HISTORYA FILOZOFII GRECKIEJ

TOM DRUGI, *CZĘŚĆ DRUGA*

Prof. Dr. K. Twardowski

http://rcin.org.pl

H- 99201

http://rcin.org.pl

HISTORYA
FILOZOFII GRECKIEJ

NAPISAŁ

X. DR. STEFAN PAWLICKI C. R.
PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

10042
[2]

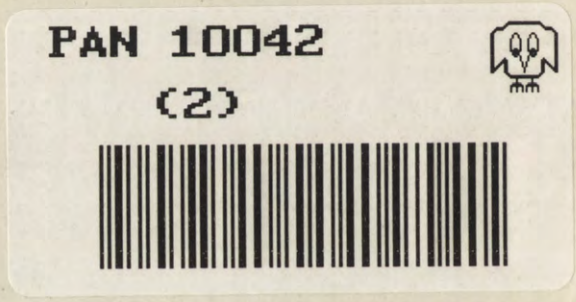
TOM DRUGI

DZIEŁO WYDANE Z POMOCĄ AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI W KRAKOWIE

KRAKÓW
SKŁAD GŁÓWNY: W KRAKOWIE G. GEBETHNER I SPÓŁKA
W WARSZAWIE GEBETHNER I WOLFF
1903—1917

http://rcin.org.pl

10042
[2]



K
19.12.59
A. 869

Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego pod zarządem Józefa Filipowskiego.

http://rcin.org.pl

DOMÓWIENIE [1]).

Zmarły d. 28 kwietnia 1916 r., w. siedmdziesiątym siódmym roku życia, O. Stefan Pawlicki, wydając w r. 1890 pierwszy tom »Historyi filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa« (stron 431), nawiązał swoje przedstawienie do encykliki Leona XIII: *Aeterni patris* (z r. 1879), przyczem zaznaczył (str. 8 n.), że zainicyowane przez wielkiego papieża studya scholastyczne, przedewszystkiem tomistyczne, ułatwiają poznanie systemów starożytnych, w pierwszym rzędzie Arystotelesa. Wykład Arystotelizmu w związku ze scholastyką i neoscholastycyzmem miał też stanowić lwią część rozpoczętego dzieła. Nie darmo autor wykładał filozofię chrześcijańską najpierw w Akademii papieskiej w Rzymie, potem (od r. 1882—1895) na Wydziale teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Ale po ukończeniu pierwszego tomu, obejmującego prócz przedsokratyków także Sokratesa i drobniejsze szkoły sokratyczne, pierwotna perspektywa nieco się przesunęła. Autor tak uległ czarowi kultury attyckiej, a równocześnie tak zasmakował w badaniach ściśle filologicznych, że nie dbając o ekonomię całości, poświęcił przeszło sto początkowych stron drugiego tomu (II 1, 1903 str. 480) autorowi, którego udział w filozofii greckiej był minimalny, Ksenofontowi. Ale bo też nie o rozwoju filozofii autor podręcznika tu poucza, ale przeniesiony myślą do Grecyi dzisiejszy człowiek opowiada o dobrym towarzyszu, z którym i o którym gawędzić było mu potrzebą nietylko myśli, ale i serca.

Jeśli już drobna pszczółka attycka tak go ujęła swą słodyczą, że trudno mu się było oderwać od jej plastrów, to cóż dopiero mówić o Apollinowym łabędziu z Akademii, o najwznioślejszym pisarzu attyckim, o Platonie? O. Pawlicki tak się w nim

[1]) To »Domówienie« przy oprawie 2-go tomu ma iść na koniec.

http://rcin.org.pl

rozmiłował, że nawet najobszerniejsze przedstawienie prawdy i piękna, ukrytego w jego dyalogach, wydawało mu się niewystarczające. W przeciwstawieniu do apriorystycznych syntez o całokształcie filozofii Platona (w rodzaju Schleiermachera, Chr. Brandisa, E. Zellera i i.) starał się O. Pawlicki o genetyczne przedstawienie nietylko systemu, ale samego Platona w stosunku do rodziny i państwa, do owoczesnych prądów politycznych, filozoficznych i literackich. Całe bogactwo motywów, określających jego życie duchowe, dostarcza mu osnowy do przepysznej tkaniny opowieści o nim. Czego filologów nauczył dopiero H. Bonitz w swoich »Studyach Platońskich« (Platonische Studien, 1858/60 i 1886), mianowicie schwycenia toku myśli każdego dyalogu z osobna i określenia na tej podstawie jego celu i znaczenia, to z wirtuozyą praktykuje O. Pawlicki. A postulaty, postawione badaniom Platona przez Pawła Wendlanda (Die Aufgaben der Platonischen Forschung, Göttingen, 1910), by w mistrzu ateńskim widzieć przedewszystkiem profesora Akademii (gdzie kwitnęły nauki matematyczne i przyrodnicze) i reformatora politycznego, który za właściwe zadanie swego życia uważał urządzenie państwa, opartego na zasadach filozofii, jego obowiązywały kilkanaście lat przedtem.

Przy analizie i interpretacyi treści dyalogów szukał O. Pawlicki wraz z filologami wskazówek, odnoszących się do utworów poprzednich lub późniejszych, by z ich pomocą ustalić następstwo dyalogów i w ten sposób uzyskać pewną podstawę do przedstawienia rozwoju człowieka, pisarza i filozofa. Za instrument pomocniczy przy tego rodzaju badaniach uważają filologowie, począwszy od L. Campbella (1867), a skończywszy na H. v. Arnimie (1913) statystykę językową, nazwaną przez naszego specyalistę w tej sprawie, W. Lutosławskiego, stylometryą. Inni historycy filozofii poprzestają na informowaniu się o jej (sprzecznych zresztą ze sobą) wynikach z rozmaitych sprawozdań, których we filologii bynajmniej nie brakuje; O. Pawlicki sam czytywał odnośne prace i choć już w pierwszej części drugiego tomu (z r. 1903) uznał ich wyniki za negatywne — nie przestał ani na chwilę śledzić dalszego ruchu na tem polu. Najbardziej leżała mu na sercu chronologia Fedrosa, którego on uważał (za starożytnymi, Schleiermacherem i Usenerem) za młodzieńczy dyalog Platona, napisany może w r. 402, podczas gdy coraz to nowi uczeni za pomocą coraz to nowych metod starali się dowieść, że Fedros jest dziełem starego

http://rcin.org.pl

Platona. O. Pawlicki czekał cierpliwie na zupełne wyjaśnienie tej kwestyi i ucieszył się bardzo, gdy w r. 1913 pojawiła się jeneńska dyssertacya C. Barwicka (De Platonis Phaedri temporibus), dowodząca, że Fedros napisany był przed Eutydemem, Biesiadą, Fedonem i Rzecząpospolitą. Tymczasem ukazało się znowu statystyczne dzieło H. v. Arnima. (Sprachliche Forschungen zur Chronologie der Plat. Dialoge, Sitzber. d. Wiener Akad. phil. hist. Bd. 169, 1912, por. tegoż: Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros, Leipzig, Teubner, 1914). Zmógł je O. Pawlicki już podczas wojny i z początkiem r. 1916 zabrał się do ostatecznego dokończenia swego Platona. Jeszcze po Wielkiej Nocy 1916 brał na kilka godzin dziennie do ręki Platońskiego Timeusza i notował sobie tok myśli tego dyalogu. Dopiero śmierć wytrąciła mu z ręki pióro i Platona. Dzieło dwudziestu pięciu lat życia pozostało torsem.

Na szczęście to torso nie jest znowu tak niekompletne, jakby się na pierwszy rzut oka zdawało. Część ze stycznia r. 1903 obejmuje teoryę miłości (Fedros, Biesiada), psychologię (Fedon), dialektykę (rozmaite dialogi) i ideologię — wydobytą ze wszystkich pism. Dalszy ciąg spodziewał się autor wydać »najpóźniej w jesieni 1903 r.«. I rzeczywiście w owym roku przeprowadził druk szesnastu arkuszy, ale Platona w nich nie dokończył. Nowy zapęd z r. 1905 przyniósł niecały arkusz siedmnasty, tak że razem o Platonie mamy 40 arkuszy druku. Prócz luźnych notatek do Timeusza nie zostawił Zmarły dalszego rękopisu swego dzieła tak, że księgarnia, spełniając treść doniesienia z r. 1903, wydaje obecnie owe złożone arkusze jako drugą część drugiego tomu, zapłaconą już przez nabywców przy kupnie części pierwszej. Ta druga część obejmuje dokończenie nauki o ideach, rozbiór pism dyalektycznych (Teetet, Menon, Kratyl, Eutydem, Sofista, Polityk), Parmenidesa i logikę Platońską, wreszcie teorye polityczno-etyczne, zillustrowane przy analizie Rzeczypospolitej. W związku z chronologią Rzeczypospolitej zapytuje autor jeszcze raz: Jakie dyalogi są dawniejsze od Rzeczypospolitej? i stacza ostatnią utarczkę ze stylometrystami w obronie wczesności — Fedrosa.

Tyle mamy. Czego jeszcze brak? Dokończenia etyki i polityki, która miała być wywiedziona z kosmologii Timeusza, zillustrowana Atlantydą Krycyasza, wysublimizowana do idei αὐτοαγαθόν przy Filebie i zdemonstrowana na Prawach. Przy Timeuszu miała

http://rcin.org.pl

się też znaleść sposobność do wyłożenia fizyki i kosmografii Platona, przy Prawach jego estetyki i religii. Drobne dyalogi Sokratyczne i większe sofistyczne (Protagoras i Gorgias) omówił był już autor w tomie I, przy sofistach i Sokratesie. Przy analizie Praw zamierzał autor iść za dziełem Konstantyna Rittera, Platons Staat (Darstellung des Inhalts, Stuttgart 1909), a przy sposobnościach uwzględniać także tegoż autora monografię »Platon« (I. tom, München 1910, str. 588) i jej dodatek (Neue Untersuchungen über Platon, München 1910, str. 424). Z literatury przed Ritterem najbardziej go interesowało dzieło L. Robin'a, La théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote (Paris, Alcan, 1908, str. 702), które zamierzał wspomnieć przy Timeuszu i książka M. Pohlenza: Aus Platos Werdezeit (Berlin, 1913). H. Raeder, Platons philosophische Entwickelung (Leipzig, 1905) miało być traktowane. niemniej jak P. Natorpa, Platos Ideenlehre (Leipzig 1905), jeszcze na końcu siedmnastego arkusza pośmiertnego. Wymienione dzieła, o których autor mówił ze mną, mogą interesowanym służyć za surogat tego, czego już O. Pawlicki napisać nie zdołał. Osobom, stojącym zdala od filologii, można polecić dwa rozdziały Historyi filozofii (t. I Filozofia starożytna, Brody-Lwów, nakład F. Westa, 1914) Wojciecha Dzieduszyckiego, mianowicie r. XV: Etyka i Polityka Platona i r. XVI: Religia Platona. Dzieduszycki daje też popularne przedstawienie filozofii Arystotelesa, którego traktowania, zapowiedzianego w r. 1890, O. Pawlicki zaniechał, twierdząc potem, że Arystoteles już nie należy do klasycznej filozofiii attyckiej: on rozpoczyna epokę i filozofię hellenistyczną.

Po skończeniu Platona zamierzał O. Pawlicki przystąpić do ponownego opracowania I. tomu, przedewszystkiem przedsokratyków na podstawie H. Dielsa, Die Fragmente der Vorsokratiker (3 tomy, I. wyd. 1903, 3. wyd 1912). Swoje przedstawienie, oparte o Mullacha Fragmenta philosophorum Graecorum uważał za przestarzałe i polecał tymczasem E. Burneta: Early greek philosophy (2. wyd. 1908, przekład niemiecki Emmy Schenkl u Teubnera). Naszym uczniom wystarczy poniekąd W. Heinricha, Filozofia grecka do Platona (Rozwój zagadnień, Warszawa 1913), bo »Wykłady Jagiellońskie« W. Lutosławskiego są za subjektywne. Wobec tej antykwizacyi pierwszego tomu niema konieczności sporządzania do niego zapowiedzianego (t. I, str. VIII nota) spisu alfabetycznego

http://rcin.org.pl

imion i rzeczy. Do drugiego dołącza się Spis treści, na wzór tego, który zamyka tom I, sporządzony z tytułów rozdziałów i żywej paginacyi. Wobec zupełnego wyczerpania tomu pierwszego i niewielkiej liczby egzemplarzy pierwszej części drugiego możnaby pomyśleć o drugiem wydaniu, pomijającem filozofię jońską, a dającem Filozofię attycką (Sofiści, Sokrates, Ksenofont, Platon). Tekstowe polemiki z prześcignionymi już monografiami i noty ściśle filologiczne możnaby w niem pominąć, a dać studentom i publiczności samą przędzę złotych myśli najlepszego u nas historyka filozofii greckiej, jednego z największych humanistów, jakich Polska wydała.

W Krakowie, w marcu 1917.

Tadeusz Sinko.

http://rcin.org.pl

http://rcin.org.pl

Mówią, że pod naleganiem uczniów bardzo następnie zmniejszył liczbę idei, a nawet pochwalił definicyę Xenokratesa, jakoby idea była przyczyną wzorową takich tylko rzeczy, które stanowią przyrodzoną trwałą całość (t. j. rodzajów i gatunków, oraz właściwych im przymiotów)[1]. Wtedy dzieła rąk ludzkich oczywiście nie będą miały swoich odrębnych idei. Tak samo Arystoteles: »wiele się robi rzeczy, jak dom lub pierścionek, o których nie mówimy, że mają swoje idee[2]«. A w innem miejscu, przechodząc skrajne wyniki teoryi idealistycznej, daje do zrozumienia, że nauczyciel nie przyjmował idei osobnych ani dla prostych negacyi, ani dla stosunków i warunków, w których rzeczy zostają do siebie[3]. Odgłos tych sporów zachował się u późniejszych Platończyków, którzy rozmaicie tłumaczyli przytoczone ustępy[4], ale jeśli mistrz przy schyłku życia w ustnych wykładach cofał się czasem przed niejedną konsekwencyą, zbyt nieznośną dla uczniów, czasem robił im ustępstwa, zwłaszcza Arystotelesowi, nie zmienia to faktu, że w pismach swoich bezwzględnie przyjmował idee dla wszystkich pojęć, nie wyłączając najbardziej oderwanych; dla zjawisk najmniej pozornych, a nawet dla takich, które zadawały kłam prawdzie i rzeczywistości[5]. Ale ta olbrzymia ilość tworów, przedstawiających dla myśli ludzkiej najodmienniejsze stopnie ontologicznej, etycznej, estetycznej wartości, lub nawet im przeczących, domagała się układu i porządku. Jeżeli świat widzialny wydawał się Grekowi przecudnym kosmosem, czyż wtedy świat umysłowy, wedle Platona oświecony

[1]) *Proclus in Parm.* p. 131 *e (ed. Cousin* V p. 136 lub *ed. Stallb.* p. 691): εἶναι τὴν ἰδέαν θέμενος αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων etc.

[2]) Metaph. I 9 p. 991*b*. Zob. także XII 3 p. 1070*a*.

[3]) Metaph. I 9 p. 990*b*. Zob. o tem miejscu ciemnem Zeller'a *Philos. der Griech.* II 1 p. 703 (4e wyd.) i dobrą rozprawę Ryszarda Heinze'go: *Xenokrates. Darstellung der Lehre* etc. p. 55.

[4]) Albini (lub Alcinoi) *Instit.* c. 9 *(Opp. Plat. ed. Teubneri* VI p. 163): »Określają zaś ideę, że jest wzorem wieczystym rzeczy przyrodzonych. Większość bowiem uczniów Platona nie przyjmuje idei dla wyrobów przemysłu, jak tarcza lub lira, ani dla zjawisk przeciwnych naturze, jak febra lub zapalenie kiszek, ani dla jednostek, jak Sokrates lub Platon, ani dla rzeczy bez wartości, jak brud lub drzazga, ani dla stosunków, jak większość lub wyższość; idee bowiem są to myśli Boga, wieczne i samodzielne«.

[5]) Warto przeczytać o tem rozdziały gruntowne w *Fouillée, la philosophie de Platon vol.* I p. 94 *sq* (2-e wyd.) o liczbie i rodzajach idei, przyjmowanych przez Platona.

http://rcin.org.pl

słońcem wspanialszem [1]), odbierający więcej ciepła i życia, będzie pozbawiony ładu, miary i jedności? Czyż kopuła dumna, wzniesiona przez geniusz filozofa ponad niebieskim stropem zaludni się chaotyczną ćmą niewyraźnych kształtów, tłoczących się w górę, chciwie i nieporządnie, ku olśniewającej światłości? Pytanie to, sięgające do samego jądra platońskiego systemu, daje się ująć w tę prostą formę:

5⁰ Jaka jest hierarchia idei? Gdy Platon po raz pierwszy wprowadza idee w Fedrosie, tam, gdzie ukazują się w krainie nadniebieskiej — nie robi różnicy żadnej między niemi pod względem godności. Wszystkie nazywają się »istnością« lub »bytem« lub »bytami« a porządek, w którym wymienione są sprawiedliwość, roztropność, wiedza i reszta bytów [2]), jest zupełnie dowolny. Trudno byłoby dowieść, że pierwsza jest wyższą i lepszą od drugiej lub trzeciej. Jeżeli piękności przysługuje przywilej, że z wszystkich idei najjaśniej przebija w doczesnych zjawiskach, nie jest ona dla tego ani wyższą, ani niższą od innych; tylko stosunek jej do kształtów cielesnych jest odmienny. Szukamy na próżno w Fedrosie jakiegoś systemu pojęć, zależnego od jednego najwyższego. Skoro idee są jestestwami, było wskazanem, podciągnąć je pod najwyższe pojęcie »bytu«, ale wyraz ten nie oznacza w Fedrosie idei najwyższej, lecz ma sens zbiorowy, zamiast wielości bytów prawdziwych, samodzielnych, czystych i t. d. Wszystkie bez różnicy służą duszom za nektar i ambrozyę, a jakieś ugrupowanie pod jedną najwyższą ideą już dla tego wykluczone, że przesuwają się, jakoby panorama, przed oczami widzów, obracających się razem ze sklepieniem niebieskiem, na którem się ustawili. W takiem panoramie nie może być właściwej sceny środkowej. Jeżeli w Fedrosie system idei pozbawiony prawdziwej jedności, to w Biesiadzie spotykamy się z jedną ideą, która tak wyłącznie góruje nad dialogiem, że dla innych w nim miejsca zabrakło. Mylnieby jednak przypuszczano, jakoby filozof tylko jedną podówczas przyjmował, która starczyła za wszystkie. Ograniczył się wyłącznie do idei piękności, bo taki obrał sobie temat, a tylko ze słów końcowych Diotymy dowiadujemy się, że piękność istotna jest także najwyższą prawdą i najpełniejszem dobrem. Jak należy rozumieć tę tro-

[1]) Zob. Resp. VI p. 508 a—509 b.
[2]) Phaedr. p. 247 c—e.

http://rcin.org.pl

istość, kapłanka nie tłumaczy, ani w jaki sposób inne idee dadzą się pod nią podciągnąć. Jednakże sama idea piękności dziwnie bogata, bo jest uwieńczeniem mnóstwa idei, mających się do niej, jak podgatunki i gatunki do najwyższego rodzaju. Zaczyna się badanie od pięknych ciał, przechodzi do pięknych dusz, a wznosi się coraz wyżej, po przez piękne objawy w czynach i zwyczajach i prawach narodowych, w naukach i sztukach, do piękności najwyższej. Ponieważ każdej klasie objawów pięknych odpowiada jakaś idea, otrzymamy całą piramidę coraz doskonalszych pojęć i coraz szerszych, uwieńczonych najszerszą ideą piękności bezwzględnej, która znowu zostaje w ścisłem powinowactwie z również bezwzględną prawdą i dobrocią. Jakkolwiek wystarcza to dla specyalnego zadania, któremu poświęcona Biesiada, nie zaspokaja bynajmniej słusznej chęci dowiedzenia się czegoś o ustroju ogólnym świata idealnego.

Ani tego nie zrobił Platon w Fedonie, choć była do tego okazya. Jeżeli prawdą jest, jak tam dowodzi, że nieśmiertelność duszy głównie polega na bliskiem jej podobieństwie z ideami, można było spodziewać się, że wyłoży parę szczegółów o stosunku wzajemnym tych jestestw niewidzialnych, nadziemskich, zapewniających nam żywot wieczny. Jednakże nie porusza tej kwestyi, mimo, że obszernie tłumaczy, jako istnieją piękność, dobroć i tego rodzaju istności, do których odnosimy nasze wrażenia zmysłowe [1]); tłumaczy, że istnieje wieczna równość, po której sądzimy doczesne jej objawy [2]), istnieje ciepło w sobie i zimno w sobie, parzystość i nieparzystość [3]). a nawet zapewnia, że gdy jedne rzeczy mogą po kolei mieć udział w najprzeciwniejszych sobie ideach, inne z pewnemi tylko łączą się w taki sposób nierozerwalny, że bez nich zgoła istnieć nie mogą [4]). W tem położeniu znajduje się dusza względem idei życia, a w bardzo podobnem śnieg, ogień, liczba trzy i febra względem udzielających im się idei zimna, ciepła, nieparzystości, choroby [5]). Jaka jednak idea wyższa panuje nad dziwną tą a tak różnorodną klasą pojęć, Platon nie mówi, a tylko

[1]) Phaedo p. 76 d.
[2]) Phaedo p. 75 b.
[3]) Phaedo p. 103 d—104 a.
[4]) Phaedo p. 103 e—104 a.
[5]) Zob. str. 427 tego tomu.

http://rcin.org.pl

z krytyki systemu Anaxagorasa i z kilku zdań tu i owdzie rzuconych można wnosić, że rozum boży urządził wszystko jak najlepiej i że celowość objawiająca się w stworzeniach, byłaby niezrozumiałą, gdyby nie odnosiła się do najwyższej dobroci. W istocie ta idea wszystko łączy i razem trzyma [1]). Takie było już przekonanie Sokratesa.

