istotę. Przez zjawisko (modi) rozumiem stany (affectiones) substancji czyli to, co jest w czym innym, przez co też zostaje pojęte“. Przyjawszy, że substancja je t to, co istnieje samo w sobie i pojęte zostaje samo przez siebie, łatwo już udowodnić, że może istnieć tylko jedna jedyna substancja, substancja absolutna, istota nieskończona i doskonała. Z samej tej definicji wypływa, że wszystko, co jest ograniczone i przypadkowe, co nie jest przyczyną samego siebie i co rozumie się jedynie przez rzecz inną, nie zasługuje na nazwę bytu i nie może być niczem innym, jak tylko zjawiskiem (modus) substancji jedynej. — „Twierdzenie: Bóg, to znaczy substancja, składająca się z nieskończonej ilości przymiotów, z których każdy wyraża istotę wieczną i nieskończoną, istnieje koniecznie. — Dowód: Jeśli zaprzeczacie istnieniu Boga, wyobraźcie sobie, jeśli możliwe, że Bóg nie istnieje. Lecz to jest niedorzeczność. A więc Bóg istnieje koniecznie“. Jakaś rzecz istnieje koniecznie, kiedy niema żadnej przyczyny ani powodu, któryby przeszkadzał jej istnieniu. Jakaż przyczyna mogłaby przeciwstawić się istnieniu istoty bezwzględnie nieskończonej, która nie pozostawia miejsca dla niczego poza sobą? Stwarzanie jest niemożliwością. Mówić o substancjach stworzonych jest popelnieniem sprzeczności w określeniu, jest mówieniem o bytach, które nie istnieją. „Nie może istnieć i nie można pojąć żadnej innej substancji prócz Boga... Wszystko co jest, jest w Bogu i nic nie może ani istnieć ani być pojęte bez Boga“. Choć Bóg istnieje w nieskończonej ilości przymiotów nieskończonych, znamy ich tylko dwa, rozciągłość i myśl. Substancja (natura naturans) objawia się więc nam w wszechświecie pod postacią przymiotów: rozciągłości i myśli, wytwarzając ciała i duchy. „Z natury nieskończonej Boga wypływają koniecznie wszystkie rzeczy i wypływają nieustannie z równą koniecznością i w ten sam sposób, jak z natury trójkątu wynika po wszystkie czasy, że suma trzech kątów jego równa się dwóm prostym“. Bóg jest absolutnie wolny nie dlatego,

że wybiera, rozważa i słucha prawa przyczyn celowych: byłoby to tyleż oznak bezsilności. Jest wolny natomiast dlatego, że wszystkie jego czyny wynikają, tak jak jego istnienie, z bezwzględnej konieczności jego istoty.

Wszeczeńświat objawia życie boże, jego ewolucja jest więc podległa prawom życia bożego i ściśle określona. Dla rozumu wszystko jest konieczne. Jedyne tylko nasza nieświadomość pozwala nam wierzyć, że to co jest, mogłoby weale nie być. W rzeczy samej możliwe jest tylko to, co rzeczywiście istnieje. W świecie nie dzieje się nic, co nie byłoby koniecznym wyrazem szeregu przyczyn wtórnych, powiązanych między sobą. Powszechna konieczność wyraża się dla nas w dwóch szeregach równoległych modi czyli zjawisk, pomiędzy którymi istnieje ścisły paralelizm. Rozciągłość i myśl nie są dwiema substancjami, lecz jedna i ta sama substancją rozważaną z dwóch różnych punktów widzenia. Każdemu więc przejawowi rozciągłości bożej musi odpowiadać przejaw myśli bożej. „Porządek i związek idei są tesame, co porządek i związek rzeczy“. Przejaw rozciągłości i idea tego przejawu są jedną i tą samą rzeczą, wyrażoną dwoma rozmaitemi sposobami.

Natura człowieka wyprowadza się z tych zasad. Dusza i ciało są zjawiskami boskiej substancji; ciało jest zjawiskiem rozciągłości, dusza zjawiskiem myśli. O ile przedstawiają one jeden i ten sam moment wiecznego rozwoju nieskończonej działalności, dusza i ciało są identyczne. Pomiedzy nimi niema ani działań ani wzajemnego oddziaływania duszy, ale oboje doskonale sobie odpowiadają. Istnieje między nimi rodzaj poprzednio ustanowionej harmonji (harmonie préétablie). Ciało jest objektem ludzkiej duszy, dusza ludzka jest ideą ciała ludzkiego. Ciało składa się z części, będących w ruchu, dusza złożona jest z idei. Niema rozumu, tylko idee, niema woli, tylko chcenia, akty woli. Władze duszy nie są niczem innym, jak abstrakcjami. Ponieważ życie ludzkie nie jest niczem innym, tylko momentem życia boskiego, tylko szeregiem zjawisk (modi), jest niedorzecznością mówić o wolności. Wolna wola rozerwałaby jedność boskiego istnienia. Świadomość naszej wolności, którą, jak nam się wydaje, posiadamy, jest tylko złudzeniem, zrodzonym z nieświadomości motywów, które nami kierują. „Człowiek nie jest państwem w państwie, jest tylko uduchowionym automatem“.

Naprzekór swemu bezwzględnemu determinizmowi nie waha się Spinoza nazwać swe dzieło Etyką. Ambicją jego było dać ludziom wraz z regułą życia także szczęście. Niema ani dobra, ani zła, ani piękna, ani brzydoty w zwykłym znaczeniu tych słów. „Niema nic podłego w domu Jowisza“. Conajwyżej są rzeczy, które można nazwać dobre-

mi lub pożytecznymi dla nas, zlemi lub szkodliwymi z naszego stanowiska. Pożyteczne jest, co służy do -prawienia nam radości, szkodliwe, co nam sprawia smutek. Moralność jest nauką o prawdziwej użyteczności, nauką o szczęściu. Aż dotąd Spinoza jest utylitarystą, lecz wszystko zależy od definicji szczęścia. Szczęście nie może być wynikiem życia w nieświadomości, zależy od wszystkich falowań żądz, jest nędzarzem. Niema innego szczęścia, prócz życia zgodnego z rozumem. Żyć podług wskazań rozumu, jest to wyzwolić się, uzyskać wolność. Pojmując konieczność rzeczy, która jest jego własną koniecznością, poznaje rozum siebie w prawach świata i staje się wolny przez poznanie konieczności. Mędrzec, który chce tego, co istotnie się dzieje, uczestniczy we wszechmoccy Boga. Będąc zależny wyłącznie od siebie tylko, posiada wolność bezwzględna. Człowiek powinien oderwać się od siebie, powinien uświadomić sobie to, co jest i coraz bardziej pogłębiać swój stosunek do substancji powszechnej. Rozumieć, oto cała moralność, a rozumieć, to związać się z Bogiem. Patrzymy na rzeczy pod kątem wieczności, sub specie aeternitatis. Uznajmy, że wszystko jest konieczne, że wszystko jest rozumne, że wszystko jest boskie. Utożsamiając się z powszechną koniecznością, stajemy się wolni, kochamy Boga, kochamy innych ludzi a zarazem wychodząc z doczesności, wchodzimy w wieczność. Zmysły, pamięć, wyobrażenia, wogóle wszystkie bierne władze, przystosowane do istnienia czasowego i zmiennego, giną wraz z ciałem. Lecz rozum, poznanie prawdy wiecznej, nie mogą zginąć. „Zasady, które wyłożyłem, pozwalają jasno widzieć doskonałość mędrca i jego wyższość nad człowiekiem nieświadomym, którym rządzi ślepa namiętność... Duszę mędrca trudno zaniepokoić. Jakoby z koniecznością wieczną posiada on świadomość siebie samego, Boga i rzeczy, przeto nigdy nie przestaje być i prawdziwy spokój ducha przypadł mu na zawsze w udziale“.

Leibniz: jego metoda. — Eklektyzm. — Gotfryd Wilhelm Leibniz, wywodzący się ze niemieckiego rodu Lubienickich, urodził się w Lipsku 1646 r. Bardzo wczesnie zaczął filozofować. Opowiada, że mając zaledwie piętnaście lat, zastanawiał się, przechadzając się w parku lipskim Rosenthal, po czyjej stronie, Arystotelesa czy Demokryta. Od 1666 do 1776 odbywał podróże. W 1672 widzimy go w Londynie, 1673 osiedla się w Paryżu, gdzie spędza trzy lata. W 1676 zostaje mianowany konserwatorem biblioteki w Hanowerze i urząd ten piastuje do śmierci, do r. 1716. Leibniz nie ukrywał się, jak Kartezjusz, ażeby zupełnie oddać się filozofji. Był doradcą i przyjacielem książąt Hanowerskich, pracował nad zbliżeniem kościoła katolickiego z protestanckim. Nawijał stosunki z cesarzem austriac-

kim i z Piotrem Wielkim. W Berlinie założył Akademię Umiejętności. Umysł jego uniwersalny obejmował wszystkie nauki, matematykę, (stworzył rachunek różniczkowy), filozofję, historję, prawo, filologję. W życiu jego, wypełnionem podrózami i wielkimi aferami, nie było czasu na systematyczny wykład nauki. Jedyne dwa jego obszernie traktaty, które posiadamy, to Nowe szkice o rozumie ludzkim i Teodycea — obydwa napisane po francusku. Nie zawierają one jednak całej jego metafizyki, a Monadologja, napisana dla księcia Eugenjusza w 1714, jest jej streszczeniem bardzo krótkim.

Ażeby zrozumieć Arystotelesa, przeciwstawia go się Platonowi, którego zwalczał, choć prowadził go dalej. Tak samo Leibniz jest uczniem i przeciwnikiem Kartezjusza. Podobnie jak Malebranche i Spinoza, w matematyce widzi ideał wszystkich nauk i przyjmuje logikę Rozprawy o metodzie, lecz w połączeniu z logiką Arystotelesa. Całe swoje życie marzył o języku powszechnym, o rachunku filozoficznym i sztuce kombinacyjnej, która, określiwszy dokładnie pojęcia podstawowe i nie dające się dalej rozłożyć, umożliwiłaby zapomocą ich kombinacyj poznanie wszelkiej prawdy. Jest to myśl najzupełniej kartezjańska, napoczęta zresztą już przez Rajmunda Lulla. Lecz dedukcja nie przyjmuje innej zasady, prócz zasady tożsamości lub sprzeczności: ta sama rzecz nie może równocześnie być i nie być. Zasada ta służy bardzo dobrze do określenia tego, co jest możliwe, ale nie prowadzi do rzeczywistości. Rzeczy możliwe nie są jeszcze naprawdę istniejące. Do zasady sprzeczności dodaje jeszcze należy zasadę powodu dostatecznego (principium rationis sufficientis), zasadę zgodności czyli porządku, która zdaje sprawę nie tylko z tego, co może być, ale z tego, co jest. Ażeby rzecz jakaś istniała, nie wystarcza, ażeby nie zawierała sprzeczności. Może ona być urzeczywistniona tylko wtedy, gdy posiada powód dostateczny bytu. Ponieważ zaś wszelki powód (ratio) przyjmuje w założeniu istnienie zgodności i porządku, wynika stąd, że wszystko co istnieje, istnieje podług zasad zgodności i porządku. Optymizm jest tedy już zawarty w zasadzie powodu dostatecznego. Leibniz rozszerza więc racjonalistyczną metodę Kartezjusza, dodając ażeby użyć wyrażenia Kanta, do czysto analitycznej zasady tożsamości, która odnosi się tylko do możliwego bytu, syntetyczną zasadę powodu dostatecznego, która rządzi realnym bytem. W sprawie metody różni się Leibniz jeszcze od Kartezjusza swoim eklektyzmem i zainteresowaniem systemami przeszłości, których częściowe prawdy chciałby uzgodnić. „Nowy system chodzi mi po głowie, mówi Leibniz. Odtąd wydaje mi się, że widzę nową fizjognomję wnętrza rzeczy. System ten zdaje się godzić Platona z Demokrytem,

Arystotelesa z Kartezjuszem, scholastyków z nowożytnymi filozofami, teologię i etykę z rozumem. Zdaje się, że ze wszystkich stron bierze to, co jest najlepsze, a potem idzie dalej, niż poszli tamci... Gdybyśmy zwrócili uwagę na te ślady prawdy u starożytnych, wydobyliśmy złoto z błota, dżament z rudy i światło z ciemności i to byłaby istotnie perennis quaedam philosophia“.

Krytyka kartezjańskiego mechanizmu. — Rozciągłość nie jest substancją. — Substancja określona przez siłę. — Z metafizyką Leibniza dzieje się to samo, co z jego metodą: wychodzi od teorii Kartezjusza, lecz na to, żeby ją później przekroczyć. „Filozofja kartezjańska jest przedpokojem prawdy; nie przeszedłszy go, trudno do niej dotrzeć; lecz kto przy tej filozofji się zatrzyma, pozbawia się prawdziwego poznania rzeczy“. Leibniz przyjął naprzód idee kartezjańskie, nawet spinozizm bardzo go pociągał. „Oczarowały mnie ich piękne sposoby mechanicznego tłumaczenia natury i słusznie gardziłem metodą tych, którzy używali jedynie form i władz, nie uczących niczego“. Nigdy nie porzucił fizyki mechanistycznej. Posunął się aż do odrzucenia newtonowskiej grawitacji, którą podejrywał, że jest właściwością tajemniczą (qualitas occulta). Lecz mechanizm nie jest ostatecznym wytłumaczeniem rzeczy, ponieważ rozciągłość nie stanowi istoty nawet rzeczy materialnych. Zasadniczym błędem kartezjanizmu jest fałszywa teoria substancji: nie ma dwóch tylko substancyj niesprowadzalnych; wszelka substancja jest działalnością. Już Spinoza odrzucił dualizm kartezjański, ale tylko dlatego, żeby przyjąć istnienie jednej tylko substancji, jednego bytu. Leibniz uznaje jeden tylko rodzaj rzeczywistości, lecz pojmuje ją jako rozbitą na nieskończoną ilość bytów.

Podług Kartezjusza wszystko, co z materji pojmujemy jasno i wyraźnie, jest rozciągłością. Rozciągłością jest zatem wszystko, co w materji jest rzeczywiste. Zmiana w rozciągłości czyli ruch jest jedynym zjawiskiem poznawalnym, jedyną przemianą ciał, która może być przedmiotem nauki. Nauka o świecie fizycznym nie różni się od nauki od rozciągłości, od geometrii. Leibniz przeciwstawia teorii tej twierdzenie, że rozciągłość nie jest nic innego tylko abstrakcją, nie wystarczającą, by zdać sprawę z własności ciał ani z praw ruchu. 1) Jeśli istotą ciała jest rozciągłość, ciała powinny być zupełnie obojętne na ruch lub spoczynek. Dlaczegoż więc potrzeba więcej wysiłku dla przesunięcia ciała dużego niż małego? „Gdyby ciała były tylko masą rozciąglą i gdyby ruch był tylko zmianą miejsca i gdyby wszystko trzeba i można było wyprowadzić jedynie tylko z tych definicyj z geometryczną koniecznością, wynikałoby stąd, że mniej-

sze ciało nadaloby szybkość, którą samo posiada, ciało większemu, które jest w spoczynku i które ono spotyka, nie przyciem nie tracąc z własnej szybkości“. 2) Rozciągłość nie może być substancją, raczej sama zakłada istnienie substancji. „Oprócz rozciągłości potrzeba mieć przedmiot, który jest rozciągliwy, to znaczy substancję, która ma własność ciągliwości. Rozciągłość nie oznacza niczego innego prócz ciągłego powtarzania lub powielania tego, co jest rozpostarte, oznacza więc wielość, ciągliwość lub współistnienie części. Nie wystarcza ona zatem do wytłumaczenia samej natury substancji rozpostartej lub powtarzanej, substancji, której pojęcie jest pierwotniejsze, niż pojęcie jej powtórzenia“. 3) Pojęcie substancji zawiera implicite pojęcie jedności. Ciało złożone taksamo nie jest jedną substancją jak kupa piasku lub wór zboża. Powiedzieć naprzykład, że urzędnicy Kompanji Indyjskiej tworzą jedną substancję! Ażeby dojść do pojęcia prawdziwej substancji, potrzeba dotrzeć aż do jedności, aż do niepodzielnego. Otóż coś materjalnego a pojedynczego jest czemś niezrozumiałem, zawiera sprzeczność, nie posiada zatem rzeczywistego istnienia. Najmniejsze ciała (corpuscula), jakie sobie można wyobrazić, są złożone z części. „Jest rzeczą niemożliwą znaleźć zasady prawdziwej jedności w samej materji... ponieważ wszystko w niej jest skupieniem i zbiorem nieskończonej ilości cząstek. Otóż wielość może uzyskać byt rzeczywisty tylko dzięki prawdziwym jednościom“. Słowem, rozciągłość jest podzielna w nieskończoność i ginie w tej podzielności bez granic. Jest niemożliwą rzeczą znaleźć byt, gdy się go szuka w owem czemś, co nigdy nie istnieje, w owym związku, z którego nie da się wydzielić element ostateczny, dalej niesprowadzalny. 4) Nauka Kartezjusza prowadzi wreszcie logicznie do spinozizmu, „nauki, najbardziej godnej pogardy ze wszystkich“. Jeżeli rozciągłość tworzy substancję, wszelka rozciągłość zaś jest zwartą i tworzy jedną całość ciągłą, musimy powiedzieć, że istnieje tylko jedna substancja, a wszystkie rzeczy są tylko jej przejawami. Ponadto, przyjąć, że świat jest jeno rozciągłością, znaczy przyjąć bierność substancji, bezwład i odrętwienie. Wśród tej powszechnej bierności jedyną istotą działającą byłby tylko Bóg.

Być znaczy tyle co działać. Byt absolutny i bierny byłby czystym niebytem, co zawiera w sobie sprzeczność. Przypuśćmy bowiem, że otrzymałby on wszystko z zewnątrz i że nie miałby nic sam z siebie, wówczas nie posiadałby on żadnego przymiotu i byłby niczem. Wszelka substancja jest przyczyną. Czynu twórczego nie można pojmować w sposób kartezjański, jako czynu wciąż wznawianego. Nadaje on raczej stworzeniom pewną siłę, pewną wewnętrzną władzę, która trwa dalej po boskim akcie twórczym. Mechanizm jest

prawdziwy, lecz jest tylko pierwszym spojrzeniem na rzeczy, rodzajem symbolu, zapomocą którego wyraża się samorzutność substancji czynnej. „Kiedy szukałem ostatecznych powodów mechanizmu i samych praw ruchu, zobaczyłem ze zdumieniem, że było niemożliwością znaleźć je w matematyce i trzeba było powrócić do metafizyki“. Jakże więc teraz pojmować tę siłę czynną? „Siła czynna lub działająca, to nie sama potencjonalność scholastyki. Istotnie, nie należy rozumieć przez nią, jak to czynili scholastycy, prostej zdolności lub możliwości działania, która potrzebuje, żeby stać się rzeczywistą czyli aktualną, zewnętrznego bodźca czy podniety. Prawdziwa siła czynna zawiera natomiast sama w sobie aktywność, jest entelechją, władzą pośrednią między prostą możliwością działania a czynem dokonanym. Zawiera ona wysiłek, sama pobudza się do czynu i nie potrzebuje tu żadnej pomocy prócz usunięcia przeszkód. Pojęcie to da się wyjaśnić na przykładzie ciężaru, który wypręża przywiązany do niego sznurek lub przykładzie napiętego łuku. Ostateczną przyczyną ruchu materialnego jest siła, nadana rzeczom stworzonym, tkwiąca w każdym ciele, lecz najrozmaitej ograniczona i powstrzymywana w przyrodzie przez opór ciał. Ani substancja duchowa, ani fizyczna nie ustają nigdy w działaniu“. Nie moglibyśmy dojść do atomów materji, są one „przeciwnie rozumowi“. Pojęcie siły pozwala nam znaleźć prawdziwe jedności, które się znajdują w każdym zjawisku złożonym. „Istnieją tylko atomy substancji, to znaczy jedności rzeczywiste i absolutnie pozbawione części, jedności, które są źródłem działań i pierwszemi, absolutnemi podstawami związków rzeczy a zarazem ostatecznemi elementami rozbioru substancyj. Moznaby je nazwać punktami metafizycznymi... Punkty fizyczne (atomy) tylko pozornie są niepodzielne; punkty matematyczne są ściśle, lecz są jedynie modalnościami (abstrakcjami). Ściśle i rzeczywiste są tylko punkty metafizyczne czyli substancje i bez nich nie może istnieć nic rzeczywistego, ponieważ bez prawdziwych jedności nie może istnieć żadna wielość“. Tak więc rozciągłość nie jest żadną rzeczywistością, istnieje tylko dla świadomości, wyraża współlistnienie sił. Prawdziwym bytem jest pierwiastek niematerialny, siła.

Monada: percepcja, popęd. — Związek substancyj: harmonja przedustawna. — Czy nie możemy określić z większą ścisłością charakteru tych pierwiastków rzeczywistych, tych ostatecznych jedności czyli monad? „Mówicie, że siłę znamy tylko z jej skutków, a nie zaś taką, jaką jest sama w sobie. Odpowiem na to, że byłoby tak, gdybyśmy nie mieli duszy i gdybyśmy jej nie znali; lecz nasza dusza, przez nas znana, posiada czucia i popędy i w nich zawarta jest jej natura“. Przedewszyst-

kiem monady są proste. „Muszą istnieć substancje proste, ponieważ istnieją złożone; rzecz złożona bowiem nie jest niczem innym tylko masą lub skupieniem pierwiastków prostych. Otóż tam, gdzie niema wcale części, niema ani rozciągłości, niema ani kształtu, ani możliwej podzielności. Takie monady są prawdziwymi atomami natury i jednym słowem, pierwiastkami rzeczy“. Ponieważ monady są proste nie mogą ginąć sposobem naturalnym. Mogą powstawać tylko przez stworzenie a kończyć byt przez unicestwienie. Monada niematerialna nie może być wewnętrznie naruszona lub zmieniona przez żadną inną rzecz stworzoną i nie wywiera na zewnątrz żadnego działania. „Monady nie mają okien, przez które mogłoby coś do nich wejść lub wyjść“. Każda więc substancja jest taka, jakby była zupełnie sama. „Ani substancja ani żadna właściwość nie mogą wyjść z zewnątrz do monady“. Jakież więc jest swoisty czyn tej zupełnie samorzutnej działalności? Nie możemy pojąć innych substancyj inaczej, jak tylko przez podobieństwo do naszej duszy. To, co określa monadę, co ją odróżnia i konstytuuje, jest percepcja. Percepcja jest wyobrażeniem złożonego w prostym, „stanem przemijającym, który obejmuje i przedstawia wielość w jedności“. Każda monada jest zwierciadłem wszechświata, wyobraża wszystko, co jest, lecz niejasno. Percepcji nie należy mieszać z apercpecją, która zakłada istnienie świadomości. Cały świat wywiera na mnie wrażenie, lecz apercpecja jest jasną tylko w pewnych swych częściach. Gdy przechadzam się nad brzegiem morza, słyszę szum rozbijających się balwanów, lecz wśród tego gwaru nie rozróżniam szumu pochodzącego od każdej fali. „Monada spostrzega cały wszechświat, lecz jasno dostrzega jedynie tylko nieskończenie ograniczoną cząstkę wszechświata, będącego w kontakcie z ciałem, którego ona jest entelechią. Nasze ciało na przykład jest tą częścią wszechświata, którą nasza monada, to znaczy nasza dusza, spostrzega przede wszystkim a wszystkie inne części wszechświata spostrzega tylko za pośrednictwem ciała i w stosunku do niego. Tak więc, gdy jestem w swoim pokoju, przedmiotem, będącym pierwszym moim wyobrażeniem, jest moje ciało; następnie stojący przed tem ciałem stół, wokół niego meble, ściany, okno i t. d.“ (H. Lachelier Introduction à la Monadologie). Monada nie jest wyłącznie percepcją, wtedy nie możnaby wyjaśnić jej charakteru pierwotnego, jej siły, którą symbolizuje ruch. Każda monada dąży nieustannie do przejścia z jednej percepcji do drugiej jaśniejszej: działanie wewnętrznej zasady, która powoduje tę zmianę, można nazwać popędem (appétition). Co pobudza jednostkę do zmiany, to fakt, że rozwój jej w danej chwili nie jest równy temu, co potencjalność jej obejmuje. Wyszędłszy z założeń mechanizmu, pozna-

liśmy, że daje on nam tylko powierzchnię rzeczy, tylko pozór. Rozciągłość jest bezwładna, co nie działa, nie istnieje. Sprowadzić świat do rozciągłości znaczy tyle, że unicestwić go. Mechanizm doprowadził nas do pojęcia siły; od pojęcia siły, jeszcze mętnego, przechodzimy zapomocą autorefleksji do pojęcia percepcji i popędu, które jasno określają naturę monady. „W zjawiskach przyrody wszystko odbywa się mechanicznie i metafizycznie zarazem. Lecz sam mechanizm nie pochodzi wyłącznie z zasady materjalnej i z powodów geometrycznych. Wypływa on z wyższego, żeby tak powiedzieć metafizycznego źródła“.

Liczba monad jest nieograniczona: niema dostatecznej racji, ażeby liczba monad była taka właśnie a nie inna. Ponieważ Bóg jest nieskończony, tylko nieskończoność może być godna jego potęgi. Taksamo wszystko we wszechświecie jest pełne; próżnia to niebyt. Po co byłaby próżnia, ten brak bytu? Świat jest nieskończony.