Dopiero w Rzeczypospolitej najwyższa idea systemu jasno wyłożona. Oko bez światła nic nie widzi, a dawcą światła jest słońce. Słońce zaś potomkiem dobroci i podobne do niej [2]). Czem ona w przestworze umysłowym jest dla umysłu i jestestw umysłem poznawanych, tem w przestrzeni widzialnej jest słońce dla wzroku i rzeczy widzianych [3]). Tych od siebie odróżnić nie można, gdy słońce ich nie oświeca. Podobnież dusza, gdy zwraca się ku rzeczom przez prawdę i byt opromienionym, widzi, poznaje i rozum objawia, ale wpatrującej się w to, co pomieszane z ciemnością, co powstaje i ginie, oczy mgłą zachodzą, domyśla się, przerzuca od jednego mniemania do drugiego i robi wrażenie, jak gdyby nie miała rozumu [4]). Skąd tedy bierze się prawda w rzeczach poznawanych, a w umyśle władza poznawania? Odpowiada Platon, że od idei dobrego (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν); ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, ale jest od nich piękniejszą [5]). W świecie widzialnym światło i wzrok są podobne do słońca (ἡλιοειδῆ), ale nie są niem samem; tak i w krainie ducha, wiedza i prawda podobne są do dobrego (ἀγαθοειδῆ), ale nie są dobrem samem, bo jego natura daleko cenniejsza. Jak rzeczom, podpadającym pod oczy, słońce daje widzialność, a oprócz tego powstanie, wzrost i pokarm, ale samo nie jest powstaniem, tak rzeczy poznawane

[1]) Phaedo p. 97 c: ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ὅπῃ ἂν βέλτιστον ἔχῃ; p. 97 d: celem ostatnim badania ma być przy każdej rzeczy τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον. Szkołom przeciwnym zarzuca Sokrates, że nie rozumiały, jako to, co dobre i co powinno być (τἀγαθὸν καὶ δέον) wiąże i trzyma wszystkie rzeczy razem (ξυνδεῖν καὶ ξυνέχειν) p. 99 c. W podobny sposób tłumaczy myśl zasadniczą Fedona Shneider, *die platon. Metaphysik* p. 121 sq.

[2]) Resp. VI p. 508 b: τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ.

[3]) Ibid. ὅ τι περ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα.

[4]) Resp. VI p. 508 d.

[5]) Ibid. p. 508 e.

http://rcin.org.pl

nietylko zawdzięczają dobremu, że mogą być poznane, lecz także, że są i że mają istność swoją, ale samo dobre nie jest istnością, lecz ją przechodzi godnością i potęgą [1]). Myśl ta nowa i wielka, która zawiedzie teologię platońską na nieznane przedtem szczyty, świetnie uzupełnia hierarchiczną budowę piętrzących się nad sobą idei przez jedną najwyższą, tak szeroką, że nakrywa wszystkie, tak pełną nadbytu, że ona wszystkie byty, nie wyczerpując się nigdy, obdziela życiem i prawdą, zarówno w logicznem, jak ontologicznem rozumieniu. W Fedrosie szukamy na próżno tej myśli [2]); w Fedonie, jak wspomniałem, dostrzegamy jej jakby przez zasłonę; w Rzeczypospolitej jest ona »wiedzą największą« (μέγιστον μάθημα) [3]), do której nic nie dodały dialogi późniejsze. Timeusz wyprowadza z niej genezę świata [4]); Filebos ją objaśnia twierdzeniem, że dobre najwyższe jest rozumem boskim [5]). Prawa z niej wyciągają wniosek praktyczny, że każda rzecz dobra wśród ludzi, każda cnota jest darem bóstwa [6]), ale nigdzie również jasno i stanowczo, jak w Rzeczypospolitej, nie ukazuje się dobre najprawdziwszą przyczyną wszystkiego, co jest i poznanem być może, niejako ideą nad ideami.

Należało z najwyższej »jednoty« lub »monady«, jak czasem idee nazywają się [7]), wyprowadzić wszystkie inne, aby według założenia dialektyki każda miała w systemie swoje miejsce oznaczone. Wszak idee między sobą się łączą i rozłączają przez uczestnictwo wspólne (κοινωνία) w idei wyższej; każda n. p. jest bytem, ale każda także jest »czemś innem«, czyli względnym »niebytem«. Bez pierwszego żadnaby nie istniała, bez drugiego żadna nie różniłaby się od drugiej. Ruch n. p. i spoczynek są to samo, bo istnieją czyli mają udział w bycie, ale także różnią się od siebie, bo jeden i drugi ma udział w »różności« [8]). Ale przechodziło siły jednego

[1]) Resp. VI p. 509 a—b.

[2]) Wprawdzie Jowisz prowadzi zastępy, wszystko rozumnie obmyślając, ale jak u Homera nektarem, tak tutaj krzepi się widokiem idei. Inni tak samo bogowie karmią się ową wiedzą (p. 247 d); bez którejby utracili niebieską ojczyznę, jak dusze, które nie zdołały przypatrzeć się należycie »czystemu bytowi« t. j. idei. O jakiej zaś hierarchii idei, zawisłej od jednego wyższego pierwiastku, niema mowy.

[3]) Resp. VI p. 505 a.

[4]) Tim. p. 28 a.

[5]) Phileb. p. 22 c.

[6]) Legg. I p. 631 b; porów. X p. 896 sq. o rządach bożych.

[7]) Parm. 132 c; Phileb. p. 15 a etc.

[8]) Soph. p. 255 e.

http://rcin.org.pl

człowieka, zwłaszcza przy nierozwiniętym podówczas stanie nauk, wyłożyć powiązanie wszystkich idei i wskazać wszystkie ogniwa, przez które wyższe łączą się z niższemi. Platon pokusił się kilka razy o to, ale w zupełności nie rozwiązał zadania. W Sofiście wymienia trzy »główne rodzaje«: byt, spoczynek i ruch, które czemprędzej uzupełnia przez tożsamość i różność[1]). Ale w Filebie dzieli wszystko, co jest, na skończone, nieskończone i mieszane, dodawszy jako czwarty rodzaj przyczynę twórczą mieszanych bytów, którą jest rozum boży[2]). W jakim stosunku kategorye te zostają do wyliczanych w Sofiście i do idei »najwyższego dobrego«, spornem jest a chociaż Neoplatończycy ułożyli z nich całokształt myśli bożych[3]), trudno uważać go za wierny obraz metafizyki ich mistrza. Bo w jego dialogach znajduje się wiele innych pojęć głównych, których wzajemne pokrewieństwo i zależność od poprzednich bynajmniej nie są jasne. W Teetecie długi spis ułożony: byt a niebyt, podobieństwo a niepodobieństwo, tożsamość a różność, jedno a liczba, parzyste a nieparzyste i t, d., a w dialogach, które mamy jeszcze przejść, spotkamy ich więcej. Jednakże wszystkich razem nigdzie Platon nie wyłożył; poprzestał zawsze na zgłębianiu tych, które potrzebne były dla prowadzenia bieżącej dyskusyi, a tylko w Timeuszu, pod zasłoną allegoryczną, spróbował te idee powiązać w całość uporządkowaną, które Wszechmocnemu posłużyły za wzory przy budowie świata.

6⁰ Czem są idee dla jednostek? W Fedrosie tylko jedna idea piękności wyraźnie odbija się w doczesnych kształtach, i blaskiem swoim oczy zachwyca, inne zaś, a mowa tylko o moralnych[4]), takie słabe zostawiają ślady, że tylko rozumowaniem odkryć je można. Ślady te są »podobiznami« owych idei, są »obrazami« lub »widmami«[5]). Piękna twarz lub ciało »dobrze naśladuje«

[1]) Soph. p. 254 d: μέγιστα μὲν τῶν γενῶν etc.

[2]) Phileb. p. 23 c—d.

[3]) Zob. u Plotyna pierwsze trzy księgi szóstej Enneady, gdzie po krytyce kategoryi Arystotelesa i Stoików, wyłożone są kategorye czystego umysłowego bytu i świata zjawisk doczesnych.

[4]) Wynika to ze słów: »sprawiedliwość, roztropność i wszystkie inne, które mają wartość dla dusz« (p. 250 b), jak objaśnia w cennem swojem wydaniu Thompson *(the Phaedrus of Plato* p. 58). Porów, także p. 250 d: wszystkie inne, które godne są miłości«.

[5]) Phaedr. p. 250 a: ὁμοίωμα; p. 250 b: ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν; ib.: ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες; p. 250 d: ἐναργὲς εἴδωλον.

http://rcin.org.pl

piękność odwieczną [1]). Zamiast tego frazesu czytamy w Biesiadzie, że piękne rzeczy »mają udział« w idei piękności [2]), co na jedno wychodzi. Ale w Fedrosie i Biesiadzie Platon mówi prawie wyłącznie o stosunku piękności do objawów doczesnych; w innych dialogach, rozprawiając o najrozmaitszych ideach używa tych samych wyrazów lub równoznaczących. W Fedonie ma za rzecz najpewniejszą, a powtarza to kilkakrotnie, że każdy przedmiot piękny jest takim przez »udział« w pięknem; gdyby zaś kto chciał powiedzieć: »przez obecność« pięknego lub »wspólnictwo«, lub innym jakim sposobem, nie będzie się sprzeciwiał, byleby rozumiano, że piękne rzeczy są pięknemi przez piękność, wielkie wielkiemi przez wielkość i t. d. [3]). Oczywiście rzeczy, mające w czemś udział, są tem samem do siebie podobne, a to do czego są podobne, będzie ich pierwowzorem. Wyraz ten, brany z mowy artystów i rzemieślników, pracujących według danego wzoru, napotyka się często w Timeuszu. ale przy danej okazyi zjawia się także w dialogach wcześniejszych. Zupełnie urojoną jest hipoteza, jakoby Platon co innego rozumiał przez »udział« w ideach, a co innego przez »naśladowanie«; chcąc przez pierwszą formułkę wyrazić przebywanie idei w jednostkach, przez drugą niezależną odrębność ich istnienia [4]). Nie mogąc tutaj zająć się bliżej hipotezą, która po części powstała z tekstów źle zrozumianych, zaznaczam fakt, że nie we wszystkich dziełach Platon mówi o stosunku wzajemnym idealnego a doczesnego świata, ile razy zaś to czyni, używa albo obok siebie obu formułek, albo tę z nich przekłada, która na razie lepiej myśl jego oddaje. Czasem więcej uwzględnia jeden punkt stosunku, czasem drugi, ale różne te sposoby wyrażają w gruncie to samo. Jeżeli Jackson przypuszczenie swoje o dwóch teoryach idealnych u Platona po części na tem opiera, że w Rzeczypospolitej ani w Fedonie idee nie są wzorami, nie sprawdza się to ani co do

[1]) Phaedr. p. 251 a. Podobnież w Symp. p. 212 a »widma cnotliwe« są naśladowaniem dalekiem »cnoty prawdziwej».

[2]) Symp. p. 211 a: μετέχοντα.

[3]) Phaedo p. 100 c—e.

[4]) Zob. gruntowną rozprawę Zeller'a *„Ueber die Unterscheidung einer doppelten Gestalt der Ideenlehre in den platon. Schriften“* w Sprawozd. akad. berlińskiej z r. 1887, wymierzoną głównie przeciw hipotezom Jacksona. Przyswoił je sobie, dodawszy kilka własnych poglądów, uczony Archer-Hind w swojem wydaniu Timeusza.

http://rcin.org.pl

pierwszej, bo tam filozof, układający prawa dla państwa, wpatruje się w boski pierwowzór[1]), ani co do Fedona, bo choć tam nazwy niema, jest przecież rzecz. Kto bowiem mówi, że doczesność przypomina mu inne jestestwa doskonalsze, widziane w życiu dawniejszem, jak portret Symmiasza przywodzi mu na myśl jego nieobecnego[2]), uważa niewątpliwie idee za wzory, a jednostki ziemskie za naśladowane. Nie miałaby teorya przypominania żadnej podstawy, gdyby n. p. większość lub mniejszość, dostrzeżona w stworzeniach, nie odsłaniała nam jeszcze doskonalszej większości albo mniejszości odwiecznej, niezmiennej. Ale doskonała większość jest w porównaniu z mniej doskonałą jakoby wzorem, a jeżeli tamże czytamy, że rzeczy piękne mają udział w piękności albo że są piękne, ponieważ ona w nich obecną, lub im jest wspólną, zawsze pod temi frazesami ukrywa się myśl ta sama, że idea jest wzorem a rzeczy jednostkowe wizerunkami, co Platon bardzo jasno wypowiada w innych dialogach[3]). Możemy przeto uważać za zupełnie pewne, że odkąd przyjmował idee, zawsze miał je za byty prawdziwe, trwałe, a w stosunku do stworzeń, powstających i ginących, za wzory, mniej lub więcej dokładnie naśladowane. Ale także pewnem jest, że przy nieustalonej, bujnej terminologii, nie umiał nigdy jednym wyrazem dokładnie oznaczyć, jakim sposobem urzeczywistnia się to naśladownictwo. Jeżeli w starości, jak się zdaje, chętnie używał wyrazu »uczestnictwo« (μέθεξις), słusznie Arystoteles narzeka, że wyraz ten również mało tłumaczy, jak pitagorejskie »naśladownictwo« (μίμησις)[4]). Powiedzieć, że rzecz jest podobną do wzoru, po

[1]) Resp. VI p. 500 e; porów. także IX p. 592 b.

[2]) Zob. str. 418 tego tomu.

[3]) N. p. w Parm. p. 132 d: »idee te, mówi Sokrates, jako wzory (παραδείγματα) trwale istnieją w przyrodzie, inne zaś rzeczy do nich są podobne (ἐοικέναι) i są wizerunkami (ὁμοιώματα) a ten ich udział (μέθεξις) w ideach nie jest niczem innem, jak upodobnieniem (εἰκασθῆναι) do nich«. W ustępie tym wszystkie wyrazy sporne znajdują się razem i wzajemnie objaśniają. Zupełnie tak samo w Tim. p. 48 c. idea nazwana wzorem (παράδειγμα), a rzecz stworzona naśladowaniem (μίμημα); że zaś celem tego naśladowania jest podobieństwo (ὁμοιότης), powiedziano tamże p, 30 c. Por. także przytoczoną już frazeologię Fedrosa p. 250 b, gdzie idea nazwana rodzajem tego, co naśladowano (τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος), a rzeczy stworzone, podpadające pod ów rodzaj, podobieństwami (ὁμοιώματα), obrazami (εἰκόνες), widmami (εἴδωλον p. 250 d), lub tem, co naśladuje (μεμιμημένον p. 251 a).

[4]) Arist. Met. I 6 p. 987 b: »Tak więc ogólne pojęcia jestestw przezwał ideami, wszystkie zaś rzeczy zmysłowe, jak mówi, obok nich istnieją i nazywają się

http://rcin.org.pl

naśladuje go, bo przyjmuje go w siebie, bo jest w niej i t. d. jest właściwie tautologią, nie liczącą się z faktem, że mogą dwie rzeczy być do siebie podobne, a niemieć udziału w jakiejś trzeciej, któraby wspólnym dla nich była wzorem. A choć za daleko posuwa się Arystoteles, twierdząc, że wzory i uczestnictwo w nich rzeczy stworzonych są to wyrazy puste i przenośnie poetyczne [1]), nie da się zaprzeczyć, że one nie wyjaśniają dostatecznie stosunku ontologicznego pomiędzy jednym światem a drugim. Świadczy o tem wielka różnica zdań, wygłoszonych dotąd o trudnej zagadce. Gdy jedni utrzymują, że idee przebywają w rzeczach, inni przeciwnie dowodzą, że raczej rzeczy tkwią w ideach; jedni przypisują filozofowi panteistyczny rozwój świata, stosujący się do odwiecznych typów, zawartych w wszechbycie; inni kreacyanizm, według wzorów, pomyślanych przez Najwyższego. Są nawet tacy, którzy w Platonie widzą poprzednika Kanta a w ideach ogólne formy umysłowości ludzkiej, nie tyczące się rzeczy w sobie, lecz mające wartość uprawnioną tylko w granicach fenomenalności. Rozwiązanie tych sporów damy w rozdziale o teologii.

7⁰ Czem są idee dla umysłu ludzkiego? Jakiekolwiek zechcemy zrobić sobie wyobrażenie o świecie idealnym, to pewna, że dla Platona pozostaje on jedynym przedmiotem ludzkich pragnień, bo daje wiedzę, a przez wiedzę szczęście. Idee przyświecały życiu dawniejszemu, a teraźniejszemu rozjaśniają drogę, wiodącą na powrót do ojczyzny niebieskiej. Toby już wystarczyło, aby im zapewnić wpływ stanowczy na rozwój człowieka. Jeżeli narodzenie jest następstwem utraty idei, może śmierć być pożądanym do nich powrotem. Zapewnić sobie ten powrót przez wtajemniczanie się w czystą wiedzę, o ile osięganą być może na ziemi, będzie celem najwyższym. Poznaliśmy program, naszkicowany w Fedrosie, oraz drugi w Fedonie, głębiej pojęty i wzbogacony dojrzalszą psychologią. Ale już w tem życiu działają idee w sposób nader dobroczynny. Nietylko pociągają do czystej, bezinteresownej

według nich, bo przez uczestnictwo w ideach istnieje wielość rzeczy, nazywających się tak samo, jak one. Ale co do uczestnictwa tylko wyraz odmienił, bo Pitagorejczycy mówią, że jestestwa istnieją przez naśladownictwo liczb, Platon zaś, że przez uczestnictwo. Czemby jednak było to uczestnictwo czy naśladownictwo idei, pozostawili innym do szukania«.

[1]) Metaph. I 9 p. 991 a: κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς.

http://rcin.org.pl

kontemplacyi, rodzicielki cnót prawdziwych, jak mówi Diotyma[1]), lecz pozwalają lepiej zrozumieć i urządzić sprawy doczesne. Kto przywykł oglądać to, co prawdziwie pięknem jest, sprawiedliwem i dobrem, ten w ziemskich ciemnościach odrazu dostrzeże czczości błędnych mamideł, za któremi ugania się większość ludzi, nie znających filozofii[2]). Kto kocha rzeczywiście wiedzę (φιλομαθής), zdąża wytrwale do tego, co jest, a nie do tego, co w każdej chwili takiem się wydaje tłumowi[3]): kto zaś płynie z rzeką opinii publicznej, ma za dobre lub złe to, co wszyscy, będzie ubiegał się, za czem oni, stanie się do nich podobnym[4]). Dla tego rozwiązanie problemu społecznego zależy od znajomości idei, bo ten tylko, który je oglądał, potrafi dobrze ułożyć rzeczy doczesne, nie zaś ludzie, oddani zjawiskom zmiennym, znikomym, którzy podobni do ślepych, nie widzą wzorów wieczystych, mających przewodniczyć stosunkom prywatnym i publicznym[5]). Tacy nie powinni rządzić państwem, bo nie mają przed sobą wytkniętego celu nadziemskiego[6]). Przedewszystkiem nie znają idei dobrego, a kto tej nie pojął, kto nie odróżnił jej od innych i nie obronił zwycięsko od wszelakich zarzutów, ten przylgnie do tego, co dobrem jest wedle opinii bieżącej a nigdy przez ciemności nie przebije się do wiedzy prawdziwej. Taki z pewnością przemarzy i przedrzemie życie całe w duchowem oszołomieniu, a zeszedłszy do Hadesu, tam pogrąży się we śnie bez świadomości[7]).

Najpiękniej wpływ zbawienny idei na umysł ludzki przedstawiony w słynnej przypowieści o podziemnej jaskini. Siedzą w niej ludzie od dzieciństwa tak spętani, że nawet głowami ruszyć nie mogą. Patrzą tylko przed sobą, w głąb słabo oświeconą przez ogień, palący się u wchodu do jaskini. Ognia nie widzą, bo nie mogą obrócić się, a prócz tego dolna część otworu zamknięta

[1]) Symp. p. 212 a.

[2]) Resp. VII p. 520 c. Zob. także IX p. 582 różnicę pomiędzy człowiekiem, chciwym zysku a filozofem.

[3]) Resp. VI p. 490 a.

[4]) Resp. VI p. 493 d. Porów. VI p. 501 a—e. Zob. X p. 602 b. o artystach, zwłaszcza poetach, którzy nieznając wprost idei dobrego, naśladują w dziełach swoich to, co tłumom wydaje się dobrem i t. d.

[5]) Resp. VI p. 484 b—c.

[6]) Resp. VII p. 519 c.

[7]) Resp. VII p. 534 b—c.

http://rcin.org.pl

murem, za którym jacyś przechodnie dźwigają posągi ludzkie i zwierzęce. Cienie posągów przesuwają się po tylnej ścianie jaskini, ale nie widać tych, którzy je noszą, bo zakryci są murem. Więźniowie wierzą, że owe cienie same poruszają się a nawet rozmawiają, ile razy głosy jakieś rozlegają się po jaskini. To ich rzeczywistość, w nią wierzą, bo od dzieciństwa zawsze tak samo siedzieli, patrząc przed sobą. Ale wyprowadźmy jednego z nich za mur graniczny. Zrazu olśniony ogniem, nic nie zobaczy, potem rozezna szeregi ludzi z posągami na plecach Tylko z wielką trudnością da się przekonać, że co przedtem widział, były same cienie, a teraz ogląda przedmioty rzeczywiste; przywykły do ciemności, nie potrafi bez bólu wpatrywać się w ogień ani w rzeczy jaskrawo oświecone. Ale to początek dopiero trudów i niespodzianek. Gdy zacznie drapać się po stromej ścieżce, aby wydostać się na powierzchnią ziemi, uczuje w członkach niewprawnych ból niezmierny, a stanąwszy nareszcie u celu, w pełnej jasności dziennej, oblany słońcem, zamknie przerażony oczy i nie będzie wiedział, gdzie się obrócić. Powoli dopiero wzrok jego zmęczony spocznie na cieniach i odbijających się w wodzie obrazach, potem na rzeczach samych. Wiele zaś czasu upłynie, zanim oczy podniesie ku cudom nieba, najprzód nocną porą, potem we dnie. Nareszcie powie sobie, że wspaniałe słońce wszystko oświeca, wszystko utrzymuje, wszystkiem rządzi, a nawet sprawcą jest ognia, który przed jaskinią się palił i trochę ją rozjaśniał. Wtedy z wielką goryczą przypomni on sobie lata, spędzone w niewoli i śmieszne ambicyjki, któremi miotani, on i towarzysze jego, rozprawiali o znaczeniu cieniów, zgadywali ich trwałość, ich następstwo, ich rychłe lub późne zjawianie się; wspomni ze wstydem, jak w tem pokładali całą dumę swoją i starali się uchodzić za doskonalszych, wywyższać się jeden nad drugiego. A żal spotęgowany jest brakiem nadziei, żeby zmienili kiedykolwiek pogląd swój i sposób życia, bo gdyby nawet powrócił na dawne miejsce i opowiadał towarzyszom, co widział na bożym świecie, oni wyśmieją go, mówiąc, że sobie wzrok zepsuł i dla tego wszystko inaczej widzi. Gdyby zaś nalegał i kazał im pójść oglądać, gotowi oburzyć się i zagrozić mu śmiercią [1]).

[1]) Porów. Resp. VII p. 514—517 a.

http://rcin.org.pl

Nie można głębiej pojąć ani trafniej oznaczyć różnicy, dzielącej powszedni sposób myślenia od filozoficznego poglądu na świat. Większość ludzi żyje istotnie w niewoli duchowej i społecznej, narzuconej im od dzieciństwa przez wychowanie, stosunki rodzinne i światowe, karyerę i rodzaj zatrudnienia, tradycye kastowe, narodowe, religijne i naukowe. Tak było w starożytności i pono zawsze będzie. Nawet chrześciaństwo, choć podało środki przedziwne do wyswobodzenia się z tej niewoli, nie zdołało zaradzić, żeby ludzie nie wracali dobrowolnie do dawnych więzów lub nie wkładali na się nowych. Żyją chętnie w zależności, a wmawiają w siebie, że są wolni i szczęśliwi. Teraźniejszość wydaje im się tak powabną, że uważają ją za godną zabiegów najwytrwalszych, ofiar najszlachetniejszych. Przeciw temu złudzeniu zwraca się Platon, dowodząc, że przebywając w życiu ziemskiem, jakoby w jaskini słabo oświeconej zmrokiem mglistym, nie domyślamy się nawet istnienia słońca, w którego promieniach jaśnieje świat inny, wspanialszy. Do niego wiedzie uciążliwa droga filozofii, od której większość stroni, nie czując się na siłach, zerwania swych kajdan. Musieliby porzucić jaskinię, do której przywykli, a narazić się na trud bez miary, aby włożyć się do nowych stosunków, których nie znają. Już u wyjścia z jaskini słabe ich oczy znieść nie mogą widoku ognia! Co tedy będzie, w pełnem słońcu? Toteż mało takich, którzy tam zaszli. Ale Platon nie traci nadziei, że będzie ich coraz więcej i że od nich wyjdzie odrodzenie społeczeństwa. Dla tego tłumaczy obszernie swoją przypowieść, a później, gdy mowa o wychowaniu, do niej z upodobaniem wraca[1]). Powie nam, że ogień przed jaskinią jest symbolem słońca doczesnego, a słońce na niebie wyobraża ideę dobrego. Jak w świecie zmysłów słońce rozsiewa ciepło, światło i życie, tak w państwie myśli najwyższe dobre rodzi prawdę i rozum, a nawet słońce materyalne i wszystko, co przez nie oddycha i działa, jego jest tworem[2]). Bo chociaż dwa są króle, dwa słońca, jedno widzialne, drugie duchowe, jednak drugie o wiele jest zacniejsze, jako dawca wiedzy i prawdy. Słońce widzialne jest tylko słabym jego odblaskiem, wizerunkiem niedokładnym[3]). Słońce duchowe, czyli najwyższe dobre źródłem jest

[1]) Resp. VII p. 532 b.
[2]) Resp. VII p. 517 b—c.
[3]) Resp. VI p. 509 a—c.

http://rcin.org.pl

wszystkiego, co istnieje, nawet idei, a przez nie wiedzy i prawdy. Posiąść zaś prawdę, jestto odzyskać wolność, utraconą przez pierwszy upadek, jestto wybawienie z niewoli i powrót do obcowania z ideami. Powrotu dokonywa dialektyka, wywodząc dusze z jaskini, na oglądanie prawdy. Takie jest znaczenie idei dla umysłu. Łącząc prawdę z wolnością, przeczuwał Platon, co cztery wieki później Chrystus miał spełnić: *veritas liberabit vos* [1].

8° Jak powstała teorya idei? Według Arystotelesa złożyły się dwa różne wpływy na genezę nowej teoryi. Opowiada [2], że w młodości Platon wyznawał naukę Heraklita, potem przystał do Sokratesa. Od pierwszego wziął dogmat, że świat zmysłowy ciągle zmienia się i rozpływa; od drugiego, że niema wiedzy prawdziwej bez stałych pojęć ogólnych i definicyi. Dwa te zdania sprzeczne są, bo jeżeli rzeczy zmieniają się, nie można ich definiować, a jeżeli są definicye, musi w nich być coś stałego. Platon pogodził je, uznawszy oba za prawdziwe, ale w przynależnych granicach. Prawdą jest, że rzeczy, podpadające pod zmysły, zmienne są i znikome, zatem nie mogą być przedmiotem wiedzy. Jeżeli zaś wiedza jest, odnosi się do innych bytów, które nie zmieniają się. Ale do jakich? Czy może do pojęć ogólnych Sokratesa? Tu zaczyna się trudność. Pojęcie wyraża coś trwałego, a zewnątrz nas są tylko jednostki nietrwałe. Mówiąc, że jedna jest człowiekiem, druga zwierzęciem, obdarzamy ją pewną sumą stałych przymiotów, których ona nigdy nie posiada ani wszystkich razem, ani w tej czystości i doskonałości, które w sobie mieści definicya. Muszą więc inne być jestestwa po za jednostkami zmysłowemi, a te jestestwa, dodaje Arystoteles, Platon przezwał ideami, jednostkom zaś, należącym do jednej idei, to samo, co jej, nadał imię, jakoby miały jakiś udział wspólny w jej naturze [3].

Nowsi dziejopisarze prawie bez wyjątku [4] przyjęli to tłumaczenie, uzupełniwszy je tylko wzmianką o Parmenidesie i Megaryjczykach. Że tamtego Platon naśladował w Fedrosie, przekonali-

[1]) Ev. Joan. VIII 32.

[2]) Arist. Met. I 6 p. 987 b.

[3]) Porów. także ustęp z Arystotelesa, przytoczony na str. 471 tego tomu.

[4]) Tylko Schleiermacher stanowi wyjątek, bo wbrew świadectwu Arystotelesa uważa teoryę idei za kombinacyę filozofii Heraklita i Anaxagorasa. Nikt jednak nie poszedł za nim.

http://rcin.org.pl

śmy się wyżej; że ci znowu spekulacyami swemi mogli dostarczyć mu niejako pierwszej pobudki do przerobienia pojęć sokratesowych w samodzielne byty, nie jest bez pewnej podstawy, jak wspomniałem w pierwszym tomie [1]). Arystoteles jednak, zawsze zresztą zwięzły, nie miał powodu wyliczać wszystkich wpływów drugorzędnych, co i stąd widać, że z licznych podobieństw, które odkrywa między Pitagorejzmem a nauką Platona, wymienia tylko jeden punkt, odnoszący się właśnie do genezy idei. Mówi, że stosunek doczesnych jednostek do idei platońskiej jest mniej więcej taki, jaki przyjmowali Pitagorejczycy między rzeczami a liczbami [2]). Nie chciał zapuszczać się w szczegóły, które gmatwają opowiadanie, aby całą uwagę czytelnika zwrócić na główne przyczyny, które dały początek teoryi idealistycznej, a temi były niewątpliwie nauka dogmatyczna Heraklita, wykładana przez Kratyla i dialektyka Sokratesa. Niesłusznie zatem Herbart, więcej dowcipnie, niż prawdziwie, uważa idee za wynik studyów nad Heraklitem i Parmenidesem [3]) i pominął niesłusznie rolę Sokratesa, który przecież obok Heraklita zasadniczo wpłynął na rozwój duchowy Platona. Jego definicye, po większej części etycznej treści, zamieniły się pod tchnieniem genialnego ucznia w świat nowy, samoistny, unoszący się jako niebieskie królestwo wiedzy i prawdy, nad ziemską doczesnością mniemań i ułudy. Naturalizm Heraklita i racyonalizm Sokratesa skojarzyły się w nową syntezę idealistyczną, obejmującą wedle intencyi twórcy i to, co prawdziwie jest i to, co tylko być się wydaje, a właściwie ciągle powstaje i ginie, słowem wszystko, co dla myślenia czystego przystępnem jest i wszystko, co wyłącznie zmysłami spostrzeganem bywa. W tem znaczeniu idee platońskie są syntezą najprzód spekulacyi heraklitowej i sokratesowej, potem wszystkiego, co dawniejsza filozofia grecka wymyśliła o stosunku ducha do wiedzy, bytu do zjawisk mijających, prawdy do niepewnych mniemań, Boga do świata. I słusznie Zeller znajduje wielkość Piatona w tem, że z wszystkiego, co przed nim zdziałano, potrafił twórczym umysłem swoim ułożyć coś nowego [4]).

[1]) Zob. str. 400 i nast.

[2]) Metaph. I 6 p. 987 b.

[3]) »Podziel heraklitowe »powstawanie« przez »byt« parmenidesowy, a otrzymarz »idee« Platona« w rozprawce *de Platonici systematis fundamento commentatio*, przedrukowanej w *Sämmtliche Werke* XII p. 61 sq.

[4]) Philos. *der Griech.* II 1 p. 655 (4-e wyd.).

http://rcin.org.pl

Nie należy jednak zapomnieć o ważnym szczególe. Synteza taka mogła dokonać się w rozmaity sposób, jak świadczy przykład Arystotelesa. Że Platon pojęciom ogólnym nadał formę plastycznych, żywych, sobie wystarczających kształtów i umieścił w nadziemskiej krainie, zawdzięczał poezyi i religii. Choć spalił dramata swoje, pozostał poetą, a choć filozofował, nie przestał być duszą pobożną, wierzącą w tajemnice pozagrobowe. Przyjąwszy dogmat wędrówki dusz, następstwo upadku przeddziejowego, musiał nakreślić obraz szczęścia pierwotnego, i wytłumaczyć sobie i uczniom, czego spodziewać się mieli po skończonej ziemskiej pielgrzymce. Poezya orfeuszowo-pitagorejska, której ślad taki widoczny w Fedrosie, wysławiała w świetnych barwach szczęście dusz wybranych, obcujących z bogami na łąkach, umajonych kwiatami, użyźnianych czystemi zdrojami, wśród pochodów rozkosznych i widowisk zdumiewających [1]). Cóż dziwnego, że filozof, przedewszystkiem szukający uciech duchowych, w błogosławionej krainie roztoczył panorama pojęć ogólnych. Powiesz może czytelniku, że trudno zachwycać się abstrakcyami, nie zdolnemi duszy rozgrzewać, ale Platon, nie odłączający logiki od ontologii, umiał każde pojęcie, nawet najwięcej oderwane, napełnić życiem i siłą kształtodajną. Pojęcie nie jest dla niego bladym cieniem, rzucanym w głąb duszy przez rzeczy świata zewnętrznego, lecz modłą, z której one wychodzą i piętnem, które na nich się wyciska. Wyrażała to mistyczna teologia przeszłości, na którą nieraz powołuje się filozof, przez obraz pieczęci cechującej (σφραγὶς τυπῶτις), za której pomocą wyciska Apollon na każdem stworzeniu odrębne znamię [2]). Terminologia ta wraca u Platona, jak wiele innych wyrazów z języka tajemnic zapożyczanych, gdy mówi o wyciskaniu idei lub cechy specyficznej na rzeczach, albo o wzorze czyli typie sprawiedliwości, teologii i t. d. [3]). Wiem, że poezya orfeuszowa, jaką dzisiaj posiadamy, w znacznej części dopiero po Platonie powstała i rozwijała się pod bezpośrednim wpływem jego adeptów [4]). Ale jest w niej

[1]) Zob. Dieterich'a Nekyia p. 119 i nast.

[2]) Zob. Willmann'a *Gesch. des Idealismus* I p. 369.

[3]) N. p. Resp. IV p. 443 a; II p. 379 a—b; IV p. 412 b. Zwłaszcza wyrazy ἐκμαγεῖον (*Legg.* VII p. 800—801 d) i ἐπισφραγίζεσθαι zasługują na uwagę, o czem zob. Willmann'a I p. 370.

[4]) Zob. najnowsze wyd. Abel'a, *Orphica* z r. 1885 i rozprawę Schuster'a *de veteris Orphicae theogoniae indole. Lipsiae* 1869.

http://rcin.org.pl

jądro starożytne, sięgające czasów Pizystrata, zawierające wędrówkę dusz, nie dającą się oddzielić od pewnych spekulacyi kosmogonicznych [1]). Wszystko to przyczyniło się do nadania ideom platońskim owej formy poetycznej, która im zapewniła nieśmiertelność w literaturach ludów zachodnich.

9° Jak wykładał Platon teoryę idei w latach późniejszych? Gdybyśmy mieli Arystotelesa dialogi o filozofii, o »dobrem«, »o ideach« i t. d.; w których wyłożył i ocenił system swego poprzednika i mistrza [2]), odpowiedź na to pytanie byłaby znacznie ułatwioną a sąd nasz, o rozwoju teoryi idealistycznej i zmiarach, jakich doznała, polegałby na wiarogodnem sprawozdaniu. Arystoteles przez jakie lat dwadzieścia był uczniem Platona, dyskutował z nim, spisywał uwagi swoje krytyczne i niejedną podnosił trudność, w dialogach, które mogły niepodobać się kolegom, ale były stylistycznie bardzo udane. Niestety wszystkie te prace przepadły, z wyjątkiem nielicznych ułamków [3]), a chociaż niejedna z nich myśl przeszła do tak zwanych dzieł »pragmatycznych«, zwłaszcza do metafizyki, nie wielka to pociecha, skoro i metafizyka doszła nas w stanie dosyć smutnym i podobną jest do ruiny, w niektórych miejscach prawie nieprzystępnej dla nagromadzonego gruzu. Prawda, że wiele w niej miejsca zajmuje polemika przeciw ideom, ale nie jest ani wyczerpującą, ani systematycznie wyłożoną, bo czasem autor ją skraca, odsyłając do innych dzieł, czasem się powtarza, nie przywodząc nic nowego, czasem zostawia dalsze traktowanie kwestyi na później, ale do niej nie wraca [4]). Że doskonale zna te-

[1]) Już Lobeck w słynnym *Agloaphamus* przypuszczał (p. 611 sq., że pewna część teogonii orficznej może być dawniejszą od Platona, zaczem stanowczo oświadczył się Kern, *de Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis. Berolini* 1888, a nowsze odkrycia potwierdziły to mniemanie; zob. Dieterich, *Nekyia* p. 74 sq. i tego: rozprawę dawniejszą *de hymnis orphicis*. Zeller'a zarzuty i dowody przeciwne w *Philos. der Griechen*. I 1 p. 96 sq (5 wyd.) są niedostateczne, a sam zresztą także uznaje wpływ jakiś tajemnic religijnych na filozofię (p. 101).

[2]) Arystoteles nieraz do nich odsyła pod tytułem »rozpraw exoterycznych« n. p. Met. XIII 1 p. 1076 a, lub »rozpraw o filozofii« (*De anima* I 2 p. 404 b) i t. d. Że wszystkie te prace »exoteryczne« miały postać dialogów, wykazał przekonywająco Jakób Bernays, *die Dialoge des Aristoteles* etc. *Berlin* 1863 p. 42 sq.

[3]) Na nowo zebrane w *Aristotelis, qui ferebantur, librorum fragmenta coll. Val. Rose. Lipsiae* 1886 p. 25 sq.

[4]) Zob. n. p. Met. XIII 1 p. 1076 a; porów. I b p. 987 b—988 a z podobnym, obszerniejszym wykładem w XIII 4 p. 1078 b—1079 a i XIII 9 p. 1086.

http://rcin.org.pl

oryę, jest widocznem, bo wiele z niej zdań przytacza, niekiedy potakując, częściej ganiąc, ale niestety prawie nigdy nie podaje źródeł [1]), Wielu z tych zdań szukamy na próżno w pismach Platona, muszą zatem pochodzić z ustnego nauczania [2]), Rzadko dowiadujemy się; co Platon dawniej utrzymywał, co później, lub co wyłącznie do niego, co do uczniów należy [3]), a na domiar pomieszania autor czasem tak się wyraża, jak gdyby jeszcze do nich się zaliczał [4]). Pomimo tych trudności można jednak z »metafizyki« arystotelesowej, przyzywając na pomoc kilka ustępów z »fizyki« i z ksiąg »o duszy« oznaczyć główne różnice, zachodzące między późniejszą teoryą Platona, ustnie wygłoszoną, a dawniejszą, złożoną w dialogach [5]). Zdaje się po pierwsze, że Platon zmniejszył liczbę idei, ograniczając je do samych rodzajów i gatunków, pojęcia zatem względności, negacyi, wyrobów sztucznych nie uchodziły odtąd za byty samodzielne. Jeżeli w dialogach czytamy o większości w sobie, podobieństwie w sobie, o idei ciepła, zimna, ciężkości, nawet o ideach łóżka, stołu i podobnych sprzętów, naczelnik Akademii, czy krytyką uczniów przynaglony, wzniecających ciągłe spory, czy też sam czując potrzebę reformy, przyznawał tylko

Porów. także krytykę teoryi idei w I 9 p. 990 b—993 a z wywodami w XIII 8 p. 1084 a sq.

[1]) Imiennie w Metafizyce tylko Fedon cytowany I 9 p. 991 b; XIII 5 p. 1080 a; bez podania źródeł, jako platońskie, przytoczone niektóre zdania z Timeusza p. 30 a i Fedrosa p. 245 c, z czem porów. Met. XII 6 p. 1071 b; z Teeteta p. 171 e; 178 c (porów. Met. IV 5 p. 1010 b; Hippiasz mniejszy (p. 365 sq, 373 sq) wymieniony, choć bez nazwiska autora w Met. V 29 p. 1025 a.

[2]) Arystoteles nazywa je czasem »niepisane dogmata« *Phys.* IV 2 p. 209 b).

[3]) W przytoczonym co dopiero ustępie fizyki, podnosi Arystoteles różnicę między nauczaniem ustnem a twierdzeniem Timeusza; w Met. XIII 4 p. 1078 b każe się domyślać, że teorya idei dopiero później zlała się z teoryą liczb. W Met. XIII 8 p. 1083 a; 1086 a twierdzi, że Platon odróżniał liczby matematyczne od idealnych, podczas gdy uczniowie co do tej kwestyi wyznawali trzy różne opinie (porów. XIII 1 p. 1076 a; 6 p. 1080 b).

[4]) N. p. Met. I 9 p. 991 b: »wiele jest innych rzeczy, którym nie przypisujemy idei« i t. d. Met. XIII 3 p. 1070 a: »Platon słusznie twierdził, że tyle jest idei, ile gatunków przyrodzonych rzeczy«.

[5]) Bardzo szczegółowo, a po większej części trafnie wyłożyli tę arcytrudną sprawę Zeller, *Philos. der Griech.* II 1 p. 703 sq; p. 946 sq. (4-e wyd.); Susemihl, *Genet. Entwickelung der platon. Philos.* II 2 p. 507 sq. Porów. także Brandis, *Gesch. der Entwickelungen der griech. Philos.* I p. 330 sq.

http://rcin.org.pl

rzeczom w przyrodzony sposób istniejącym idee samodzielne [1]). Mówią, że zgodził się na definicyę Xenokratesa, według której idea miała być przyczyną wzorową przyrodzonych tworów [2]). Definicya ta później przeważała w szkole, a za tą pierwszą zmianą poszły inne, nie mniej znaczące, mianowicie w pojmowaniu matematyki. W pismach swoich odróżniał filozof, jak wspomniano [3]), poznawanie matematyczne od przyrodniczego i tamtemu przyznaje zawsze wyższość niezwykłą. Uważał je za przygotowanie bezpośrednie do dialektyki, a tylko tę w niem spostrzegał niedogodność, że posługuje się znakami zmysłowemi, gdy czysta spekulacya bez nich dosięga bytu wieczystego. Jednakże stanowisko to uprzywilejowane, przez matematykę zajmowane, nie rozciągało się do samych znaków matematycznych, bo te i nadal, tak figury geometryczne, jak symbole arytmetyczne, uważane były za zjawiska zmysłowe i jako takie musiały mieć swoje idee [4]). Ale pod koniec życia Platon skłaniał się coraz chętniej do spekulacyi matematycznych, jak świadczą Timeusz i Filebos, a tem się tłumaczy, że samym liczbom nadawał znaczenie wyjątkowe, jakoby stanowiły jakiś rodzaj odrębny między światem zjawisk zmysłowych a królestwem idei [5]). Od tego poglądu do zupełnego ich zrównania z ideami, nie było daleko, a nastepnie do spekulacyi pitagorejskiej. Przejścia tego dokonali niektórzy z uczniów [6]), choć sam mistrz odróżniał, zdaje się, zawsze liczby zwykłe, matematyczne od liczb umysłowych czyli idealnych [7]), i tylko te drugie uważał za jedno z ideami. Widać to z polemiki

[1]) Zaświadcza to Arystoteles Metaph. XII 3 p. 1070 a; porów. I 9 p. 990 b—991 b; XIII 4 p. 1079 a; 6 p. 1080 a etc.

[2]) Proclus in Parm. p. 136 *(ed. Cousin* lub p. 691 *ed. Stallb.)*: εἶναι τὴν ἰδέαν αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων. Porów. także *Diog. Laërt.* III §. 77. Późniejsi Platończycy po większej części przyjmowali tę definicyę, zob. *Albin.* lub *Alcin. introd.* c. 9. *(Plat. Opp. ed. Teub.* VI p. 103).

[3]) Zob. str. 465 i nast.

[4]) Resp. V p. 479 b; Phaedo p. 101 c etc.

[5]) Arist. Metaph. I 6 p. 487 b sq.; III 1 p. 995 b; VII 2 p. 1028 b.

[6]) Zob. o różnych na ten problem poglądach w szkole platońskiej Arist. Met. XII 1 p. 1076 a; 6 p. 1080 b; 8 p. 1083 a; 9 p. 1086 a.