Zasada tożsamości nierozróżnialnego (principium identitatis indiscernibilium) i zasada ciągłości są dwoma dodatkami do zasady powodu dostatecznego. W naturze niema dwóch istot bezwzględnie podobnych. Gdyby Bóg rzeczywiście stworzył dwie istoty identyczne, dlaczego jedną umieściłby tu właśnie a nie tam? i w tym momencie trwania właśnie a nie w innym? Nie znaczy to, że wszystko w świecie jest różnorodnością, że wszystko jest chaosem istot różnych. Natura rozwija się w szeregu następujących po sobie aktów stworzenia, które wiążą się i warunkują się wzajemnie. Niema próżni w formach, w stopniach doskonałości, jak niema jej w przestrzeni. Natura non facit saltus. Istota niższa zawiera i posiada potencjalnie to, co w istocie wyższej jest już rozwinięte i w stanie aktualnym. Różność nie wyklucza podobieństwa ani różnorodności. Każda monada jest zwierciadłem wszechświata. Lecz zwierciadło jest tyle, co i monad i to zwierciadło, które widzi samego siebie, widzi mniej lub więcej według stopnia, jaki zajmuje między Bogiem a rzeczami.

Dzięki teorii monad sprowadziliśmy wszechświat do jego pierwiastków, czyli określiliśmy jednostki substancji, które są jedyną i ostateczną rzeczywistością w zjawisku złożonym. Lecz rozwiązaliśmy tylko połowę zagadnienia, które nam się narzuca. W jaki sposób łączą się te pierwiastki, ażeby brać udział w powszechnej harmonji? „Sądziłem, mówi Leibniz, że zawiąłem do portu; lecz gdy zacząłem rozmyślać nad związkiem duszy i ciała, zdawało mi się, że jestem rzucony z powrotem na pełne morze“. Istotnie, w jaki sposób wytłumaczyć wzajemne związki substancyj, ich wzajemne oddziaływanie, skoro założyliśmy, że każda monada działa sama w sobie i przez siebie samą, nie doznając żadnego

działania z zewnątrz, tak, jakby inne monady wcale nie istniały? Tylko jedno rozwiązanie jest możliwe: przyjęcie harmonji przedustawnej (harmonji *préetablie*). Ponieważ każda monada rozwija się „na mocy własnych praw, jakgdyby w osobnym świecie i jakby nic nie istniało prócz niej i Boga“, nie potrzeba szukać zasady jedności świata w bezpośrednim i wzajemnem działaniu monad. Jedność świata polegać może jedynie na zgodności i paralelizmie wyobrażeń każdej poszczególniej monady z wyobrażeniami wszystkich innych monad. Niewątpliwie w każdej monadzie powstaje wszystko z jej własnej samorzutności. Lecz każdy z jej czynów, pozornie niezależny, zależy w rzeczywistości od wszystkich czynów wszystkich innych monad. Można powiedzieć dosłownie, że gdybyśmy znali jeden czyn jednej monady we wszystkich jego stosunkach, znalibyśmy wszystkie czyny wszystkich monad i to nietylko czyny obecne, lecz przeszłe i przyszłe, jednym słowem znalibyśmy wszechświat. Jedność świata wynika zatem z przedustawnej zgody między wyobrażeniami rozmaitych monad.

„Monady w nieskończonej liczbie przedstawiają wszystkie razem *tensam wszechświat*, który odtwarza każda z nich. Oto harmonja, która już przez Boga musiała być zarządzona. Lecz co więcej, monady pojmują świat z rozmaitych punktów widzenia i potrzeba te punkty widzenia rozmaitych monad uzgodnić. Rozmawiam naprzykład z moim przyjacielem. Wyobrażam sobie własną osobę, rozmawiającą z drugą osobą, stojącą przedemną. To jest mój punkt widzenia przy pojmowaniu świata. Lecz w tejsamej chwili inna monada, dusza mojego przyjaciela, musi wyobrazać sobie swoją osobę naprzeciw mej osoby, rozmawiającą z nią, mimo że każda z dwóch monad czerpie wszelkie swe wyobrażenia z własnego swego wnętrza. Na tym paralelizmie wyobrażeń substancyj, które nie mają związków ani ze sobą ani z żadną zewnętrzną rzeczywistością, polega ta prawdziwie cudowna harmonja, którą Leibniz uważał za główne odkrycie swej filozofji“. (H. Lechelier, *Introduction à la Monadologie*).

Istnienie Boga, optymi z m. — Świat jest olbrzymim zagadnieniem matematycznym. Bóg jest wszechmocnym matematykiem, który stawia je i rozwiązuje. *Dum Deus calculat, fit mundus*. Ponieważ świat złożony jest z monad, których harmonja nie da się wyjaśnić w inny sposób, tylko przez współdziałanie rachmistrza wszechmocnego, istnienia świata zakłada i istnienie Boga. Leibniz udowadnia istnienie Boga zapomocą trzech argumentów. Świat jest przypadkowy. Zasada powodu dostatecznego wymaga, ażebyśmy związali ten szereg zjawisk przypadkowych z istotą konieczną, wieczną, która wystarcza sama sobie i wyjaś-

nia wszystko, co jest. Drugi dowód istnienia Boga wyprowadzony jest z harmonji, która panuje między monadami. Ponieważ jednostki, których wyobrażenia trzeba uzgodnić, są niezliczone, ponieważ każdej chwili trzeba zszeregować nieskończoną ilość czynów a chwile są bez końca zarówno w przeszłości, jak i w przyszłości, przeto tylko inteligencja absolutna może rozważać problemat harmonji, odnoszącej się do nieskończoności, wyniesionej do potęgi nieskończonej. Wreszcie Leibniz przyjmuje wraz ze św. Anzelmem i Kartezjuszem, że istnienie Istoty doskonałej da się wyprowadzić z samego pojęcia doskonałości, pod warunkiem wszakże, żeby idea ta była możliwa i żeby nie zawierała w sobie żadnej sprzeczności. Lecz nie może stać na przeszkodzie możliwości tego, co nie zawiera żadnych granic, żadnej negacji a w konsekwencji żadnej sprzeczności. A więc istota doskonała musi istnieć koniecznie. Bóg jest monadą centralną, jednostką najwyższą. „Doskonałości Boga są takie, jakie są doskonałości naszej duszy, ale on posiada je bez granic: jest oceanem, z którego otrzymaliśmy tylko krople. Istnieje w nas pewna moc, pewna świadomość, pewna dobroć, lecz całkowicie istnieją one w Bogu“.

W rozumie boskim istnieje cała nieskończoność możliwych światów, z których każdy podlega jedynie prawu sprzeczności. Idee, wyobrażane w boskim umyśle, tworzą nieskończoną ilość kombinacyj, podług wszystkich ich stosunków logicznych. Więć błędem jest twierdzić wraz z Hobbesem i Spinozą, że możliwe jest tylko to, co jest rzeczywiste. Któremu z wszystkich możliwych tych światów pozwoli Bóg urzeczywistnić się przez akt swej woli? „Najwyższa mądrość, połączona z dobrocią, również jak i ona nieskończoną, nie omieszkała wybrać najlepszego“. Bóg stwarza więc przez rodzaj konieczności moralnej, przez akt swej woli, zgodnej z jego inteligencją, najlepszy z możliwych światów, ten, który urzeczywistnia największą sumę doskonałości. Nasz wszechświat jest najpierw możliwy, to znaczy podległy prawu sprzeczności. Rzeczywisty zaś jest tylko dlatego, że uczynił ponadto zadość zasadzie powodu dostatecznego. Jeśli Bóg wybiera z wszystkiego najlepsze, skądże więc bierze się zło! Zło, odpowiada Leibniz, ma swoje źródło nie w woli boskiej, lecz w naturze rzeczy. Stworzenie doskonałości jest niemożliwe, ponieważ zawiera sprzeczność. Wszelkie stworzenie jest z konieczności niedoskonałe. Bóg nie chce zła, chce tylko rzeczywistości świata. Wogóle, Bóg chce dobra zawsze uprzednio, zła chce tylko w konsekwencji, o tyle, o ile ono jest niejako narzucone przez dobro, którego jest warunkiem. Istotnie nie zapominajmy, że wszystko co jest możliwe, nie jest współmożliwe (możliwe w tym samym czasie) a ponieważ wszystko jest powiązane i predetermino-

we we wszechświecie, nie nie można zmienić bez równoczesnej zmiany wszystkiego innego. Wyobrażać sobie świat, podobny zresztą do naszego, tylko różniący się odeń jakimś szczegółem, choćby najdrobniejszym, jest czystą chimera.

Prawa natury ludzkiej wypływają z praw życia powszechnego. Dusza jest monadą wyższą, która posiada wprawdzie jaśniejszą świadomość siebie samej, lecz nie zna siebie w zupełności i we wszystkich możliwych stosunkach, ponieważ monada jest rzeczywistym pierwiastkiem rzeczy, dusza, odkrywając siebie samą i prawa swych wyobrażeń, odkrywa zasadę wszelkiego istnienia. Leibniz podtrzymuje przeciw Lock'owi twierdzenie, że mogą istnieć idee lub prawdy wrodzone, które posiadają wszystkie umysły, choć w danej chwili nie uświadamiają ich sobie. Te pojęcia i zasady można porównać do żył w marmurowym złomie, zarysowujących zgóry jakiś posąg, który wykuć z tego marmuru jest zadaniem rzeźbiarza. Prawdy wrodzone nie są niczem innym, tylko prawami działalności umysłowej: nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi ipse intellectus. Następstwem harmonji przedustawnej w życiu ludzkim jest determinizm wszystkich czynów. Ażeby Tarkwinjusz nie zgwałcił Lukrecji, musiałby być inny świat powołany do istnienia, co być nie mogło, ponieważ świat stworzony jest najlepszy z możliwych a więc jedyny, który mógł być stworzony przez Boga. Związek duszy i ciała jest tylko szczegółowym wypadkiem ogólnego zagadnienia wzajemnego oddziaływania substancyj. Ciało nie działa na duszę ani dusza na ciało. Ich pozorne, wzajemne oddziaływanie wynika z przedustawnej harmonji wszelkich działań wszystkich substancyj (na sposób dwóch równo idących zegarów). Zadaniem człowieka jest wznoszenie się do wyobrażeń coraz wyraźniejszych, by przez uświadomienie sobie dzieła i natury Boga, dojść do poznania i ukochania doskonałości najwyższej

ROZDZIAŁ XI.

EMPIRYZM ANGIELSKI I FILOZOFJA FRANCUSKA w XVIII W.

Locke: krytyka idei wrodzonych; empiryzm. — Traktat o rozumie ludzkim. — Polityka liberalna. — Empiryzm angielski przeciwstawia się filozofji kartezjańskiej. Descartes i jego następcy są racjonalistami, których ambicją jest zastosowanie metody matematycznej do filozofji. Empiryce angielscy uważają za ideał nauki przyrodnicze i stosują metodę indukcyjną do badań nad rozumem ludzkim.

John Locke urodził się w Anglii 1632 r. Poświęcił się przedewszystkiem studjom przyrodniczym i medycynie. Od 1675 — 1679 żył we Francji i najczęściej przebywał w Montpellier. Skazany przez Stuartów, schronił się do Holandji (1683) i pozostał tam aż do rewolucji 1688. Książę Wilhelm Orański mianował go królewskim komisarzem handlu i kolonji. Główne dzieła jego są: Dwie rozprawy o rządzie, Myśli o wychowaniu, Listy o tolerancji, Traktat o rozumie ludzkim. Locke umarł w 1704 r.

Locke w ten sposób określa przedmiot badania, który obiera sobie w swym Traktacie o rozumie: „Chcę badać początek, pewność i granice ludzkiego poznania..., wykazać, zapomocą jakich środków rozum nasz tworzy sobie pojęcia o rzeczach, oznaczyć granice pewności, określić granice, które dzielą mniemanie od poznania, zbadać reguły, jakich trzeba przestrzegać dla ścisłego określenia stopni naszego przekonania odnośnie do rzeczy, nie dość pewnie przez nas poznawanych. Jednem słowem chodzi o to, żeby poznać, co może umysł ludzki, przez poznanie, czem jest. Jaki jest początek naszych pojęć? Oto zagadnienie, które na pierwszym miejscu zajmuje Locke'a i jego następców. Zanim Locke zabiera się do szukania w doświadczeniu początku wszystkich pojęć, które stanowią poznanie ludzkie, zbija teorię kartezjańską o pojęciach i prawdach wrodzonych (księga I). Ułatwia sobie zresztą zwycięstwo, biorąc słowa idea wrodzona w najciaśniejszem ich znaczeniu. Descartes mówił tylko, że człowiek nie może inaczej pojąć świata, jak sprowadzając go do elementów myślowych, stanowiących jakgdyby samą najgłębszą treść umysłu. Locke sądzi, że chodzi tu o po-

jęcia całkiem gotowe, obecne w duszy od urodzenia i twierdzi, że ani w teoretycznej spekulacji ani w praktyce życiowej niemożliwością jest odkryć choć jedno pojęcie, które z całą słusznością możnaby nazwać wrodzonym.

Weźmy twierdzenia najoczywistsze: A jest A; czyż drugiemu to, co chciałbyś, żeby uczyniono tobie. Twierdzenia te są tak mało wrodzone, że ani dzieci, ani dzicy, ani idjoci nie mają o nich najmniejszego pojęcia. Czyż więc dusza posiada pojęcia, których zupełnie sobie nie uświadamiamy? W jaki zresztą sposób twierdzenia i prawdy byłyby wrodzone, gdy pojęcia, które je tworzą, nie są wrodzone? Kartezjanie odpowiadają, że istnieją prawdy teoretyczne i praktyczne, na które wszyscy ludzie się zgadzają. Faktycznie historia zaświadcza dzięki wszystkim błędom, powszechnie przyjmowanym w ciągu całych wieków, dzięki dziwnym zwyczajom ludów barbarzyńskich i cywilizowanych, że prawd takich niema. Teoretycznie zaś rzekoma taka zgodność ludzi nie dowodziłaby wrodzoności zasad, ponieważ mogłyby istnieć inne powody, które skłoniły ludzi do zgodnego uznania pewnych zasad.

Najlepszym sposobem udowodnienia, że idee wrodzone nie istnieją, jest wykazanie, w jaki sposób wszystkie nasze wiadomości wypływają z doświadczenia. To jest przedmiotem drugiej księgi Traktatu o rozumie. Dusza na początku jest to tabula rasa. Otrzymuje idee (wyobrażenia) pojedyncze, niesprowadzalne, będące pierwiastkami wszelkiego poznania, zapomocą czucia (sensation) i refleksji (reflection). Czucie pozwala nam poznać przedmioty zewnętrzne za pośrednictwem zmysłów zewnętrznych; refleksja (czucie wewnętrzne) odkrywa nam działanie naszej duszy zapomocą zmysłu wewnętrznego. Wszystkie inne nasze idee (wyobrażenia) są złożone. Umysł jest bierny, gdy otrzymuje wyobrażenia proste i zapomocą rozmaitych procesów tworzy z nich wyobrażenia złożone. Pojęcia, które wydają się wrodzone, wypływają z czynności umysłu dyskursywnego czyli umysłu, który rozróżnia, porównuje, dokonuje abstrakcji i kombinuje. „W jakikolwiek bądź sposób idee złożone powstałyby i byłyby podzielone, chociaż ilość ich jest nieskończona, można wszakże sprowadzić je do tych trzech podstawowych: modi (stany, właściwości rzeczy i wydarzeń), których istnienie samo przez się nie jest przyjęte w założeniu (wdzięczność, morderstwo i t. d.); substancje (ołów, człowiek i t. d.); stosunki (przyczyna, skutek, tożsamość, różność)“. Przyjrzyjmy się w jaki sposób Locke tłumaczy empirycznie pojęcia substancji i przyczyny. Pojęcie substancji nie zawiera niczego więcej prócz założenia istnienia czegoś nieznanego, co służy za podłoże jakości. „Nie mogąc pojąć, w jaki sposób jakości proste, zawsze nierozdzielnie połączo-

ne, mogłyby istnieć same przez się, zakładamy jakieś podłoże, substratum, na którym istnieją.. Pojęcie substancji jest więc pojęciem nieokreślonego całkiem przedmiotu, który, jak przypuszczamy, jest podłożem jakości, wywołujących w naszej duszy idee proste“. Jednym słowem wszystko, co jest pozytywne w pojęciu substancji, jest zbiorem jakości znanych z doświadczenia. Spostrzeżenie, że jakaś rzecz przestaje istnieć a inna zajmuje jej miejsce, obserwacja ciągłych zmian w wyobrażeniach naszej świadomości, zachodzących czy to pod wpływem wrażeń zewnętrznych czy też będących skutkiem naszej woli, słowem stwierdzenie w doświadczeniu stałych stosunków, według których zjawiska następują po sobie, prowadzi umysł ludzki do wniosku, że te same zmiany zajdą w przyszłości, jeśli zjawią się te same przyczyny. Nawet pojęcie nieskończoności ma swoje źródło w pracy umysłu nad danymi doświadczenia. „Każdy człowiek, posiadający wyobrażenie jakiegokolwiek przestrzeni, określonej długości, jak np. stopy lub łokcia, może tę długość podwajać, potrajać i wciąż iść naprzód, nie widząc końca tego dodawania“. Idea nieskończoności powstaje więc przez ciągłe dodawanie ilości skończonej do niej samej. Z tego empirycznego źródła naszych pojęć wypływa nauka Locke'a o granicach naszego poznania, które są właśnie granicami samego doświadczenia. Nie posiadamy żadnego wyraźnego i jasnego pojęcia substancji czy to materialnej czy też duchowej. Nie jesteśmy upoważnieni do zaprzeczenia istnienia ducha. Lecz z drugiej strony jest możliwe, że Bóg obdarzył materję zdolnością myślenia.

W swych Dwóch rozprawach o rządzie Locke zwalcza teorię Hobbesa i staje się obrońcą rewolucji r. 1688. Stan natury nie jest stanem wojny; człowiek posiada prawa nieprzedawnione; społeczeństwo ich nie stwarza tylko jest ustanowione dla ich obrony. Takiemi są: prawo własności, które ma swoje źródło w pracy, prawo wolności osobistej, której zaprzeczeniem jest niewolnictwo, prawo słusznej obrony, z którym łączy się prawo karania. Wchodząc w skład społeczeństwa, jednostka zrzeka się jedynie prawa karania. Do władzy społecznej należy prawo żądania zadośćuczynienia za popełnione zło, stawiając sprawiedliwość na miejsce zemsty. Władza społeczna i policyjna jest więc co do swej istoty władzą sądową. Człowiek wchodzi do społeczeństwa, ażeby żyć swobodnie. Zwierzchnik otrzymuje swą władzę z rąk narodu. Władca jest mandatarjuszem. Jeżeli nadużyje władzy, powierzonej mu dla dobra wszystkich, wtedy naród, który jest zasadniczo suwerenny, ma prawo powstania. W swych Listach o tolerancji Locke wypowiada się za rozdziałem kościoła od państwa. Państwo nie powinno być chrześcijańskie, winno natomiast zapewnić każdemu obywa-

telowi używanie swych praw i tolerować każdy rodzaj kultu zewnętrznego.

Idealizm Berkeleya. — Biskup irlandzki George Berkeley (ur. w 1684, biskup w Cloyne w 1734, zm. w 1753) jest uczniem równocześnie Locke'a i Malebranche'a. Locke przeczy możliwości bezpośredniego poznawania rzeczy zmysłowych i sprowadza pojęcie substancji do zbioru jakości, zawsze razem spostrzeganych. Malebranche twierdzi, że Bóg wywołuje w nas czucia i pojęcia, których przyczynami tylko okazjnymi są przedmioty zewnętrzne. Jeśli wierzy w rzeczywistość świata zewnętrznego, to tylko na podstawie Pisma Świętego. Z filozoficznego punktu widzenia hipoteza istnienia świata jest zbyt techniczna. Idealizm Berkeley'a to uproszczona teoria Malebranche'a, skombinowana z empiryzmem Locke'a. Pocóż przyjmować substancję, której istota jest nam zupełnie nieznaną? Ten niebezpieczny przesąd jest źródłem materjalizmu i panteizmu. Ze jakości drugorzędne, jak światło, dźwięk, ciepło etc., zależą od przedmiotu i istnieją tylko dzięki niemu, tego zaprzeczyć nie można. Ta sama woda wydaje się naprzemian zimna lub ciepła, albo nawet zimna lewej ręce, a ciepła prawej, jeśli obie ręce mają różną temperaturę. Czy więcej rzeczywistości przyznamy t. zw. jakościom pierwszorzędnym, jak np. rozciągłości, ruchowi, spoczynkowi, liczbie, kształtowi, nieprzenikliwości? Są one, podobnie jak i drugorzędne, tylko czuciami, są one ideami: „idea zaś nie może istnieć poza obrębem umysłu“. Jeżeli własności drugorzędne i pierwszorzędne nie istnieją wcale poza nami, wówczas łączymy tylko czucia elementarne, gdy wydaje nam się, że spostrzegamy przedmiot.

Dla zwykłego człowieka np. pomiędzy rozciągłością widzialną a rozciągłością dotykalszą stołu istnieje związek, oparty na naturze rzeczy; są one dwiema jakościami tego samego przedmiotu, dwiema przejawami tej samej substancji. Dla Berkeleya rozciągłość widzialna i rozciągłość dotykalsza nie posiadają żadnego koniecznego związku. Jedynie doświadczenie uczy nas, że stały stosunek istnieje między kształtem widzialnym i wielkością widzialną przedmiotów a ich kształtem dotykalszym i wielkością dotykalszą. Każdej zmianie po jednej stronie odpowiada równolegle zmiana po drugiej. Po licznych doświadczeniach mogą więc z kształtu i wielkości widzialnej wyprowadzać wnioski o kształcie i wielkości dotykalszej. Jednym słowem świat nie jest niczem innym, tylko naszym wrażeniem zmysłowym. Cała jego istota polega na naszych czuciach: esse est percipi.

Nasze wrażenia zmysłowe muszą jednakowoż mieć jakąś przyczynę. Wykazaliśmy, że przyczyny tej nie należy szukać w przedmiotach materjalnych, których te wrażenia

byłyby obrazem. Jak można zresztą wytłumaczyć wzajemne oddziaływanie na siebie dwóch substancyj całkowicie różnych, jak ciało i dusza? Przyczyna naszych wrażeń zmysłowych powinna zatem być duchowej natury; czy należy jej szukać w naszym własnym duchu? Ależ my nie rozporządzamy naszymi wrażeniami zmysłowymi, nie wywołujemy ich, ani nie niszczymy dowolnie, one same narzucają się nam. Pozostaje nam jedynie przyjąć, że wyobrażenia rzeczy zmysłowych są sugerowane duchom skończonym przez ducha nieskończonego podług praw, odpowiadających jego mądrości. Żywość wrażeń zmysłowych i regularny porządek, w jakim następują po sobie, świadczy, że posiadają one przyczynę, leżącą poza nami i pozwalającą nam odróżniać wrażenia od dowolnych wyobrażeń, rzeczywistość od fikcji. W ten sposób Berkeley odmawia zupełnie substancjalnego istnienia światu zewnętrznemu. Nie istnieje prócz duchów skończonych i ducha nieskończonego. Świat jest jedynie tylko sumą wyobrażeń, które Bóg podsuwa duchom skończonym. Prawa natury są tylko regularnymi prawami tej boskiej działalności.

Dawid Hume: empiryzm sceptyczny. — Berkeley odmawia istnienia światu materialnemu tylko po to, żeby uczynić tembardziej bezsprzecznym istnienie duchów, w których zawarta jest wszelka rzeczywistość. Dawid Hume doprowadza do ostatecznych konsekwencji empiryzm Locke'a. Tak samo nie uznaje istnienia duchów, jak istnienia ciał, i usiłuje wykazać zasadniczo, że pojęcia substancji i przyczyny są pojęciami chimerycznymi. Nauka jego to bezwzględny fenomenalizm.

Urodzony w Edinburghu w 1711 Dawid Hume żył we Francji od 1734 do 1737 r. Po powrocie do Anglii ogłosił Traktat o naturze ludzkiej w 1740 r. W kilka lat później (1748) streszcza swoje idee filozoficzne w krótszym i popularniejszym dziele p. t. Badania dotyczące rozumu ludzkiego. Do tych prac dodać należy Szkice o moralności, polityce i literaturze i Historji Anglii. W 1763 r. powtórnie przybywa do Francji, gdzie zawiera przyjaźń z J. J. Rousseau, zakończoną słynnym sporem. Umarł w Edinburghu 1776 r.