[7]) Nazywają się ἀριθμοὶ εἰδητικοί (Arist. Met. XIII 9 p. 1086 a; XIV 2 p. 1088 b etc.) lub ἀριθμοὶ τῶν εἰδῶν *(ibid.* XIII 7 p. 1081 a; 8 p. 1083 b etc.) lub ἀριθμοὶ νοητοί *(ibid.* I 8 p. 990 a) lub też πρῶτοι ἀριθμοί *(ibid.* XIII 6 p. 1080 b; 7 p. 1081 a etc.).

http://rcin.org.pl

ożywionej Arystotelesa, który zwalczał tę bezpodstawną hipotezę[1]). Twierdził bowiem Platon, że liczby matematyczne są wszystkie pod względem jakości równe i każda do każdej może być dodaną, zatem formułki 2 + 3 + 4 lub 3 + 2 + 4 lub 4 + 2 + 3 lub 4 + 3 + 2 i t. p. są równoznaczące, bo z każdej ta sama wypada suma. Przeciwnie liczby idealne w jego rozumieniu nie składały się z jednostek jakościowo równych, lecz nacechowanych pewnem stałem następstwem, wynikającem z hierarchii pojęć. Idealna n. p. jednota zawsze zajmowała pierwsze miejsce, za nią szła lub z niej rodziła się dwójka czyli linia, trójka czyli płaszczyzna i t. d. Pouczający przykład takich fantastycznych wywodów Arystoteles zachował w pierwszej księdze »o duszy«, jakoby wedle Platona »samozwierz« t. j. idea jestestwa żywego i powstała z idei jednego (t. j. punktu) i z pierwszej linii (= 2) i z pierwszej płaszczyzny (= 3) i z pierwszej bryłowatości (= 4), a inne rzeczy w podobny sposób[2]). Poznajemy świętą czwórkę pitagorejską, zawierającą w sobie pierwszą dekadę (1 + 2 + 3 + 4 = 10), z której wszystko powstaje[3]). Mógł z tą czwórką Platon porównać ideę żywego jestestwa, ponieważ urzeczywistniona w świecie widzialnym, jak zobaczymy w Timeuszu, obejmuje idee wszystkich innych stworzeń, a tak liczba cztery, oczywiście idealna, wydawała się jemu pierwowzorem i źródłem życia. Ale nie na tem koniec. Z innego punktu widzenia, jak zaręcza Arystoteles, tych samych pierwszych czterech liczb używał do oznaczania czterech stopni poznawania; jedno wyrażało rozum, dwa wiedzę, trzy czyli liczba płaszczyzny mniemanie, nareszcie cztery (t. j. liczba bryły) wrażliwość zmysłową. »Liczby bowiem mieli on być ideami i zasadami, a składały się z pierwiastków; rzeczy zaś albo poznawają się przez rozum albo przez wiedzę albo przez mniemanie albo nareszcie przez zmysły. Liczby zaś są ideami rzeczy[4])«. Chociaż cztery te stany umysłu nie zupełnie zgadzają się z wymienionym wyżej podziałem w Rzeczypospolitej[5]),

[1]) Zob. miejsca co dopiero przytoczone.

[2]) *De anima* I 2 p. 404 b. Odsyła Arystoteles do swoich zagubionych ksiąg »o filozofii«, gdzie system Platona był obszernie wyłożony.

[3]) Zob. Tom I str. 200 tego dzieła.

[4]) Słowa przytoczone Arystotelesa dobrze objaśnia w komentarzu swoim Symplicyusz. Zob. najnowsze wydanie Hayduck'a, sporządzone z polecenia Akad. berliń. w r. 1882 str. 28 i nast.

[5]) Zob. str. 463 tego tomu.

http://rcin.org.pl

widocznem jest jednak usiłowanie Platona, żeby teoryę nową liczb idealnych zastósować do wszystkich dziedzin bytu i zjawisk, poznawania i działania.

Pomijam inne szczegóły tego »późniejszego Platonizmu«, bo mało są przydatne do zrozumienia dialogów. Tłumaczą niejedno w rozwoju szkoły, ale w żadnem dziele platońskiem idee nie są liczbami ani nie są ograniczone do samych rodzajów i gatunków przyrodzonych, jakby wynikało z krytycznych uwag Arystotelesa. Musiała zatem zmiana nastąpić po napisaniu większej części dialogów, bo trudno przypuścić, żeby mistrz, piszący głównie dla uczniów, co innego im wykładał z katedry, co innego w pismach. Jedna jest tylko praca, która powstać mogła w czasach, gdy uważał za potrzebne zmieniać swoje poglądy ideologiczne, nie zawierająca nic takiego, coby nie dało się z niemi pogodzić. Są to księgi »Praw«. Przypadają na ostatnie jego lata, a poświęcone przeważnie sprawom polityki praktycznej, rzadko kiedy zapuszczają się w spekulacye teoretyczne. Wtedy nawet tak mało zajmują się kwestyą idei, że niektórzy, jak Ribbing, a niegdyś nawet Zeller, chcieli odsądzić Platona od ich autorstwa. Przy tem panuje w nich nastrój religijno-arytmetyczny, a matematyka w wychowaniu, prawodawstwie, liturgii tak znaczną rolę piastuje, że z tem wszystkiem daleko lepiej zgadza się późniejsza ideologia, naszkicowana przez Arystotelesa, niż owa, która rozjaśnia Fedrosa, Fedona, i Rzeczpospolitą.

W nowszych jednak czasach bardzo poważni uczeni, po większej części angielscy, wystąpili z twierdzeniem, że teorya idei jeszcze przed końcową reformą, której świadkiem był Arystoteles, przechodziła rozmaite koleje, pewna zaś grupa dialogów, dawniejsza od Praw, przedstawia jakąś logikę i noetykę, znacznie odmienną od wykładanej w Fedonie i Rzeczypospolitej. Hipoteza ta wywołała namiętne spory, mogące niejednego odstraszyć od zajmowania się Platonem, skoro wielcy niby znawcy dochodzą w tłumaczeniu jego nauki do wniosków wręcz sobie przeciwnych. Czy zdania te i metoda, na których opierają się, są usprawiedliwione, okaże któtka analiza dialogów spornych, przyczem uzupełnimy niejedno, co dotąd pominąć musieliśmy w wykładzie ideologii platońskiej.

http://rcin.org.pl

c) Teetet.

W zbiorze Trazylla miał każdy dialog, oprócz głównego tytułu dwa podrzędne, oznaczające treść i klasę, n. p. Parmenides, o ideach, logiczny [1]). Ten sam przydomek mają jeszcze trzy inne dialogi: Kratyl, Sofista, Polityk, stanowiące razem z Teetetem drugą tetralogię, podczas gdy Parmenides zaś rozpoczyna trzecią [2]). Teetet jednak trochę dowolnie nazwany »badającym« choć od logicznych ani metodą, ani treścią się nie wyróżnia; słusznie też przez nowożytnych razem z tamtemi uważany za »dialektyczny« [3]), a chociaż czas powstania tych pięciu dialogów bynajmniej nie jest pewny, zgadzają się wszyscy, że mają pewne cechy wspólne, nadające im wyjątkowe wśród pism platońskich znaczenie. Zaczynam przegląd ich od Teeteta, bo jak zaraz okaże się, chronologicznie wyprzedza inne, a teza, którą rozbiera, toruje im drogę.

Pierwsza część Teeteta [4]) dzieje się w Megarze. Euklides opowiada Terpsyonowi, że rannego i chorego przyjaciela przez czas jakiś odprowadzał, wracającego do Aten z obozu pod Koryntem. Obaj żałują człowieka, który młodzieniaszkiem będąc, zadziwił Sokratesa bystrością dowcipu i tęgością charakteru. Mędrzec przepo-

[1]) Zob. str. 243 tego tomu.

[2]) Diog. Laërt. III §. 58.

[3]) N. p. K. Fr. Hermann, *Gesch. und Syst. der platon. Phil.* p. 489 sq., który je wszystkie zalicza do epoki megaryjskiej; Michelis, *die Philos. Platons* etc. I p. 140 sq.

[4]) Z bogatej literatury (niemiecką zob. w najnowszem wyd. podręcznika Ueberwega) wymieniam gruntowne wydanie Campbell'a, *The Theaetetus of Plato* etc. *Oxford* 1883 (2-e wyd.) z bardzo pouczającym wstępem. Dwa komentarze Schmidt'a, krytyczny z r. 1877, exegetyczny z 1880 mają wartość nieprzedawnioną. Ukazały się w tomach dodatkowych do *Jahrbücher für class. Philol.* Zaszczytne miejsce zajmuje także *Peipers, Untersuchungen über das System Platons.* Tom I w Lipsku 1874 rozbiera teoryę poznania i uwzględnia szczegółowo Teeteta. Arcydziełem, tak pod względem erudycyi, jak pięknej formy, jest przekład włoski Bonghi'ego: *Dialoghi di Platone.* Vol. VI: *Teeteto. Roma* 1891: List wstępny do p. Laury Minghetti rozbiera problem poznania, a komentarz streszcza krytycznie wszystkie prace o Teetecie, włoskie, francuskie, niemieckie i angielskie, z zadziwiającą sumiennością. Długie *proemio* zawiera kilka nowych, cennych poglądów. Polskiego przekładu, zdaje się, dotąd nie mamy. Kilka prac chronologicznych podam następnie.

http://rcin.org.pl

wiedział mu świetną przyszłość, a było to po uczonej rozprawie, którą z nim miał w jakiemś gimnazyum, niedawno przed śmiercią. Euklides spisał ją wedle opowiadania samego Sokratesa, potem kilkakrotnie uzupełniał, a teraz gotów się nią podzielić, jeżeli Terpsyon zechce wstąpić do niego. Gdy ten się zgodził, każą niewolnikowi rzecz przeczytać.

Rozmowa wstępna pod niejednym względem ciekawa. Jestto jakoby dedykacya, podobna do tej, którą czytamy na czele Fedona. Oba dialogi mają to także wspólne, że ich scena pierwsza odbywa się po za granicami ziemi atyckiej, raz w Megarze, drugi raz w Fliuncie. Są i różnice. Fedon opowiada zdarzenie, w którem sam brał udział, Euklides napisał rzecz tylko wedle relacyi, prawda, że bardzo pewnej, gdyż od samego pochodzi Sokratesa. Otóż jedyny to raz, gdzie mówi Platon o czytaniu gotowego już dialogu, a nawet wykłada, w jaki sposób napisany został. Chciał widocznie objaśnić swój własny rodzaj tworzenia. Euklides robi notatki, potem rzecz spisuje, nareszcie kilkakrotnie poprawia, radząc się Sokratesa[1]). Tak niewątpliwie Platon pracował, ale przez grzeczność przypisuje wszystko Euklidesowi, jak gdyby on był istotnym autorem. Czytelnik jednak łatwo domyśla się, że to fikcya, bo Euklides nie był przy dyspucie, a gdy się skończyła, Sokrates poszedł do sądu na proces. Po wyroku został odprowadzony do więzienia. Tam często odwiedzali go przyjaciele, nawet Euklides, choć mieszkał w Megarze, ale trudno przypuścić, że z mistrzem skazanym na śmierć, rozmawiał o kwestyach subtelnych, poruszanych w Teetecie. Platon nie zawsze dbał o pozór prawdopodobieństwa, a jak Fedonowi każe powtórzyć dysputę, która w tej formie mogła tylko powstać w jego własnej głowie, tak Euklidesowi przypisuje swój utwór literacki, w dowód wielkiej przyjaźni i wspólnych przekonań[2]).

Ciekawe jest także oświadczenie Euklidesa, że rozprawy nie napisał w formie opowiadającej, lecz tak, jak odbyła się, chcąc uniknąć ciągłego powtarzania pewnych zwrotów: powiedział, zgodził się i t. p. Teichmüller znalazł w tych słowach jakoby uroczyste zerwanie z formą opowiadającą, której się Platon trzymał n. p.

[1]) Theaet. p. 143 a.

[2]) O różnych nieprawdopodobieństwach w dialogach Platona zob. piękną książkę Hirzel'a, *der Dialog. Leipzig* 1895 I p. 215.

http://rcin.org.pl

w Rzeczypospolitej, a po Teetecie posługiwał się wyłącznie formą dramatyczną. Jednakże konkluzye dorpackiego uczonego ukazały się tak nieprawdopodobnemi, że mało kogo przekonał, jak wspomniałem [1]), słowa zaś Platona co najwięcej dowodzą, że formę opowiadającą miał za trudniejszą. W każdym razie trudu tego podejmował się tylko dla ważnych powodów. W Teetecie ich nie było, bo dyskusya między trzema osobami dała się łatwo przedstawić w formie dramatycznej; nicby nawet nie straciła na zrozumiałości, gdyby nie było rozmowy wstępnej. Ale w Biesiadzie n. p. szereg mów i rozliczne zdarzenia między niemi i po nich nie dały się powiązać w całość artystyczną, ożywioną, bez kogoś, który opowiada. Ta rola przypadła Arystodemowi, który wszystko widział i słyszał. Podobnież w Fedonie sama rozprawa o nieśmiertelności duszy mogła bez trudności być przedstawioną dramatycznie; była to forma najprostsza, dobrze znana każdemu Ateńczykowi z dialogu tragicznego. Ale oprócz dyskusyi należało wspomnieć o wielu rzeczach, które wydarzyły się przed nią i po niej, a także wyrazić stan duszy tych wszystkich, którzy zebrali się przy mającym umrzeć Sokratesie. I znowu zdało się Platonowi, że trudne to zadanie rozwiąże się najlepiej za pomocą formy opowiadającej. Ale dobrze mówi Hirzel, że Platon nie był pedantem, a nawet w opowiadających dialogach często omija owe słówka pytające lub potakujące, gdy powtarzanie ich stawało się uciążliwem [2]).

Główny zaś dialog rozwija się w ten sposób. Sokrates gawędzi z Teodorem matematykiem, który mu przedstawia swego ucznia, młodego Teeteta; jest on bardzo zdolny, a z twarzy podobny do Sokratesa. Zaczyna się dowcipna rozmowa przyjacielska, która niebawem przechodzi w poważną szermierkę. — Uczysz się u Teodora matematyki, astronomii i wiele innych rzeczy, aby nabyć wiedzy. Ale co jest wiedza? — Oczywiście to, czego uczę się u Teodora, geometrya i podobne nauki, a także inne sztuki wszystkie i rzemiosła są wiedzą. — Filozof z odpowiedzi nie bardzo kontent, bo pyta o definicyę a nie o szczegóły, mieszczące się w ogólnem pojęciu; nie jest to definicya żadna. Bystry chłopiec to rozumie i odpowiada, że niedawno na lekcyi Teodora, gdy była mowa o wyciąganiu pierwiastku kwadratowego, podzielił wszystkie liczby na kwadratowe

[1]) Zob. str. 253 tego tomu.
[2]) Der Dialog I p. 213.

http://rcin.org.pl

i prostokątne, aby wyrazić obrazowo, że pierwsze mogą być uważane za iloczyny z równych czynników, drugie z nierównych; tamtych pierwiastki będą wymierne, tych niewymierne. Sokrates uradowany taką zdolnością uogólniania, zachęca go, aby również trafnie zdefiniował wiedzę, a gdy skromny młodzian się wzbrania, wychwala mu słynną swoją metodę położniczą; wszak przy jej pomocy można każdy płód duchowy wydobyć na światło dzienne i osądzić, czy ma w sobie dosyć sił żywotnich [1]). Ośmielony Teetet odpowiada: wiedza jest czuciem [2])! Sokrates przypomina, że coś podobnego utrzymywał Protagoras: »człowiek jest miarą wszech rzeczy; istniejących, że są, nieistniejących, że nie są«. Teetet w istocie czytał to w jego książce [3]) Ale wtedy każda rzecz będzie dla każdego taką, jaką się jemu być wydaje; ten sam wiatr dla jednego zimny, dla drugiego nim nie jest. Ponieważ wydawać się jest to samo co czuć, a czujemy to, co jest, zatem wiedza, jeźli jest czuciem, zawsze odnosi się do czegoś, co jest, nigdy zaś się nie myli [4]). Protagoras jednak zasłania się Heraklitem, a ten, jak wielu poetów przed nim i po nim, jak Empedokles, Homer, Epicharm, twierdzi, że wszystko jest w ruchu; że nic właściwie nie jest, lecz wszystko powstaje i rozpływa się. Ruch jest wszystkiem, bo daje życie; brak ruchu wszystko zatrzymuje, osłabia, niweczy [5]).

Z tych założeń wynika, że każde wrażenie zmysłowe jest względne a jego przedmiot, kolor n. p. ciepło, lub wielkość właściwie nie przebywają ani w czującym podmiocie, ani w rzeczy zewnętrznej, lecz wyrażają stosunek ich obopólny. Ponieważ one ciągle się zmieniają, będzie także zmieniał się ich stosunek. Zwierzę widzi kolory inaczej, niż człowiek, a ten wedle wieku lub usposobienia w różnych czasach różne odbiera wrażenia wzroku, dotykania i t. d. Wszystko to zrozumiałe, ale powstają trudności. Jesteśmy wszyscy, mówi Sokrates, przeświadczeni o trzech pewnikach: *a)* nic nie powiększa się ani zmniejsza, dopóki jest równe sobie; *b)* rzecz pozostaje równą sobie, dopóki nic nie przybywa,

[1]) Theaet. p. 149 a sq. Zob. o sztuce położniczej Sokratesa czyli inwencyjnej Tom I str. 369.

[2]) Theaet. p. 151 e.

[3]) Ibid. p. 152 a. Zob. Tom. I str. 340.

[4]) Ibid. p. 152 b—c.

[5]) Ibid. p. 152 d—153 d.

http://rcin.org.pl

nic nie ubywa; *c)* nareszcie czego nie było, także nie będzie, jeśli nie powstanie. Jednakże trzy te zdania nie zgadzają się ani między sobą ani z Heraklityzmem, a wtedy wszystko staje się niepewnem. Młodzieniec mocno tem zdziwiony, Sokrates pociesza go, że zdziwienie jest początkiem filozofii [1]).

Ażeby wyjaśnić te trudności, mędrzec po raz drugi bardzo skrupulatnie przechodzi system protagorejski i to w formie, jaką nadali mu uczniowie »dowcipniejsi«, przez których prawdopodobnie rozumiał Arystypa i jego zwolenników [2]). Przyjmują dwa rodzaje ruchu, czynny i bierny, które spotykając się rodzą niezliczone skutki, i to zawsze w ten sposób, że równocześnie powstaje i wrażenie

[1]) Theaet. p. 153 e—155 d. Trzy wymienione twierdzenia nazywają się »zjawiskami w nas« (φάσματα ἐν ἡμῖν p. 155 a) w przeciwstawieniu do zjawisk zewnętrznych, z któremi są porównywane. Lutosławski *(Logic* etc. p. 383) tłumaczy wyraz dowolnie przez »aksyomaty« i wnioskuje dalej, że skoro są w nas, zatem widocznie Platon pisząc Teeteta, nie przyjmował już idei samodzielnie istniejących, lecz same pojęcia subjektywne. Ma to być wielki postęp logiczny, zwłaszcza nad Fedonem. Przypuszczenie to jednak nie opiera się zgoła na niczem, bo wszyscy przez φάσμα rozumieli dotąd »zjawisko«, a jeżeli trzy zjawiska wewnętrzne nazwane są zaraz potem (p. 155 b) ὁμολογήματα, ani ten wyraz nie oznacza aksyomatów, lecz to poprostu, na co obie strony zgodziły się podczas dyskusyi. Przypadkowo wprawdzie trzy owe zjawiska ludzkiej świadomości są jakiemiś powszechnie przyjętemi pewnikami, ale dodatek »w nas« lub »w naszej duszy« nie dowodzi przecież, że Platon nadawał im znaczenie czysto subjektywne, że przestał wtedy wierzyć w preexystencyę duszy i w owe byty idealne, przez nią w życiu dawniejszem oglądane. W pierwszej bowiem części Teeteta niemiał żadnego powodu, by wspominał o tych rzeczach, bo Sokrates wykłada system heraklitowo-protagorejski i wylicza błędne, między sobą sprzeczne konsekwencye, do których on prowadzi. W polemice tej nie posługuje się ideami, bo Teetet o nich nie słyszał a Teodor prawdopodobnie ich nie przyjmuje. Obrał zatem jedynie możebne stanowisko, na które wszyscy trzej zgodzić się mogli, stanowisko zdrowego rozsądku i z tego punktu widzenia, robiąc Protagorasowi jak największe ustępstwa, prowadzi dyskusyę. Jeżeli zaś niektóre trudności tylko mimochodem porusza, a w Fedonie (p. 100 e—101 b) objaśnia je za pomocą idei wiecznie istniejących, niema się czemu dziwić, bo znajduje się w towarzystwie samych uczniów, znających oddawna teoryę. W Teetecie pominął ją dla względów praktycznych, ale czyż dla tego powiemy, że ją porzucił?

[2]) Wyłożył to gruntownie Natorp w *Archiv für Gesch. der Phil.*: III p. 347 sq. Aristipp *in* Platons Theätet. Wywody jego przyjął Zeller w najnowszem 5-em wyd. swojej *Philos. der Griech.* I 2 p. 1098 sq. Pierwszy Schleiermacher odgadł związek między Protagorasem i Arystypem *(Platons Werke* II 1 p. 127); niesłusznie o nim powątpiewał Bonghi *(Teeteto* p. CXXXV sq.); a na nowo rzecz zbadał Dümmler, *Akademika* p. 166 sq. dochodząc do konkluzyi bardzo prawdopodobnych, uzupełnionych następnie przez Natorp'a.

http://rcin.org.pl

podmiotowe i zewnętrzny obraz, jemu odpowiadający. Z oka n. p. wychodzi ruch powolniejszy, szybszy zaś z przedmiotu, a gdy dwa te ruchy uderzają o siebie, oko staje się widzącem a przedmiot wydaje się posiadać barwę swoją; jednakże ani oko widzące, ani przedmiot widziany nie istnieją dla siebie, lecz są to dwa nierozłączne czynniki, składające się wspólnie na dwoisty skutek; wrażenie i przedmiot wrażenia [1]). Jesteśmy w pełnym fenomenalizmie. Znamy tylko wrażenia, a co nie jest wrażeniem, dla nas nie istnieje. Ale między wrażeniami, pod względem prawdy, niema różnicy; senne są takie same, jak na jawie. Może życie snem tylko, woła Sokrates, jak po nim powtórzy Kalderon i tylu poetów i filozofów, którzy na próżno szukali jasnego kryteryum na odróżnianie życia duszy we śnie od życia jej na jawie [2]). To pewna, że dla sensualisty różnica ta istnieć nie powinna, bo w obu połowach życia swego odbiera dusza wrażenia również rzeczywiste. Ani nie zachodzi różnica między normalnemi wrażeniami a patologicznemi, bo dla każdego, czy będzie zdrów na umyśle czy chory, chwilowe wrażenie jest prawdziwem. Wynika to z psychologii sensualistycznej a twierdzenie Teeteta, że wiedza jest czuciem, okazuje się uprawnioną konsekwencyą systemu protagorasowego [3]). To jednak fatalne dla systemu, bo każde jestestwo czujące, nawet zwierzę, będzie miarą wszech rzeczy, a każda wiedza będzie również wiele warta, czy Protagorasa czy nieuka, bo każda jest czuciem. Ustanie wszelka wyższość nauki, możność dowodzenia. Jeśli czucie jest wiedzą, będzie miał wiedzę obcego języka, kto go słyszy; będzie miał wiedzę liter, kto je widzi, choćby nic nie rozumiał, bo w obu przypadkach odbiera wrażenia zmysłowe. Kto ich nie doznaje, będzie bez wiedzy, choćby w owej chwili przypominał sobie wszystko, czego nauczył się kiedyś, bo pamięć tylko do przeszłych wrażeń się odnosi, zatem nie jest wiedzą. Ta zawsze jest wrażeniem obecnem [4]).

[1]) Zob. Theaet, p. 155 e—157 c.

[2]) Schopenhauer, odrzuciwszy słusznie zdania poprzedników jako niedostateczne lub błędne, sam tylko empiryczne potrafił wskazać kryteryum; twierdzi, że jedynie przebudzenie pozwala nam odróżnić sen od rzeczywistości na jawie. Ale tem samem przyznaje, że filozoficznego kryteryum dotąd nie posiadamy. Zob. jego trafne uwagi w *Welt als Wille und Vorstellung* I §. 5 p. 19 (3-e wyd. lub I 49 wyd. Reclam'a).

[3]) Theaet, p. 158 a—160 e.

[4]) Theaet, p. 163 d—164 b.

http://rcin.org.pl

Dyskusya wydaje się skończoną, gdy niespodzianie ożywia się na nowo. Sokrates podejmuje się bronić dawno zmarłego sofisty, ponieważ obchodzono się z nim często niesprawiedliwie, traktowano nawet po żakowsku [1]). Apologia ta nie jest przyznaniem się do winy Platona za jakieś dawniejsze szorstkie i jednostronne polemiki, jak ktoś twierdził [2]), lecz ma cel podwójny. Najprzód karci niepowściągliwość Antystenesa, który zdaje się gwałtownie a nielogicznie występował przeciw Protagorasowi [3]); potem jest świetnym zwrotem retorycznym, za pomocą którego uwydatnia się w całej pełni bezstronna krytyka Sokratesa. Ażeby więc nadać dyskusyi charakter poważniejszy, nakłania Teodora, który dotąd od niej stronił, do zastąpienia Teeteta, a nadto oświadcza, że będzie się trzymał jak najwierniej słów samego Protagorasa [4]). Chciał widocznie wszelki usunąć pozór pobieżnego traktowania sprawy. Następują dwa dowody stanowcze. Pierwszy osobisty, lub, jak mówią, *ad hominem*. Jeżeli każde wrażenie prawdziwe, a po za niem innej wiedzy niema, to jakże wytłumaczy Protagoras, że ludzie odróżniają zdania prawdziwe od błędnych. Wielu nawet mniema, że on się myli, on zaś nie może temu zaprzeczyć ze swego punktu widzenia. Czy bowiem powie, że oni się mylą czy im przyzna racyę, zawsze upada twierdzenie, że każde wrażenie prawdziwe [5]). Ktoś widocznie się myli, a z wyjątkiem Protagorasa wszyscy wierzą, że mylić się można. Drugi argument brany z tego, co może wydarzyć się w przyszłości. Gdyby się nawet przyznało, że każdy z nas ma swoje wrażenia obecne za prawdziwe, czyli uważa za ciepłe, zimne lub słodkie, co się jemu takiem wydaje, inaczej rzecz się przedstawia, gdy się pytamy, czy ciepłe lub zimne będzie dla nas przydatnem albo szkodliwem. Wtedy więcej ufamy lekarzowi niż sobie samym, a przez to wyrażamy, że w tego rodzaju wnioskach mylić się można i że łatwiej omyli się nieuk od znawcy.

[1]) Theaet. p. 164 e sq.

[2]) Lutosławski, Plato's *Logic* p. 381.

[3]) Kilka zarzutów, które Sokrates odpiera w imieniu Protagorasa lub życzliwie wyjaśnia, pochodzi od Antystenesa, jak domyśla się Natorp, *Forschungen zur Gesch. des Erkentnissproblems* p. 10 sq. Podobnież sądzi Dümmler, *Akademika* p. 174. Zob. także wspomniany już artykuł Natorp'a w *Archiv für Gesch. der Phil.* III p. 347 sq.

[4]) Theaet, p. 166 b—169 e. Platon z naciskiem powołuje się na książkę Protagorasa p. 152 a; 162 d; 166 d; 169 e, co bardzo rzadko zwykł czynić.

[5]) Theaet, p. 170 a—171 c.

http://rcin.org.pl

Podobnież w sprawach publicznych za zgodą wszystkich, ludzie doświadczeni lepiej od partaczy osądzą, czy pewne wypadki obecne okażą się w przyszłości błogiemi lub zgubnemi. Zatem nie każde zdanie również prawdziwe, skoro wprawniejsi i zdolniejsi znacznie lepiej sądzą od mniej wprawnych i mniej zdolnych. Ażeby wybrnąć z tego kłopotu, niektórzy zwolennicy Protagorasa poczęli odróżniać wrażenia obecne od przewidywania ich skutków; pierwsze zawsze mają za prawdziwe, w drugich przypuszczają możność błądzenia. Ale czy dowolna ta różnica potrafi uratować system, zwłaszcza główny jego dogmat, że człowiek każdy jest miarą wszech rzeczy, a sąd jego zawsze prawdziwy [1])?

Zanim na to Sokrates odpowie, pozwala sobie długie zboczenie. Maluje w żywych kolorach karyerę niespokojną adwokatów i polityków a pogodne, idealne życie filozofów. Tamci w trybunałach i zgromadzeniach ludowych ubiegają się o popularność i łaskę tłumów; ci zajęci szukaniem prawdy, cenią swą niezależność, nie dbają o niczyje względy, stronią od interesów, myślą o życiu przyszłem [2]). Sokrates nazywa skromnie gorący ten wylew duszy »przydatkiem« (p. 177 b), nowsi tłumacze »epizodem«, bo luźno przyczepiony do zawikłanej rozprawy, przerywa w sposób orzeźwiający ujemną krytykę przez obraz dodatni, zaokrąglony. Jest za długi, żeby przytoczyć go w całości; kilka wyjątków podałem w życiu Platona (str. 184). Tutaj podnoszę niektóre myśli głębokie, zużytkowane i wyłożone obszerniej w Fedonie i Rzeczypospolitej. Tylko człowiek, wykarmiony filozofią, jest prawdziwie wolny (p. 172 c); nie zna od dzieciństwa drogi, wiodącej na rynek; nie wie, gdzie trybunał, senat lub rada miejska (p. 173 d); on tylko ciałem przebywa w mieście, gdy duch jego, gardząc sprawami doczesnemi, odlatuje do nieba, ażeby badać obroty gwiazd i naturę ogólną każdego z bytów (p. 173 e); nie pyta, co robi sąsiad, lecz z wielkiem wytężeniem zgłębia istotę człowieka i co czynić mu przystoi lub cierpieć (p. 174 b); nie interesuje się królami, bo mało są wykształceni, a w tem podobni do pasterzy, że doją swoje trzody (p. 174 d); niema sobie za nic bogactwa, genealogie sławnych przodków (p. 175 a); wie, że na ziemi zawsze źle będzie, bo taki los z konieczności przypadł śmiertelnym istotom; dla tego stara się

[1]) Theaet. p. 171 e—172 c.
[2]) Ibid. p. 172 d—177 c.

http://rcin.org.pl

czemprędzej stąd uciec; ucieka zaś stając się wedle możności podobnym do Boga, Podobieństwo na tem polega, ażeby być sprawiedliwym i świętym i mądrym [1]).

»Bóg nigdy pod żadnym względem nie jest niesprawiedliwy, lecz jak najbardziej sprawiedliwy; im sprawiedliwiej zaś z pośród nas kto postępuje, tem podobniejszym do Niego się staje. Od tego zależy rzeczywista czy zacność człowieka, czy podłość i lichość. Poznać Boga mądrością jest i cnotą prawdziwą; nie znać Go, to złość i głupota. Wszystkie inne zdolności i pozorne rodzaje mądrości, gdy służą do sprawowania rządów, obrzydliwe są, a w sztukach i umiejętnościach gdy popisują się, płaskie są i pospolite [2])«.

Epizod kończy się zapowiedzią życia przyszłego. Będzie ono nagrodą lub karą za doczesne sprawy. Ponieważ wszystko w świecie układa się według dwóch jakoby pierwowzorów, boskiego i nieboskiego, wybór między nimi stanowi o losie człowieka. Mędrzec oświadcza się za pierwszym, polityk za drugim. Tamten uprawia cnotę, wpatrzony ciągle w doskonałość bożą; ten zaś śmieje się z takiej naiwności, a naśladując niesprawiedliwość, przeprowadza bezwzględnie zamiary swoje ambitne, próżne lub chciwe. Nie dostrzega wszakże, że sobie gotuje karę najsroższą, bo w tem życiu staje się coraz podobniejszym do tego, co złe i przewrotne, a w przyszłem nie wnijdzie do błogosławionej krainy szczęścia i radości, gdzie przebywają filozofowie, lecz spotka się z cierpieniem bez granic [3]).

Od rozprawy poprzedniej wspaniale improwizacya odbija. Spokojną i dobroduszną polemikę psychologiczną, rozwijającą się w ramach ówczesnej wiedzy fizyologicznej, nagle rozjaśnia ona połyskami etyki, a w dali słychać jakoby grzmot burzy nadciągającej. Zjawia się eschatologia, a z nią nadziemskie zagadki, nieodstępne jej towarzyszki. Zawsze najskuteczniej zbija się teoryę obcą postawieniem własnej; toteż czuł Platon potrzebę odsłonić ze swojej tyle,

[1]) Theaet. p. 176 a—b. O podobieństwie bożem była już mowa w Fedrosie (p. 252 e), ale gdy się słowa jego porówna (zob. str. 373) z Teetetem, ten niezmiernie wyższym i doskonalszym się wydaje. Został niewątpliwie daleko później napisany. Przeciwnie Rzeczpospolita jest jakoby obszernym komentarzem do teoryi sprawiedliwości, nakreślonej jakby mimochodem w Teetecie. Okaże się, że i Fedon od niego dojrzalszy.

[2]) Theaet. p. 176 c.

[3]) Theaet. p. 176 e—177 a.

http://rcin.org.pl

ile się dało, bez naruszenia tezy pierwotnej. Ukazuje zatem kilka prawd odwiecznych, nie dających się pogodzić z subjektywizmem, ażeby zgotować mu porażkę tem większą. Jeżeli prosta analiza faktów psychologicznych, odkryła w nim wnóstwo sprzeczności, a nawet błąd zasadniczy, to w świetle metafizyki rozpływa się cała ta mgła sofistyczna, bo nie potrafi żadnej z owych prawd wytłumaczyć, które rządzą światem i przyszłemi losami człowieka. Odpowiednio do zmienionej argumentacyi styl Platona staje się wzniosłym i namiętnym; są ustępy, również piękne, jak w Fedonie; również natchnione, jak w Rzeczypospolitej. Ale to tylko epizod niezwykły, po którym Sokrates znowu wraca do rzeczywistej dyskusyi.

Pod nawałem argumentów Teodor nareszcie zgodził się, że w sprawach prywatnych i publicznych, których przebieg i skutki, pożyteczne lub szkodliwe, zależą od przyszłości, nie każdy, lecz tylko najrozsądniejszy będzie sędzią powołanym, zatem i miarą wszech rzeczy. Może jednak twierdzenie Protagorasa pozostaje prawdziwem w obrębie wrażeń obecnych? Może tych przynajmniej każdy będzie miarą i rękojmią, o ile go dochodzą?[1]). Ażeby to zbadać dokładnie, trzebaby rozprawić się z Heraklitem, z którego systemu teorya ta wysnuta, ale to nie łatwa sprawa. Z uczniami jego dyskutować nie sposób, bo są niespokojni i nerwowi, w mowach i pismach; trzeba zatem bez nich zgłębić ich naukę[2]). Mówią, że wszystko jest w ruchu. Ale ruch jest dwojakiego rodzaju, bo jest albo zmianą miejsca albo zmianą jakości. Jeżeli więc wszystko ruchem jest, musi rzecz każda ciągle zmieniać nietylko położenie swoje w przestrzeni, lecz także swoją naturę czyli sumę przymiotów. Inaczej świat nie byłby ruchem bezwzględnym, jak chcą Heraklitczycy[3]). Wtedy jednak ich teorya poznania, którą Sokrates wyłożył poprzednio (str. 505) nieda się utrzymać. Bo wrażenie według nich ruchem jest, a przymioty jestestw, będące treścią wrażenia, także są ruchem. Ruch zaś każdy się zmienia; będzie więc wrażenie w każdej chwili innem, a jego treść także inną. Z tego wynika, że o nic pytać nie można, na nic odpowiadać, bo wszystko się zmienia. Ten, co widzi n. p. kolor, nie może ani twierdzić, że

[1]) Theaet. p. 177 c—179 d.

[2]) Ustęp przytoczony w I Tomie przy Heraklicie str. 158.

[3]) Theaet. p. 181 c—182 a.

http://rcin.org.pl

widzi, ani że to, co widzi, jest kolorem, bo widzenie ciągle się zmienia, a kolor także. Może odpowiedzieć: tak, i może: nie tak; przy ciągłym ruchu odpowiedź każda prawdziwa, czy twierdząca, czy przecząca [1]). Krytykę tę Teodor najzupełniej pochwala, a Sokrates ironicznie dodaje, że właściwie nawet »tak« i »nie tak« mówić nie wolno, bo i to jeszcze oznacza coś stałego. Zwolennicy ruchu powszechnego powinni nowe sobie wynaleść wyrazy, a zanim to uczynią, niechaj na każde pytanie odpowiadają: »na żaden jakikolwiek sposób« [2]).

Rzecz z Heraklitczykami i Protagorasem ostatecznie skończona. Okazało się, że człowiek nie jest miarą wszech rzeczy, że czucie nie jest wiedzą, a jeżeli wszystko jest ruchem, nawet czucia jasno określonego nie będzie. Teodor zadowolony, a młody Teetet pragnie teraz usłyszeć sąd Sokratesa o drugim systemie, przeczącym wszelkiemu ruchowi. Ale Sokrates stanowczo się wymawia od trudnego zadania. Z uczniami Parmenidesa byłaby sprawa łatwiejsza, ale jego samego nie można zbyć krótką polemiką. Na długą zaś czasu nie starczy, jeżeli temat zaczęty ma być doprowadzony do końca. Parmenidesa widział w swej młodości, kiedy ten już był stary, a robił wrażenie zdumiewające. Lepiej go teraz pominąć [3]). Zamiast tego przyrzeka Sokrates raz jeszcze zająć się definicyą Teeteta. Wszakże on sformułował zdanie: wiedza jest czuciem! Protagor powiedział coś podobnego, ale nie to samo. Wymaga przeto grzeczność, żeby zdanie Teeteta rozebrać osobno, a robi to Sokrates w sposób trafny i zajmujący.

Kto właściwie widzi i słyszy? Czy oczy nasze i uszy, czy też my sami za ich pomocą? Odpowiedź nie trudna. Gdyby wrażenia naszych zmysłów nie odnosiły się do jednego czującego pierwiastku, bylibyśmy podobni do konia trojańskiego. Rycerze, w nim zamknięci, odbierali wrażenia rozliczne, ale on sam nic o tem nie wiedział [4]).

[1]) Theaet. p. 182 b—d.

[2]) Theaet. p. 183 a—c.

[3]) Że spotkanie Sokratesa z Parmenidesem, służące za tło dialogowi tegoż nazwiska, mogło mieć miejsce około r. 450, wyjaśniłem w Tomie I, str. 241 i nast. Czy Platon wzmiankując o tem w Teetecie (p. 183 d—184 b), myślał już o napisaniu swego »Parmenidesa«, dowieść nie można, ale jest prawdopodobnem. Za to wzmianka w Sofiście o tem samem zdarzeniu (p. 217 c), jak słusznie uważa Campbell (*The Theatetus* p. 156), robi wrażenie, że Parmenides był już gotów, gdy Platon układał Sofistę.

[4]) Theaet. p. 184 d. Ustęp wyjaśniony na str. 386.

http://rcin.org.pl

Musi być w nas jedność duchowa, czująca za pomocą narządów ciała i będąca tego świadoma. Ale zmysł każdy służy odbieraniu pewnych wrażeń, czyli spełnia właściwą sobie funkcyę i zajmuje się osobnym rodzajem przedmiotów. Który wtedy zmysł donosi o podobieństwie dwóch rzeczy lub ich niepodobieństwie? Pytanie usprawiedliwione, jeżeli wszystko, co wiemy, wrażeniem jest; nie ma bowiem wrażeń bez zmysłu. Ale żaden z naszych zmysłów nie mówi nam, że coś jest podobnem lub niepodobnem. Widzimy kolor, słyszymy głos, ale czem dowiadujemy się, że kolor i głos dwie różne rzeczy. Na to Teetet: Pytasz widocznie, jakim narządem zmysłowym przyjmuje w siebie dusza takie pojęcia, jak byt a niebyt, podobieństwo niepodobieństwo, tożsamość różność, parzystość i nieparzystość i t. p. [1]). Zgadzają się obaj, że takie pojęcia, do których Sokrates dodaje jeszcze »piękne i brzydkie, dobre i złe«, poznaje dusza sama przez się, bez pomocy ciała, porównywając i zestawiając ze sobą przeszłe i teraźniejsze wrażenia z ich przyszłemi skutkami [2]). Tym sposobem dusza odkrywa byt każdej rzeczy, nie przystępny dla zmysłów, a że poznanie bytu prowadzi do prawdy, wiedzy zaś niema bez prawdy, przeto wiedza nie może być to

[1]) Theaet. p. 185 a—e:

[2]) Theaet. p. 186 a. Pojęcia bytu, podobieństwa, tożsamości i t. p. nie są kategoryami jak sądzą niektórzy, ani nie są »najstarszą tablicą kategoryi«, jak chce Lutosławski (*Plato's Logic* p. 374). Nie są kategoryami w znaczeniu arystotelesowem, bo Platon nie odróżnia nigdy ściśle logicznych formułek od metafizycznych. Ale nie są nawet kategoryami ontologicznemi, bo trudno uważać podobieństwo, różnicę, parzystość i t. p. za najwyższe rodzaje istnienia, jakimi są n. p. byt, spoczynek i ruch w Sofiście lub byt skończony, nieskończony, mieszany i twórczy w Filebie. Że Platon żadnej ścisłej, wyczerpującej klasyfikacyi pojęć nigdzie nie ułożył, wspomniałem na str. 486; w Teetecie zaś nie miał żadnego powodu, żeby to uczynić. Nie wykłada teoryi pojęć, lecz dowodzi zwolennikom sensualizmu, że to, co różnym wrażeniom wspólne jest (τὸ κοινόν p. 185 b), nie jest wrażeniem zmysłowem, lecz samodzielnym utworem duszy. Objaśnia to przykładami, ale nie porusza wcale pytania: jakie są najwyższe pojęcia? Powiada, że przez zmysł dotykania dusza czuje twardość tego, co jest twardem, a miękkość tego, co jest miękkiem, ale bez dotykania usiłuje ona sama w sobie osądzić, jaka jest istność twardego i miękkiego, czem one są właściwie, w czem są sobie przeciwne i jaka jest istność tego przeciwieństwa (p. 186 b). Nie można wyrazić się jaśniej. Sokrates historyczny nie byłby odezwał się inaczej (zob. str. 456), gdy układał definicye ogólne, bo zawsze szukał tego, co jest wspólne wielu rzeczom i w czem one się różnią (Theaet. p. 185 b; 208 d). Jeżeli zaś Platon nie miał powodu, żeby rozprawiać o kategoryach, upada także twierdzenie Lutosławskiego, że kategorye zajęły miejsce samodzielnie istniejących idei. (*Plato's Logic*

http://rcin.org.pl

samo, co czucie, jak twierdził Teetet. Definicya stanowczo odrzucona [1]).

Chociaż wynik długich rozumowań dotąd był tylko ujemny, część ta dialogu ma wartość nadzwyczajną. Jest ona doskonałym wzorem giętkiej dialektyki i dobrze obmyślanej polemiki, a zawiera także dużo myśli trafnych, z których niejedna dziś jeszcze służy za argument przeciw materyalistom Ale reszta dialogu mniej trafia do przekonania nowożytnych czytelników. Sporo w niej sofistyki, błędnych wniosków, dowolnych hipotez, nawet alluzyi, nie dość zrozumiałych, może dla tego, że nie zawsze wiemy, przeciw komu właściwie zwraca się polemika.

Młodzieniec stawia nową definicyę: wiedza jest prawdziwem mniemaniem [2]). Podaje ją jako swoją, choć niewątpliwie była własnością wielu. W każdym razie wypływa ona logicznie i naturalnie z dotychczasowej dyskusyi, bo jeżeli wiedza nie znajduje się wśród wrażeń, należy jej szukać w drugiej władzy duszy, w myśleniu, niezależnem od zmysłów (p. 187 a). To myślenie jest jakoby rozmową, którą dusza prowadzi ze sobą, pytając i odpowiadając sobie [3]). Takie rozmawianie ze sobą jest mniemaniem (δοξάζειν) w najszerszem znaczeniu, przybierającem zawsze formę sądu lub zdania [4]). Każda zatem wiedza będzie koniecznie zdaniem prawdziwem. Mówimy, że dziecko wie, ile jest dwa razy dwa, gdy o to zapytane odpowie: czteryl a przypisujemy mu tę wiedzę, bo twierdzi prawdziwie. To też definicya taka wystarcza dostatecznie dla obecnej dyskusyi. Ale Sokrates uwziął się na biednego Teeteta i rzuca zdradzieckie pytanie: co jest mniemanie błędne? Zaczyna się tedy rzecz o możebnych przyczynach błędu, drobiazgowa nużąca, mająca wykazać: że mniemanie prawdziwe nie jest wie-

p. 382). Dowodów przekonywających na to nie podał, a przypuszczając, że taka ważna zmiana została cichaczem wprowadzona, bez odwołania teoryi dawniejszej i że obie teorye nawet nie wykluczają się na wzajem, przechodzi niestety na szerokie pole nieuzasadnionych hipotez, dokąd za nim udać się nie możemy.

[1]) Theaet. p. 186 d—e.

[2]) Ibid. p. 187 b: ἡ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη.

[3]) Ibid. p. 189 e: Zob. str. 450 tego tomu.

[4]) Wyrazy δόξα, δοξάζειν zwykle u Platona, jak dawniej u Eleatów, oznaczają niższą wiedzę, odnoszącą się do rzeczy znikomych i jak one, zmienną i niepewną (zob. str. 288 i 467) ale w drugiej części Teeteta (p. 187 b sq.) tracą charakter niepewności i znaczą to samo, co sąd lub zdanie.

http://rcin.org.pl

dzą, bo gdyby nią było, nie dałoby się wytłumaczyć powstanie mniemań fałszywych [1]).