Nie należy przyjmować wszystkiego, co nam ujawnia świadomość danej chwili, za pierwotne i niedające się dalej sprowadzić. Dużo pojęć, które wytworzyły się drogą doświadczenia i nawyknienia, dziś wydają się nam pojęciami prostymi, danymi pierwotnymi. „Wpływ nawyknienia jest taki, że nawyknienie, gdy staje się bardzo silne, kryje się samo i zdaje się nieistnieć tylko dlatego, że osiągnęło swój najwyższy stopień“. Do zjawisk wewnętrznych należy stosować metodę, którą nauki pozytywne stosują do zjawisk fizycznych. W tym celu należy po pierwsze rozłożyć je na

ich części składowe, po drugie określić prawa, podług których te części składowe łączą się z sobą. „Wszystkie percepcje dadzą się podzielić na dwie klasy, które różnią się pomiędzy sobą różnemi stopniami siły i żywości... Czuciami (impressions) są wszystkie nasze percepcje najżywsze, jak np. doznania słuchu, wzroku i wogóle pochodzące z dziedziny zmysłów, do czego dodać należy miłość, nienawiść i akty woli... Wyobrażeniami lub ideami (ideas) są wszystkie te percepcje mniej żywe, które uświadamiamy sobie, rozmyślając nad wyżej wspomnianemi czuciami i ruchami“. Jakież teraz są prawa, które zbliżają, łączą i kombinują te elementy? Istnieją tylko trzy zasady łączności między wyobrażeniami: podobieństwo, przyległość w czasie i przestrzeni, przyczynowość“. Wyobrażenia łączą się, bez naszego współdziałania, podług swych własnych praw. Te prawa kojarzenia są dla zjawisk wewnętrznych tem, czem prawa ciężenia dla zjawisk fizycznych.

Przedewszystkiem wyjaśniają one stosunek przyczyny do skutku, stosunek, który reguluje wszystkie nasze rozumowanie w dziedzinie faktów. Zasada przyczynowości nie jest wrodzona, wogóle nie jest umysłowi wrodzone. Ani nie percepuje, ani nie poznaje się bezpośrednio siły ukrytej, zapomocą której jedna rzecz wytwarzałaby drugą. Doświadczenie ukazuje wprawdzie następstwo dwóch zjawisk, ale nie pokazuje nigdy koniecznego związku, łączącego skutek z przyczyną. Widzimy kolejny ruch dwóch kul na bilardzie, ale nie widzimy, w jaki sposób ruch pierwszej wywołał ruch drugiej. Skąd więc pochodzi, że gdy zjawia się te same fakty wstępne, oczekujemy tych samych następstw? Jeżeli spodziewamy się, że tym samym przyczynom odpowiadają te same skutki, to dzieje się to tylko na mocy przyzwyczajenia, które umacnia się przez powtarzanie. Kiedy zjawiają się wypadki podobne, rozum wskutek przyzwyczajenia, na mocy nieodmiennych praw kojarzenia, skłonny jest oczekiwać tych samych następstw i wierzyć, że nastąpią one w rzeczywistości. Zasada przyczynowości jest subiektywnem przyzwyczajeniem, tkwiącem w nas oczekiwaniem, które zamieniamy na obiektywne prawo rzeczy.

Nietylko zasadę przyczynowości, lecz także całe nasze życie duchowe, poznanie świata i jaźni, sprowadza analiza do kojarzenia pojęć. Równie dobrze nie wiemy, czem jest substancja, jak nie wiemy, czem jest przyczyna. Nie istnieje żadne czucie, któremu odpowiadałaby substancja, znamy jedynie przejawy, jedynie jakości. Ciała są jedynie tylko wiązkami wrażeń zmysłowych, połączonych ze sobą prawem kojarzenia wyobrażeń. Coś,co jest tylko stosunkiem stałym, przekształcamy w rzeczywistość. Pojęcie substancji, podobnie jak pojęcie przyczyny, jest ideą dodatkową, sub-

jektynnem złudzeniem, które odpowiada pewnemu nawyknienu umysłu. Wszystko, co mówimy o świecie, możemy powtórzyć o jaźni. „Muszą tu być pewne czucia, które dają początek wszelkiej idei realnej. Otóż jaźń czyli osoba nie jest czuciem, lecz tem, do czego przypuszczalnie odnoszą się nasze różnorodne czucia i wyobrażenia“. Z jaźnią rzecz się naszymi stanami wewnętrznymi, przekształcamy w rzeczywistość substancjalną. Jaźń nie jest niczem innym, tylko sumą stanów naszej świadomości.

Pierwszy Dawid Hume pokusił się o wyjaśnienie życia umysłowego zapomocą kojarzenia wyobrażeń. Stworzył problemat i dał metodę do jego rozstrzygnięcia. Następcom jego nie pozostało nic innego, jak rozwijanie tylko jego myśli. Dla niego, podobnie jak dla Stuarta Milla, nasze oglądy zmysłowe, pozornie proste, są aktami bardzo skomplikowanymi. Nasze naturalne wierzenia są subiektywnymi złudzeniami. Studjować umysł znaczy stosować do niego metodę analityczną, odkrywać jego pierwotne składniki i prawa, podług których się kojarzą. Niema żadnych władz psychicznych, żadnych zdolności. Istnieją tylko zjawiska i stałe stosunki pomiędzy temi zjawiskami. Stąd niema nic wrodzonego, nic a priori; zasady doświadczenia wypływają z doświadczenia. Pewność jest zupełnie obiektywna; opiera się na nawyknieniach umysłu, na naszej niezdolności uwolnienia się od pewnych skojarzeń myśliwych. Zwolennicy teorii asocjacji nic nowego nie dodali ani do tej metody, ani do tych zasad.

Wpływ filozofji angielskiej na filozofję francuską ośmnastego wieku. — Wolter, Diderot; sensualizm Condillaca. — Locke wywarł silny wpływ na filozofję francuską w XVIII w. Jego Traktat o rozumie ludzkim jest punktem wyjścia sensualizmu Condillaca. Jego Listy o tolerancji poruszyły jedno z najżywiej przez filozofów francuskich omawianych zagadnień. Jego Myśli o wychowaniu odnajdujemy w *Emilu*, a jego dwie rozprawy o rządzie są pierwszym podręcznikiem polityki liberalnej, bronionej przez Monteskjusza. W czasie swego pobytu w Anglii (od 1726 do 1729), Wolter (François Marie Arouet 1694—1778) odkrył Newtona i Locke'a i przyjął fizykę pierwszego i psychologję drugiego. Zaatakował dogmaty kartezjanizmu francuskiego, teorie idei wrodzonych i hipotezę o wirach. Zdaniem jego teora ja duszy Locke'a ma się tak do teoryj Kartezjusza i Malebranche'a, jak historia do powieści. „Po tylu nieszczęśliwych wędrówkach zmęczony, zmordowany i zawstydzony, że szukałem tylu prawd, a znalazłem tyle kapryśnych złudzeń, powróciłem do Locke'a. Jak syn marnotrawny, powracający do swego ojca, rzuciłem się w ramiona skromnego człowieka, który nigdy

nie udaje, że wie coś, czego nie wie, który naprawdę nie posiada bogactw niezmiernych, lecz którego zasoby są dobrze zabezpieczone i który używa dóbr najsolidniejszych, bez żadnej chępliwości". Zresztą Wolter nie jest filozofem zbyt oryginalnym. Zwala w słynnym dziele optymizm Leibniza, lecz nie godzi się, by pojęcia moralne były wyłącznie konwencjonalne: „Gdyby Bóg nie istniał, należałoby go wynaleźć, ale cała natura woła, że on istnieje“.

Denis Diderot (1713—1784) wraz z d'Alembertem (1717—1783) jest wydawcą Encyklopedji. Jest to umysł pełen zapału i werwy, hojnie szafuje oryginalnymi pomysłami i genialnymi poglądami. Z dzieł jego trudno zestawić jednolity system. Po wielu wahaniach przyjmuje rodzaj naturalistycznego panteizmu. Wszechświat jest olbrzymią całością, której elementami są indywidua, a prawem nieustanna przemiana. Bóg jest duszą prawdy, zawartej w tem wielkiem dziele. Lamettrie (1709—1751) i baron Holbach (1723 —1789) są otwarciem materjalistami.

Filozofem francuskim, który podjął i najsystematyczniej rozwinął empiryzm angielski, był ksiądz Stefan Bonnet de Condillac (ur. w Grenoble w 1715, zm. w 1780). Dzięki swojej opinji filozofa i erudyty został wybrany na wychowawcę księcia Parmy, dla którego napisał cały kurs studjów (1769—1773). Główne dzieła jego są: Szkic o początkach poznania ludzkiego, Traktat o uczuciach zmysłowych, Język matematyczny. W Szkicu o początkach poznania ludzkiego (1746) Condillac pozostaje wierny filozofji Locke'a, lecz w Traktacie o uczuciach zmysłowych (Traité des sensations 1754) upraszcza empiryzm swego poprzednika i dochodzi do czystego sensualizmu. Locke rozróżniał dwa źródła pojęć, znaczyło to uznać rolę działalności umysłu w dziedzinie poznania. Condillac zaprzecza tej działalności i zdaje mu się, że wyprowadza nietylko wszystkie idee, lecz także wszystkie władze umysłowe z samego uczucia. „Condillac — powiada Piotr Laromiguière (1756—1837) — ma tę wspólność z bardzo wielką liczbą filozofów, że pojęcia wyprowadza z wrażeń zmysłowych, jecz jego specjalną własnością jest wyprowadzenie władz umysłu z tego samego źródła“. Sąd, refleksja, pożądania, namiętności — mówi Condillac — są jedynie tylko uczuciem, które przemienia się najrozmaiej. I dlatego wydawało nam się rzeczą niepożyteczną przypuszczać, że dusza otrzymuje bezpośrednio od natury wszystkie władze, w które jest wyposażona.

Ażeby wykazać, w jaki sposób życie duchowe wpływa jedynie tylko z wrażeń zmysłowych, Condillac figuruje posąg, któremu daje kolejno rozmaite zmysły, idąc od najniższych do najwyższych. Z chwilą, gdy posąg ma wszystkie zmysły, posiada cały umysł. Uwaga nie jest niczem, jak tyl-

ko czuciem ekskluzywnem. Porównanie jest uwagą podwójną. Polega ono na dwóch czuciach, których się doznaje tak, jak gdyby się je doznawało z osobna i które wykluczają wszystkie inne. Kiedy przedmiot jest obecny, uwaga jest wrażeniem teraźniejszym, kiedy jest nieobecny, uwaga jest wspomnieniem wrażenia, które ten przedmiot wywołał, a i pamięć nie jest niczem innym. Nie możemy porównywać dwóch przedmiotów, ani doznawać dwóch czuć, które w nas wywołują, ażebyśmy natychmiast nie spostrzegli ich podobieństw i różnic. Spostrzegać różnice i podobieństwa znaczy wydawać sądy. I sąd także nie jest tedy czemś innym, jak czuciem. Rozumować jest to wprowadzać jeden sąd z drugiego, w którym tamten jest zawarty. Wrażenia nasze zawieramy w słowach, a nauki nie są niczem innym, jak mową dobrze ukształtowaną.

Z czuć zmysłowych, pojętych jako wyobrażenia, wpływają wszystkie władze umysłu; jeśli czucia zmysłowe pojmujemy jako uczucia, przykre lub przyjemne, zobaczymy, że wylaniają się z nich rzekome władze czynne. Potrzeba jest cierpieniem, wynikającym z braku rzeczy, której używanie jest przyzwyczajeniem lub naturalną koniecznością. Potrzeba skierowuje wszelkie władze ku swemu przedmiotowi; to skierowanie wszystkich sił naszych ku jednemu przedmiotowi jest pożądaniem. Pożądanie, zamienione w przyzwyczajenie, jest namiętnością. Pożądanie, które dzięki nadziei staje się energiczniejszym i bardziej stałym, czyli pożądanie absolutne, jest wolą. Ponieważ całe życie duchowe człowieka jest wyłącznie tylko przemianą jedyne go zjawiska, czucia, przeto „jaźń każdego człowieka nie jest niczem innym, tylko sumą czuć, których doznaje i które mu pamięć przypomina; jest to równocześnie świadomość tego, czem jest i pamięć tego, czem był“. Condillac jest sensualistą, ale nie jest materialistą. Nie sądzi, żeby materja mogła czuć i myśleć. Przyjmuje duszę niematerjalną, „sama tylko dusza poznaje, ponieważ sama tylko dusza czuje... Jedność osobowości zakłada z koniecznością jedność istoty czującej; zakłada jedną jedyną substancję prostą, lecz rozmaicie przekształconą z okazji czuć, doznawanych w rozmaitych częściach ciała“.

Filozofja polityczna: Wolter, Montesquieu, J. J. Rousseau. — Wybitny wpływ na całą Europę wywarli filozofowie francuscy XVIII wieku głównie przez swe teorie społeczne i polityczne. Wolter podziwiał nie tylko ustrój fizyczny i psychologję Anglików, ale sła wił także ich liberalny rząd. „Wolność — mówi Wolter — polega na zależności wyłącznie od praw“. Przez całe swoje życie zwalczał fanatyzm religijny, bronił wolności sumienia, głosił tolerancję. Helwecjusz (Claude Adrien Helvétius 1715 —

1771) jest politykiem materialistów. Twierdzi, że jedynym motywem czynów ludzkich jest własny interes i zadanie prawodawcy, polega na takim ułożeniu praw, by człowiek miał więcej interesu w zachowywaniu praw, niż ich łamaniu. Prawodawstwo jest podstawą moralności społecznej. Gdyby dobro jednostki pokrywało się dobrem ogółu, tylko warjaci byłiby przestępcami. Montesquieu (Charles de Secendat, Baron de la Brède et de Montesquieu 1689—1755) jest racjonalistą. „Prawa — mówi — są koniecznymi stosunkami, wynikającymi z natury rzeczy... Prawdziwym prawem ludzkości jest rozum ludzki o tyle, o ile rządzi wszystkim ludami ziemi...; twierdzić, że poza tem, co nakazuje lub czego wzbraniają prawa, nie istnieje ani sprawiedliwość, ani niesprawiedliwość, jest to samo, co twierdzić, że przed wykreśleniem koła promienie jego nie były sobie równe“. Montesquieu jednakże uznaje wpływ środowiska na instytucje polityczne i twierdzi, że te same prawa nie odpowiadają wszystkim ludom. Po zbadaniu rozmaitych form rządu i określeniu ich zasad, stawia jako ideał rząd mieszany, którego pierwowzór zapożyczył z Anglii. Wolnym ustrojem jest taki, gdzie żaden władca nie może nadużyć swej władzy. Lecz każdy człowiek, posiadający władzę, jest skłonny do jej nadużycia, „potrzeba więc, ażeby wskutek odpowiedniego układu rzeczy, władza powstrzymywała władzę“. Stąd zasada podziału władz i ich wzajemnej równowagi. Dla zrównoważenia władz potrzeba połączyć w rządzie mieszanym rozmaite formy rządu. Władza prawodawcza będzie należała do narodu (demokracja). Ponieważ wykonanie wymaga jednolitości rozkazów, więc władzę wykonawczą powierzyć należy królowi nieodpowiedzialnemu i dziedzicznemu (monarchja). A wreszcie dla pogodzenia tych dwóch krańcowych czynników ustanowi się arystokrację, która będzie stać raz po tej, raz po tamtej stronie.

Jean Jacques Rousseau (1712—1778) w Wyznaniu wiary wikarego sabaudzkiego rozwija bardzo wymownie filozofję spirytualistyczną. Nadużywaniu analizy, prerafinowaniu zepsutego społeczeństwa przeciwstawia prostotę natury, natchnienie serca, porywy uczucia. Doprowadzając tę prawdę do paradoksu, figuruje stan natury, kiedy człowiek rzekomo żył odosobniony, pełen szczęśliwości człowieka dzikiego, pozbawionego potrzeb. Z powstaniem społeczeństwa, którego początek ma stanowić umowa społeczna, zaczęły się, jego zdaniem, wszystkie nieszczęścia ludzkości. Choć nie można zgodzić się z J. J. Rousseau, że umowa społeczna jest historycznym i naturalnym początkiem społeczeństwa, to można przyznać mu, wraz z Kantem i Fichtem, że jest jego zasadą rozumową. Społeczeństwem doskonałym byłoby takie, któreby wyływało z dobrowolnej zgody wól. Rousseau

streścił zasadniczy problemat wiedzy społecznej w formułce o przedziwnej ściśłości: „Znaleźć formę zrzeszenia, któraby broniła i ochraniała wszystkimi wspólnymi siłami osobę i własność każdego członka zrzeszenia i na podstawie której każdy, łącząc się z wszystkimi, słuchałby przecież tylko siebie i pozostałby tak samo wolny, jak był nim przedtem: oto jest problemat podstawowy, którego rozwiązanie daje umowa społeczna“. Niestety J. J. Rousseau nie pozostał wierny wolności. Wbrew swojej zasadzie dochodzi do komunizmu. „Najwyższym warunkiem umowy społecznej jest zupełne wyłączenie każdego członka zrzeszenia z wszystkich jego praw na rzecz wspólnoty“. Tylko tą teorię zbawienia publicznego i racji stanu zapamiętali sobie jego uczniowie, nie-inteligentni rewolucjoniści z r. 1793.

ROZDZIAŁ XII.

KANT I JEGO NASTĘPCY. — SZKOŁA SZKOCKA.

Kant: Krytyka czystego rozumu; jej przedmiot i metoda. — Sceptycyzm Dawida Hume'a zwalczali równocześnie w Szkocji Tomasz Reid, który poprzestał na odwołaniu się do zdrowego rozsądku, i w Niemczech Kant, który w filozofji dokonał największej rewolucji od czasów Descartesa. Emanuel Kant urodził się w Królewcu w r. 1724 i zmarł w tem samym mieście w r. 1804. Przyjął najpierw filozofję racjonalistyczną Chrystjana Wolffa (1679—1754), który myśli Leibniza ujął w jednolity system. Później, od r. 1762, przechylił się na stronę empiryzmu, lecz od r. 1769 doszedł do własnej metody, którą cechuje krytycyzm. Główne pisma, pochodzące z tego trzeciego okresu, są następujące: Krytyka czystego rozumu, której pierwsze wydanie ukazało się w r. 1771, drugie z ważnemi zmianami w r. 1787; Krytyka praktycznego rozumu 1788; Krytyka władzy sądenia 1790. Kant sam opowiada, że lektura dzieł Dawida Hume'a obudziła go „ze snu dogmatycznego“. Dawna metafizyka niezdolna była stać się nauką. „Rozum ludzki podlega temu szczególnemu warunkowi, że nie może uniknąć pewnych zagadnień i że one go przytłaczają. Podsuwa mu je własna jego istota, lecz nie może ich rozwiązać, ponieważ przekraczają jego siłę“. Kartezjanie tylko dlatego próbowali zastosować metodę matematyczną do problemów, odnoszących się do podstaw filozofji, ponieważ nie znali natury i granic umysłu ludzkiego. Czyż znaczy to, że należy trzymać się empiryzmu? Konsekwencją logiczną empiryzmu jest przecież sceptycyzm Hume'a. „Skąd doświadczenie czerpać ma pewność, jeżeli wszystkie reguły, któremi się posługuje, są empiryczne, a więc przypadkowe?“ Dogmatycy uznają absolutną wartość rozumu i możliwość poznania a priori. Sceptycy, triumfując z powodu sprzeczności systemów, odmawiają człowiekowi zdolności poznania rzeczy, przechodzących doświadczenie. Lecz ani jedni, ani drudzy nie uzasadniają swych hipotez przez analizę rozumu. Kant

przeciwstawia dogmatyzmowi i sceptycyzmowi filozofję krytyczną, która nie wypowiada się ani za, ani przeciw rozumowi na podstawie samowolnego rozstrzygnięcia, lecz bada jego uprawnienie, utwierdza jego pretensje słuszne, odrzuca zaś wszystkie uroszczenia nieuzasadnione i to „w imię wiecznych i niezmiennych praw rozumu. Krytyka czystego rozumu jest krytyką zdolności poznawczej rozumu wogóle, rozpatrywanej w odniesieniu do poznania, do jakiego rozum wznieść się może niezależnie od wszelkiego doświadczenia“.

Kantowski punkt widzenia: duch jako prawodawca rzeczy. — Sądy analityczne i syntetyczne. — Czy istnieją syntetyczne sądy a priori? — Z wystąpieniem Kanta problemat rozumu został postawiony w nowy sposób. Bezsilność metafizyki, „tego starego, spróchniałego dogmatyzmu“, niedostatki „fizjologii umysłu ludzkiego“, takiej, jak ją pojmował Locke i jego następcy, oto były zagadnienia, które wzbudziły zainteresowanie Kanta. Postanowił zbadać nanowo, bez przesądów i we wszystkich kierunkach, wielki problemat rozumu, na którego dostateczne rozwiązanie filozofowie nie mogli się zgodzić w obrębie jednego systemu. „Aż do chwili obecnej przyjmowano, że wszelkie nasze poznania stosują się do przedmiotów; spróbujmy tedy, czy lepiej się nam nie powiedzie, gdy wyjdziemy z założenia, że przedmioty stosują się do naszego poznania“ (Krytyka czystego rozumu, Przedmowa do 2-go wyd.). Jest to podstawowa idea Kanta. Przewrót, jakiego dokonać zamierza w filozofji, sam porównuje z przewrotem, jakiego w astronomji dokonał Kopernik. Gdy Kopernik widział, że nie zdoła wytłumaczyć ruchów ciał niebieskich na zasadzie przypuszczenia, że wszystkie gwiazdy obracają się około widza, spróbował, czyby mu się lepiej nie powiodło, jeśli widzowi każe się obracać, a gwiazdy zostawi w spokoju. Przedmowa do 2-go wydania). Więc nie w rzeczach szukać należy pdstawy dla praw umysłu, lecz przeciwnie w umyśle należy szukać podstawy dla praw, rządzących rzeczami.

Problemat, który różni empiryzm od racjonalizmu, da się sprowadzić do następujących punktów: czy poznanie a priori, to znaczy niezależnie od doświadczenia, jest możliwe, i jakie ono jest? Ażeby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba przedewszystkiem odróżnić dwa rodzaje sądów: sądy analityczne i sądy syntetyczne. W sądach analitycznych, czyli wyjaśniających (Erläuterungsurteile), nie dodaje orzeczenie nic do pojęcia podmiotu. Sądy analityczne tylko eksplikują podmiot, rozkładają go zapomocą analizy na jego różne składniki. Sądy syntetyczne, czyli rozszerzające (Erweiterungsurteile), dodają do pojęcia podmiotu orzeczenie, którego on

nie zawiera i którego żadna analiza nie mogłaby zeń wydobyć.

Wszystkie sądy, oparte na doświadczeniu, są jako takie sądami syntetycznymi. Istotnie, opieranie sądu analitycznego na doświadczeniu byłoby niedorzecznością, ponieważ wydania sądu tego rodzaju nie potrzebują wychodzić poza pojęcie, które rozpatruje, a tem samem uciekać się do świadectwa doświadczenia.

Kojarzenie wyobrażeń wystarcza, ażeby zdać sobie sprawę z syntetycznych sądów a posteriori. Zrozumiałem jest, że widząc wodę w stanie płynnym, a następnie w stanie stałym, mówimy: woda marznie. Jest to synteza, ale a posteriori. Co do sądów analitycznych, to wszystkie one są aprioryczne, ponieważ są konieczne, a nie rozszerzają poznania, bo orzeczenie wydobywają z podmiotu wyłącznie zapomocą zasady sprzeczności. Lecz zdanie: każde zjawisko ma jakąś przyczynę, jest po pierwsze synteza, ponieważ orzeczenie mieć jakąś przyczynę nie tkwi w podmiocie zjawisko. Po drugie, jest to sąd a priori, ponieważ z doświadczenia nie możemy się dowiedzieć, że każde zjawisko ma jakąś przyczynę. Więć tutaj mamy naprawdę poznanie a priori: wiedza nasza wzrasta bez uciekania się do doświadczenia. Lecz w jakim sposób osiągnąć możemy a priori, nie dowiedziawszy się z doświadczenia o niem, orzeczenie podmiotu? Problem, który postawiliśmy sobie, czy możliwa jest wiedza a priori, sprowadza się zatem do problemu następującego: czy możliwe są sądy syntetyczne a priori?

Kant w rzeczy samej ustanawia istnienie takich sądów i odróżnia trzy ich rodzaje. Po pierwsze, wszystkie sądy matematyczne są a priori. Po drugie, czyste przyrodoznawstwo czyli fizyka (reine Naturwissenschaft) zawiera syntetyczne prądy a priori, które służą jej za zasady. Jako przykład daje te dwa twierdzenia: ilość materji pozostaje niezmienna, akcja i reakcja powinny być sobie równe. Wreszcie po trzecie, metafizyka, bez względu na to, czy jest możliwą czy nie, musi zawierać syntetyczne poznania a priori, ponieważ stawia sobie za zadanie nie tylko wyjaśnienie analityczne danych pojęć, lecz rozwinięcie i rozszerzenie a priori poznania. Krytyka czystego rozumu ma więc do rozwiązania potrójny problem: 1) Jakim sposobem możliwa jest czysta metafizyka? 2) Jakim sposobem możliwe jest czyste przyrodoznawstwo? 3) Jakim sposobem możliwa jest metafizyka, jeśli nie jako nauka ścisła, to przynajmniej jako wrodzona skłonność umysłu (natürliche Anlage)? (Wstęp do Krytyki czystego rozumu).

Poznanie syntetyczne a priori nie może odnosić się do przedmiotu, znanego nam tylko z doświadczenia. Może się

wyłącznie odnosić do podmiotu, do form subiektywnych, do warunków myślenia. „O rzeczach wiemy a priori to tylko, co sami w nie kładziemy“. (Krytyka czystego rozumu, tłumacz. franc. Barni'ego, t. I. str. 25). Zamiast przypuszczać, że wszelkie nasze poznania stosują się do przedmiotów, Kant, jak widzieliśmy, zakłada, że raczej przedmioty stosują się do naszego poznania. Jedyne ta hipoteza, zdaniem jego, pozwala zrozumieć istnienie poznania a priori. „Gdyby pogląd, mówi Kant, musiał się stosować do właściwości przedmiotów, to nie pojmuję, jakby można wiedzieć cośkolwiek a priori“. (T. I str. 24). Przeciwnie zaś, podług jego hipotezy „doświadczenie samo jest rodzajem poznania, które wymaga współpracy rozumu. Prawidła tego rozumu muszą założyć w sobie, zanim mi jeszcze dane zostaną przedmioty, a więc a priori. Prawidła te wyrażają się w pojęciach a priori, do których tedy wszystkie przedmioty doświadczenia muszą się konieczności stosować i z niemi zgadzać“. (Tom I, str. 25). Te prawidła a priori, te formy myślenia, zakładają treść, której dostarczyć może jedynie doświadczenie. Czemże innym bowiem mogłaby władza poznawcza zostać pobudzona do działania, gdyby nie dokonywała tego przedmiotu, które dotykają zmysłów naszych i już to same wytwarzają wyobrażenia, już to wprawiają w ruch naszą działalność intelektualną, by je porównywała, łączyła lub oddzielała i w ten sposób przerabiała surowy materiał wrażeń zmysłowych na poznanie przedmiotów, zwane doświadczeniem? (T. I str. 45).

Odróżnienie treści i formy poznania. — Ze stanowiska Kanta wynika kilka ważnych następstw. Pierwsze brzmi: Żadne poznanie nie powstaje w nas, co do czasu, przed doświadczeniem, raczej wszelkie poznanie pochodzi się wraz z doświadczeniem. Drugie brzmi: za pośrednictwem władzy poznawczej a priori nie możemy przekraczać granic doświadczenia możliwego. Udział bowiem, jaki dodajemy a priori do naszego poznania natury, służy ściśle tylko do umożliwienia tego poznania i poza zakresem tej usługi nie może mieć znaczenia. Trzecim wreszcie następstwem jest: nasze poznanie doświadczone jest czemś złożonym z tego, co otrzymujemy za pośrednictwem wrażeń i z tego, co nasza własna władza poznawcza wydobywa z siebie samej, pobudzona przez te wrażenia. (T. I, str. 45).

Innymi słowy, w poznaniu należy rozróżnić materję, która pochodzi od zmysłów i formę, która jest sprawą umysłu. Doświadczenie jest stopem materji i formy. I na tem polega oryginalność Kanta, to, co go różni od idealistów, co stanowi praktyczną wartość jego dzieła. Chce nam dać wiedzę o świecie takim, jaki się nam przedstawia.

„Wszelkie nasze poznanie zaczyna się przez zmysły, od nich przechodzi do rozsądku, a kończy się w rozumie“. Po pierwsze: doznania zmysłowe dają przedmiot, zjawisko. Po drugie: rozsądek daje zasady, które pozwalają powiązać zjawiska i utworzyć z nich całość systematyczną. Po trzecie: idee rozumu wyrażają jedynie potrzebę jedności umysłu, który chce śledzić związek zjawisk poza granicami wszelkiego możliwego doświadczenia i dlatego stawia problematykę nierozwiązalną. Stąd więc wypływa trojaki podział Krytyki: 1) estetyka transcendentalna, która wykrywa zasady aprioryczne wrażliwości zmysłowej (Sinnlichkeit); 2) analityka transcendentalna, która wylicza kategorie rozsądku, będące warunkami doświadczenia; 3) dialektyka transcendentalna, która stwierdza niemożliwość metafizyki naukowej czyli apriorycznego poznania, przekraczającego granice doświadczenia. (Nauka transcendentalna znaczy tedy u Kanta tyle, co nauka o apriorycznych warunkach doświadczenia).

Estetyka transcendentalna. — Przestrzeń i czas formami apriori wrażliwości zmysłowej. — „Wszelkie myślenie musi w końcu wiązać się, czy to bezpośrednio czy pośrednio, z oglądami (Anschauungen) a zatem z naszą zmysłowością, gdyż w żaden inny sposób przedmiot nie może być nam dany“. (T. I, str. 74). Lecz oglądy zawierają jeszcze coś innego, niż to tylko, co pochodzi z wrażenia zmysłowego. Z wrażeń zmysłowych należy wydzielić formę, którą oglądy przybierają i która pochodzi od umysłu. Temi formami a priori zmysłowości są przestrzeń i czas. Wrażenia takie, jak opór, woń, smak, nie są światem zewnętrznym, ponieważ swoistą własnością świata zewnętrznego jest rozciągłość. Pomysł Kanta brzmi, że umysł dostarcza nam przestrzeni. Tylko za jej pośrednictwem umysł zdolny jest do percepcji. Taksamo wewnątrz siebie dostrzegam zjawiska tylko dlatego, ponieważ przybierają formę czasu. Czas jest warunkiem bezpośrednim zjawisk wewnętrznych i warunkiem bezpośrednim zjawisk zewnętrznych, ponieważ te ostatnie istnieją dla nas o tyle, o ile dochodzą do naszej świadomości. Gdybyśmy pominieli ustrój naszych zmysłów, wtedy wszystkie właściwości, wszystkie stosunki przedmiotów w przestrzeni i czasie, sama nawet przestrzeń i czas, zniknęłyby.

Tak przedstawia się teoria Kanta, nowa i głęboka. Wynika z niej przedewszystkiem, że wiedza odnosi się tylko do zjawisk i nie dosięga rzeczy samych w sobie. Jeśli chodzi o korzyści tej teorii, to są one znaczne. Przedewszystkiem, gdyby została przyjęta, od razu położyłaby kres nierozwiązalnym problemom, które stawia każda teoria, przypisująca przestrzeni i czasowi rzeczywistość bezwzględną, czy to

jako substancje, czy jako własności. Powtórę aprioryzm przestrzeni pozwala zrozumieć powszechność i konieczność twierdzeń matematycznych. Istnienie matematyki staje się w ten sposób dowodem teorii, dzięki wyłącznie której, zdaniem Kanta, matematyka staje się możliwą.

Analityka transcendentálna: a żeby zjawiska mogły być pomyślane, muszą poddać się warunkom, umożliwiającym doświadczenie. — Żeby poznanie stało się doświadczeniem, nie wystarcza, by zjawiska współistniały w przestrzeni i następowały po sobie w czasie. Nie wystarcza, żeby przedmioty były dane, trzeba jeszcze, żeby zostały pomyślane. Przestrzeń i czas są nieokreślone, nie ich nie ogranicza. Zjawiska unosilyby się w nich, jak rozproszony pył. Zjawiska te muszą zająć stałe miejsce, muszą być z sobą powiązane przez niezmienné stosunki. Zasada tego związku zjawisk nie może mieścić się w rzeczach samych. Zjawiska znamy bowiem jedynie z doświadczenia a doświadczenie wykazuje nam wprawdzie stosunki, które istnieją, ale nie mówi nam nic o stosunkach koniecznych, o prawidłach powszechnych, nienaruszalnych, które umożliwiają poznanie. Wynika stąd, że rozum sam, przez swe pojęcia i swe zasady, jest twórcą doświadczenia. I dalej wynika stąd, że my sami, dzięki jedności naszej świadomości, ustaliśmy konieczny związek między zjawiskami. Wszelkie myślenie, wszelkie używanie rozumu, polega na przedstawieniu sobie tego związku. Pierwotna jedność tej samowiedzy, która wyraża się w zdaniu „ja myślę“, jest najwyższą zasadą posługiwania się rozumem. Wszystkie formy myślenia nie są niczem innym tylko formami, które sprowadzają wielość oglądów zmysłowych do jedności, która umożliwia świadomość. Innemi słowy, myślenie zakłada istnienie świadomości. Warunki, umożliwiające świadomość, są zatem prawami świata, ponieważ świat istnieje dla nas o tyle, o ile staje się przedmiotem naszego myślenia.

Ta ogólna forma świadomości dzieli się na pewną ilość form poszczególnych, których wyrazem są wszelkie różne funkcje logiczne sądu i którym odpowiada tyleż kategoryj rozumu. Rola kategoryj polega więc na nadaniu treści poznania (t. j. oglądom zmysłowym) formy koniecznej, a żeby stała się poznaniem. „To samo działanie, które, zapomocą analizy, wprowadza dane przedmioty w postaci pojęć ogólnych do sądu, stwarza same te pojęcia przez akt syntetyczny i swoisty, który jest działaniem właściwym rozumowi“. A żeby mieć tablicę kategoryj rozumu, wystarczy wziąć tablicę form logicznych sądu. Kant rozróżnia dwanaście form sądu;

istnieje więc również dwanaście kategorii, to znaczy dwanaście pojęć podstawowych, dwanaście pojęć a priori.¹⁾

W jaki sposób ustala się stosunek zjawisk do kategorii rozumu: schematyzm transcendentálny. — Lecz w jaki sposób zmysłowość i rozum mogą wspólnie pracować? W jaki sposób wielość oglądów da się sprowadzić do jedności pojęcia? Nie dostrzegamy żadnego stosunku pomiędzy temi dwoma czynnikami, „ponieważ nikt nie może twierdzić, że taka a taka kategoria, naprzykład przyczynowość, może być oglądana zmysłami i mieści się w zjawisku“. (Tom I, strona 199). Trzeba zatem trzeciego czynnika, który służyłby za pośrednika i „który z jednej strony z kategorią, z drugiej ze zjawiskiem podzielałby jednorodność i umożliwiłby zastosowanie pierwszej do drugiego“. (Tom I, str. 199). Tym czynnikiem średnim jest czas. I to właśnie Kant nazywa schematem transcendentálnym, dziełem wyobraźni. Jako forma a priori jest czas tejsamej natury, co i kategorie, jako forma zmysłowości jest tejsamej natury, co i zjawiska. A zatem, tylko przez transcendentálność czasu możliwe jest zastosowanie kategorii do zjawisk. Rozum dostarcza kategorie, lecz wielość, to znaczy zjawiska, dane są nam w czasie. Ażeby kategorie dały

¹⁾ TABLICA FORM SĄDU.

1) Ilość (Quantität)	2) Jakość (Qualität)
Ogólne	Twierdzące
Szczegółowe	Przeczące
Jednostkowe	Nieskończone
3) Stosunek (Relation)	4) Sposób (Modalität)
Stanowcze (kategoryczne)	Wątpliwe (problematyczne)
Warunkowe hipotetyczne)	Zapewniające (asertoryczne)
Rozjemcze (dysjunkcyjne)	Konieczne (dowodne, apodyktyczne).

TABLICA KATEGORYJ.

1) Ilość.	2) Jakość.
Jedność	Rzeczywistość
Wielość	Przeczenie
Wszystkość	Ograniczenie (Limitation)
3) Stosunek.	4) Sposobowość.
Subsystencja i przypadłość (substantia et accidens)	Możliwość — Niemożliwość
Przyczynowość i zależność (przyczyna i skutek)	Istnienie — Niebyt
Wspólność (wzajemne oddziaływanie między czynnem a biernem).	Konieczność — Przypadkowość.

się zastosować do zjawisk, potrzeba uprzedniego i ogólnego zastosowania tych kategorii do czasu. Każdej kategorii odpowiada pewna odmiana oglądu czasu i to właśnie Kant nazywa schematem. Schemat należy odróżnić od obrazu. Schemat psa nie jest mętnym obrazem, ale dziełem wyobraźni, rodzajem instynktowej sztuki, która kreśli charakterystyczne linje każdego psa. Ogólna idea jakiegoś ciała nie jest jego obrazem, jest raczej prawidłem dla jego konstrukcji, dla wykreślenia jego zarysów z uwzględnieniem jego proporcji. Tak samo w schematyzmie transcendentnym wyobrażenia rysuje w czasie, że tak powiem, pewne figury, pewne kształty, które znajdują powszechne zastosowanie do wszystkich zjawisk, podciągniętych pod pewną kategorię. W ten sposób wyznacza wyobraźnia stosunki, które pozwalają na przejście od zmysłów do rozsądku. Weźmy przykład: ażeby spostrzec jakąś wielkość, należy dodawać część do części. Czynność, która polega na dodawaniu jednej części do drugiej, na tworzeniu liczby, jest schematem ilości. Schemat jest tu więc powszechnym prawidłem, zapomożą którego w czasie konstruuje pewną wielkość. Schematem rzeczywistości jest istnienie w czasie; schematem przyczynowości jest prawidłowe następstwo zjawisk w czasie.

Zastosowanie kategorii do zjawisk: zasady czystego rozsądku. — Dzięki schematyzmowi, to znaczy temu pierwszemu i najoryginalniejszemu zastosowaniu kategorii do oglądu czasu, można kategorię stosować do zjawisk, które same są czemś z czasu, ponieważ są w nim. Stąd biorą się zasady czystego rozsądku, aprioryczne warunki wszelkiego doświadczenia, które pozwalają powiązać oglądy zapomożą pojęć i w ten sposób sprowadzić ich różnorodność do formalnej jedni świadomości. Istnieją cztery rodzaje zasad, zależnie od tego, czy się rozpatruje ilość, jakość, stosunek, czy sposobowość. 1) Ilość: „Wszystkie oglądy są wielkościami ekstensywnymi“. 2) Jakość: „We wszystkich zjawiskach realność, będąca przedmiotem czucia zmysłowego, ma wielkość intensywną, t. j. pewien stopień“. 3) Kategorje stosunku są szczególnie ważne. Zastosowane do przedmiotów możliwego doświadczenia, prowadzą do następującej ogólnej zasady: doświadczenie możliwe jest tylko wskutek wyobrażenia o koniecznem powiązaniu z sobą wrażeń. Z tą zasadą wiążą się trzy następujące: a) „Wobec wszelkiej przemiany zjawisk substancja trwa a jej ilość ani się pomnaża, ani maleje w przyrodzie“. b) „Wszystkie przemiany dokonują się według prawa powiązania przyczyny ze skutkiem“. c) „Wszystkie substancje, o ile mogą być spostrzegane w przestrzeni jako równoczesne, oddziałują wzajem na siebie ustawicznie“. — 4) W kategorii sposobowości mamy trzy następujące zasady: a) „Co się wiąże z formalne-

mi warunkami doświadczenia (z formami zmysłowości, z kategorjami rozumu), jest możliwe“. — b) „Co się wiąże z materialnymi warunkami doświadczenia (z wrażeniem zmysłowym) jest rzeczywiste“. c) „Czego łączność z rzeczywistością określają ogólne warunki doświadczenia, jest konieczne“.

Rozumiemy teraz myśl Kanta i widzimy, jaki udział przypada umysłowi w poznaniu. Tylko materja jest nam dana, forma od nas pochodzi. Nie umysł więc poddaje się prawom rzeczy, tylko rzeczy poddają się prawom umysłu. Świat istnieje dla nas o tyle, o ile go myślimy. Prawa myślenia muszą zatem być dla świata prawami koniecznymi, których pogwałcenie unicestwiłoby równocześnie i myślenie i świat, który jest jego przedmiotem. Czucia zmysłowe są nam dane, są one materją naszych wyobrażeń. Lecz my dodajemy do nich przestrzeń i czas, aprioryczne formy zmysłowości. Jeżeli zjawiska ukazują się nam, jako podległe prawom powszechnym, powiązane prawem przyczynowości, która przez te powiązania stapia je, żeby tak powiedzieć, w ciągłość jednego zjawiska, jeśli tem samem nasze stany wewnętrzne skupiają się w jedności trwałej jaźni, to dzieje się to dzięki pracy rozsądku i wyobraźni.

Dialektyka transcendentálna. — Rozum. — Znamy tylko zjawiska. — Dusza, świat, Bóg. — Przestrzeń i czas są tylko formami zmysłowości. Kategorje rozsądku są tylko formami myślenia. Formy te stają się prawami rzeczy o tyle, o ile rzeczy stają się przedmiotami poznania. Umysł narzuca je rzeczom. Formy są warunkami doświadczenia i tylko dzięki niemu mają sens. Wszystkie pojęcia, a wraz z niemi wszystkie zasady, odnoszą się z całym swym aprioryzmem do oglądów empirycznych, to znaczy do danych możliwego doświadczenia.

Ponieważ rozsądek nie ma innego zastosowania, jak tylko umożliwianie doświadczenia, byłoby niedorzecznością usiłować przekroczyć doświadczenie zapomocą form rozsądku. Ponieważ rzeczy widzimy jedynie poprzez te formy, jest rzeczą oczywistą, że znamy tylko zjawiska (fenomena), a nie noumena, innemi słowy znamy rzeczy takie, jakie się nam ukazują, a nie takie, jakie są same w sobie. Pojęcie świata noumenów, rzeczy samych w sobie, pojęcie zupełnie negatywne, które ma tę przynajmniej stronę dodatnią, że zbija urozczenia zmysłowości. Ta ostatnia chciałaby, żeby świat zjawisk uchodził za świat rzeczy samych w sobie. Krytyka natomiast pozostawia wolne pole rozumnej wierze. Metafizyka jest nauką o noumenach, potępienie jej mieści się więc już w badaniu rozsądku.

Zadanie dialektyki transcendentálnej polega na wykazaniu, w jaki sposób umysł jest z natury swej zmuszony równocześnie gonić za absolutem i niezdolny go osiągnąć.

Logiczną funkcją rozumu (Vernunft) jest rozumowanie. Ale rozumowanie nie wystarcza samo sobie. Wychodzi ono z ogólnej zasady, ażeby się doszło wreszcie do zasady, która by zawierała całość warunków tego wszystkiego, co da się pomyśleć. Idea bezwarunkowości i absolutu jest więc jakby implikowana w każdym rozumowaniu. Jest ona swoistą daną rozumu. Rozsądek wiąże zjawiska ze sobą. Jego kategorie posiadają wartość obiektywną, stosują się do rzeczy danych, są kontrolowane przez doświadczenie. Rozum zaś chce tropić powiązanie zjawisk poza granice wszelkiego możliwego doświadczenia. Ma pretensje do jedni całkowitej, absolutnej, do zupełnego poznania. Dostarcza on idei, którym nie może odpowiadać żaden zmysłowy ogląd. Idee rozumu nie są niczem innym, tylko wymaganiami, potrzebami apriorycznymi rozumu. Rozum nie służy do czego innego, tylko do pociągnięcia za sobą rozsądku, do podtrzymywania jego wysiłku, do wznoszenia zjawisk ku coraz wyższej syntezie. Z chwilą, gdy przekracza to zadanie, skazany jest na błąd. Błąd ten wynika z samej natury rozumu, a „uniknąć go niemożliwym jest tak samo, jak niemożliwym jest przeszkodzić, by księżyc nie wydawał się większy na horyzoncie, niż u zenitu“. Rozum jest władzą absolutną. Absolut zaś wyraża tylko potrzebę, tylko wymaganie umysłu. Złudą transcendentalną polega na tem, że tę subiektywną potrzebę przemieniamy na obiektywną rzeczywistość.

Dialektyka transcendentalna powinna, w miarę możności, rozproszyć tę złudę, wykazać, czem to omawianie jest w istocie. Ponieważ absolut jest warunkiem wniosków rozumnych, zatem, zdaniem Kanta, istnieje tyleż rodzajów absolutu, ile jest rodzajów wniosków rozumowych. Otóż mamy trzy rodzaje wniosków rozumowych: kategoriyczny, hipotetyczny, rozjemczy. Istnieją więc trzy rodzaje absolutu. Wniosek rozumowy kategoriyczny zakłada istnienie podmiotu, który nie jest już orzeczeniem: jest to jaźń albo dusza. Wniosek hipotetyczny implikuje założenie, które samo niczego już nie zakłada, które zatem obejmuje całość warunków zjawisk: jest to wszechświat. Wniosek rozjemczy, który zawiera całość, implikuje ostateczny warunek całości, to znaczy Istotę najwyższą, Istotę wszystkich istot, Boga. Te trzy absoluty są terenem trzech rozumowań dialektycznych, które Kant nazywa paralogizmami czystego rozumu, antynomiami czystego rozumu i ideałem czystego rozumu. Tym trzem absolutom odpowiadają: psychologja racjonalna, kosmologja racjonalna i teologja racjonalna.

Psychologja racjonalna opiera się wyłącznie na paralogizmach. Umysł nie spostrzega siebie w widzeniu bezpośrednim, widzi się w czasie, jest dla siebie samego zjawiskiem. Substancja dusza, tak jak substancja ciało, jest tyl-

ko rezultatem form rozsądku, który sprowadza różnorodność zjawisk do jedni myślenia. Jakiem prawem przejść tedy od przedmiotu takiego, jaki się ukazuje, do jaźni samej w sobie? Jakiem prawem wnioskować na podstawie jedni i tożsamości myślenia, jedni i tożsamości czysto formalnej, o istnieniu substancji jednej, prostej, identycznej?

Jeśli psychologja racjonalna kończy się na tych paralogizmach, to kosmologja racjonalna dochodzi do samych sprzecznych twierdzeń, do nierozwiązalnych antynomij. Ażeby dotrzeć do absolutu, do całości warunków zjawisk, musimy założyć albo pierwszy czynnik, od którego wszystko zależy a który nie zależy od niczego, albo szereg, którego każdy czynnik sam w sobie jest względny, lecz który jako całość jest konieczny. W pierwszym wypadku przyjmujemy początek świata w przestrzeni i w czasie, elementy proste, pierwszą przyczynę, istotę konieczną. W drugim wypadku świat niema żadnych granic w przestrzeni ani w czasie, nie istnieją elementy proste. Szereg przyczyn wtórnych idzie w nieskończoność. Są tylko istoty przypadkowe, wzajemnie od siebie zależne. Rozum, zdaniem Kanta, nie może wyjść z tych antynomij. Weźmy przykład. Jeśli przyjmujemy, że świat niema początku w czasie, trzeba założyć całą wieczność, która upłynęła, nieskończony szereg momentów, które nastąpiły po sobie, co jest sprzecznością, ponieważ nieskończoność jakiegoś szeregu polega właśnie na tem, że szereg ten nigdy nie może być zawarty w syntezie sukcesywnej. Jeśli przeciwnie przyjmiemy, że świat ma początek w czasie, wówczas należy przypuścić, że pusty czas poprzedził ten początek rzeczy. Lecz w pustym czasie niema nic, coby usprawiedliwiało pojawienie się rzeczy.

Teologja racjonalna przemienia ideał czystego rozumu, którym jest realność całości jako zasada wszelkiej innej realności, w jestestwo rzeczywiste. Lecz wszystkie dowody istnienia Boga sprowadzają się do jednego, mianowicie do dowodu ontologicznego. Otóż w tym dowodzie przechodzi się bez uzasadnienia od idei do istnienia, przekształca się ideał rozumu, podmiotowy wymagalnik, pewną potrzebę rozumu, w jestestwo rzeczywiste, w Boga substancjalnego i osobowego. Nie możemy myśleć o możliwości żadnej rzeczy bez wzniesienia się do idei prajestestwa, które nazywamy Jestestwem najwyższem, Jestestwem jestestw. Ale przez to nie jest powiedziane, że koniecznie musimy przyjąć istnienie takiego jestestwa. Pod tym względem pozostajemy nadal w zupełnej ignorancji.

Wniosek z krytyki czystego rozumu: możliwość matematyki i czystej fizyki. — Niemożliwość metafizyki naukowej. — W rezultacie, Kant próbował przez Krytykę czystego rozumu

udowodnić równocześnie możliwość matematyki i czystej fizyki, a niemożliwość metafizyki naukowej. Znamiennem dla jego dzieła jest to, że podczas gdy inni racjoniści gardzą doświadczeniem i nic innego w nim nie widzą, tylko mętne poznanie, Kant staje właśnie na stanowisku nauk ścisłych i stara się obronić poznanie zjawisk (fenomenów) i ich praw, poznanie świata takiego, jakim się nam przedstawia.

Zasady szczegółowych praw natury.
Krytyka władzy sądzenia. — Jeżeli najogólniejsze prawa natury mają swoje uzasadnienie w naszym rozsądku, który je narzuca naturze gdy ją myśli, to prawa szczegółowe są całkowicie empiryczne i przypadkowe, gdyż nie mogą być wyprowadzone a priori z form myślenia (z przyczynowości powszechnej). Dlatego indukcja nie jest metodą prawdziwie naukową, ponieważ na niczem się nie opiera i nic jej nie zabezpiecza. Prawa przyczynowości mogłyby być zachowane, choćby we wszechświecie nie panował żaden porządek ani harmonja. Dają one swobodne pole nieskończoności praw empirycznych a nawet beładowi. Indukcja zaś zakłada powrót tychsamych zjawisk, trwanie gatunków i ich stosunków. Kant widział tę trudność i próbował rozwiązać ją w swej Krytyce władzy sądzenia. Umysł z natury swej zmuszony jest rozpatrywać prawa empiryczne tak, jak gdyby je był ustanowił umysł, podobny do naszego, zaprzątnięty troską umożliwienia empirji. Celowość nie jest udowodniona ani przez doświadczenie, ani a priori. A nawet na mocy praw rozsądku wszelka celowość zakłada pewien mechanizm. Dla zrozumienia zaś, dlaczego determinizm przyczyn daje istnienie takiej właśnie kombinacji a nie innej, posiadamy jeden tylko środek. Środkiem tym jest przypuszczenie, że sama idea kombinacji określiła ruchy, które ją urzeczywistniają. Nie wiemy, czy w naturze jest naprawdę celowość. Lecz z chwilą, gdy ustaje dla nas możliwość mechanicznego wyjaśnienia, jesteśmy upoważnieni i zmuszeni do założenia celowości, porządku w naturze, trwałości gatunków i co zatem idzie praw, które wyrażają ich stosunki. Celowość, warunek praw empirycznych i tem samym indukcji, jest więc jedynie tylko zasadą regulującą, potrzebą podmiotową, o której obiektywności nic nie świadczy. Przyznając zasadzie przyczyn celowych, podstawie nauk indukcyjnych, jedynie tylko wartość hipoteczną, Kant zbliża się do kartezjanizmu, zainteresowanego przede wszystkim matematyką i mechaniką.