Aby wybrnąć z tej sofistyki, bardzo subtelnej, a dosyć bałamutnej, powinniśmy sięgnąć po Arystotelesa, jak dobrze radzi Campbell [2]). Wszak pierwszy on jasno wyłożył, że prawda i fałsz nie mieszczą się w pojęciach, lecz w ich powiązaniu czyli zdaniu lub sądzie. Pojęcia »człowiek« i »dobry« nie są ani prawdziwe ani błędne, ale może niem być zdanie: »człowiek jest dobry«. Zdanie będzie prawdziwe, jeżeli połączenie albo rozłączenie podmiotu z orzeczeniem zgadza się z rzeczywistością, będzie fałszywe, jeżeli się nie zgadza [3]). Niestety Platon nie posiada ani teoryi naukowej sądów ani nawet wyrazu technicznego na tę najwyraźniejszą funkcyę myślenia ludzkiego. Nazywa ją »mniemaniem«, a rozumie przez to »stanowcze twierdzenie lub zaprzeczenie«, wynik cichej rozmowy, którą dusza ze sobą prowadzi [4]). Takie mniemanie właściwie nigdy nie będzie błędnem, jak utrzymywali podówczas Sofiści, a Sokrates nie żałuje trudu, aby dowieść tego paradoksu.

Albo wedle niego znamy rzecz, o której sądzimy, albo nie znamy; w jednym i drugim razie wykluczona możność błądzenia, bo znając rzecz nie będziemy jej brali ani za inną, dobrze nam znaną, ani za coś, czego nieznamy. Musielibyśmy bowiem i znać i nie znać to samo, a to sprzeciwia się zdrowemu rozsądkowi [5]). Zresztą twierdzenie każde odnosi się zawsze do czegoś, co jest. Moglibyśmy zatem błądzić, albo twierdząc coś, co zgoła nie jest, a taki sąd niemożebny, albo twierdząc co innego niż to, co jest a to równałoby się zamianie rzeczy znanej na inną także znaną. Ale nikt przy pełnym rozumie nie będzie przecież utrzymywał, że piękne jest brzydkiem, niesprawiedliwe sprawiedliwem, koń jest wołem i t. p. [6]). Wszystko to jest sofistyką tak namacalną, że można ją tylko uniewinnić jakimś ukrytym zamiarem, który później się objawi. Ale na tem nie koniec.

Sokrates przechodzi jeszcze inne sposoby, tłumaczące powsta-

[1]) Theaet. p. 188 a sq.
[2]) *The Theaetetus of Plato* p. 270 n. 1.
[3]) Porów. *Arist. de categor.* c. 5. 6. 9.
[4]) Theaet. p. 190 a.
[5]) Ibid. p. 188 b—c.
[6]) Ibid. p. 190 b—c.

http://rcin.org.pl

nie błędu. Mogłaby n. p. pamięć być podobna do tablicy woskowej, z której źle odczytujemy znaki na niej wyciśnięte [1]), lub do gołębnika, w którym na kształt ptaków złowionych, latają różnorodne wiadomości nabyte; wtedy zdarzyć się może, że zamiast szukanych, wpadają nam do rąk takie, których nie szukamy [2]). Ale przykłady te także nic nie tłumaczą, bo przy szybkiem dodawaniu liczb często się mylimy, nawet, gdy poszczególne liczby dobrze są wyryte w pamięci, a przy wydobywaniu wiadomości z gołębnika duszy, mamy niewątpliwie tę, która nawinęła się, za prawdziwą, choćby nawet później mogła okazać się fałszywą. Zawsze wraca ten sam zarzut, podnoszony przeciw poprzednim tłumaczeniom, że błądzić nie można, bo musiałby ten, który błądzi, znać rzecz i nie znać zarazem. Oświadcza nareszcie Sokrates, od czego powinien był zacząć, że pozostanie ciemną i niezrozumiałą geneza błędu, dopóki nie zgodzą się na dobrą definicyę wiedzy [3]). Zatem długa, mozolna dyskusya nie wydała żadnego owocu, a młodzieniec znowu, co przedtem powiedział powtarza: »Mniemanie prawdziwe wiedzą jest; ono nigdy nie błądzi a wszystkie skutki jego są piękne i dobre« [4]).

Sokrates teraz wprost zaczepia to twierdzenie. Gdyby ono było słusznem, nie dałoby się nigdy mniemanie prawdziwe odłączyć od wiedzy. Jednakże mówcy i prawnicy nie mają ani czasu ani ochoty nauczania czegokolwiek swoich słuchaczy. Pragną tylko ich przekonać, czyli podsunąć pewne mniemanie [5]). Takie mniemanie może być prawdziwem, ale nie będzie wiedzą. Sędzia na podstawie tego, co słyszy od świadków i doradzców prawnych, może wyrobić sobie zdanie prawdziwe o wypadkach, przy których nie był i będzie sądził sprawiedliwie. Ale gdyby mu była do tego wiedza potrzebna, nigdyby nie mógł sądzić, bo wiedzę ten tylko ma, który rzecz widział [6]); on zaś sądzi zazwyczaj z posłuchu (ἐξ ἀκοῆς). Jest

[1]) Theaet. p. 191 c sq. Obraz naśladowany nieraz przez późniejszych filozofów, n. p. Locke'go.

[2]) Theaet. p. 197 c sq. Zasługuje na uwagę odróżnianie wiedzy nabytej (ἐπιστήμης κτῆσις) od aktualnie posiadanej, która zawsze jest na zawołanie (ἐπιστήμης ἕξις). Przypomina to trochę słynną Arystotelesa możność (δύναμις *potentia*) i rzeczywistość (ἐνέργεια actus).

[3]) Theaet. p. 200 d.

[4]) Ibid. p. 200 e.

[5]) Ibid. p. 201 a sq.

[6]) Theaet. p. 201 b: περὶ ὧν ἰδόντι μόνον ἔστιν εἰδέναι.

http://rcin.org.pl

oczywistem, że mniemanie prawdziwe często istnieje bez wiedzy. Teetet dał się przekonać, choć konkluzya zostaje w rażącej sprzeczności z pierwszą częścią dialogu. Tam zgodzono się, że wrażenie nie jest wiedzą. Tu słyszymy nagle, że wiedzę ma ten, który rzecz widział. Sędzia nie ma wiedzy, bo zna rzecz tylko z posłuchu. Ale dla czego, zapyta czytelnik, słyszenie ma być niższem od widzenia? Powiedziano przecież, że »wiedza nie przebywa we wrażeniach, lecz w zastanawianiu się nad niemi« [1]). Teraz widzenie ma rodzić wiedzę, gdy słyszenie tylko wytwarza mniemanie! To nielogiczne, bo świadek naoczny ma wiedzę, nie dla tego, że widział, lecz że się zastanawiał nad tem, co widział. Podobnież sędzia może posiąść wiedzę, rozumując o tem, co słyszał, a mając bystrość i dowcip, nieraz lepiej od świadka będzie rozumiał fakta, choć ich nie widział. Nielogiczność taka namacalna, nie byłaby do darowania, gdyby Platon popełniając ją, nie powodował się widocznie względami polemicznemi. Ate usprawiedl?

Teetet ma jeszcze definicyę jedną w zapasie, ale nie swoją, lecz cudzą: »mniemanie prawdziwe z podaniem racyi wiedzą jest; bez takiej racyi nie jest wiedzą« [2]). Sokrates wtedy przypomina sobie »pewnych marzycieli«, którzy utrzymywali coś podobnego, mianowicie, że można każdą rzecz wytłumaczyć lub określić, wymieniając części lub pierwiastki, z których ona się składa. Można objaśnić wyrazy, rozkładając je na zgłoski a te na litery, ale liter dalej rozkładać nie sposób. Wyciągali stąd wniosek, że wiedza nie zajmuje się pierwiastkami, bo nie dają się określić, tylko nazwać; wiedza zajmuje się wyłącznie ich związkami, kombinacyami, stosunkami i t. p. [3]). Przeciw temu twierdzeniu Sokrates dowodzi bardzo drobiazgowym sposobem, że zgłosek ani wyrazów poznać nie można, nie znając liter, ani sumy żadnej, nie znając liczb, ani harmonii, nie znając tonów. Dowody te jednak, jeżeli rzeczywiście

[1]) Theaet. p. 186 d. Porów. p. 186 e: »Jaką nazwą oznaczysz widzenie, słyszenie, wąchanie, ziębnienie, rozgrzewanie się? — Powiem, że to są czucia. Innej nazwy nie znam. — Wszystko to zatem nazywasz czuciem! — Nie inaczej. — A mówimy, że czuciu nie jest danem prawdy dosięgnąć, ponieważ nie dosięga bytu — Tak jest! — Zatem nie dosięga wiedzy! — Ani wiedzy.

[2]) Theaet. p. 201 d: τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης.

[3]) Theaet. p. 201 e — 202 d.

http://rcin.org.pl

godzą w Antystenesa, jak się zdaje [1]), nie trafiają w niego, bo przecież nie przeczył, że można poznawać w jakiś sposób najpierwotniejsze składniki każdej rzeczy, twierdził tylko, że nie można ich dalej analizować a skutkiem tego leżą po za obrębem wiedzy właściwej. Był oczywiście skrajnym nominalistą, a jak nowożytni jego zwolennicy tłumaczą powstanie pojęć przez kojarzenie się wrażeń pierwotnych, których dalej nie rozbierają, tak on uważał rzecz każdą za sumę przymiotów, które można wyrazić słowem, ale nie można rozkładać na części. Bez takiego zaś rozkładania nie dochodziło się według niego ani do definicyi ani do wiedzy. Byłby zatem powiedział, że śnieg jest czemś białem, zimnem, miękkiem i t. d. Takie wyliczanie wrażeń nazywał żartobliwie »długiem omawianiem« (μακρὸς λόγος) czyli definicyą i na tem wiedzę zasadzał; poszczególnych wrażeń, jako nie dających się w ten sposób definiować, nie poczytywał za właściwy przedmiot wiedzy [2]).

Ale definicya trzecia jest zbyt poważna, aby dała się pozbyć tak tanim kosztem. Domaga się rozbioru szczegółowego, zwłaszcza wyraz λόγος, owa »racya«, która sąd prawdziwy przerabia na wiedzę. Czem tedy będzie ta racya, ten logos? Sens wyrazu przedziwnego taki niechwytny, taki zmienny w rozlicznych swoich lśniących się barwach, taki rdzennie grecki, że tłumaczyć go dokładnie nie sposób. Logos może być rozumem i myślą, mową i słowem, kwestyą i rachunkiem, prozą i opowiadaniem, przyczyną i twierdzeniem. Może być wszystkiem, nie tylko w ogólnym słowniku języka greckiego, lecz i w specyalnym Platona.

Sokrates jednak, jak domyślam się, dla pobudek polemicznych uwzględnił tylko trzy znaczenia: *a)* słowo; *b)* liczenie; *c)* cecha charakterystyczna. Widocznem jest, że pierwsze dwa znaczenia są nieprzydatne do określenia wiedzy. Jeżeli logos bierzemy jako

[1]) Pierwszy odgadł to Schleiermacher, za którym poszli Brandis, Susemihl, Schwegler, Bonitz i t. d. Obszernie uzasadnił hipotezę Zeller *Philos. der Griech.* II. 1. p, 292 (4e wyd.). Campbell niegdyś przypuszczał, że mowa o pewnych Pitagorejczykach, a choć dzisiaj jeszcze uważa to za prawdopodobne (*The Theaetetus* etc. p. XXXIX), ma przeciw sobie wyraźne świadectwo Arystotelesa (Met. VIII. 3 p. 1043 b), który prawie w tych samych słowach, ale z nazwaniem Antystenesa, streszcza teoryę, tutaj przez Sokratesa zbijaną.

[2]) Porówn. Theaet. p. 202 e—206 c. Trafnie i w nowożytnej formie wyłożył logikę Antystenesa prof. Teodor Gomperz w siódmym zeszycie swego również uczonego, jak dowcipnie i lekko napisanego dzieła »*Griechische Denker*« p. 150—152.

http://rcin.org.pl

słowo będzie »zdanie prawdziwe z logosem« oczywiście »zdaniem wysłowionem«, nic zatem nie przybędzie, coby mu nadawało godność wiedzy. Każde zdanie może być wygłoszonem. Jeżeli zaś logos jest wyliczaniem czyli analizą szczegółów: także nie powstanie wiedza. Wszak Hezyod twierdzi, że wóz każdy składa się ze stu części. Zdanie to prawdziwe, ale do istotnej znajomości wozu potrzeba czegoś więcej, krom wymieniania jego części [1]). Pozostaje sens trzeci, czyli cecha charakterystyczna, przez którą rzecz wyróżnia się od innych, należących do tego samego rodzaju. Ale kto ma sąd prawdziwy o rzeczy, musi znać także jej cechę główną. Twierdzić zatem, że wiedza składa się z prawdziwego sądu o rzeczy a prócz tego ze znajomości jej różnicy gatunkowej, jest właściwie tautologią. Bo znajomość różnicy gatunkowej będzie albo sądem prawdziwym albo wiedzą; w pierwszym razie nic nie dodajemy nowego, w drugim wprowadzamy cichaczem to, czego szukamy, mówiąc, że wiedza jest to prawdziwe zdanie z dodaniem wiedzy [2]). I zdaje się Sokratesowi, że rzecz załatwiona: »Byłoby to zgoła niedorzecznie, gdyby na pytanie: co to wiedza? odpowiedziano, że to zdanie prawdziwe z wiedzą czy różnicy czy czegokolwiekbądź. Zatem ani czucie, o Teetecie, ani sąd prawdziwy ani sąd z dodaniem racyi nie będzie wiedzą« [3]).

Zatrzymaliśmy się bardzo długo nad Teetetem, bo w naszym języku, ile wiem, nie doczekał się ani przekładu ani gruntownego rozbioru, z wyjątkiem uwag, które poświęcił mu Lutosławski w rozprawie akademickiej: »O pierwszych trzech tetralogiach dzieł Platona? A zasługuje na jedno i drugie dla pięknej formy stylistycznej i treści niepospolitej. Zwłaszcza część pierwsza odznacza się krytyką wyborną teoryi sensualistycznej rozumu ludzkiego i wielka to szkoda, że nominaliści współcześni, z Millem na czele a po nich materyaliści nie uważali za stósowne zapoznać się z nią gruntownie. Byliby niewątpliwie dużo skorzystali i niejedno poprawili w swoich poglądach. Epizod zaś o życiu prawdziwego filozofa należy do piękniejszych ustępów w całym Platonie i dziś jeszcze nie czyta się bez wielkiego rozrzewnienia. A do siły argumentów i nadobności stylu przybywa pierwszorzędny interes historyczny, towa-

[1]) Theaet. p. 207 a—c.
[2]) Theaet. p. 208 d sq.
[3]) Theaet. 210 a.

http://rcin.org.pl

rzyszący najdawniejszej, jaka zachowała się, polemice z uczniami Heraklita i Protagorasa, opartej na znajomości ich pism i bliższem z nimi obcowaniu, ponieważ Platon w młodości ulegał wpływom Heraklitczyków a znał prawdopodobnie także zwolenników Protagorasa. Zostali również, choć po części, uwzględnieni Arystyp i Antystenes, co przy szczupłych o nich wiadomościach a jeszcze szczuplejszych urywkach z ich dzieł, jest doprawdy szczęśliwym wypadkiem.

Trudno jednakże rozszerzyć wszystkich tych pochwał do drugiej i trzeciej części dialogu. Pomijam zbyt drobiazgowe w nich alluzye, dzisiaj nie zawsze zrozumiałe; pomijam widoczną przesadę w składaniu różnych zdań na karb Antystenesa, których niestety sprawdzić nie można po zatracie jego pism. Ale trudno przemilczeć rażący brak jakiejkolwiek teoryi naukowej sądów i sylogizmów. Że wiedza nie przebywa we wrażeniach zmysłowych, lecz jest owocem samoistnego zastanowienia się duszy nad niemi, doskonale Platon wyłożył [1]). Ale nie mówi, czem jest to zastanawianie się, ten »sylogizm«, jak je nazywa [2]). Wyraz ten, rozsławiony od czasów Arystotelesa, nie ma u Platona znaczenia ustalonego; może być zwykłem uogólnieniem, zbieraniem szczegółów w jedno wspólne pojęcie [3]), ale może także być zastanawianiem się, rozumowaniem, wnioskowaniem w najpospolitszem znaczeniu. Ma to być wynik owej rozmowy wewnętrznej, którą dusza, jak słyszeliśmy, prowadzi ze sobą a na zewnątrz objawia stanowczem twierdzeniem lub przeczeniem, czyli sądem, zdaniem, jak mówią Logicy. Platon na domiar zamieszania, nazywa je »mniemaniem« [4]). Ale mniejsza o to. Dla czego takie zdanie, lub jak Platon woli, mniemanie, byleby prawdziwe, nie może być wiedzą? Platon odpowiada, że to być nie może, ponieważ są także mniemania błędne. Ale nie jest to żaden argument a dowodzi chyba tego, czemu nikt nie przeczy, że zdanie błędne nie jest wiedzą. Czy dla tego prawdziwe nie ma być wiedzą? Jeżeli w istocie dusza, zastanawiając się nad wrażeniami, dochodzi do poznania bytu i prawdy [5]), a funkcyę tę

[1]) Porówn. str. 514 tego tomu, gdzie przełożony ustęp odnośny.
[2]) Theaet. p. 186 d.
[3]) Porówn. Campbell, *the Theaetetus* p. 164 przyp.
[4]) Theaet. p. 190 a. Zob. str. 513 tego tomu.
[5]) Zob. str. 512 tego tomu i Theaet. p, 186 d.

http://rcin.org.pl

sam Platon stale nazywa »mniemaniem« (δοξάζειν p. 107 a), młody Teetet słusznie »mniemanie prawdziwe« wiedzą być mieni.

Jeżeli Sokrates bardzo powierzchownie rozprawił się z drugą definicyą a nawet przyznać musiał, że w życiu praktycznem »mniemanie prawdziwe« zupełnie wystarcza[1]) do porządnego załatwiania interesów, do pełnienia najważniejszych obowiązków, jeszcze mniej zgodzić się można na sposób, w jaki traktuje ostatnią definicyę. Postępuje jak sofista, który ciągle łapie przeciwnika za słówka, w braku rzeczowych argumentów i źle ukrywa swój ambaras, że walczy przeciw sprawie, z którą sympatyzuje i za swoją uważa.

Nie ulega wątpliwości, że »sąd prawdziwy z wyjaśnieniem racyi«, na której się opiera, jest dobrą definicyą wiedzy. W innych dialogach sam Platon stale jej używa i nawet broni.

W Menonie, który zajmuje się ulubionym podówczas sporem, czy można lub niemożna nauczyć cnoty[2]), zjawia się mimo-

[1]) Tam, gdzie mówi o sprawach sądowych. Zob. str. 515 tego tomu.

[2]) Dialog bez wstępu i dekoracyi, z osobami mało uwydatnionemi. Sokrates tylko dobrze oddany i ożywiony, dowodzi Menonowi, bogatemu paniczowi z Tessalii, którego smutny koniec znany z Xenofonta (Anab. II. 6), że cnota, choć żadna jej definicya nie udała się, jest rodzajem wiedzy i można jej w każdym razie nauczyć się. W drugiej jednak części, po krótkiem odezwaniu się Anytosa, przyszłego oskarzyciela filozofa, słyszymy odwrotnie, że cnoty nauczyć nie można, bo nie miała dotąd ani prawdziwych nauczycieli ani rzeczywistych uczniów; zatem nie jest to wiedza. Gdyby prócz tych twierdzeń sobie przeciwnych dialog nic więcej nie zawierał, nie miałby wielkiego znaczenia w rozwoju myśli platońskiej i byłby, jak wiele innych, uważany za zwykłe ćwiczenie szkolne ku pożytkowi młodzieży. Ale są dwa ustępy wyższego polotu. Najprzód epizod matematyczny, w którym Sokrates przez umiejętne pytania wydobywa z młodego niewolnika, bez wykształcenia, twierdzenie, że kwadrat, wykreślony nad przekątnią drugiego kwadratu, jest zawsze dwa razy od niego większy (p. 82 e sq.). Przykład ten ma potwierdzić wyłożoną poprzednio naukę, wedle której dusze, przed życiem obecnem, odbyły już liczne wędrówki a teraz przypominają sobie rzeczy podczas nich oglądane. Będzie zatem wiedza przypominaniem sobie dawno nabytych prawd. Ważny ten dogmat psychologii platońskiej nadaje dialogowi znaczcnie niezwykłe, jak widać ze wzmianki w Fedonie. (Zob. str. 417 tego tomu). A drugi nie mniej ważny ustęp znajduje się na końcu drugiej części (p. 97 a sq.), poświęcony różnicy pomiędzy wiedzą a zdaniem prawdziwem. Czytamy w nim wnioski na pozór nie dające pogodzić się z temi, które Sokrates wygłasza w Teetecie. Kończy się nareszcie dialog zapewnieniem, że cnota nie jest wiedzą ani nauczaną być nie może, ale zdanie prawdziwe, które zresztą najzupełniej wystarcza do życia cnotliwego, jest duszom wpajane od bogów, bez żadnego udziału rozumu.

http://rcin.org.pl

chodem to samo, co w Teetecie, pytanie: czy i w czem różni się zdanie prawdziwe od wiedzy? Przyznaje Sokrates, że w życiu praktycznem różnica ta nie ma żadnego znaczenia, bo człowiek, nie posiadający wiedzy, może mieć zawsze mniemanie prawdziwe i według niego dobrze postępować, ale jest różnica w teoryi i wielka. »Zdania prawdziwe, dopóki trwają, piękną są rzeczą i same dobre wydają owoce, ale długo nie chcą zatrzymać się, lecz uchodzą z duszy człowieka, tak iż nie wiele są warte, zanim ich kto nie zwiąże pojęciem przyczyny (αἰτίας λογισμῷ). To zaś, o dobry Menonie, jest przypominanie sobie, jak zgodnie uznaliśmy poprzednio. Gdy zaś zostaną powiązane, stają się najprzód wiedzami (ἐπιστῆμαι), a potem stałemi. I dla tego cenniejszą jest wiedza od zdania prawdziwego a różni się od niego owem powiązaniem« [1]). Ustęp niesłychanie ważny, bo Sokrates mówi na seryo; zaręcza uroczyście, że żadnej rzeczy nie zna tak dobrze, jak ową różnicę między zdaniem prawdziwem a wiedzą. Otóż różnica, którą przyjmuje w Menonie, jest dziwnie podobną do tej, którą odrzuca w Teetecie. Boć »zdanie prawdziwe z podaniem racyi« (μετὰ λόγου) a »zdanie prawdziwe, powiązane pojęciem przyczyny« (αἰτίας λογισμῷ) mniej więcej wychodzi na to samo [2]).

Jakże wytłumaczymy tę sprzeczność? Czyż Platon w Teetecie nagle zmienił swój pogląd i odrzuca to, co za pewne uważa w tylu innych miejscach? Ażeby wyjaśnić trudność, przypomnijmy sobie [3]), że dla niego poznawanie ludzkie rozpada się na wiedzę i mniemanie. Metoda jego dialektyczna wychodzi od najpewniejszego jak się jemu zdaje założenia, że dwa te obszary są ściśle od siebie odgrodzone a jak niegdyś Eleaci, tak on podobnież utrzymuje, choć w formie cokolwiek zmienionej, że w niebie przebywa byt a z nim wiedza prawdziwa, na ziemi zmienny niebyt i złudne mniemanie. Podział ten niekiedy tak jaskrawo uwydatniony, że Platon nawet matematykę, a tem bardziéj niższe, więcej rzemieślnicze umiejętności nie waha się odsądzać od godności wiedzy

[1]) Meno p. 98 a.

[2]) Komentatorowie zestawiają oba miejsca, jako równoznaczące, n. p. Campbell w swojem wydaniu Teeteta p. 212 a przytaczają jako podobne Symp. 202 a; Polit. 309 c. Kilka miejsc, gdzie ten sam frazes znachodzi się, zebrał Campbell w swojem wydaniu Polityka p. 184.

[3]) Zob. str. 464 i nast. tego tomu.

http://rcin.org.pl

istotnej [1]). Jednakże świetna rzeczywistość sztuk i nauk, które coraz wyższą za jego czasów osiągają doskonałość; potem całe życie domowe, społeczne, polityczne, mogące nawet w upadku chlubić się nie jedną cnotą, niejednem powodzeniem, protestowały głośno przeciw teoryi, nie przyznającej im żadnych zasad pewnych, żadnej możności przewidywania następstw, obliczenia skutków swoich czynów i zamiarów. Budowniczy, stawiający trwałe gmachy; sternik, który z ładunkiem swoim odwiedzał prawie rok rocznie dalekie porty; polityk, który mądre przeprowadzał ustawy; dowódzca, który według reguł swej sztuki wygrywa bitwy i zdobywa miasta; ojciec rodziny, który dobrze rządzi mieniem i roztropnie chowa dzieci — wszyscy ci, choć nie zajmowali się metafizyką, nie słyszeli o ideach, wiedzą doskonale, każdy w swoim zawodzie, co prawda a fałsz, co dobre a złe i stwierdzają to czynami. Czyż ta większość olbrzymia rodu ludzkiego, wśród których giną jak *rari nantes* nieliczni filozofowie, powoduje się tylko mniemaniem a nigdy nie dochodzi do prawdy? A to mniemanie, w skutkach swoich najczęściej tak podobne do wiedzy, że ich odróżnić nie sposób, czemże będzie?

Wobec tych słusznych wymagań życia rzeczywistego znalazł się filozof w nader trudnem położeniu. Nie mógł zaprzeczyć, że wszyscy bez wyjątku odróżniają błędne zdania od prawdziwych, systematycznie ułożoną wiedzę od grubego empiryzmu, fachowe doświadczenie od nieuctwa. Z drugiej strony pragnął zabezpieczyć przywilej filozofii, która w jego rozumieniu sama tylko była wiedzą rzeczywistą W tym celu uprawnił a zarazem określił naturę »mniemania prawdziwego«. »Czy nie miarkujesz, mówi Diotyma, że jest co w pośrodku między mądrością a nieuctwem! — Co takiego? — Czy nie wiesz, że miewać mniemania prawdziwe (ὀρθὰ δοξάζειν) a nie módz ich uzasadnić (λόγον δοῦναι) nie jest żadną wiedzą? Bo i jakże rzecz nieuzasadniona (ἄλογον) byłaby wiedzą (ἐπιστήμη)? Ani też nie jest nieuctwem, bo to, co dosięga bytności (τοῦ ὄντος), jakże byłoby nieuctwem? Jest zatem czemś takiem mniemanie prawdziwe, co zostaje w pośrodku między wiedzą (φρόνησις) a nieuctwem« [2]).

Z tych słów wynika, że »zdanie prawdziwe», choć nie jest wiedzą, ma nader ważne zadanie do spełniania w ekonomii umy-

[1]) Str. 469 tego tomu.

[2]) Sympos. p. 202 a.

http://rcin.org.pl

słowości ludzkiej, skoro bytu każdej rzeczy dosięga, zatem i prawdy. Wszak byt to samo, co prawda. Nie odsłaniając bytu, zdanie nie będzie prawdziwem, ale posiadszy go, może do urządzenia życia i pełnienia obowiązków najzupełniej wystarczyć. Przyznaje to Platon w Teetecie a w Menonie nawet zdanie prawe cennym darem Bóstwa nazywa [1]). Tego przekonania nigdy nie zmienił, bo czy w Rzeczypospolitej, czy w Filebie lub Prawach, zawsze zalicza on sąd prawdziwy do przedmiotów, będących zawsze takie same i niezmienne, a przebywających w duszy, jako właściwość jej istotna i pierwotna [2]).

Ale zdanie prawdziwe najczęściej potrzebuje być uzasadnionem. Jeżeli Platon uważa je za wystarczające we wszystkich dziedzinach życia politycznego, w każdej nauce i sztuce, która więcej posługuje się doświadczeniem, niż spekulacyą, przypuszczał oczywiście, że opiera się na dowodach. Rzadko prawdziwość zdania jest tak widoczna, że wszyscy od razu ją przyjmują; zwykle żądają dowodów. A dowód to wiedza. Zawsze przez wiedzę rozumiano możność wytłumaczenia, dla czego coś jest lub dla czego się coś twierdzi. Było to celem każdej dialektyki od czasów najdawniejszych [3]). Gdy Sokrates układał nową definicyę i z niej wyprowadzał szereg wniosków, tłumaczył, dla czego tak robi, dla czego rzeczą taką jest, jaką być ją mieni. Ale takie tłumaczenie jest podawaniem racyi lub powodów. Platon nie inaczej wiedzę rozumiał, skoro w Menonie nazwał ją powiązaniem zdań prawdziwych za pomocą pojęcia przyczyny. A po nim Arystoteles tak samo wiedzę określa. »Znamy każdą rzecz bezwarunkowo a nie sposobem sofistycznym i przypadkowym, gdy wiemy, że przyczyna, przez którą rzecz jest, w istocie jest jej przyczyną i że inaczej być nie może« [4]). Teetet nic innego nie twierdzi. Dla czego więc Sokratesowi nie podoba się jego definicya? Dla czego odrzuca »cechę charakterystyczną« jako niedostateczną do ustale-

[1]) Meno p. 99 e.

[2]) Zob. Resp. IX p. 585 c, gdzie jako mające udział w czystym bycie, postawione są obok siebie prawdziwe mniemanie, wiedza i rozum; Phileb. p. 66 b wymienia razem wiedze, sztuki i prawdziwe zdania. Nareszcie Legg. X p. 896 policzone są prawdziwe zdania między te władze duszy, które ona posiada od początku, przed połączeniem się z ciałem.

[3]) Porówn. str. 450 i nast. tego tomu.

[4]) Analyt. poster. I, c 2.

http://rcin.org.pl

nia wiedzy? Sam przecież najlepiej wiedział, bo przez życie całe nic innego nie robił, że definicyi naukowej utworzyć nie można, bez cechy charakterystycznej czyli bez różnicy gatunkowej.

Możemy niekonsekwencyę Platona wytłumaczyć zbytnią gorliwością polemiki a brakiem jasnej teoryi sylogizmu, przybranej w stałą terminologię. Dopiero Arystoteles wykazał znaczenie cechy specyficznej dla funkcyi wnioskowania i odkrył w niej właściwą przyczynę, przez którą rzeczy są i poznawane bywają; on także odnośnie do ludzkiego poznawania ogólne pojęcie przyczyny na trzy rozdzielił gatunki: bytu, stawania się, poznawania. U Platona wszystkim tym przyczynom[1]) odpowiada jedna idea; kto ją zna, posiada wiedzę, bo przez nią nie tylko wie, czem każda rzecz jest, lecz także skąd się wzięła i poczem się poznaje. Znane to nam dobrze z jego teoryi idei. Zająwszy to stanowisko, nie mógł zgodzić się, zeby uznać poznanie cech charakterystycznych za wystarczające do wiedzy zupełnej, bo to znaczyło, że i bez znajomości idei można dojść do wiedzy dobrej i bogatej. W jego rozumieniu każda cecha charakterystyczna czyli różnica gatunkowa rzeczy potrzebuje sama dalszego uzasadnienia za pomocą udziału w jakiejś idei. Ale to wymagało nowej, długiej rozprawy, leżącej po za celem dialogu, który ma tylko zadanie polemiczne. Prawdopodobnie w samych początkach nauczycielstwa swego, gdy wróciwszy z długich podróży, zamierzał szkołę własną założyć, uczuł potrzebę rozprawienia się z kierunkami filozoficznemi, którym podówczas przyklaskiwała młodzież ateńska. A górowały dwa nad innemi, dwa przednie; jeden, z którym niegdyś sam sympatyzował, prowadzony przez uczniów Heraklita, z którymi w bliskich stosunkach zostawali stronnicy Protagorasa, a może i niejeden wielbiciel Arystypa. Obok i przeciw niemu rozwijał się drugi, moralnie tęższy, w dialektyce gwałtowniejszy, pełen dumy i pewności siebie, pogląd światowy Antystenesa, który uważał siebie za prawego następcę Sokratesa. Cóż dziwnego, że Platon, mający także pewne pretensye i może słuszniejsze, do spadku po wielkim mistrzu postanowił rozprawić się z teoryami, wyznawanemi przez niejednego młodzieńca, zgłaszającego się do Akademii. Ten wzgląd polemiczny tłumaczy dostatecznie, dla czego teorya idei tylko zdaleka się ukazuje i prawie żadnej roli nie odgrywa w dialogu.

[1]) Zob. Anal. prior. I. c. 32; poster. I. 2; Metaph. I. c. 3; V. c. 1.

http://rcin.org.pl

Gdy np. mowa o dwóch pierwowzorach (παραδείγματα), boskim czyli dobrym, a nieboskim czyli złym, z których pierwszy uszczęśliwia, drugi wtrąca w otchłań nieszczęścia swoich naśladowców [1]), przypomina się zaraz ustęp podobny Rzeczypospolitej, gdzie także przebywa w niebie wzór, godny naśladowania, a kto chce, może się w niego wpatrzeć i przy nim zamieszkać [2]). Myśl niewątpliwie ta sama, ale w Teetecie rzucona mimochodem, w słynnym epizodzie, nie mającym bezpośredniego wpływu na przebieg głównej dyskusyi; w Rzeczypospolitej przeciwnie jest ona naturalnem zakończeniem rozprawy etycznej, która odbywa się na tle wyłożonej teoryi ideologicznej.

Tak samo rada wspaniała, żeby z nędznej doczesności uciekać w świat lepszy, pozagrobowy, przez wytrwałe stawanie się podobnym do Bóstwa, ma dla polemiki Teeteta bardzo podrzędne znaczenie i mogła była nawet być pominiętą, ale w Fedonie jest ona słusznie traktowana z wszechstronną dokładnością, jako warunek niezbędny dostania się do wiedzy prawdziwej, do poznania wieczystych idei. Liczne nareszcie antytezy pomiędzy doczesnością zjawisk mijających, niepewnych a bytem trwałym, który zawsze jest ten sam w sobie, świetnie i malowniczo narysowane w Fedonie i Rzeczypospolitej, w związku z błyskotliwą teoryą idei, zostały tylko lekko wskazane w Teetecie i słusznie, bo Sokrates, zwalczając sensualistów na własnym ich gruncie, nie mógł, bez zwichnięcia całego założenia, młodemu ich zwolennikowi dowodzić rzeczy, której nie znał, a która nie dała się załatwić bez długiego dogmatycznego wykładu. Poprzestał więc na lekkiem naszkicowaniu swojego własnego stanowiska [3]). Przekonaliśmy się, że to zupełnie wystarczyło dla pierwszej części dialogu, ale w drugiej i trzeciej doprowadziło do różnych skrajnych, nawet sofistycznych twierdzeń, które

[1]) Theaet. p. 176 e—177 a.

[2]) *Resp.* IX. p. 592 b. Porów. także Campbell, *the Theaetetus* p. 130; Plato's *Republic* III p. 438.

[3]) Zob. Theaet. p. 152 d; 153 e; 180 d; 185 c; 186 a. Zasługują na uwagę wyrażenia αὐτὸ καθ' αὑτό; ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται; μηδὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἓν ὄν; τὰ μὲν ἑστάναι, τὰ δὲ κινεῖσθαι τῶν ὄντων; τό τ' ἐπὶ πᾶσι κοινὸν καὶ τὸ ἐπὶ τούτοις (z objaśnieniem Campbell'a p. 160); ποτέρων οὖν τίθῃς τὴν οὐσίαν; Porów. nareszcie p. 176 e: παραδειγμάτων ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων (cf. p. 175 c) z podobnym ustępem w Parm. p. 132 d: τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα. Zob. także str. 472 i 486—488 tego tomu.

http://rcin.org.pl

Platon w późniejszych pismach swoich, w Menonie, Biesiadzie, Rzeczypospolitej już to musiał naprawić, już to cichaczem porzucić.

Ale nie wszyscy wierzą, że Teetet został napisany przed Biesiadą t. j. przed r. 385; wielu przenosi go po za r. 368, powołując się zwłaszcza na statystykę językową. Mógłbym zadowolnić się argumentem rzeczowym, wyżej podanym [1]), bo zupełnie wystarcza ani żadna statystyka obalić go nie potrafi. Ale wobec sportu, w który bawią się z rosnącym zapałem platonizujący filologowie, aby datę Teeteta jaknajbliżej przysunąć do r. 394, kiedy wybuchła wojna koryncka, lub znowu do r. 368, kiedy Chabryasz, także pod Koryntem, wygrał jakąś potyczkę, nie podobna pominąć pytania: czy są jakiekolwiek dane chronologiczne w samym dialogu? Że jednak sprawa ta była traktowana bardzo często i wyczerpująco i z wielu różnych punktów widzenia [2]), mogę ograniczyć się do dwóch pytań:

1) O której wojnie myślał Platon? Na to większość badaczy odpowiada, że o korynckiej (394—387), bo tylko wtedy podczas czwartego stulecia walczyli hoplici ateńscy pod Koryntem, Teetet zaś niewątpliwie służył w hoplitach. Jeżeli Munk, Ueberweg i kilku innych mimo to oświadczyło się za r. 368, robili to, folgując pragnieniu, aby datę dialogu jak najwięcej opóźnić [3]). Ale w r. 368 był Teetet za stary do służby zagranicznej a prawdopodobnie nie był wcale w Atenach, lecz w Heraklei, gdzie wykładał matematykę [4]). Prócz tego przebieg wojny był zgoła odmienny. Według Xenofonta, który mieszkał przecież w Koryncie, Chabryasz z lekko uzbrojoną, po większej części zaciężną piechotą, wszedł w r. 368 jako sprzymierzeniec do miasta. Gdy Epaminondas podstąpił pod bramę, peltaści ateńscy odparli go, a zrobiwszy wycieczkę, ścigali dość daleko [5]). U Platona przeciwnie Ateńczycy obo-

[1]) Str. 521—524 tego tomu.

[2]) Zob. przedewszystkiem Zeller'a, *die Abfassungszeit des platon. Theaetet* (w *Archiv für Gesch. der Philos.* IV p. 189 sq.) i tegoż: *Noch ein Wort* etc. (Tamże V p. 289 sq.) W obu artykułach, napisanych głównie przeciw Erwinowi Rhode, wymieniona także współczesna literatura. Bardzo także udana rozprawa Susemihl'a, *Neue platon. Forschungen. Greifswald* 1898 p. 44 sq.

[3]) O teoryi Munk'a zob. str. 251 tego tomu.

[4]) *Suidas sub voce Theaet.* Także Susemihl, *Neue platon. Forschungen* p. 44 sq.

[5]) *Hellen.* VII. 1 § 19. Zob. także, co mówi Grote w *History of Grece.* London 1869, X p. 17.

http://rcin.org.pl

zują pod Koryntem, Teetet ranny wraca do obozu, później trapiony chorobą, każe się przewieść morzem do Megary. Tam spotyka go w porcie Euklides i wybierającego się drogą lądową do Aten, odprowadza czas jakiś. Było to możebnem w r. 394, kiedy droga była otwarta, jak wykazał Christ[1]), ale było niemożebnem w r. 368, gdyż droga była wtedy w ręku nieprzyjaciół. Gdyby więc Teetet w tym roku dziwnym trafem znalazł się wśród najemnych peltastów, nie mógł cofnąć się do obozu, którego zgoła nie było, lecz powróciwszy z towarzyszami do Koryntu, gdzie stali załogą, byłby w mieście bogatem wygodnie leczył się z ran i choroby, zamiast puszczać się w drogę uciążliwą, niebezpieczną, prawie zabójczą[2]).

Liczne inne szczegóły pomijam, przemawiające za r. 394 lub 393 n. p. męstwo Teeteta, którego pochwała jest dosyć banalną w pięćdziesięcioletnim żołnierzu, bo tyle lat miał w r. 368, a bardzo stósowna w młodzieńcu, który w r. 394 zaczynał mniej więcej swoją służbę wojskową. Zużytkowali ten argument Campbell, Bonghi, Teichmüller, Wohlrab, Susemihl i do ich pism odsyłam czytelników ciekawych, ja zaś kończę krotochwilą. Dajmy na to, że Platon myślał o potyczce Chabryasza w r. 368. Wtedy taka przedstawia sie sytuacya arcyzabawna. Terpsyon i Euklides mieszkają w tej samej mieścinie i spotykają się codzień, jak ludzie w Krakowie. Dobry tedy Terpsyon wie, że przyjaciel jego ma od r. 399 spisaną dysputę sokratesową bardzo zajmującą i pragnie ją poznać. Ale z tym zamiarem pochlebnym nosi się trzydzieści dwa lat. Jeżeli nas już razi fikcya, że dopiero w r. 394 lub 393 na to się zdecydował[3]), to odkładanie prośby aż do r. 368 jest zupełną niedorzecznością, jak dobrze mówi Natorp[4]). Wziąwszy to wszystko pod rozwagę, większość uczonych głosuje za r. 393 lub 392, wśród nich tacy nawet, którzy jak Campbell, zaliczają Teeteta

[1]) *Platon. Studien.* München 1885 p. 43.

[2]) Lutosławski poświęca dużo miejsca zbijaniu argumentów Zeller'a na korzyść wojny korynckiej i t. d. (Plato's *Logic* p. 385 sq.). Gdyby był dokładnie porównał relacyę Xenofonta (u którego np. możność obozowania jest wykluczona) z opowiadaniem platońskiem, byłby przyznał, że Zeller ma słuszność.

[3]) W dalszym ciągu wojny korynckiej Ateńczycy przeważnie używali najemnego żołnierza, musiała zatem przygoda Teeteta wydarzyć się w dwóch pierwszych latach.

[4]) *Philos. Monatshefte* XXV p. 483.

http://rcin.org.pl

do utworów późniejszych. Twierdząc zatem, że Platon pisząc wstępną jego rozmowę, myślał o wojnie korynckiej, i to pierwszych jej latach, znajdujemy się w bardzo szanownem towarzystwie. Ale nie przesądza to bynajmniej o drugiem pytaniu.

2) Kiedy napisany został Teetet? Alluzye do wojny korynckiej i do kilku innych zdarzeń, które Zeller zestawił [1]), każą domyślać się, że koło lat 392—390 dialog był gotów. Także Susemihl w najnowszej pracy swojej przyjmuje tę datę [2]), która mi się o kilka lat za wczesną wydaje, bo niewątpliwie, dialog wraz z swojem słowem wstępnem przeznaczony był dla uczniów i przyjaciół założonej już Akademii, ta zaś otwartą została w r. 387 [3]). Że Platon przy tej okazyi, powróciwszy po długiej nieobecności w ojczyste strony, chciał wyrazić wdzięczność Euklidesowi za doznaną w 399 r. gościnność a także uczcić Teeteta, jednego z ostatnich i najmłodszych towarzyszy Sokratesa, z którym był prawdopodobnie zaprzyjaźniony, jest zrozumiałe, jak i wprowadzenie Teodora matematyka, którego odwiedził w Cyrenie. Pewne utyskiwania na dworactwo wobec możnych tego świata, tłumaczą się przykremi wspomnieniami, które wyniósł z Syrakuz podczas pierwszej swojej tam bytności [4]). A nie przywiązując zbytniej wagi do tego rodzaju mniej lub więcej ukrytych alluzyi, uważam za wystarczające, że Teetet jest dawniejszy od Menona i Biesiady [5]). Ta zaś powstała nie długo po r. 385. Mogli więc uczniowie dostać do rąk Teeteta między r. 387—385, z czem przewybornie zgadza się jego treść polemiczno-propedeutyczna, przeznaczona głównie dla takich, którzy zakosztowali już heraklito-protagorejskiego sceptycyzmu.

Ale co powie na to statystyka wyrazów, najmłodsza a tak głośna dzisiaj gałęź filologii platońskiej? Tyle zrobiła wysileń, aby przenieść Teeteta do r. 367 a jeden z najuczeńszych jej przedstawicieli zaręcza, że ścisłość jego badań nie ustępuje w niczem pe-

[1]) W pracach wymienionych na str. 526 tego tomu.

[2]) *Neue platon. Forschungen* p. 52.

[3]) Zob. str. 150 tego tomu i Ueberweg'a *Untersuchungen* etc. p. 232, który w tem tylko się myli, że przenosi dialog do czasów znacznie późniejszych.

[4]) Zob. str. 147 i nast. tego tomu.

[5]) Zob. str. 521 i nast. tego tomu. Warto także przeczytać wytrawną rozprawę Oskara Ihm, *über den Begriff der platon. Doxa und deren Verhältniss zum Wissen der Ideen.* Leipzig 1876 p. 42 sq.

http://rcin.org.pl

wności metod przyrodniczych. Byłaby wtedy sprawa na zawsze przesądzona a jak astronomii wierzymy, że Jowisz z księżycami swemi toczy wspaniały bieg swój na około słońca, tak musielibyśmy w pokorze przyjąć wyrok statystyki, że Teetet nie powstał przed r. 367. »Czy z taką datą można jeszcze zrozumieć rozwój filozofii platońskiej, mówi nie bez ironii Natorp[1]), sam przecież statysta niepośledni, mało kto się troszczy. Sąd o tem uchodzi dzisiaj za przestarzały subjektywizm, nie mogący ostać się wobec niewątpliwej objektywności argumentów językowych. Zresztą będą się powoływali na Jackson'a, Campbell'a, Lutosławskiego i t. d., którym rozwój filozoficzny Platona wydaje się z tą chronologią nawet zrozumialszym, niż według układu Zeller'a. Ale — zostają poważne wątpliwości«.