Krytyka praktycznego rozumu. — Wniosek, wypływający z Krytyki czystego rozumu, brzmi, że świat nadzmysłowy jest dla nas zamknięty. Nauka o zjawiskach, opartych na powszechnych i koniecznych prawach myśli, jest możliwa i uprawniona, metafizyka zaś jest potępiona. Lecz Krytyka praktycznego rozumu zwraca nam po

części to, cośmy utracili. Nauka nas zawodzi, pozostaje nam wiara moralna i rozsądna. Ażeby uchwycić to, co rozum praktyczny przynosi swoistego, należy wyłączyć z zasad postępowania ludzkiego wszystko, co jest tylko empiryczne, wszystkie cele, odnoszące się do naszej szczęśliwości, także wszystko, co wypływa z egoizmu lub uczucia. Jedyłą zasadą życia moralnego jest szacunek dla prawa, obowiązek. „Postępuj tak, ażeby zasada twego postępowania mogła wzniesić się do wyżyny prawa powszechnego“. Niema dobra wyższego nad dobrą wolę. Zatem wobec woli nie istnieje dobro zewnętrzne, któreby ją sankcjonowało, jest ona autonomiczna. Ona sama daje sobie prawa, które przyjmuje, ona sama jest celem, do którego dąży. „Traktuj zawsze ludzkość, zarówno w twojej osobie, jak w osobie bliźniego, jako cel sam w sobie, nie jako środek“. Prawo moralne, którego poszanowanie stanowi dobrą wolę, narzuca się nam jako nakaz kategoryczny. Lecz obowiązek pociąga za sobą możliwość. Jeśli nie powinien kłamać, znaczy, że może nie zynić tego; byłoby bowiem niedorzecznością wymagać od jakiejś istoty to, co byłoby od niej niezależne. Zatem wolność jest warunkiem, postulatem moralności; jest obowiązkiem wierzyć w wolność, bez której nie byłoby obowiązku. Prawo moralne wymaga świętości, czyli doskonałej zgodności woli z prawem moralnem. Lecz człowiek, istota równocześnie rozumna i zmysłowa, osiąga najwyżej cnotliwość. Życie doczesne nie wystarcza więc do urzeczywistnienia świętości, której powinniśmy pragnąć. Nieśmiertelność duszy jest przeto drugim postulatem moralności. Wreszcie powinniśmy wierzyć w nadejście najwyższego dobra, to znaczy harmonji moralności ze szczęśliwością. Jednakże nie w naturze i jej prawach nie zapewnia nam tego ostatecznego wyrównania szczęścia i cnoty: musimy więc wierzyć w to, co jest dla nas warunkiem najwyższego dobra, w istnienie Istoty wszechmądrej i wszechpotężnej, która je urzeczywistnia. Istnienie Boga jest trzecim postulatem moralności. A więc nie moralność opiera się na metafizyce i teologii, jeno metafizyka i teologia opierają się na moralności. Przez odwrócenie metody, stawia Kant na miejsce zawsze niepewnego i zagrożonego dogmatyzmu, wierzenia, których, gdy oparte są o moralność ludzką, spekulatywny sceptycyzm zachwiać nie może.

Filozofja niemiecka po Kancie. — Dwa zarzuty można było podnieść przeciw idealizmowi Kanta. 1) W jaki sposób zmysłowość godzi się z rozumem? 2) W jaki sposób fenomena mogą pochodzić od noumenów, nie prowadząc temsamem do uobiektywizowania prawa przyczynowości? Fichte (1762—1814) usuwa te dwie trudności, usuwając istnienie rzeczy samych w sobie. Jeżeli rzeczy te są nam absolutnie nieznanne, powiada, nie możemy nic o nich

powiedzieć, ani że istnieją ani że nie istnieją. Nie możemy ich ani znać, ani tworzyć o nich pojęć, ani je nazywać. Usuwając rzecz samą w sobie, rozwiązujemy temsamem dwa wspomniane zagadnienia: nie potrzebujemy już istotnie stosować prawa przyczynowości na zewnątrz nas. Fenomeny wypływają z umysłu równie dobrze, jak i pojęcia. Materja tak jak i forma pochodzi z umysłu, to znaczy z mojej jaźni. Jaźń jest wszystkim. Przeciwwstawia się ona sama sobie a przeciwwstawiając się tworzy nie - jaźń, która nie jest niczem innym, tylko szeregiem rozmaitych ograniczeń jaźni, różnych uderzeń, których doznaje ona w rozwoju swej istoty. Rozmaite momenty nie - jaźni, które są czuciami, powinny się więc zgadzać z rozmaitemi momentami jaźni, które są czynnościami. Myśl i wyobraźnia (czyli zmysłowość) są jedynie tylko dwiema formami jednej i tejsamej istoty. Dualizm Kanta znikł. Jest to spinozizm naodwrot. Jaźń Fichtego zajęła miejsce substancji Spinozy.

Subiektywny idealizm Fichtego, przywracając jedność, był systemem bardziej zwartym niż pół-idealizm Kanta. Lecz właśnie z tej jedności wynikły nowe trudności. 1) Czy nie-jaźń może być poprostu uważana jako granica jaźni? Fichte tłumaczył nie-jaźń jako rodzaj uderzenia (Anstoss), którego doznaje jaźń. Lecz jakże jaźń może doznawać uderzenia, skoro jest sama jedna? Każde uderzenie zakłada istnienie oporu. W próżni nie odczuwa się ruchu. 2) Wyraz jaźń jest dwuznaczny. W zasadzie oznacza on podmiot, który posiada świadomość samego siebie. Kto nie posiada tej świadomości, może tylko bezprawnie nazwany być jaźnią.

Idealizm Schellinga (1775—1854) postawił sobie za zadanie rozstrzygnięcie dwóch ostatnich trudności, jak idealizm Fichtego zamierzał rozwiązać trudności systemu Kanta. 1) Z jednej strony dla Schellinga nie-jaźń istnieje równie dobrze jak i jaźń; przyrodzie należy przywrócić jej rzeczywistości, jej własne życie. Obojętnem jest, czy za punkt wyjścia weźmie się myśl, ażeby dojść do myśli. (Przedmowa do Transcendentalnego Idealizmu). Fichte, jako wyłączny moralista, zajmował się tylko jaźnią. Schelling zaś, biegły we wszystkich naukach przyrodniczych i obeznany z świetnymi odkryciami swego czasu (elektryczność, oksydacja), przywracał przyrodzie jej życie i prawa. 2) Z drugiej znowu strony przez to samo, że natura powraca do swej roli i jest tylko jedną z postaci bytu, którego drugą postacią jest duch, nie może najwyższy byt, przejawiający się w ten dwojaki sposób, już być nazwany jaźnią, jak również nie może być nazwany naturą. Taksamo nie jest on podmiotem, jak nie jest przedmiotem. Jest on neutralnością pomiędzy jednym i drugim. Krótko mówiąc jest poprostu absolutem.

Takie są dwie zmiany, wprowadzone przez Schellinga, zmiany, które nadały jego systemowi miano idealizmu obiektywnego.

Wyrażenie idealizm obiektywny zawiera sprzeczność w samym określeniu. Kto mówi obiektywny, rozumie przez to coś, co przeciwstawia się podmiotowi, co przeto wyklucza idealizm, który, jak wynika z jego definicji, jest systemem, sprowadzającym przedmiot do podmiotu. Z drugiej strony, idealizm czysto subiektywny, który sprowadza wszystko do umysłu ludzkiego czyli do jaźni, kończy się sceptycyzmem. Czy nie możnaby uniknąć tego podwójnego szkopułu, wznosząc się ponad idealizm subiektywny i idealizm obiektywny? O to właśnie pokusił się Hegel (1770—1831) w swoim systemie idealizmu absolutnego.

W systemie tym poznanie rzeczy nie jest względne, jak w systemie Kanta, lecz jest absolutne. Rzeczy nie pochodzą od jaźni, jak u Fichtego, lecz wypływają z absolutu, jak u Schellinga. Lecz podczas gdy Schelling nie umie nic powiedzieć o swym absolutcie, ponieważ sprowadza go do obojętnej neutralności, Hegel przeciwnie określa i charakteryzuje go. Nazywa go Myślą, Ideą. Istotą rzeczy stanowi logika. Zniszczmy w każdym przedmiocie element rozumowy, a nie zostanie nic. Prawdziwą rzeczywistość stanowi właśnie ten pierwiastek rozumowy. Nie należy mówić, że wszystko myśli, lecz należy mówić, że wszystko jest myślą. Myśl nie polega na świadomości. Świadomość jest tylko przypadłością, dołączającą się do prawdy. Właśnie ta prawda jest myślą.

Prawda ta w stanie abstrakcji nazywa się Ideą; jest to pierwiastek racjonalny, pojęty w swych najogólniejszych warunkach. On jest przedmiotem logiki, która odpowiada dawnej ontologii i która od tej ostatniej tem się różni, że Hegel umieszcza tylko idee tam, gdzie filozofowie umieszczali istoty i rzeczy.

Idea, stając się zewnętrzną, obcą samej sobie, staje się Naturą; potem, powracając do siebie samej i uzyskując świadomość, staje się Duchem. Wreszcie duch przechodzi sam z kolei trzy fazy: jest kolejno podmiotem, przedmiotem i absolutem. Duch podmiotowy to umysł ludzki, duch przedmiotowy to obyczaje, prawa, rodziny, państwa, duch absolutny to sztuka, religja, filozofja. W samej filozofji zaś najpełniejszym wyrazem ducha absolutnego (absolutu) jest filozofja Hegla. Ponad nią niema już niczego.

Po Heglu niczego w Niemczech nie mamy już do znaczenia prócz pesymizmu Schopenhauera i Hartmanna i materializmu Büchnera.

Schopenhauer i Hartmann. — Pesymizm. — Pesymizm jest dziełem Artura Schopenhauera (1768—1860) i Edwarda Hartmanna (1842—1906). Jeden i drugi przyjmuje, jak wszyscy Niemcy, doktrynę immanencji, innemi słowy panteizm. Zmieniają tylko zasadę. Nie jest już nią idea Hegla, ani absolut Schellinga, dla Schopenhauera jest to wola a dla Hartmanna nieświadome. Równie jak i ich poprzednicy nie wyjaśniają przejścia od absolutu do względności, od nieskończoności do skończoności. Dla Hegla idea się uzewnętrznia, dla Schopenhauera wola się objektywizuje. Jest to jedynie zmiana słów i nie na tem polega oryginalność obu autorów. Tkwi ona w podstawieniu pesymizmu na miejsce optymizmu. Dlaczego wole się objektywizuje? Dlaczego stwarza to złudzenie, które nazywa się światem. Nic o tem nie wiemy. To, co jest pewne, co wiemy z doświadczenia, jest, że ten świat jest złym snem i „najgorszym z możliwych światów“. Optymizm, mówi Schopenhauer, jest największem głupstwem, jakie kiedykolwiek wymyślili profesorowie filozofji.¹⁾ Nietylko doświadczenie przemawia na korzyść pesymizmu ale i rozumowanie. Istotnie, podstawa woli jest wysiłek a wysiłek jest bólem: chcieć znaczy cierpieć, a chcieć to znaczy być. Więc całe życie jest cierpieniem. „Chcienie, wraz z wysiłkiem, który stanowi jego istotę, podobne jest do niedającego się ugasić pragnienia. Życie jest tylko walką o byt, której towarzyszy pewność klęski. Chcieć bez uzasadnienia, zawsze cierpieć, zawsze walczyć, potem umrzeć i tak ciągle, przez całe wieki, dopóki skorupa naszej planety nie popęka w kawałki, oto jest życie“.

Przez pesymizm filozofja niemiecka oddaliła się nie tylko od teizmu, ale nawet od optymistycznego panteizmu wielkiej szkoły Schellinga i Hegla. W tym samym czasie pozycja ona zrywać z panteizmem jeszcze bardziej, nawet bez względnie i gwałtownie, powracając z **L u d w i k i e m B ü c h n e r e m** (1824 — 1899) do ateistycznego materializmu XVIII wieku. Autor Siły i Materji zwraca się, podobnie jak i epikureizm starożytny, przeciw celowości. Bezład twórczy organy nieużyteczne albo szkodliwe, potworności, wszystko to zdaje się świadczyć o tem, że energie materji, działające pod wpływem konieczności, dały początek niezliczonym formom, z których te jedynie utrzymały się przy życiu, które przystosowały się do okoliczności i otaczających warunków. Szkoda było, że Niemcy podjęły ten ogromny wysiłek filo-

¹⁾ Jedno jest przykre w tym dowcipnym żarcie, a mianowicie, że nowożytnymi wynalazcami optymizmu byli Leibniz i Malebranche, z których żaden nie był profesorem filozofji. Pope, który opiewał tę doktrynę i J. J. Rousseau, który jej bronił przeciw Wolterowi, również nie byli profesorami.

zofji krytycznej i idealistycznej, która ciągnie się od Kanta do Hegla, ażeby powrócić całkiem zwyczajnie do Holbacha „Systemu natury“.

Tomasz Reid: szkoła zdrowego rozsądku. — Ażeby zwalczyć sceptycyzm Dawida Hume'a, Kant uważał, że powinien dokonać przewrotu w metodzie filozoficznej. Szkot Tomasz Reid (1710—1793) poprzestał na odwołaniu się do zdrowego rozsądku. Immaterjalizm Berkeley'a i sceptycyzm Hume'a są logicznymi następstwami empiryzmu Locke'a. Ażeby zbić te teorie, potrzeba zaatakować je u samego źródła, w epistemologii Locke'a. Dusza nie jest tabula rasa, która otrzymuje wszystkie swe pojęcia drogą zmysłów i refleksji. Istnieją sądy pierwotne, które nie pochodzą z doświadczenia. Wystarczy wewnętrzną obserwacją dla stwierdzenia obecności tych zasad. Do badania umysłu trzeba zastosować metodę, którą nauki pozytywne stosują do badań nad naturą. Danymi zdrowego rozsądku są fakty, które odkrywa nam świadomość. Weźmy najprostsze czucie, woń jakaś, a już spostrzeżemy zasady, które je przekraczają. Przedewszystkiem czucie to odnosimy koniecznie do istoty czującej i myślącej, która jest jego podmiotem i która pozostaje tąsamą mimo różności następujących po sobie zjawisk. Powtórę odnosimy je do przedmiotu zewnętrznego, który wywołuje to zjawisko. Zasady, które zmuszają nas w ten sposób przechodzić od myśli do podmiotu myślącego, od czucia do przedmiotu zewnętrznego, które je powoduje, są zasadami zdrowego rozsądku (common sense). Panują one nad myślą człowieka prostego równie jak nad myślą najgłębszego myśliciela. Bez nich wiedza byłaby niemożliwą. Do nich należą zasady spekulatywne, jak aksjomaty logiczne i matematyczne, zasady przyczynowości i t. d. dalej zasady praktyczne, jak na przykład, że jesteśmy odpowiedzialni za to, co od nas zależy. Dugald Stewart (1753—1828) w swych Elementach filozofji umysłu ludzkiego podtrzymuje tradycję Tomasza Reida. Filozofowie ci są wybitni przedewszystkiem dzięki pomysłowej analizie i dobrym opisom władz duszy ludzkiej. Wiliam Hamilton (1788—1856) jest największym filozofem szkockim. Ulega wpływowi Kanta i do psychologii opisowej dodaje krytykę umysłu. Zwalcza Cousina i Schellinga, stawiając pytanie, czem może być akt bez świadomości, akt, przez który rozum rzekomo identyfikuje się z absolutem dla jego poznania. Absolut, przedmiot metafizyki, jest raczej niepoznawalny. Cechą poznania ludzkiego jest względność. Każda myśl jest stosunkiem, który zachodzi między przedmiotem pomyślanym a przedmiotem myślącym; przedmiot przez nas znany jest więc zawsze do nas w pewnym stosunku. „Myśleć znaczy badać warunki, określać, ograniczać“. Myśleć absolut byłoby podporządkowaniem nie-

uwarunkowanego pewnym warunkom. „Nieuwarunkowane nie może być ani pojęte, ani znane, ponieważ pojęcie, jakie sobie o niem wytwarzamy, jest prostą negacją uwarunkowanego, które jedynie może być pozytywnie znane i pojęte“. Hamilton, podejmując następnie myśl Kanta, odróżnia wiery od wiedzy i zapomocą argumentów moralnych i religijnych podtrzymuje wiarę w absolut.

ROZDZIAŁ XIII.

FILOZOFJA FRANCUSKA w PIERWSZEJ POŁOWIE XIX WIEKU.*)

Szkoła Condillaca. — Po Rewolucji filozofja znajdowała się najzupełniej pod wpływem szkoły Condillaca, która dzieliła się na dwa odłamy, fizjologów i ideologów. Kierunek fizjologiczny reprezentuje Cabanis, zaś ideologiczny Destutt de Tracy.

Lekarz Piotr Jan Jerzy Cabanis (1757—1808) jest pierwszym pisarzem francuskim, który traktował metodycznie i filozoficznie stosunek świata fizycznego do duchowego. Stanowi on przedmiot dzieła, które nosi tytuł: „Rapports du physique et du moral“. Dzieło to składa się z dwunastu rozpraw, które kolejno traktują o fizjologii czuć, o wpływie wieku, płci, temperamentów, chorób, sposobu życia, klimatu; o instynkcie, o sympatji, o śnie, o wpływie ducha na ciało, o temperamentach nabytych. Jest to bardzo bogata kopalnia interesujących faktów, lecz duch dzieła jest całkowicie materialistyczny. Duch nie jest niczem innym, tylko materją rozpatrywaną pod pewnym szczególnym kątem widzenia. Dusza nie jest istotą, tylko władzą, myśl jest wydzieliną mózgu później, w Liście o pierwszych przyczynach Cabanis gruntownie zmienił swoje poglądy. Przyjmuje przyczynę świata, obdarzoną inteligencją i wolą i dochodzi w końcu do rodzaju stoickiego panteizmu.

Antoni Ludwik Klaudjusz Destutt de Tracy (1754—1836) zmienił naukę Condillaca, próbując wyjaśnić pojęcie zewnętrżności, którego nie mogło dać samo czucie. Według niego tylko ruch, wykonywany pod wpływem naszej woli, uświadamia nas o istnieniu przedmiotów zewnętrżnych. Działalność samowolna i odczuwana z jednej strony, opór z drugiej: oto związek między jaźnią i niejaźnią. Ta sama władza czuć nie może chcieć i opierać się samej sobie. Materja bez oporu nie mogłaby być poznana. Istota, która nie wykonywałaby ruchów lub wykonywałaby je, nie czu-

*) Ten szkic filozofji francuskiej wieku XIX napisaliśmy dla Podręcznika historii filozofji Ueberwega, który nas o niego prosił i polecił przełożyć na język niemiecki, ażeby wprowadzić go do swego dzieła.

jąc ich, nie poznałaby niczego, co jest poza nią. Tracy wypro-
wadza zatem wniosek, że istota absolutnie niematerjalna
znałaby tylko siebie. Dzieła Tracy: *Elementy ideologii i Ko-*
mentarz do Ducha praw.

Szkoła teologiczna. — Szkoła sensualistyczna
była tylko dalszym ciągiem filozofji XVIII w. Natomiast
właśnie reakcja przeciw sensualizmowi cechuje, w przeci-
wieństwie do XVIII wieku, pierwszy okres wieku XIX
Reakcja ta jest dwójaka. Trzeba tu rozróżnić szkołę teolo-
giczną i szkołę spirytualistyczną.

W szkole teologicznej zaznaczyć musimy trzy główne
nazwiska: de Bonald, ks. Lamennais, Józef de Maistre.

Ludwik de Bonald (1754—1840) jest głową szko-
ły zwanej tradycjonalistyczną, której podstawowym dogma-
tem jest stworzenie języka przez Boga. Objawienie jest po-
czątkiem wszelkiego poznania. Niema idei wrodzonych. Nad
całą filozofją de Bonalda panuje formułka troista: przyczy-
na, środek, skutek. W kosmologii przyczyna jest Bóg, środ-
kiem ruch, skutkiem ciało. W polityce te trzy czynniki sta-
ją się: władzą, ministrem, poddanym. W rodzinie: ojcem,
matką, dzieckiem. Formuły swoje zastosował de Bonald do
teologii i doszedł do wniosku, że konieczne jest istnienie po-
średnika. Stąd twierdzenie: Bóg jest dla człowieka - Boga
tem, czem człowiek - Bóg jest dla człowieka.

Książdz Robert de Lamennais 1782—1854)
jest twórcą sceptycyzmu teologicznego w XIX w. W swej
książce *Szkic o indyferentyzmie w sprawie religji* czerpie
z pyrronizmu, podobnie jak Pascal, argumenty przeciw auto-
rytetowi władz umysłowych. Błędy zmysłów, błędy rozumo-
wania, sprzeczności w poglądach ludzkich: oto cały arsenał
sceptycyzmu, użyty przeciw rozumowi ludzkiemu. Po tej
ruinie wszelkiej pewności próbuje ks. Lamennais przywró-
cić, co zburzył, na podstawie nowego kryterjum, mianowicie
zgody powszechnej. Na tej podstawie próbuje oprzeć: teizm,
objawienie i katolicyzm.

Józef de Maistre (1753—1821) jest założycielem
nowożytnego ultramontanizmu, dla którego książka jego
O Papieżu jest pewnego rodzaju ewangelją. W *Wieczorach*
Petersburskich dotknął filozofji; traktuje tam o rządzie do-
czesnym i o Opatrzności w rzeczach ludzkich. Głęboko prze-
jęty teologiczną koncepcją grzechu pierwotnego, skłonny
był uważać zło jedynie tylko za pokutę i karę. Stąd filozofja
jego ma cechy okrutne, staje się apologją kata, wojny, inkwi-
zycji i t. p. Nie był wolny od pewnej domieszki iluminizmu
i marzył o wielkiem odrodzeniu religijnem. Tłumaczy to,
dlaczego Saint-Simoniści tak często powoływali się na niego.

Szkoła spirytualistyczna. — Szkołę tę ce-
chują następujące rysy: 1) jest całkowicie niezależna od te-

ologii; 2) w psychologii szuka zasad wszelkiej filozofji; 3) odnawia idealistyczną i spirytualistyczną tradycję kartezjanizmu. Głównymi jej przedstawicielami są: Royer-Collard, Maine de Biran, Cousin i T. Joyffroy.

Piotr Paweł Royer-Collard (1763—1845), o wiele wybitniejszy jako polityk niż jako filozof, wprowadził do Francji filozofję szkocką. Podobnie jak Reid kładzie główny nacisk na rozróżnienie uczucia i spostrzeżenia i na zasady przyczynowości i indukcji. Najbardziej oryginalną jego myślą jest analiza pojęcia trwania.

Franciszek Piotr Mainede Biran (1766—1824), ogłoszony przez Cousina za pierwszego metafizyka francuskiego XIX w., przeszedł przez trzy różne nauki filozoficzne albo raczej przez trzy różne okresy tego samego rozwoju filozoficznego.

Okres pierwszy. Okres ten cechuje dzieło pod tytułem *Mémoire sur l'habitude* (1803). W dziele tym Maine de Biran należy jeszcze, albo zdaje mu się, że jeszcze należy, do kondyllakowskiej szkoły ideologicznej, ale już widać różnice. Rozwijając ideę, wypowiedzianą już przez Destutta de Tracy (a mianowicie, że ruch samowolny jest początkiem naszego pojęcia zewnętrznego), opiera na tej zasadzie rozróżnienie uczucia i percepcji, rozróżnienie tak mętne jeszcze w szkole Reida. Uczucie jest doznaniem psychicznym, spowodowanym przez przyczyny zewnętrzne; percepcja jest wynikiem dobrowolnej naszej aktywności. Wykazuje w jakim ustosunkowaniu te dwa zjawiska łączą się w każdym z naszych zmysłów, przyczem percepcja stoi zawsze w proporcji do ruchliwości narządu zmysłowego. Percepcja nie jest więc przekształconem uczuciem. Do tego samego rozróżnienia odnosi się różnica między wyobraźnią i pamięcią. Maine de Biran rozróżnia następnie dwa rodzaje przyzwyczajzeń: przyzwyczajenie czynne i bierne. Wkońcu rozwija zasadnicze prawo nawyknięcia, które brzmi: nawyknięcie osłabia uczucie a wzmacnia percepcję.

Okres drugi. W okresie drugim Biran tworzy i rozwija własną filozofję. Podstawową jej ideą jest twierdzenie, że punktu widzenia istoty, która zna siebie samą, nie można upodobnić do punktu widzenia rzeczy, znanej jako coś zewnętrznego i przedmiotowego. Zasadniczym błędem sensualistów było wyobrażanie sobie przyczyn wewnętrznych, czyli władz umysłowych, na wzór przyczyn zewnętrznych i obiektywnych. Ponieważ te ostatnie nie są znane same w sobie, są one tylko *qualitates occultae* abstrakcyjnymi nazwami, przedstawiającymi grupy zjawisk, które gubią się w sobie wzajemnie w miarę odkrywania pomiędzy temi grupami nowych analogij. Siła przyciągania, powinowactwo, elektry-

ezność, to tylko nazwy. Całkiem tak samo są dla sensualistów uczuciowość, rozum, wola i wogóle przyczynowość subiektywna wyłącznie abstrakcjami. Ale czy istota — mówi Biran, — która czuje, że działa i która jest świadkiem własnej działalności, może uważać siebie samą za przedmiot? Niewątpliwie dusza, rozpatrywana ze stanowiska absolutu, jest dla nas czemś niedostępnym, jest to x. Lecz między widzenia metafizyków abstrakcyjnych, którzy umieszczają się w absolicie, i czystych empiryków, którzy niczego nie widzą poza zjawiskami i związkami czuć, istnieje punkt widzenia wewnętrznej refleksji, przez który podmiot indywidualny czuje się jako taki i odróżnia się od wszystkich swych stanów, zamiast stapiać się z nimi, jak tego chciał Condillac. Pierwotnym aktem świadomości jest wysiłek woli (misus), który zawiera dwa odrębne, lecz nierozdzielnie połączone czynniki: chcenie i opór (nie opór obcego ciała lecz własnego ciała). Za pośrednictwem oporu jaźń czuje się ograniczoną i przez to uświadamia się sama sobie, gdy równocześnie z konieczności uznaje istnienie niejajni. Dzięki wewnętrznej świadomości swej działalności jaźń osiąga pojęcie przyczyny, która nie jest ani ideą wrodzoną, ani prostym nawyknięciem, ani formą aprioryczną. Biran wraz z Kantem rozróżnia materję i formę w poznaniu. Lecz forma nie polega na pustych kategorjach, istniejących przed wszelkiem doświadczeniem. Kategorje nie są niczem innym, tylko rozmaitemi punktami widzenia, przyjętymi w doświadczeniu wewnętrznym w refleksji. Materja poznania zaś jest dana w czynniku oporu, dzięki któremu powstaje różność i umiejscowienie przedmiotów. Podług Birana istnieje także przestrzeń wewnętrzna różna od przestrzeni zewnętrznej i obiektywnej. Jest to bezpośrednio miejsce jaźni, utworzone przez różność punktów oporu, jaki rozmaite narządy przeciwstawiają działaniu woli. Kątem widzenia, który panuje nad całą tą filozofją Birana, jest osobowość. Główne pisma tego drugiego okresu są: Stosunek świata fizycznego do duchowego a przedewszystkiem Szkic o podstawach psychologii, ogłoszony dopiero w 1859 r.

Okres trzeci. Ostatni okres filozofji Birana pozostał niewykończony, ostatnie jego myśli są tylko naszkicowane. Ze stanowiska stoickiego, które charakteryzuje drugi okres jego filozofji, przechodzi do stanowiska mistycznego i chrześcijańskiego. W Antropologii, ostatniem dziele, które został niewykończony, odróżnia trzy rodzaje życia: zwierzęce czyli życie uczuciowości, ludzkie czyli życie woli i życie ducha czyli miłości. Osobowość, która w poprzednim okresie była dla niego najwyższym stopniem życia ludzkiego, jest teraz tylko przejściem do stopnia wyższego, gdzie gubi się i unicestwia w Bogu.

Wiktor Cousin (1792—1867), uczeń Royer-Colarda i Maine de Birana, sam był twórcą szkoły, zwanej eklektyczną. Główną jego maksymą było twierdzenie, zaczerpnięte z Leibniza, że „systemy są prawdziwe w tem, co pozytywnie twierdzą a fałszywe w tem, czemu przeczą“. Ponieważ przywiązywał wielką wagę do wszystkiego, co dawniej stworzono, musiał uwzględnić w wielkiej mierze historję filozofji, której we Francji jest prawdziwym założycielem, jakkolwiek nie należy zapominać i o pracach Józefa Marji de Gérando (1772—1842). Daje on klasyfikację systemów, które sprowadza do czterech głównych: idealizmu, sensualizmu, sceptycyzmu i mistycyzmu. Chociaż bardzo polecał eklektyzm, próbował skonstruować na podstawie badań systemów filozoficznych swoją własną filozofję. Jego głównym wysiłkiem było wynalezienie pośredniego ogniva pomiędzy Szkocją, która z Humem, Brownem i Hamiltonem zaprzeczała możliwości wszelkiej metafizyki a Niemcami, które tworzyły metafizykę a priori, opierając ją na pojęciu absolutu. Sądził, że istnieje droga pośrednia, która polega na oparciu metafizyki na psychologii. W psychologii posługiwał się argumentami Kanta przeciw empiryzmowi Locke'a. Lecz sam, żeby uniknąć subiektywizmu Kanta, głosi teorię rozumu nieosobowego. Utrzymywał, że rozum jest subiektywny tylko w stanie refleksji, lecz jako władza samorzutna ujmuje bezpośrednio absolut, stapiając się z nim. Wszelki subiektywizm ginie w bezpośrednim i samorzutnym akcie czystego rozumu. Teorja ta przypominała teorię intelektualnej intuicji Schellinga a próbowała odróżnić się od niej przez podtrzymywanie psychologicznego punktu wyjścia. Niemniej jednak był wtedy Cousin na drodze do absolutnego idealizmu. Wkroczył zresztą na nią jeszcze wcześniej w swych wykładach w 1828, w których znać wyraźny wpływ Hegla. Cousin niejednokrotnie spotykał się z nim w Niemczech i był pierwszy, który naukę Hegla głosił we Francji. W wykładach tych wszystkie nauki sprowadza do idei, które powinny podług niego zawierać wyjaśnienie wszechrzeczy. Są to trzy podstawowe idee: nieskończoność, skończoność, stosunek nieskończoności do skończoności. Te trzy idee odnajdujemy wszędzie, są one nadto nierozłączne: Bóg bez świata jest równie niepojęty, jak świat bez Boga. Akt twórczy Boga jest nie tylko możliwy, lecz jest konieczny. Historia nie jest niczem innym tylko rozwojem idei. Naród, epoka, wielki człowiek, to wszystko są przejawy pewnej idei. Kurs wykładów z 1828 był kulminacyjnym punktem poszukiwań spekulatywnych Cousina. Odtąd oddalił się od idealizmu niemieckiego i przetworzył swoją filozofję w duchu kartezjańskim, stojąc zawsze na stanowisku metody psychologicznej jako podstawy filozofji. Taki jest charakter jego książki, za-

tytułowanej *Le Vrai, le Beau et le Bien*, napisanej bardzo wymownie, zwłaszcza w części estetycznej. Od tej chwili uważał filozofję raczej jako walkę ze złemi doktrynami niż jako czystą naukę. Polecał sojusz z religją i w coraz szerszej mierze uwzględniał zdrowy rozsądek. Jednym słowem powrócił z Niemiec do Szkocji. Wogóle wybitne znaczenie Cousina we Francji a nawet w Europie mniej się tłumaczy jego oryginalnością filozoficzną ile raczej osobistą, która była wprost niezwykłą, jego wpływem na ogromną liczbę umysłów i jego niesłychanem zainteresowaniem się wszystkim możliwym. Pozatem prace jego nad historją filozofji, a zwłaszcza nad wiekami średnimi, oddały ogromne usługi.

Teodor Jouffroy (1796—1842), najsłynniejszy z uczniów Cousina, różnił się od mistrza umysłem metodycznym i ścisłością, których tamten nigdy nie posiadał. Nie opuścił nigdy stanowiska psychicznego a głównem jego zadaniem było przeprowadzenie z wielką siłą różnicy pomiędzy psychologją i filologją, pomieszanych w szkole Cabanisa de Broussais (1772—1838). W szczególności stosował metodę psychologiczną do estetyki i etyki.

Liczne protesty podniosły się przeciw filozofji Cousina, która stała się prawie wyłącznie oficjalną filozofją w szkołach od 1830. Nie mówiąc o filozofach, jeszcze żyjących, ani o kierunkach socjalistycznych, bardziej politycznych niż filozoficznych, — przytoczymy dwóch tylko filozofów, którzy próbowali stworzyć nowe szkoły filozoficzne a mianowicie: Lamennais i Augusta Comte'a.

Lamennais. — Filozof ten, którego poznaliśmy już pod imieniem księdza de Lamennais, po zerwaniu z Kościołem wskutek książki *Paroles d'un croyant*, próbował stworzyć system filozofji czysto racjonalistycznej. Nauka ta, zawarta w dziele *Esquisse d'une philosophie* (1841 — 1846), jest może najobszerniejszą syntezą, na jaką zdobyto się we Francji w XIX w. Lecz pozostała ona indywidualną i odosobnioną próbą i mimo swej wartości nie pozyskała żadnego adepta. W przeciwieństwie do szkoły psychologicznej bierze Lamennais za punkt wyjścia byt wogóle i uznaje za fakt podstawowy współistnienie dwóch form bytu: nieskończoności i skończoności, których nie można wyprowadzić jednej z drugiej. Bóg i wszechświat nie dadzą się udowodnić. Celem filozofji nie jest udowodnienie ich istnienia, tylko ich poznanie. Bóg czyli substancja utworzony jest z trzech podstawowych własności, z których każda jest bytem całkowitym a przeciwieństwem od obu pozostałych. W ten sposób jest dogmat o Bogu w trzech osobach filozoficznie prawdziwy. Podobnie jak Platon utrzymuje Lamennais, że w Bogu istnieje zasada różnicowania, która mu umożliwia być równocześnie jednością i wielością. Próbuje wyprowadzić a priori

trzy istotne właściwości Boga. Ażeby być — mówi — potrzeba móc być: stąd Moc. Oprócz tego potrzeba być tem lub tamtem, mieć formę, jednym słowem być poznawalnym. Lecz w absolicie poznawalne nie różni się od Rozumu. A wreszcie potrzeba zasady łączności, która jest Miłością. Mocą jest Ojciec, Rozumem spłodzonym przez Moc jest Syn, Miłością jest Duch. Stworzenie jest urzeczywistnieniem myśli boskich poza Bogiem. Nie jest ono ani emanacją ani stworzeniem ex nihilo. Stworzenie jest uczestnictwem. Bóg wyprowadza wszystkie istoty ze swej substancji i nie można przypuszczać, że może coś istnieć poza substancją, lecz nie jest to emanacją konieczną. Jest to wolnym aktem woli. W stworzonym wszechświecie odróżnić należy materję od ciała. Materja jest tylko granicą: jest to boska zasada różnicowania, urzeczywistniona na zewnątrz. Wszystko, co w ciałach jest pozytywne, jest duchem. Lecz duch przez to samo, że jest stworzony, jest ograniczony. To, co jest tylko prostą różnicą, staje się w rzeczywistości prawdziwą przeszkodą. Materja jednakże nie jest niebytem. Jest to istotna rzeczywistość, niezrozumiała sama w sobie, rzeczywistość, która objawia się nam jedynie tylko jako ograniczenie ducha. Wszelki byt stworzony jest absolutnie niematerjalny. Jak wszechświat wyobraża Boga przez substancję, która jest duchem i przez ograniczenie, która jest materją, taksamo wyobraża on jeszcze jego troistą osobowość. Trzy osoby boskie objawiają się psychologicznie w człowieku a fizycznie w trzech własnościach: elektryczności, świetle i cieple. Odnajdujemy je na wszystkich stopniach bytu, najpierw pod formami najbardziej ukrytymi, później pod coraz to bogatszymi, idąc zawsze od prostych do złożonych. Lamennais zastosował więc do filozofji przyrody zasadę ewolucji i przez to filozofja jego zbliża się do filozofji Schellinga.

August Comte (1798—1857) twórca szkoły pozytywistycznej. — Nauka Augusta Comte'a wyszła z badań matematycznych, pozytywnych i z saintsimonizmu, jest kombinacją empiryzmu i socjalizmu, kombinacją, w której naukowe stanowisko zwyciężało coraz bardziej socjalistyczny punkt widzenia. W pozytywizmie, podobnie jak w każdej nauce filozoficznej, istnieją dwie części: pars destruens i pars construens. Pars destruens polega na zaprzeczeniu wszelkiej metafizyki, wszelkiego poszukiwania przyczyn pierwszych i ostatecznych. Obydwa krańce rzeczy są dla nas niedostępne, tylko środek do nas należy. nierozwiązalne te zagadnienia nie postąpiły o krok naprzód od dnia stworzenia. Pozytywizm odrzuca precz wszelkie hipotezy metafizyczne. Równie dobrze nie uznaje ateizmu jak i panteizmu. Ateista jest teologiem. Nie uznaje panteizmu, gdyż ten nie jest niczem innym, jak tylko pewną formą ateizmu.

Spór pomiędzy transcendentcją a immanencją dobiega końca. Transcendentyzm jest to teologia albo metafizyka, tłumacząca świat zapomocą przyczyn, które są poza nim. Immanentyzm jest to nauka, która tłumaczy wszechświat zapomocą przyczyn, tkwiących w nim samym.

W swej części dogmatycznej czyli pars *construens* pozytywizm składa się właściwie z dwóch tylko części: pewnej koncepcji historycznej i pewnej klasyfikacji nauk.

Koncepcja historyczna zawiera twierdzenie, że umysł z konieczności przechodzi trzy fazy: teologiczną, metafizyczną, pozytywną. W pierwszej fazie ludzkość tłumaczy zjawiska natury przyczynami nadprzyrodzonymi, interwencją osobistą czyli dowolną, cudami, dziwami etc. W drugim okresie, na miejsce przyczyn nadprzyrodzonych i antropomorficznych, wprowadza się przyczyny abstrakcyjne, tajemne, istności scholastyczne, abstrakcje skonkretyzowane. Przyrodę tłumaczy się a priori i usiłuje się skonstruować ją subiektywnie. W trzeciej fazie ludzkość poprzestaje na stwierdzeniu związków pomiędzy zjawiskami zapomocą obserwacji i eksperymentów, tak że każdy fakt łączy się z poprzedzającymi go warunkami. Jest to metoda, która stworzyła wiedzę nowożytną i która powinna zastąpić metafizykę. W miarę, jak jakieś zagadnienie daje się badać eksperymentalnie, przechodzi z dziedziny metafizyki do dziedziny pozytywnej. Wszystko, czego nie można poddać sprawdzeniu zapomocą eksperymentu, powinno być bezwzględnie wykluczone z zakresu nauki.

Drugą koncepcją pozytywizmu jest klasyfikacja i ustpnowanie nauk. Teoria ta polega na przechodzeniu od rzeczy prostych do złożonych. U podstaw znajdują się nauki matematyczne; dalej astronomja, fizyka, chemja, biologja i socjologja. Oto sześć nauk podstawowych, z których każda tworzy konieczny stopień dla następnej. Nauka o społeczeństwie niemożliwa jest bez nauki o życiu, ta ostatnia bez chemji zakłada fizykę, fizyka astronomję i matematykę. Historia potwierdza również ten porządek, przyjęty przez logikę. Widać stąd, że teorie pozytywistyczne redukują się przede wszystkim do rozważań metodologicznych i klasyfikacyjnych. O metafizykę niema pogo pytać w tej szkole, która wyraźnie przeczy jej możliwości. Psychologja pozytywizmu jest częścią fizjologii. Etyka nie daje nie oryginalnego. Odrzuca doktrynę własnego interesu (egoizmu) i podobnie jak szkoła szkocka, podkreśla przede wszystkim rolę uczucia, które oznacza barbarzyńską nazwą altruizmu. Dodajmy, że w drugim okresie swego życia, nazwanym okresem subiektywnym, Comte doszedł do pewnej koncepcji religijnej i do prawdziwego kultu religijnego, którego przedmiotem była ludzkość. Ta część jego filozofji została odrzucona przez naj-

wybitniejszego jego ucznia Emila Littré (1801—1881), który ogłosił kompletne wydanie dzieł Comte'a, z których najważniejszym jest Cours de la philosophie positive.

Pierwsza połowa XIX w. zaznacza się na ogół reakcją przeciw wiekowi XVIII; druga połowa powrotem do sensualizmu Condillaca i do metody krytycznej Kanta. Kant zaprzeczył możliwości metafizyki jako nauki. Fichte, Schelling, Hegel sprowadzają całą filozofję do metafizyki, wychodzą z samego pojęcia absolutu i wyznają najśmielszy idealizm. W Anglii szkoła szkoeka przeciwstawia negacjom Hume'a zasady zdrowego rozsądku. We Francji de Maistre, de Bonald, Lamennais walczą przeciw duchowi wolności, skompromitowanemu przez wybryki Rewolucji francuskiej: odmawiają rozumowi władzy odkrywania prawdy i na miejsce kartezjańskiego sprawdzianu oczywistości stawiają autorytet tradycji religijnej i społecznej. Filozofowie szkoły spirytualistycznej, Maine de Biran, Victor Cousin i T. Jouffroy, przeciwstawiają sensualizmowi Condillaca filozofję psychologiczną, której punktem wyjścia jest samoświadomość. Socjaliści: Klaudjusz Henryk Saint-Simon (1760 do 1825) Karol Fourier (1772—1837) i Piotr Leroux (1798—1871) łączą sensualizm z rodzajem mistycyzmu społecznego.

ROZDZIAŁ XIV.

FILOZOFJA WSPÓŁCZESNA OD R. 1850 DO DNI DZISIEJSZYCH.*)

Zauważono bardzo często, że między rokiem 1848 a 1851 dokonuje się wyraźny przewrót w myśli europejskiej. Okres wielkiego entuzjazmu romantycznego i wielkich konstrukcyj metafizycznych zakończył się. Wszędzie tryumfuje kult nauk pozytywnych i eksperymentalnych, których metody chce się rozciągnąć na nowe zakresy zjawisk. Te same prądy zdają się pozatem pojawiać w wszystkich krajach o kulturze zachodniej. Nieomal z tą samą chwilą, kiedy Auguste Comte umiera, duch jego filozofji zdaje się obejmować panowanie w Europie.

Kierunek pozytywistyczny. Taine, Renan, Mill, Spencer. W Francji reprezentuje pozytywizm dzieło Hipolita Taine'a (1828—1893). Książka jego o „Filozofach klasycznych“ (1856) do reszty dyskredytuje w mniemaniu ogólnem filozofję eklektyczną. Całe jego dzieło nawiązuje na nowo do tradycji ideologów. Jak Condillac, lecz mniej lub więcej pod wpływem Hegla, wierzy on, że analiza może wydobyć z fenomenów elementy zwykłe, które uważa jakoby za ekstrakt fenomenów, i że może wznieść się stopniowo w ten sposób do praw coraz bardziej ogólnych, pomyślanych jako składniki samego bytu, aż do naczelnego aksjomatu, z któregooby wszystko wypływało. Zwykła abstrakcja zdaje mu się móc odegrać tę samą rolę, którą Hegel przypisywał djalektyce; zdaje mu się „że przyczyny nie są bynajmniej światem tajemniczym i niedosięgalnym, że raczej sprowadzają się do praw, typów lub własności dominujących, że mogą być obserwowane bezpośrednio i same w sobie, że są zawarte w przedmiotach, z których, można je za pomocą podziału wydobyć“ („Filozofowie klasyczni“, przedmowa).

W książce „O Inteligencji“ (1870) usiłuje Taine sprowadzić całe życie duchowe do połączeń takich elementów prostych, do wyobrażeń i czuć, przyczem czucia ukazują mu się w świetle fizjologii złożone jak ona sama. W całym swoim dziele stara się jako krytyk literacki, krytyk artysty-

*) Rozdział ten napisał D. Parodi.

czny i jako historyk przedstawić zjawiska humanistyczne i socjalne jako podporządkowane zupełnie tak samo determinizmowi jak fakty świata fizycznego. Za pomocą swej teorii o rasie, środowisku i momencie czasu i także właściwości dominującej (faculté maîtresse) próbuje wyjaśnienia zupełnie pozytywnego, bądź to poszczególnego dzieła literackiego, bądź to literatury angielskiej w całości, bądź to ewolucji Francji współczesnej.

Ernest Renan (1823—1892), o umyśle znacznie mniej systematycznym a nieskończenie giętkim, jest przejęty tem samym uwielbieniem dla nauki i tą samą ufnością w jej zdolności kierowania i organizowania ludzkości i to począwszy od utworu młodości „Przyszłość nauki“ (pisanego w r. 1848) aż do swych „Dzialogów filozoficznych“ (1876). Będąc jednakże więcej historykiem, jest nastawiony historycznie wobec wszystkich nauk, które na ogół miałyby tylko odtwarzać ewolucję świata w różnych etapach jego bytu. Świadomy całej niepewności, jaką zawiera ta „mała nauka oparta na przypuszczeniach“ (historja), próbuje pokazać w wiedzy ludzkiej poza wąską strefą „pewności“ strefę znacznie szerszą, strefę „prawdopodobieństwa“, następnie strefę „marzeń“, w której bardzo chętnie przebywa. Wyobraża sobie świat jako dążący do rozumu w kilku duszach wybranych, widzi tam „Boga który się staje“. Usiłuje rozumieć w każdym razie wszelkie różne sposoby myślenia i różne uczucia ludzkości oraz sympatyzuje z nimi wszystkimi. Utwory jego pogodnej starości i działają w sensie zgoła odmiennym od zimnego scientyzmu.

W Anglii konstruuje w podobnym duchu John Stuart Mill (1806—1873) subtelnie całą naukę empiryczną umysłu ludzkiego. Komplikuje i pogłębia zasadę wyjaśniającą przez asosjację wyobrażeń w psychologii, w logice, w etyce; utylitaryzm robi więcej giętkim; analizuje poczynania i metody nauki eksperymentalnej; usiłuje sprowadzić wszystkie pojęcia metafizyczne do danych psychologicznych, z których się wywodzą. („System logiki indukcyjnej“ 1843; „Rozbiór filozofji Hamiltona 1865; „Utylitaryzm“ 1861). Jednakże ukazanie się dzieła „O pochodzeniu gatunków“ Darwina w r. 1856 prowadzi filozofję analizy stanów intelektualnych do szerokiej syntezy obiektywnej. Otóż Herbert Spencer (1820—1903) konstruuje ją za pomocą imponującego nagromadzenia drobnych faktów i odważnych uogólnień. Odpoznawszy i określiwszy państwo „niepoznawalności“, rozciąga na cały świat wielkie prawo ewolucji. Ona zdaje mu się być zawartą w stopniowym przechodzeniu od jednorodności do różnorodności, t. j. w rosnącym różniczkowaniu się (dyferencjacji) rzeczy i istnień i róż-

wnocześnie w postępującej integracji energii w całościach coraz więcej złożonych i stałych. Metodycznie śledzi sprawdzanie się tego prawa w różnych dziedzinach rzeczywistości, w fenomenach biologicznych, następnie psychologicznych, w końcu zaś socjalnych i moralnych. (Pierwsze zasady“ 1862).

Również w Niemczech zdaje się nauka pozytywna wpływać na filozofję w tym samym okresie. Lecz kierunek ducha zgoła systematyczny ciągnie tutaj umysły ku materjalizmowi Moleschotta i Büchnera („Siła i materja“ 1855) a później ku ewolucjonizmowi dogmatycznemu Haeckla („Zagadki wszechświata“ 1889). Natomiast przyrodnik Dubois Reymond oznacza granice poznania możliwego i wygłasza swe słynne *ignorabimus*.

Ruch neokrytyczny. — Jednakże w tym samym czasie, t. j. od 1850—1870, nie brak oryginalniejszych wysiłków filozoficznych, unikających ciasności koncepcji pozytywistycznej.

Dwaj myśliciele francuscy, wykształceni na studjum matematycznym, usiłują poddać krytyce same zasady nauki i ograniczyć jej zdolność poznawania sedna rzeczy. Cournot (1801 — 1877) uważa, że należy rozróżnić dwa elementy we wszystkich dziedzinach wiedzy: z jednej strony prawa lub związki mniej lub więcej stałe między faktami, które pozwalają nam przewidywać je, a z drugiej strony właściwe dane historyczne, bez których fakty nie istniałyby, tj. czas, miejsce w którym się dokonują, ilości, jakie przedstawiają i t. d., dane które nie powtarzają się i z których nie można sobie zdać sprawy jak tylko cofając się w porządku czasu do faktów dawniejszych i od tych do jeszcze dawniejszych, do nieskończoności. Kto mówi: historia, mówi również: przypadek, i przypadek staje się w ten sposób pojęciem najzupełniej pozytywnym, jeżeli przedstawia zbieg w określonym punkcie i w określonej chwili dwóch lub więcej szeregów faktów, dotychczas niezależnych. W wielkich swych dziełach, bogatych w przykłady, czerpane z głębokiej znajomości historii wszech nauk, usiłuje Cournot dokładnie określić dla każdego rodzaju zjawisk udział, jaki przypada tedy przypadkowi i historii, oraz udział właściwych praw i rozumu. („Rozprawa o zasadach naszego poznania“ 1851, „Traktat o powiązaniu ideji zasadniczych w naukach ścisłych i w historii“ 1861).

Karol Renouvier (1815 — 1903), stojący pod wpływem swego przyjaciela Juljusza Lequier, skonstruował cały obszerny system filozoficzny, oparty na pewnej ilości tez zdecydowanych. W swych „Rozprawach o krytyce ogólnej“ (1854—1869) powołuje się równocześnie na Kanta i Hume'a. Zakłada niezrozumiałość pojęcia sub-

stancji. Chce przyjąć tylko fenomeny, wzięwszy pod rozwagę, że najważniejsze spośród nich konstytuują kategorie wiedzy. Lecz, podług niego, żadna z tych kategorii nie przedstawia się nam z zupełną koniecznością i każdej chwili znajdziemy argumenty, poddające w wątpliwość jakiebądź twierdzenie. Ma więc miejsce akt woli u wyjścia naszych sądów; cała filozofja spoczywa na wyborze swych zasad i na wolności. Lecz co do siebie samego, wybiera on sobie wiarę w rozum. Decyduje się postępować aż do końca podług zasady niesprzeczności (non-contradiction), która jest kością rozumu. Obrawszy raz ten kierunek, każe całej filozofji z niego wypływać, odrzucając wszędzie pojęcie nieskończoności, które jest sprzecznością samą, oraz tezy osnuwane dokoła niego. Kładzie fundamenty etyki, pozwalającej zbudować tytułem prawdopodobieństwa i wiary całą historję hipotetyczną, dotyczącą porówny przeszłości ludzkości jak i jej przeznaczeń etycznych.

Równocześnie i mniej lub więcej w podobnym duchu ukazały się w Niemczech system Lotzego, który wskrzesza monadologję i system Fehnera, w którym odżywa rodzaj powszechnego animizmu, gdzie nawet ziemia jest pomysłana jako wielki byt żyjący.

Psychologja eksperymentalna. Począwszy od tego okresu przetrwała aż do dni naszych tendencja ściśle naukowa, usiłująca ująć jako ściśle pozytywne i niezależne rozmaite nauki, łączone dotąd z filozofją ogólną. Dotyczy to przedewszystkiem psychologii. Ruch ten wychodzi z Niemiec. Od r. 1850 mniejwięcej usiłuje psychofizyka, z Weberem później Fehnerem na czele, przyłożyć miarę do czuć i wyrazić ich prawa w formułach ściśle matematycznych. Psychologja staje się materialem dla laboratorium. Po roku 1870 ściąga laboratorium Wundta w Lipsku uczniów z wszystkich krajów. Zapoczątkowuje się tam badania, dotyczące np. przebiegów czasowych reakcji, naśladowane niebawem wszędzie. (Wundt „Zasady psychologii fizjologicznej“ 1874). Galtón w Anglii, Th. Ribot w Francji (1839—1916) inaugurują badania tego samego rodzaju. Prace monograficzne Ribota, opierające się przedewszystkiem na biologji lecz udoskonalone przez subtelne jego zrozumienie życia wewnętrznego, próbuje stworzyć psychologję pozytywną, różniącą się równocześnie od filozofji i od fizjologii, psychologję całkiem opisową, obiektywną i eksperymentalną. Przekonany on jest przedewszystkiem, że odnajdzie w badaniu chorób psychicznych najcenniejsze pouczenie o normalnem funkcjonowaniu naszych władz. Trochę później przystępuje Alfred Binet do badań nad wyższemi funkcjami intelektualnemi. Sądzi, że odnalazł w nich myślenie bez wyobrażeń. Ustanawia całą metodę ankiet i te-

stów, ażeby odróżniać a nawet mierzyć zdolności intelektualne. W tym samym duchu odbywają się dziś w Niemczech poszukiwania nad percepcją form (Gestalttheorie). Z drugiej strony pojęcia nieświadomości i podświadomości, przezuwane przez Duranda de Gros, coraz więcej włączane są do badań życia psychicznego. Piotr Janet znajduje w badaniu chorób nerwowych materiałów, z którego buduje teorię ogólną o aktywności psychicznej jako przystosowaniu się do rzeczywistości.

Wiedeńczyk Freud wznosi cały system na koncepcji ukrytego życia myśli, formującego się już od dzieciństwa, gdzie przeważa instynkt płciowy, odpychany stale wymaganiami życia praktycznego i społecznego. Freud ma pretensję stworzenia z koncepcji tej nowej metody a nawet nowej nauki, zwanej psychoanalizą. Wreszcie, na przeciwnym biegunie tej pozytywnej psychologii, utworzyła się w chwili obecnej szkoła, zamierzająca obywać się bez wszystkich tych informacyj, jakich dostarcza świadomość i doświadczenie wewnętrzne. Zamierza ona obserwować uczucia i naturę ludzką tylko od zewnątrz, jak to się dzieje przy badaniu zwierząt. Tylko w ten sposób, twierdzą jej zwolennicy, osiągnie psychologia zupełną obiektywność. Tak postępują Rosjanie Pawłow i Bechterew, szczególnie w badaniu refleksów warunkowych, tak samo szkoła amerykańska, zwana szkołą „zachowywania się“ (behavioryzmem).

Filozofje życia. Fryderyk Nietzsche. — Cofnijmy się wstecz. Pod wpływem idei Darwina o przeżycie gatunków, o walce o byt i o doborze, ukazuje się nowa orientacja filozoficzna tuż po wojnie r. 1870.

Podczas gdy w Anglii panuje ewolucjonizm mechanistyczny i optymistyczny Spencera, w Francji spodziewa się Guyau (1854—1888) zastąpić stare pojęcia filozoficzne i etyczne pojęciem życia, pomyślanem jako spontaniczność, ekspansja, płodność i nowość. Mistrz jego Alfred Fouillée (1838—1912), bliższy teorii spirytualistycznych i bardziej skłonny do ustępstw, wierzył że znalazł środek do wprowadzenia wszystkich wartości idealnych, wypracowanych przez ludzkość, bez zniweczenia ich autorytetu, w zakres czynników pozytywnych oraz między siły sprawcze przyrody. Środkiem tym miało być pojęcie idei-siły, idéeforce, czyli siły motorycznej stanów świadomości. (Wolność i determinizm 1872, Psychologia idei-sił 1891, Etyka idei-sił, 1908).

Świetny talent literacki oraz bezkompromisowość nadały jednakowoż szczególne znaczenie koncepcjom mniej lub więcej pokrewnym Fryderyka Nietzschego (1844—1900). Nietzsche jest przepełniony ideami i uczuciami romantycznymi, niewygasłymi wciąż jeszcze, dalej teorjami o rasach

i ich zasadniczej nierówności oraz świeżymi naukami Darwina. Wychodzi od Schopenhauera i uważa już nie tylko prostą wolę życia lecz wolę mocy, instynkt ekspansji i władzy, jako właściwą oś każdego życia. Stąd wypływa pojęcie wartości, pierwszorzędne w jego filozofji. Wszystkie wartości, odnoszące się do woli mocy, włącznie więc nawet prawdy i przede wszystkim moralności i wszystkich naszych reguł życiowych, zmieniają się razem z nią. Otóż wola mocy która przez walkę i selekcję dotarła aż do człowieka, może i powinna go przewyższać i wznieść się do nadczołowieka. Jeżeli nie sprzeniewierza się samej sobie, powinna się rozwijać bezwzględnie w kierunku swej największej siły, takiej, jaka się ujawnia żywotowo w ludziach wyższych, tych, których przyroda stworzyła na panów a nie na niewolników. Zaratustra nadchodzi, by złamać tablice z wartościami konwencjonalnymi, by głosić światu, będącemu poza dobrem i złem, ideał twardości, twardości dla samego siebie i dla bliźnich, ideał przede wszystkim antychrześcijański i antydemokratyczny. Przyjął wolę mocy taką, jaką jest, z ofiarami, których wymaga, z wojną i gwałtem, pragnął nawet wieczności i odradzać się bez końca według mitu antycznego oraz indyjskiego o „wielkim roku“ i o wiekuistym powrocie — oto jego odpowiedź na zniechęcony pesymizm mistrza Schopenhauera i generacji „dyletantów“.

Szkoła socjologiczna. Inny jeszcze kierunek badań, inspirowany w prostej linii przez Augusta Comte'a usiłował również w tym samym okresie ugruntować się jako nauka niezależna, mając własny punkt widzenia i własną metodę. Szkoła ta miała swych poprzedników w Niemczech, n. p. w pracach L a z a r u s a i S t e i n t h a l a o psychologii etnicznej. Następnie chciano, postępując za Spencerem, zrobić z niej jakoby ciąg dalszy biologji, uważając społeczeństwo jako rodzaj nadorganizmu. Inni myśliciele natomiast, jak G a b r i e l T a r d e (1843—1904), przyłączyli socjologję bezpośrednio do psychologii indywidualnej („Prawa naśladowania“ 1890). A jeszcze inni domagali się dla niej swoistego punktu widzenia. Niemiec S i m m e l, w swym „Wstępie do teorii moralności“ (1892) przedstawił kategorie życia moralnego jako podporządkowane uniwersalnemu relatywizmowi i zmieniające się z warunkami historycznymi. W końcu utworzyła się w Francji szkoła socjologiczna z E m i l e m D u r k h e i m e m (1858—1917) na czele.

Główną jego zasadą jest badanie społeczności poza wszelkimi uprzedzeniami moralnymi i filozoficznymi, patrzenie na nie „jako na przedmioty“, t. j. jako na dane faktyczne, które należy analizować, klasyfikować i obiektywnie wyjaśniać. Społeczności są w rzeczywistości dla Durkheima istnościami sui generis, które nie mogą być sprowadzone ani

do praw psychologii indywidualnej ani czystej biologii. Z kontaktu świadomości powstają fenomeny nowe, porządku duchowego, mianowicie „wyobrażenia kolektywne“, narzucające się każdej poszczególniej jednostce swoistą siłą, którą można nazwać urokiem, respektem, autorytetem i z której biorą początek pojęcia świętości i obowiązkowości. Tylko one pozwalają zrozumieć, czym są wartości, które nadają autorytet wszystkiemu, co jest istotnie społeczne: religii, prawu, moralności, może nawet kategorjom logicznym i samej prawdzie. Rozwój tych wartości powinien się tłumaczyć odtąd również socjologicznie, jako następstwo odmian formalnych sprzeczności, zależnych z swej strony od zmiennej gęstości grup i od podziału pracy. Zdaje się, że podąża on w świecie nowoczesnym w kierunku wzrastającej ważności, nadawanej osobowości ludzkiej (Podział pracy społecznej, 1893; Reguły metody socjologicznej, 1894; Elementarne formy życia religijnego, 1910).

W ten sposób usiłuje socjologja u twórcy tej szkoły stać się ogólną zasadą wyjaśniania, wcielając w siebie etykę, teorię religii, a nawet samą logikę, gdyż tylko socjologją jest w stanie zdać sprawę z wszystkiego, co w człowieku nie jest prosto zwierzęcem. Zasady te zostały przyjęte i zastosowane mniej lub więcej rygorystycznie przez różnych uczniów Durkheima. Dostarczyły im w każdym razie nowego punktu widzenia celem odnowienia badań zjawisk moralnych. Już wtedy płodność ich była wybitna. Lévy-Bruhl, poświęcając się szczegółowej badaniom społeczności niższych i szukając w nich nie początku naszych własnych wyobrażeń, lecz na odwrót typu myślenia i uczucia, całkiem odmienniego od naszego, dochodzi w rezultacie do definicji mentalności prymitywnej jako w gruncie rzeczy mistycznej, przeciwstawiającej się zasadzie sprzeczności a opanowanej prawem partycypacji. Otóż mentalność ta zdaje się w rzeczy samej przypuszczać, że przedmioty lub istoty najbardziej różniące się między sobą swymi własnościami, dostrzegalnemi czy to zmysłowo czy myślowo, mogą jednakże partycypować wzajemnie jedna w drugiej oraz identyfikować się dzięki siłom nadprzyrodzonym (Funkcje mentalne w sprzecznościach niższych, 1910; Mentalność prymitywna, 1922; Dusza prymitywna 1927).

Wznowienie filozofji spirytualistycznej i idealistycznej. Wszystkie doktryny poprzednie są mniej lub więcej inspirowane lub kierowane panującymi ideami nauk ścisłych. Lecz podczas gdy troska o pozytywność kierowała w ten sposób wielką ilością umysłów lub usiłowała odwrócić je od filozofji wogóle, filozofja sama nie przestawała pogłębiać się i odnawiać się za pomocą refleksji nad samą sobą. Wielka filozofja idealistyczna niemiecka z po-

czątku XIX stulecia przyczyniła się do tego w wysokim stopniu, w miarę jak docierała coraz więcej do innych krajów. W ostatnich dwudziestu latach wieku XIX wpływ Hegla panuje w krajach anglosaskich jako reakcja przeciw nieco ciasnemu empiryzmowi asocjacionistów czy dogmatyzmowi Spencera. Myśl niemiecka naturalizuje się w Anglii przez Carlyle'a, w Ameryce przez Emersona. Filozof z Oxfordu, Hill Green († 1882), przejęty tradycyjnym uczuciem religijnym i pełen troski o praktykę etyczną, przemysłał Hegla w duchu angielskim. W swym „Wstępie do Hume'a“, w swych „Prolegomenach do Etyki“ chciał wykazać, że duch, obecny w nas w całym dziele poznania, jest tym samym Duchem, który ożywia od wewnątrz ewolucję powszechną, zapewniając jej postęp, do którego winniśmy się przyłączyć przez akt wolnej woli moralnej. Bradley, najslawniejszy z następców Greena, wiezie w głównej swej książce „Zjawiskowość a rzeczywistość“ (1893) myśl w kierunku krytyki niezwykle ścisłej i subtelnej. Odkrywając ustawicznie nowe antynomje w wszystkich naszych poczynaniach intelektualnych, chce nas zmusić do odrzucenia twierdzeń koniecznych poza granicę wszelkiej definicji pojęciowej. Tendencja niemal analogiczna kieruje myślą amerykańską prawie do końca wieku. Dzieło J. Royce'a reprezentuje filozofję tę najdobitniej („Świat a jednostka“ 1900—1902).

Zwrot ten ku pełnej metafizyce ma swoje analogje w Francji, mimo pewnych cech dość odrębnych. Najpierw, wśród wpływów obcych bardziej daje się odczuć wpływ Kanta i Fichtego aniżeli Hegla. Przedewszystkiem zaś wiąże się ruch ten ściśle z prądem spirytualistycznym narodowym, szczególnie z Maine de Biran. Za jego przykładem uważa się nadal za punkt wyjścia i oparcia obserwację psychologiczną, a wpływ teorii birańskiej o wysiłku jest ustawicznie żywy. Dyskusja koncentruje się wreszcie dookoła pewnych problemów głównych, mianowicie problemu natury oraz zasięgu poznania naukowego. Obchodzi ją głównie konflikt między mechanizmem czyli determinizmem naukowym z jednej strony a wolnością ludzką z drugiej.

Feliks Ravaisson (1813—1900) wywiera głęboki wpływ na młodych metafizyków swą tezą o „przyzwyczajeniu“, dziełem o „Metafizyce Arystotelesa“, oraz słynnym sprawozdaniem z „Filozofji w Francji“ (1867). Przekraczając dualizm duszy i świata, przejęty całkiem dynamiczną interpretacją arystotelizmu, pragnie dać odczuć uniwersalność tego samego wysiłku spirytualnego, dążącego do porządku, harmonji i dobra na wszystkich stopniach bytu i poprzez wszechświat cały. Po nim Jules Lachelier (1834-1918), w krótkich a brzemiennych w myśli rozprawach, wykazuje przyczyny sprawcze (mechaniczne) jako bezsilne celem dc-

statecznego wytłumaczenia wszechświata i zapewnienia mu stałości, oraz jako zależne od porządku przyczyn celowych. Szkicuje pozatem konstrukcję dialektyczną różnych stopni bytu, poprzez które spirytualizm przemienia się niewidocznie w rodzaj idealizmu (Uzasadnienie indukcji 1872; Psychologia i metafizyka 1885).

Emil Boutroux (1845—1921), który był uczniem jego, nie podąża za nim tak daleko. Poddając natomiast ostrej i wnikliwej krytyce zasady nauki pozytywnej jako też naturę praw do których ona zmierza, odkrywa w niej zamiast konieczności przypadkowość. A przypadkowość ta jest potrójna: najpierw, prawa te nie wywodzą się logicznie jedno z drugich; następnie nie są one nigdy bezwzględnie narzucone przez fakty, które potwierdzają je zawsze tylko w przybliżeniu; wreszcie nie są one w rzeczywistości niczem innym jak tylko pomysłowemi wynalazkami ducha celem uporządkowania i interpretowania faktów, na których dnie zawsze zostaje miejsce otwarte dla wolności (O przypadkowości praw przyrody 1874; O idei prawa przyrody 1894).

Niektóre z tych idei podejmuje na nowo oraz rozświetla całym genjuszem swej naukowej sławy wielki matematyk Henryk Poincaré (1854—1912). Według niego hipoteza odgrywa pierwszorzędną rolę w nauce. Już w geometrii, gdzie aksjomaty i definicje są tylko umowami, które umysł sam z sobą zawiera. Również w wielkich teorjach mechaniki i fizyki, które są tylko najprostszemi i najwygodniejszemi sposobami, przez nas wynalezionemi, by sobie wyjaśnić fakty, również jeno możliwe między innymi. (Nauka i hipoteza, 1902; Wartość nauki, 1905).

Wielu innych filozofów czy uczonych podąża z pewną przesadą w tymże kierunku, między innymi Hannequin, Duhem, G. Milhaud, Ed. Le Roy w Francji, zaś fizyk Mach w Niemczech.

Filozofja Bergsona. Filozofja Henryka Bergsona (ur. w r. 1859) jest genialnem ujęciem całego tego kierunku myślowego: mianowicie pod względem negatywnym jest krytyką naukowego wyjaśnienia, zaś pod względem pozytywnym przynosi istotną realność ducha.

Główną tezą jego pierwszej książki: „Rozprawa o danych bezpośrednich świadomości“ (1899) zdaje się być twierdzenie, że fenomeny psychiczne, w formie w jakiej są dane bezpośrednio świadomości, są czystą jakością, niedającą się uchwyścić ilościowo. Przyznajemy im jakąś ilość lub intensywność tylko wtedy, gdy je łączymy z fenomenami cielesnemi, które im towarzyszą lub je wyrażają i gdy je wyrażamy za pomocą terminów przestrzennych. Same w sobie w ciągłym przepływie, stanowiącym prąd świadomości, są one czystem trwaniem. Życie psychiczne jest przeto spontanicznością

i nieustanną twórczością w trwaniu, nie dopuszczającym żadnego wznawiania, żadnego powrotu identycznych warunków żadnego koniecznego przewidywania i żadnego determinowania przyszłości. Wolność ukazuje się jako samo stawanie się mej jaźni. Zwolennicy i przeciwnicy wolności „wyobrażają sobie akt deliberacji pod postacią oscylacyj w przestrzeni. Tymczasem polega on na procesie dynamicznym, w którym moja jaźń i jej motywy znajdują się w stanie nagłego stawania się, jakby były prawdziwymi istotami żyjącymi“ (Rozprawa str. 139).

Stąd zrodziła się nowa koncepcja duchowa, którą streszcza dobrze tytuł drugiego dzieła Bergsona: „Materia i pamięć“ (1896). Duch jest w istocie swej pamięcią i trwaniem. Wspomnienia rozlewają się bezkresnie poza komórki mózgowe, w których zamykała je psychologia i fizjologia, porównano w błąd wprowadzone przez uwzględnianie przestrzeni. „Ciało moje, przedmiot przeznaczony do poruszania przedmiotów, jest centrum czynności, nie zdolne zaś do stwarzania wyobrażeń“ (str. 4). Lecz z czystych wspomnień, stanowiących ducha, tylko niektóre potrafią wprawić w ruch mechanizmy cerebralne i stać się istotnie świadome: są to te, które są zdolne są kierować naszymi ruchami. Poznanie i rozum są bowiem przedewszystkiem zwrócone ku czynności, są ideomotorycznymi. O ile wyrażają pojęcia za pomocą słów o sensie określonym, o ile zamieniają się w wyobrażenia przestrzenne, są narzędziami praktyki. Rozum „czuje się u siebie w domu o ile zostawia go się między przedmiotami biernymi, szczególnie między materjalnymi“. W zamian za to „wszystko co jest płynne w rzeczywistości wymyka mu się częściowo, a co jest istotnie żywotne w rzeczywistości żywotnej ujdzie mu w zupełności“.

Możemy mimo to zrozumieć, czym jest życie, jeżeli się z niem do pewnego stopnia utożsamimy przez rodzaj sympatii, podobnej do kontemplacji estetycznej albo do instynktu, czyli przez intuicję. To przeciwstawienie rozumu czyli nauki, będącej postawą nawskroś praktyczną, intuicji i życiu, dostarcza Bergsonowi w „Ewolucji twórczej“ (1907) jakoby globalnego poglądu na ewolucję uniwersalną. Życie, będące w istocie swej rozpędem (élan) oraz samorzutnością wciąż nową, usiłuje triumfować nad oporem materji za pomocą aktów twórczych, których nie można sprowadzić ani do mechanizmu ani do teleologii, które są zawsze nieprzewidywalne i wolne.

Pragmatyzm. Znaczący wpływ filozofji Bergsona nie tylko w Francji, lecz może jeszcze więcej w całym świecie anglosaskim, jak również krytyka mechanizmu naukowego, zbiegają się z ruchem pragmatyzmu w pierwszych latach wieku XX.

Kierunek ten rozwinał się, jako reakcja przeciw neohegelianizmowi Greena i jego szkoły, nieomal równocześnie w Anglii dzięki Schillerowi i przede wszystkim w Ameryce dzięki Jamesowi (1840—1910) i Deweyowi. Idee mogą uchodzić za prawdziwie różne tylko wtedy, gdy powodują różne sposoby działania. Myślimy nato by działać, a myśl jest również tylko rodzajem czynu. W czynie mieści się nietylko kryterjum naszych idei, lecz wszystko, co nadaje wartość i sens pojęciu prawdy. Prawdziwe jest każde poznanie, każda wiara, która się sprawdza, to znaczy która nam pozwala działać z skutkiem i która się „opłaca”. Oczywiście nie chodzi tu tylko o skuteczność materialną i użyteczność w dosłownym znaczeniu. Właściwości pobudzające wiary oraz „doświadczenie religijne” staje się sprawdzianem ich wartości, tak samo jak doświadczenia laboratoryjne lub zastosowalność przemysłowa stają się sprawdzianem teorii naukowej. Myśl jest całkiem zależna od życia. Trzeba zrehabilitować formułę Protagorasa i ujmować prawdę na „miarę człowieka”, zmiennego jak jego potrzeby — przeciw złudzeniu prawdy nieosobowej i absolutnej, abstrakcyjnej i bezinteresownej, którą wprowadzili Sokrates i Platon. Stąd nazwa „humanizmu” nadana teorii tej przez Schillera. A monizmowi heglowskiemu swoich przeciwników usiłują pragmatyści przeciwstawić również koncepcję pluralistyczną wszechświata, gdzie dzięki nieobecności wszelkiego planu zgóry wyznaczonego dla rzeczy, zostaje pole otwarte dla wszystkich inicjatyw pomysłowości i energii ludzkiej (W. James: „Wola wiary” 1897; „Odmiany doświadczenia religijnego” 1901, „Pragmatyzm” 1907; „Wszechświat pluralistyczny” — Schiller: „Humanizm” 1903. „Studja o humanizmie” 1907).

Po szybkim powodzeniu pragmatyzm zdaje się już wyczerpał swą żywotność nawet w swych krajach macierzystych, w Ameryce i w Anglii, gdzie zaczęto powracać do realizmu zdrowego rozumu (common sense) pod przewodnictwem Bertranda Russell'a.

Obecny stan filozofji na Zachodzie. Różne teorie, które właśnie przeglądaliśmy, wciąż jeszcze żywe w myśli współczesnej, mają swych przedstawicieli w różnych krajach. Zresztą łączą się one często między sobą w różnych stopniach, tak iż nie można powiedzieć o żadnej z nich, że panuje zaprawdę nad drugimi.

Studjami psychologii pozytywnej zajmuje się stale pożądana ilość badaczy lecz w duchu mniej fizjologicznym i asocjacionistycznym w miarę wnikania w psychologję najwyższych funkcji intelektualnych. W Niemczech szkoła „teoretyków postaci” (Gestalttheorie) przyznaje pojęciom stosunku i „postaci”, o ile są faktami pozytywnie stwierdzonemi,

realność i znaczenie, jakie im już oddawna była przyznała krytyka epistemologiczna. Inni znów zajmują się badaniem pozytywnym społeczeństw lub elementów socjalnych, które zachodzą w wszystkich rodzajach zjawisk psychologicznych i moralnych.

Jednakże w oczach innych teoretyków poznanie i jego prawa nie mogą być uważane jako proste dane pozytywnej obserwacji. Mają one wartość prawa; logika i epistemologia zachowują swą prawomocność. Oto punkt wyjścia logistyki, która z Russell'em, Peano'em, Couturat'em na czele zapragnęła odnowić i rozszerzyć logikę przez wprowadzenie do niej symbolizmu matematycznego. Oto także pogląd neo-kantyzmu szkoły marburskiej z Cohenem w Niemczech na czele, oraz jedna z głównych idei filozofji Husserla.

W Włoszech usiłuje Benedetto Croce w imię pewnego rodzaju hegelianizmu mniej konstruktywnego niż krytycznego uchwycić w życiu idei, w sztuce i polityce, aktywność myśli czynnej, równocześnie inteligijnej a zawsze indywidualnej i twórczej, t. zw. „uniwersalność konkretną”. Gentile tymczasem wznawia perypetje idealizmu aktu czystego.

W Francji Lagneau (1851—1894), którego znaczenie ujawnia nam coraz więcej pietyzm uczniów jego, zakłada równocześnie wartość rozumu oraz wolność pierwotną i istotną aktu sądzenia. Oktawjusz Hamelin (1856—1707), pod podwójnym wpływem Renouviera i Lacheliera, próbował odbudować djalektycznie kategorie i „Elementy podstawowe wyobrażania” 1907. Wyszedłszy z podstawowego pojęcia relacji, zależy mu na wykazaniu, że wszystkie elementy rzeczywistości i wszystkie typy stosunków są umysłowi dostępne. Jakikolwiek byłby wynik tak wątpliwego przedsięwzięcia, jest dzieło jego jednak conajmniej pomnikiem analitycznego rygoru i intelektualnej uczeiwości.

Jednakże po Hamelin'ie nie napotykamy już więcej na tego rodzaju metafizyczną śmiałość. Najczęściej zajmowano się określaniem warunków i granic poznania, przyznając chętnie, że jeżeli istota rzeczywistości może nam uchodzi, to mimo to nie istnieje dla nas nic innego jak tylko to, co już zostało przerobione i przyswojone przez rozum. Analiza kroków, konstytuujących wiedzę, pozostaje od tego czasu na pierwszym planie współczesnych zainteresowań. Podług Lalande'a („Dysolucja przeciwstawiona ewolucji” 1899) zdaje się ujawniać podwójny ruch w świecie: jeden który zmierzał w pewnym okresie ewolucji lub może zmierza wciąż jeszcze w kierunku różniczkowania; drugi naodwrot wyrównujący, jednoczący i utożsamiający, wracający od ró-

źnorodności do jednorodności. Cały wysiłek myśli ludzkiej może podążyć w tym kierunku. Również podług Meyersona („Identyczność i realność“ 1907; „Wyjaśnianie w naukach“ 1921) wydaje się w świetle historii nauk, że wyjaśniać znaczy zawsze tylko tyle co utożsamiać. Lecz ten wysiłek nauki czy rozumu wogóle potyka się perjodycznie w swym rozwoju o jądra brutalnej rzeczywistości, niesprowadzalnej dla niego, o „czynniki irracjonalne“, bez których jednakowoż nie miałby już nic więcej do roboty. W końcu Leon Brunschvicg usiłuje wykazać w swoich trzech głównych dziełach: „Etapy filozofji matematycznej“ 1912, „Przyczynowość i wyjaśnienie fizyczne“ 1922, „Postęp świadomości“ 1927, że w wszystkich epokach pojęcia filozoficzne były zależne od stanu nauk ścisłych, że duch, jakkolwiek nigdy nie można przewidzieć jego poczynąń, zawsze okazywał najbardziej pomysłową płodność, by dojść do wyjaśnienia danej rzeczywistości, że w ten sposób cały postęp świadomości polega na tem, by sobie coraz lepiej zdawać sprawę z tej wolności duchowej i twórczej, zawartej w dziele pozytywnej nauki, poza którą, zdaniem jego, żaden inny krok jest niemożliwy.

I tak, jakkolwiek w chwili obecnej wszędzie w Europie duch filozoficzny jest wysoce żywotny i zdaje się inspirować nawet ludzi nauki, może się mimo to wydawać, że okres wielkich konstrukcyj metafizycznych i systemów wszechobejmujących się zakończył. Lecz któż miałby jednakże odwagę twierdzić, że tak pozostanie na zawsze?

K o n i e c.



INDEKS.

- Abelard 104, 105.
Agryppa 70.
Ainesidemos zob. Enezydem.
Albert Wielki 106.
Aleybiades 25.
Aleksander Macedoński 48, 63, 64,
65, 67, 68, 85, 86, 88, 92, 103.
d' Alembert 155.
Alkuin 102.
Ammonjusz Sakkas 94, 95, 96.
Amyntas 48.
Anaksagoras 12, 14, 17, 18, 20, 21.
Anaksymander 11, 13, 29.
Anaksymenes 13.
Antigonos 67.
Antystenes 32, 33, 35, 42.
Anytos 26.
Anzelm z Canterbury (Kantua-
reński) 103, 104, 106, 146.
Apelles 67.
Apolonjusz z Tyany 94.
Archilochos 9.
Archytas z Tarentu 15, 35.
Arkesilaos 9, 68, 69.
Arnauld 131, 132.
Arnobjusz 101.
Arystofanes 26, 66, 67,
Arystoteles 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20,
21, 26, 27, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66,
67, 68, 69, 71, 77, 79, 81, 87, 88, 92,
95, 97, 99, 102, 103, 105, 106, 107,
108, 111, 112, 113, 115, 117, 131, 138,
139, 140, 193.
Arystyp 32, 35, 74, 85.
Atanazy 100.
Atenagoras 100.
Atomieści (Atomizm) 12, 17, 18, 21.
Augustyn 100, 101, 102, 132.
Averroës 105, 111.
Avicenna 112.
Bacon, Roger 7, 107, 108, 115.
Bacon z Verulam, Franciszek 111
115, 116, 117, 118, 119, 120.
Barni 162.
Bazyli z Cezarei 100.
Bechterew 190.
Bergson 194, 195.
Berkeley 151, 152, 175.
Bernard z Clairvaux 105.
Binet 189.
Boccaccio 110.
Boecjusz 102, 103.
Boehme, Jakób 112.
de Bonald 177, 185.
Bonifacy VIII 108.
Bossuet 131, 132,
Boutroux 194.
Bradley 193.
de Broussais 182.
Brown 181.
Bruno zob. Giordano Bruno
Brunschviog 198.
Büchner 170, 174, 188.
Buckingham 116.
Cabanis 178, 182.
Caius 91.
Campanella 113.
Capella zob. Marcjan Capella.
Cardano 110, 112.
Carlyle 193.
Cesalpino 111.
Charpentier 112.
Charron 114.
Chryzyp 69, 77, 83, 84, 85.
Cohen 197.
Colerus 135.
Comte 182, 183, 184, 185, 186, 191.

- Condilae 154, 155, 156, 177, 180, 181,
 185, 186.
 Cournot 188.
 Cousin 175, 179, 181, 182, 185.
 Couturat 197.
 Croce 197.
 Cyceo 19, 78, 81, 83, 87, 88, 89, 110,
 112.
 Cynicy 32, 33, 35.
 Cyrenaicy 32, 35, 76.
 Cyrus 31.
 Darjusz 64.
 Darwin 187, 190, 191.
 Demetrios 67, 68.
 Demetrjusz (cynik) 90.
 Demaratos z Koryntu 64.
 Demokryt 12, 15, 19, 20, 22, 70, 138,
 139.
 Denis 64, 65, 85, 86, 92, 94.
 Destutt de Tracy 177, 178, 179.
 Devey 196.
 Diderot 154, 155.
 Dikearch 9.
 Diogenes z Apollonji 11, 13, 14, 21.
 Diogenes z Babilonu 83.
 Diogenes z Laerte (Laercjusz) 9,
 33, 71, 77.
 Diogenes z Sinope 33.
 Dion 34, 35.
 Dionizjusz Młodszy 15, 32, 35, 48.
 Dionizjusz Starszy 34.
 Domicjan 90.
 Dubois 188.
 Duhem 194.
 Duns Szkot, Jan 107, 108.
 Durand de Gros 190.
 Durkheim 191, 192.
 Dyonizjusz Areopagita 102, 103.
 Eckhart 109.
 Edyp 58.
 Eleaci 11, 12, 16, 17.
 Elżbieta 115.
 Emerson 193.
 Empedokles 12, 17, 18, 19, 20, 21.
 Enezydem 70, 69, 70.
 Epicharmes 15.
 Epimenides 14.
 Epiktet 90, 91, 131.
 Epikur 19, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75,
 76, 77, 85, 88, 92, 120.
 Epikurejczycy 66, 76, 86, 88.
 Eriugena, Jan Szkot 103, 105.
 Eufranor 67.
 Eugenjusz książę 139.
 Euhemeros 32.
 Euklides z Megary 32, 33, 34, 35,
 42.
 Euripides 20, 66, 67.
 Eutydemos 23.
 Essex hr. 116.
 Fechner 189.
 Fedros (epikurejczyk) 88.
 Fénelon 131, 132.
 Ferekides z Syros 10.
 Fichte 157, 172, 173, 185, 193.
 Ficino, Marsilio 111.
 Fidjasz 20, 67.
 Filip Macedoński 48.
 Filolaos 14, 15.
 Filon (akademik) 88.
 Filon Żyd 94, 100.
 Filopon zob. Jan Filopon.
 Filip Piękny 108.
 Fokylides 9.
 Fouillée 190.
 Fourier 185.
 Franciszek I. 112.
 Freud 190.
 Galenos 112.
 Galileusz 110, 113, 116.
 Galton 189.
 Gassendi 115, 119, 120, 131.
 Gaunilo 104.
 Gentile 197.
 Gerando 181.
 Gerson 105, 109.
 Giordano Bruno 20, 113.
 Gordjan 95.
 Gorgjasz 22, 23, 24, 33, 35, 45.
 Green 193, 196.
 Grignan, Madame de 131.
 Grote 14.
 Grzegorz z Nazianzu 100.
 Grzegorz z Nyssy 100, 101.
 Guyau 190.
 Haeckel 188.

- Hemelin 197.
 Hamilton 175, 176, 191, 187.
 Hannequin 194.
 Hartmann 170, 174.
 Hegel 112, 173, 174, 175, 181, 185,
 186, 193.
 Hegezjasz 32, 67, 76.
 Belmont, Van 112.
 Helwecjusz 156.
 Heraklit 11, 12, 14, 17, 18, 19, 22,
 23, 35, 36, 40.
 Hermarchos 77.
 Hezjod 8, 9, 10, 16.
 Hbbes 115, 119, 120, 131, 146, 150.
 Holbach 155, 175.
 Homer 4, 16.
 Hugo z Saint Victor 105.
 Hume 152, 154, 159, 175, 181, 185,
 186, 193.
 Husserl 197.
 Huxley 121.
 Hylozoizm 13, 17.
 Iluminizm 179.
 Ireneusz 100.
 Jakób I. 116.
 Jamblichus 98, 99.
 James 196.
 Jan XXII. 108.
 Jan Duns Szkot zob. Duns Szkot.
 Jan Szkot Eriugena zob. Eriugena.
 Jan Filopon 99.
 Janet 190.
 Jouffroy 182, 185.
 Julian Apostata 99.
 Justynian 7, 99.
 Justyn Męczennik 100.
 Kallikles 24, 44.
 Kallistenes 48.
 Kallon 67.
 Kant 139, 157, 159, 160, 161, 162, 163,
 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171,
 172, 173, 175, 176, 180, 181, 185, 188,
 193.
 Kalwin 110.
 Karneades 69, 87, 88.
 Karol Łysy 103.
 Karol Wielki 102.
 Kartezjanie 131, 159.
 Kartezjusz 7, 101, 110, 111, 114, 115,
 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126,
 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135,
 138, 139, 140, 141, 146, 148, 149, 154,
 159.
 Kassjodor 112.
 Katon 87.
 Kebes 15.
 Keppler 110.
 Kleantes 77, 82, 84, 85.
 Klemens z Aleksandrji 100.
 Kodrus 34.
 Kolotes 74.
 Kopernik 110, 11, 160.
 Kratylos 18, 35.
 Krezus 13.
 Ksenofanes 14, 16, 17.
 Ksenofont 24, 25, 26, 29, 30, 31.
 Kwintyljan 112.
 Krystyna Szwedzka 121.
 La Bruyère 131.
 La Fontaine 131.
 Lagneau 197.
 Laktancjusz 111.
 Lalande 197.
 Lamennais 178, 182, 183, 185.
 Lamettrie 155.
 Lange F. A. 120.
 Laromiguière 155.
 Lachelier 143, 145, 193, 197.
 Lazarus 191.
 Leibniz 20, 131, 138, 139, 140, 144,
 145, 146, 147, 155, 159, 174, 181.
 Leonardo da Vinci 112.
 Le Roy 194.
 Leroux 185.
 Leukippos 12, 19.
 Lévy-Bruhl 192.
 Littré 185.
 Locke 147, 148, 150, 151, 154, 155,
 160, 175, 181.
 Lotze 189.
 Ludwik Bawarski 108.
 Lukrecjusz 74, 87, 88.
 Lullus, Rajmund 108, 139.
 Luter 108, 110.
 Lykon 26.

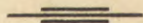
- Lyzip 67.
 Mach 194.
 Maine de Biran 179, 180, 181, 185,
 193.
 Mairan 132.
 de Maistre 178, 185.
 Maieutyka 25, 26, 38.
 Malebranche 131, 132, 133, 134, 139,
 151, 154, 174.
 Mahomet II. 110.
 Manichejczycy 101.
 Marcjan Capella 112.
 Marek Aureljusz 92.
 Martha 90.
 Maurycy de Nassau 121.
 Medyceusz, Cosimo 111.
 Megarycy 32, 34, 35, 42.
 Melitos 26.
 Menander 67.
 Mersenne 115.
 Metrodor 76.
 Meyerson 198.
 Mikołaj z Kuzy 111, 113.
 Milhaud 194.
 Mill, John Stuart 154, 186, 187.
 Mimmermos 9.
 Milhaud 194.
 Mojżesz Majmonides 106.
 Moleschott 188.
 Moljer 120, 131.
 Montaigne 114, 122, 131.
 Montesquieu (Monteszkjusz) 85,
 154, 156, 157.
 Myron 67.
 Mys 76.
 Neoplatonizm 100.
 Neopitagoreizm 11.
 Neron 90, 94.
 Newton 154.
 Nicole 131.
 Nietzsche 190.
 Nikomach 48.
 Nominalizm 108.
 Numenius 94.
 Okkam 107, 108, 109, 115.
 Onomakryt 10, 14.
 Orygenes 100, 101.
 Panaitios (Panecjusz) 84.
 Papinianus 91.
 Paracelsus 91.
 Parmenides 12, 16, 17, 19, 20, 22, 23,
 33, 35, 36, 37, 40, 44.
 Parodi D. 186.
 Pascal 20, 131, 178.
 Paulus 91.
 Pawłow 190.
 Pelagjusz 101.
 Peano 197.
 Perykles 13, 20, 26, 34.
 Perseusz (brat Hejzoda) 8.
 Perseusz (stoik) 85.
 Perypatetyzm 105, 109, 111, 131.
 Petrarka 110.
 Pico de la Mirandola 111.
 Piotr Wielki 139.
 Pitagoras (Pitagoreizm, Pitago-
 rejczycy) 14, 15, 17, 19, 34, 35,
 36, 94.
 Pizystrat 10.
 Platon 15, 16, 18, 21, 23, 24, 25, 26,
 27, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38,
 39, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50,
 51, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66,
 68, 69, 71, 77, 79, 88, 94, 95, 97, 99,
 100, 101, 103, 104, 107, 109, 110, 111,
 112, 113, 115, 159, 196.
 Plinjusz Starszy 92.
 Plotym 94, 95, 98, 99, 110, 111, 115.
 Plutarch 20, 65, 75, 95.
 Poincaré 194.
 Polibjusz 88.
 Polygnot 67.
 Polyklet 67.
 Pólsokratycy 32, 33, 34.
 Pomponaccio 111.
 Pope 174.
 Porfirjusz 95, 98, 103.
 Poseidonios (Pozydonjusz) 88.
 Pozytywizm 183, 184, 186.
 Pragmatyzm 195, 196.
 Praksy'eles 67.
 Pratl 109.
 Probabilizm 68, 69.
 Prodikos 23, 24.
 Proklus 99.
 Protagoras 22, 23, 32, 35, 196.

- Protogenes 67.
 Ptolemeusz 32, 88, 110.
 Pyrron 68.
 Ramus, Petrus 112.
 Ravaisson 52, 57, 66, 67, 77, 80, 95,
 193.
 Realizm 104, 108.
 Reid 159, 175, 179.
 Renan 186, 187.
 Renouvier 188, 197.
 Ribot Th. 189.
 Roscelinus 104.
 Rousseau 152, 156, 157, 158, 174.
 Royce J. 193.
 Royer-Collard 179, 181.
 Russell 196, 197.
 Ryszard z Saint-Victor 105.
 Saint-Simon 185.
 Saint-Simoniści 178.
 Sceptycy (Sceptycyzm) 66, 68, 69,
 70, 101.
 Schelling 112, 172, 173, 174, 175, 181,
 183, 195.
 Schiller 196.
 Schopenhauer 173, 174, 191.
 Sektus Empiryk 68, 70.
 Seneka 79, 85, 89, 90, 91.
 Servet 110.
 Sévigné, Madame de 131.
 Simmel 191.
 Simmias 15.
 Simplicius 99.
 Sofiści 11, 12, 21, 22, 23, 24, 25, 26,
 27, 28, 29, 36., 37, 42, 44.
 Sokrates 11, 15, 21, 22, 23, 24, 25, 26,
 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36,
 37, 41, 42, 44, 45, 49, 50, 57, 79, 101,
 104, 196.
 Solon 9, 11, 13, 34.
 Spencer 11, 186, 187, 190, 191, 193.
 Spinoza 131, 135, 136, 137, 139, 140,
 146, 172.
 Steinthal 191.
 Stewart Dugald 175.
 Stoicy (stoicyzm) 63, 66, 69, 70, 77,
 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89,
 91, 2, 93, 97, 102.
 Syrianus 99.
 Taine 186.
 Tales 9, 10, 11, 13.
 Tarde 191.
 Tartaglia 110.
 Tauler 109.
 Telesio 112, 113, 116.
 Temistokles 26.
 Teodor 33.
 Teodoryk 34, 102.
 Teofrast 67.
 Teognis 9.
 Tertuljan 101.
 Timeusz z Lakroi 15.
 Tomasz a Kempis 109.
 Tomasz z Akwinu 106, 107, 108,
 132.
 Trzymach 23, 44.
 Trazeasz 90.
 Trazybul 26.
 Tymon 85, 86.
 Ueberweg 177.
 Ulpianus 91.
 Vanini 111.
 Vésale 110.
 Viète 110.
 Weber 189.
 Wespazjan 90.
 Wilhelm z Champeaux 104.
 Wilhelm Orański 148.
 Wolff 159.
 Wolter 85, 154, 155, 174.
 Wundt 189.
 Zeller 10, 11, 12, 14, 18.
 Zenon z Elei 16, 17, 34, 69.
 Zenon z Kition 77, 81, 82, 84, 85, 86,
 87, 94, 95.
 Zeuxis 67.



SPIS TREŚCI.

I. Filozofja przedsokratyczna	7
II. Sofiści i Sokrates	22
III. Pólsokratycy — Platon	32
IV. Arystoteles	48
V. Filozofja grecka po Arystotelesie — Sceptycy — Epikurejczycy — Stoicy	66
VI. Filozofja Rzymska	87
VII. Ostatni okres filozofji starożytnej — Szkoła Ale- ksandryjska	93
VIII. Filozofja chrześcijańska — Filozofja średniowie- cza i odrodzenia	100
IX. Filozofja nowożytna. — Bacon, Hobbes i Gassen- di. — Kartezjusz	115
X. Kartezjanizm: Malebranche, Spinoza, Leibniz	131
XI. Empiryzm angielski i filozofja francuska w XVIII wieku	148
XII. Kant i jego następcy — Szkoła szkocka	159
XIII. Filozofja francuska w pierwszej połowie XIX w.	177
XIV. Filozofja współczesna od r. 1850 do dni dzisiejszych	186
Indeks	199



1017

PISMA OJCÓW KOŚCIOŁA

w polskiem tłumaczeniu

pod naczelną redakcją prof. Uniwersytetu Poznańskiego

DR. JANA SAJDAKA

- Tom I. **Pisma Ojców Apostolskich** (Nauka dwunastu Apostołów, Barnaba, Klemens Rzymski, Ignacy Antjocheński, Polikarp, Hermas), z greckiego tłumaczył, zaopatrzył wstępami i objaśnieniami Ks. A. Lisiecki. Str. 468.
- Tom II. **Minucjusz Feliks, Octavius**, z łaciny tłumaczył, zaopatrzył wstępem i objaśnieniami Dr. Jan Sajdak. Str. LXXII+100.
- Tom III. **Euzebjusz z Cezarei, Historja kościelna, O męczennikach palestyńskich**, z greckiego tłumaczył, zaopatrzył wstępami, objaśnieniami, skorowidzami Ks. A. Lisiecki. Str. XXXII+846.
- Tom IV. **Św. Justyn, Filozof i Męczennik, Apologja — Dialog z Zydami Tryfonem**. Wstęp, tłumaczenie z greckiego, objaśnienie, skorowidz — napisał Ks. A. Lisiecki. Str. CXV+380.
- Tom V. **Boecjusz, O pociechach Filozofji**, z łaciny tłumaczył, dał wstępy i objaśnienia Ks. Dr. Jachimowski. Str. XXXVIII+266.
- Tom VI/VII. **Jan Kasjan, Rozmów dwadzieścia i cztery**, z łacińskiego tłumaczył, zaopatrzył wstępem i objaśnieniami Ks. Dr. L. Wrzod, tom I i II. Str. XVII+362 i 528.
- Tom VIII. **Św. Wincenty z Lerynu, Pamiętnik**, z łaciny tłumaczył, zaopatrzył wstępami i objaśnieniami Prof. Jan Stahr. Str. XL+82.
- Tom IX. **Św. Augustyn, Wyznania**, z łaciny tłumaczył, zaopatrzył wstępami i objaśnieniami Ks. Dr. Jan Czuj. Str. XXIX+420.
- Tom X. **Św. Augustyn, Pisma katechetyczne**, z łacińskiego przetłumaczył, wstępem i komentarzem zaopatrzył Ks. Wł. Budzik. Str. XVIII+334.
- Tom XI. **Św. Augustyn, Państwo Boże**, z łacińskiego przetłumaczył, wstępem i komentarzem zaopatrzył Ks. Prof. Kubicki, t. I. Str. XCV+415.
- Tora XII/XIII. **Św. Augustyn, Państwo Boże (De civitate Dei)** w tłumaczeniu Ks. Prof. Wł. Kubickiego, t. II. i III.
- Tom XIV. **Wiktor z Wity, Historja prześladowania wiary w Afryce** w tłumaczeniu Ks. Dr. Czuj.
- Tom XV. **Św. Grzegorz z Nazjanzu, Listy** w tłumaczeniu Prof. J. Stahra.
- Tom XVI. **Laktancjusz** w tłumaczeniu Ks. Dr. J. Czuj.

JAN JACHOWSKI

KSIEGARNIA UNIWERSYTECKA W POZNANIU

Bernheim H. Automatyzm i sugestja	4,—
Brosig A. Dr. Ołtarze gotyckie	12,—
— Rzeźba gotycka	18,—
Chałasiński J. Dr. Wychowanie w domu obcym . . .	18,—
Cieszkowski August. Ojciec nasz, wydanie nowe, zupełne, z przedmową prof. dr. Żółtowskiego, 3 tomy	32,—
Dobrowolski T. Studja nad średniowiecznem malarstwem ściennem w Polsce	25,—
Dobrzycki St. prof. dr. O kołędach	1,20
Dubiecki M. Romuald Traugutt i jego dyktatura podczas powstania styczniowego 1863-1864 r. wydanie V	6,—
Gide K. Zasady ekonomji politycznej, wyd. VII . . .	25,—
Janet P. Historia doktryn politycznych, 2 tomy . . .	12,—
Klinger W. prof. dr. Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia, jej początek i znaczenie pierwotne . . .	4,—
Kolbuszewski St. dr. Stanisław Wyspiański i romantyzm polski	12,—
— Nowy Mesjasz Narodów	4,—
Kołaczkowski St. dr. St. Wyspiański, rzecz o tragicznym	6,—
Krzesiński ks. dr. W obronie świata transcendentnego	10,—
Latawiec Cz. dr. „Dziady“ Mickiewicza	6,—
— Walka o duszę narodu w twórczości St. Wyspiańskiego	9,60
Majewski St. Wszechenergja wobec materji i życia . . .	15,—
Mirek Fr. ks. doc. dr. Elementy społeczne parafji rzymsko-katolickiej	18,—
— Metoda socjologiczna	10,—
Pajzderski N. dr. Ratusz poznański, z 17 ilustracjami	4,—
Roszkowski H. Poglądy społeczne i ekonomiczne Augusta Cieszkowskiego	5,—
Rubeżyński W. prof. dr. Filozofja życia duchowego . . .	24,—
Sobeski M. prof. dr. Malarstwo doby ostatniej	3,—
— Kwiat złoty (Gobineau redivivus)	4,—
— Filozofja sztuki, wydanie drugie	10,—
— Z pogranicza sztuki i filozofji	12,—
Swinarski A. M. Widowisko o doktorze Fauście	12,—
Szulezewski Br. dr. Dusza dziecka, wydanie drugie . . .	3,—
Szuman St. Dawne kilimy polskie i ukraińskie	60,—
Tymieniecki K. prof. dr. Cechy moralne narodu jako wynik historii	1,50
Wojciechowska M. dr. Z dziejów książki w Poznaniu w XVI w.	48,—
Wojciechowski J. Życiorys własny robotnika	18,—
Zegadłowicz E. W obliczu gór i kulis	8,—