Tak sądzi Natorp, może zbyt łagodnie, bo inni twierdzą przeciwnie, że metoda, sławiona dotąd, nie może pochlubić się żadnym poważnym rezultatem. To zaś pewne, że sama, bez pomocy rzeczowych argumentów, nie potrafi być narzędziem chronologicznem. Czyż stylometrya n. p. dowiodła, że Teetet powstał w r. 367? Nawet w tej formie udoskonalonej, którą nadał jej Lutosławski[2]), nie byłaby ona w stanie określić jakiejkolwiek daty, gdyby jej nie brała skądinąd cichaczem. Wprawdzie wygląda potężnie i wspaniale na pierwsze spojrzenie. Umie każdy dialog oznaczyć liczbą, mającą wyrazić chwilę w rozwoju stylu platońskiego. Uczony nasz ziomek z wielką pilnością zużytkował wszystkie odnośne prace poprzedników swoich, których było kilkadziesiąt a przyjąwszy za pewnik, że »Prawa« przedstawiają najpóźniejszy sposób pisania platońskiego, obliczył stopnie pokrewieństwa stylistycznego różnych dialogów w ułamkach dziesiętnych. Według tej rachuby bardzo mozolnej, ale niekiedy naiwnej a często dowolnej[3]), znajduje się

[1]) *Archiv für Gesch. der Philos.* XII. p. 3.

[2]) Kto nie ma pod ręką angielskiego dzieła *The origin and growth of Plato's Logic*, może zapoznać się z teoryą w treściwem, bardzo rozumnem sprawozdaniu prof. Jezienieckiego: »Kwestya platońska w świetle najnowszych badań W. Lutosławskiego« w piątym roczniku zasłużonego czasopisma *Eos* Lwów 1899 lub też w artykule Meyer'a, *Lutosławski's Theorie der Stylometrie etc.* w *Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik. Bd.* 110.

[3]) Wśród pięciuset stylemów, z których układał Lutosławski swoje tablice statystyczne, napotykają się i takie, które ani nie są znamionami stylu najpóźniejszego,

http://rcin.org.pl

w Prawach 718 cech charakterystycznych czyli stylemów. Jeżeli tedy Apologia ma takich stylemów 16, będzie jej pokrewieństwo z Prawami wynosiło 718:16 czyli 0,02. W ten sposób każdy dialog otrzymał swój ekwiwalent arytmetyczny a rozwój językowy Platona złożony w szeregu ułamków ciągle rosnących: 0,02 (Apol), 0,03 (Eutyfr.), 0,04 (Kryt.) i t. d.

Takie rozwiązanie kwestyi chronologicznej, unoszącej się nad spadkiem literackim po Platonie, wydało się arcygenialnym pomysłem. Zwolennicy statystyki nie posiadali się z radości, a że liczby zawsze przemawiają do wyobraźni, nawet szersze koła literatów i filologów poczęły wierzyć na seryo, że będzie można na podstawie progressyi ekwiwalentów arytmetycznych wyznaczyć zrazu każdemu dialogowi platońskiemu miejsce przynależne, a następnie wszystkich innych pisarzy utwory uporządkować według tej samej prostej a nieomylnej metody. Jednakże słynna progressya zbliska obejrzana ukazała się dziwnie nieregularną. Według Lutosławskiego pisał Platon przez jakie pół wieku od 399 do 347, rozwój zaś jego

ani właściwemi stylemami w rozumieniu autora. N. p. liczba podwójna σφῷν czyta się 4 razy w Eutydemie, 1 w Teetecie, 12 w Prawach. Dodane jest objaśnienie (*Plato's Logic* p. 102), że w Eutydemie i Prawach zwraca się mowa do dwóch osób ściśle zjednoczonych, zatem użycie liczby podwójnej było wskazanem. Ale to już nie stylem właściwy, bo ten powinien być wedle autora niezależnym od treści. Takich zresztą nic nie znaczących obliczeń znajduje się spora liczba, n. p. νῷν w Biesiad. 1, w Fedr. 1, w Teet. 1, w Sof. 1, w Polit. 3, w Fileb. 4, w Praw. 2. Któżby chciał twierdzić na podstawie tych liczb, że stylem ten jest jakąkolwiek cechą, zważywszy objętość względną pism. Lub co poczniemy z taką wiadomością: τέχνα (liczba podwójna) 2 w Rzeczyp.; 1 w Sof.; 1 w Polit.; 1 w Praw. Takich nic nie wyjaśniających niby stylemów weszło sporo do tablic. Prócz tego same układanie tablic usuwa się z pod wszelkiej kontroli naukowej, ponieważ autor z góry przyjął aż cztery klassy wartościowe cech językowych, a wzajemny ich stosunek tak oznaczył, że jeden stylem najwyższej klassy waży pod względem siły powinowactwa tyle, co cztery z najniższej; jeden z trzeciej czyli przedostatniej tyle, co trzy z najniższej a jeden z drugiej tyle co dwa z klassy najniższej. Zatem Apologia ma 9 cech przypadkowych (z klassy najniższej), 2 cechy powtarzające się (z drugiej klassy), 1 cechę ważną (z trzeciej klassy), które dają ogólną sumę jednot wartościowych $9+4+3=16$. Wszystko to bardzo dowolne, bo zawsze autor sam rozstrzyga ostatecznie o liczebnej wartości każdego stylemu. Czy Platon przywiązywał podobną wartość do każdego frazesu, o tem wielu słusznie powątpiewa. Chwilowe usposobienie, sytuacya w dialogu, wymagania dyskussyi, podsuwały mu nieraz przez nieuniknione kojarzenie pojęć wyrazy techniczne, obrazy, zwroty retoryczne, których przez kilka lat nie używał w pisaniu, bo nie nastręczała się okazya stósowna.

http://rcin.org.pl

stylistyczny podobno rozpada się na cztery epoki. Pierwsza »sokratesowa« zaczyna od ekwiwalentu 0,02 w Apologii a dochodzi w Gorgiaszu do 0,12. Obejmuje mniej więcej lat dwanaście od 399—388 a pokazuje ciągłe wzrastanie ułamków wartościowych [1]). Prawda, że niektóre dialogi dla rzeczowych powodów mogłyby zaliczone być do późniejszych [2]). Ale mniejsza o to.

W drugiej epoce umieścił Lutosławski tylko trzy dialogi: Kratyla (0,16), Biesiadę (0,14), Fedona (0,21). Są to pomniki tak zwanego »pierwszego Platonizmu« (od r. 387—385), który odkryty przez uczonego ziomka naszego, niestety jest fikcyą [3]). Sama ewolucya stylistyczna w tej epoce nie źle się przedstawia (0,16—0 14—0,21) a wyglądałaby prawdopodobniejszą, gdyby Biesiada szła przed Kratylem. Mielibyśmy wtedy szereg 0,14—0,16—0,21 wcale znośny a nie wykraczający przeciw prawu stałego, postępowego rozwoju.

Dziwnie chaotyczną jest epoka trzecia. Należą do niej dzieła »średniego Platonizmu«, Rzeczpospolita z Fedrosem. Rzeczpospolita, napisana podobno między r. 384—379, takie ukazuje cyfry: Ks. II—IV=0,31; Ks. V—VII=0,36; Ks. VIII. IX=0,26; Ks. X=0,18. Ekwiwalent zaś pierwszej księgi wynosi tylko 0,07 t. j. tyle, co Lachesa lub Protagorasa. To też Lutosławski ma z nią nie mało kłopotu. Ponieważ mieni Rzeczpospolitą być całością organiczną, według planu jednolitego, napisaną w ciągu sześciu lat owych, ucieka się do hipotezy, że księga pierwsza została na nowo stosownie przerobioną, ale to w niczem nie zatarło stylu pierwotnego. Jest to przypuszczenie zgoła dowolne, które nie tłumaczy chwiejności stylu w dziewięciu innych księgach. Okres bowiem drugi kończy się r. 385 lub 384 ekwiwalentem 0,21 w Fedonie. Zaraz potem, w tym samym prawie roku, wstępuje Platon w trzeci

[1]) Dla wygody czytelnika kładę wszystkie dialogi epoki sokratesowej: Apol. 0,02; Eutyfr. 0,03; Kryton 0,04; Charmid. 0,06; Lach. 0,07; Protag. 0,07; Menon 0,08; Eutyd. 0,08; Gorg. 0,12.

[2]) Gomperz n. p. choć znawca i zwolennik statystyki językowej, stawia w najnowszej publikacyi swojej *(Griech. Denker* II p. 289 sq) Eutyfrona po Gorgiaszu, tuż przed Rzecząpospolitą a Menona jeszcze później; Krytona zaś po pierwszych księgach Rzeczypospolitej (tamże str. 357). Wywraca to nietylko zasadnicze prawo stylometryi Lutosławskiego, ale i wszystkie jego dedukcye co do rozwoju filozoficznego Platona.

[3]) Była o tem mowa kilkakrotnie przy Biesiadzie i Fedonie, a będzie raz jeszcze przy Kratylu.

http://rcin.org.pl

okres i zaczyna pisać drugą księgę Rzeczypospolitej z wykładnikiem stylistycznym 0,31. Skąd ten przyrost nagły? Należało go przecież wytłumaczyć, tem więcej, że już w księdze piątej dochodzi do 0,36, potem w ósmej obniża się znowu do 0,26, a w dziesiątej nawet do 0,18. Należało wytłumaczyć tę chwiejność dziwną. Jeżeli była umyślna, mógł Platon nieraz dopuszczać się takich odmian, czy to pod wpływem traktowanego przedmiotu czy humoru a wtedy statystyka słów przestaje być jakimkolwiek chronometrem. Albo też zmienność była mimowolną, narzuconą przez jakieś zewnętrzne pobudki, których dotąd historyk żaden nie odszukał pomiędzy rokiem 384 a 379. A gdyby nawet kiedyś zostały odkryte, o czem wolno powątpiewać, jest widocznem, że one będą stanowić o chronologii pism, nie zaś stylometrya [1]).

Ale nie doszliśmy do końca niespodzianek. Po Rzeczypospolitej zjawia się Fedros z ułamkiem wartościowym 0,31. Jest to przyrost bardzo znaczny po dziesiątej księdze Rzeczypospolitej, której cechy stylistyczne spadły były do 0,18. Dodajmy, że dzieje się to w ciągu jednego i tego samego roku. Ale mniejsza o to. Odsłania się rzecz jeszcze ciekawsza. Filozof, zajęty wykładami, jak utrzymuje Lutosławski, przez lat dwanaście nic nie pisze, potem w r. 367 puszcza w świat Teeteta a w następnym Parmenidesa. Czy uwierzymy, że dwunastoletnia pauza nie sprowadziła prawie żadnej zmiany w stylu, jeżeli prawda, że Fedros z r. 379 = 0,31, a Teetet z r. 367 = 0,32. To bardzo nieprawdopodobne, wobec faktu, że niektóre księgi Rzeczypospolitej z r. 382 ukazują cechę 0,36. A zgoła wydaje się niemożebnem, jeżeli między Rzecząpospolitą a Teetetem miała dokonać się, jak chce Lutosławski, reforma radykalna w myśleniu Platona. [2]) Byłaby ona niewątpliwie uwidoczniła

[1]) Wobec tych trudności radzą sobie zwolennicy statystyki w przeróżny sposób. Albo twierdzą, że księgi Rzeczypospolitej nie zostały napisane w porządku później im nadanym przez autora albo też każą porównywać ze sobą całe grupy dialogów, przyznając, że w obrębie grup poszczególnych wykładniki wartościowe nie mają znaczenia bezwzględnego. Ale wtedy one na nic przydać się nie mogą a stylometrya zmienia się w zajmujące liczenie frazesów, nie prowadzące do żadnych praktycznych rezultatów. Nareszcie uciekają się do argumentów rzeczowych, które najczęściej jednak nakręcane są do popierania hipotezy stylometrycznej, a gdy nie dają się nakręcić, śmiało odrzucane bywają, jako nie zasługujące na wiarę.

[2]) O hipotezie tej, zrodzonej przez kilku Anglików a rozwijanej systematycznie w książce Lutosławskiego, wspomniałem na str. 477, 505, 512 tego tomu; powrócę do niej raz jeszcze w paragrafie o logice platońskiej.

http://rcin.org.pl

się w sposobie pisania a Teetet także stylem, nie tylko treścią, okazałby się późniejszym od Rzeczypospolitej. Tymczasem wedle statystyki jest on wcześniejszym a Lutosławski, uciekając się do argumentów innego rodzaju, zresztą bardzo słabych [1]), uznaje cichaczem, że głośna jego metoda nie jest dostatecznym środkiem do pokonania tak niezwykłej trudności.

[1]) Twierdzi n. p. że pojęcie ruchu w Teetecie jest daleko doskonalsze, zatem późniejsze od napotykanego w Rzeczypospolitej (*Plato's Logic* pp. 365 sq). Z dwóch jednak miejsc przytoczonych, pierwsze (Resp. V. 454 c—d) nie ma nic wspólnego z ruchem, bo tam ἀλλοίωσις = niepodobieństwo, w przeciwstawieniu do ὁμοίωσις, jak widać z toku rozprawy, a drugie (Resp. VII. 530 c) opiewa, że wprawdzie wiele jest rodzajów ruchu (φορά), ale dla praktycznych powodów dwa tylko zostały uwzględnione, ruch ciał niebieskich i wibracye akustyczne. Mowa bowiem o potrzebie uczenia się astronomii i harmonii muzykalnej. Jest jeszcze miejsce trzecie, pominięte przez Lutosławskiego, Resp. II 380 e sq, z którego dowiadujemy się, że im rzecz jest doskonalsza, tem mniej doznaje ruchu i zmian od wpływów zewnętrznych (ἀλλοιοῦταί τε καὶ κινεῖται). Nareszcie w Resp. IX. 583 e wrażenia przyjemne i nieprzyjemne, w duszy powstające, nazwane są ruchem (κίνησις). W żadnem z tych miejsc nie rozprawia Platon o naturze ruchu ani nie klassyfikuje jego gatunków, lecz wedle okazyi raz mówi o ruchu w przestrzeni, drugi raz o przemianach chemicznych i biologicznych, jak nazywanoby je dzisiaj, to znowu o zjawiskach czysto psychologicznych.

W Teetecie przeciwnie polemizuje z Heraklitczykami, głoszącymi, że wszystko jest w ruchu i pyta słusznie (p. 181 c), czy oni jeden rodzaj ruchu przyjmują, czy też dwa t. j. ruch w przestrzeni (φορά) i zmianę jakościową (ἀλλοίωσις). Lutosławski nazywa to wielkiem odkryciem, antycypacyą nowożytnej teoryi ruchu, przeczuciem kantowskiego idealizmu czasu. Może być, ale skąd pewność, że Platon tego nie wiedział, gdy pisał Rzeczpospolitą? czyż musiał ze wszystkiem, co wiedział, popisywać się, nawet gdy nie było do tego stosownej okazyi? Potem nie prawda, żeby Teetet zawierał jakąś kompletną teoryę ruchu. Tę dopiero odkrył Arystoteles Phys. III. 1. 201 a. On także pierwszy wyczerpująco klassyfikuje gatunki ruchu Phys. V. 1. 225 a sq VIII. 7. 260 a sq. Zob. szczegóły u Zeller'a *Phil. der Griech.* II. 2. 351 i 389 sq. (3. wyd.).

Formułka platońska, że każdy ruch jest albo lokalny albo jakościowy, ma tylko wartość polemiczną przeciw Heraklitczykom, co i stąd widać, że wyrazy φορά i ἀλλοίωσις znajdują się już u Heraklita. (Zob. *Heracliti reliquiae rec. Bywater Oxonii* 1877 frg. 34. 36. 109. 84) jako czasowniki, aby oznaczać już to ruch lokalny, już to przemiany jakościowe. Zdaje się jednak, że ściśle mędrzec z Efezu nie odróżniał obu ruchów, lecz mówił ogólnikowo, albo, że wszystko jest ruchem, albo: że wszystko wszystkiem się staje i t. d. Platon ma zasługę czysto polemiczną, że nieokreślone pojęcie skrysztalizował w dwóch wyrazach, oddających dobrze zjawiska niemi objęte. Ale ztąd do metafizycznej klassyfikacyi bardzo daleko, tę zrobił Arystoteles, a jeszcze dalej do hipotezy, że ta polemiczna formułka jest postępem wobec Rzeczypospolitej, która tylko mimochodem wspomina o ruchu a nigdzie nie rozwija jego teoryi.

http://rcin.org.pl

Mniej jeszcze powiodło się stylometryi w oznaczeniu stosunku Teeteta do najbliżej po nim idących dialogów. Lutosławski, jak niejeden przed nim, uważa Sofistę i Polityka za dalsze ciągi, niedługo po nim napisane. Czy to prawdopodobne, zobaczymy przy rozbiorze obu dzieł zagadkowych; teraz filozofujmy troszkę nad datami. Teetet podobno wychodzi w r. 367, Sofista w 365. Pierwszego exponent stylistyczny 0.32, drugiego 0,65. To znaczy, że po dwóch latach styl podskoczył, czy zestarzał się, co na jedno wychodzi, przeszło w dwójnasób [1]). Czy to możebne? Wszak pomiędzy jednym dialogiem a drugim nie odbyła się żadna duchowa metamorfoza zasadnicza, podobna do owej, którą przebył filozof w pauzie dwunastoletniej po Rzeczypospolitej. Przeciwnie Teetet jest jakoby przygotowaniem i wstępem do Sofisty. Skąd więc taka zmiana niepojęta? Na tem pytaniu kończę rzecz o stylometryi Lutosławskiego, mało u nas rozbieranej, która za granicą była przedmiotem ożywionych sporów. Dzisiaj należy ona do przeszłości, bo została zastąpiona lepszą. Prof. Natorp, niepospolity znawca Platona a zarazem zwolennik statystyki językowej, przedewszystkiem tem się trapił, że według udoskonalonej metody Lutosławskiego ani Fedros ani Teetet nie znalazły odpowiedniego umieszczenia w szeregu pism platońskich. Przekonawszy się o wadliwości metody, cały materyał statystyczny z niezmiernym trudem przerobił na nowo, wzbogacił własnemi spostrzeżeniami a poddawszy go licznym, bardzo delikatnym próbom i kombinacyom, doszedł do rezultatów zupełnie odmiennych, niż uczony nasz ziomek w swojej książce angielskiej [2]).

[1]) Wykładniki wartościowe najpóźniejszego stylu (r. 365—347) są następujące: Sof. 0,65; Polit. 0,69; Fileb 0,56; Tim. 0,60: Krycyasz 0,24; Prawa 1 (=718 stylemów). Jest to zarazem epoka nowego rozwoju filozoficznego, wedle Lutosławskiego, inaugurowana Teetetem w 367 a Parmenidesem w 366. Ponieważ styl pierwszego równa się 0,32, a drugiego 0,34, nagłe podskoczenie cech językowych w ciągu roku z 0,34 do 0,65, jest zdumiewające.

[2]) Zob. jego rozprawy, ogłoszone w *Archiv. für Gesch. der Philos.* Tom. XI p. 461 sq: *Ueber die Methode der Chronologie platon. Schriften nach sprachlichen Kriterien.* Tom XII p. 1 sq: *Untersuchungen über Platos Phaedrus u. Theaetet.* Ciąg dalszy w tomie XII p. 158 sq. i w tomie XIII 1 sq. Dla oceny tych nader ważnych badań, które są z r. 1898 i 1899, należy także przeczytać znakomitą pracę prof. Immisch'a: *Zum gegenwärtigen Stande der platon. Frage* w zeszytach VI—IX czasop. *Neue Jahr. für das klass. Alterth. etc.* z r. 1899.

http://rcin.org.pl

Dwa tylko z nich wymieniam, jeden specyalny, drugi ogólny. Pierwszy bezpośrednio odnosi się do Teeteta. Natorp sądzi, że jest on stanowczo wcześniejszym od Rzeczypospolitej, bo nawet nie da się pomyśleć, jakoby powstał po niej [1]). Drugi ogólniejszy wynik taki, że Platon jest świadomym twórcą swego stylu, a rozwój jego stylistyczny nie odbywa się w linii prostej [2]). Dawniej już zauważył Gomperz a stwierdził niedawno Immisch, także nie zły znawca Platona, że sposób jego pisania raczej podobny do ruchu fal, które wznoszą się i upadają [3]). Wtedy jednak nie może być mowy o tem, żeby statystyka słów służyła za instrument chronologiczny. Platon, jak każdy wielki pisarz, czasem naśladuje mimowiednie dykcyę przeczytanych książek, jak w Fedrosie, czasem umyślnie odtwarza sposoby mówienia lub nawet cytuje wyjątki z pism, choć rzadko dosłownie, przeróżnych osobistości, zabierających głos w dialogach, Gorgiasza, Polosa, Eutydema, Protagorasa i t. p. Ulubione zwroty i słówka Sokratesa oraz towarzyszy jego niewątpliwie zachował lub mało odmienił. A wedle treści przedmiotów i chwili, w której pisze, już to wpada w natchnienie i puszcza wodze wyobraźni, już to nudne, drobiazgowe, prowadzi kontrowersye albo suche logiczne ćwiczenia, kręcące się w kółku; często znowu gorąco przemawia do sumienia słuchaczy, posługując się delikatną, zachwycającą analizą etycznych problemów. Na wszystko ma swój styl a za pomocą niesłychanie bogatego słownika umie każdy sposób mówienia indywidualizować. Styl ten nie rozwija się w prostej linii ani falistej, lecz różne w temże dziele lub w dziełach równocześnie pisanych, ukazuje postacie, co zresztą sprawdza się na wszystkich wielkich autorach. Zadziwiająca różnica pomiędzy stylem przedmowy Krasińskiego do »Trzech myśli Ligenzy« a stylem »Snu Cezary«, choć powstały w tym samym czasie, odnajduje się w każdym wielkim mistrzu słowa. Cyceron w tym samym roku pisał i ostatnią księgę Tuskulanek i dużo listów i pierwsze

[1]) *Archiv für Gesch. der Philos.* Tom XII p. 163. Także Fedrosa umieszcza przed Rzecząpospolitą i przed Teetetem, o czem zob. trafne jego uwagi tamże XII p. 44 sq.

[2]) *Archiv etc.* XII p. 42 i 48.

[3]) Zob. Gomperz'a uwagi w *Zeitsch. für Philos. etc.* Tom 109 p. 171 sq i w *Griech. Denker* II. p. 233. Immisch'a zaś w *Neue Jahrb. für das klass. Alterth.* z r. 1899, zesz. 6 str. 445 i nast.

http://rcin.org.pl

Filipiki i rzecz »o przyjaźni« i księgi »o obowiązkach« i pochwałę »starości« o rozlicznych odmianach frazeologii, tonu, uczuć i temperamentu! Podobnież ma się rzecz z Platonem. Zapewne wyrobił sobie swój styl starości, bogaty w słowa a mimo to szary, jednostajny, sztywnie hieratyczny, ale nie da się formułkami matematycznemi oznaczyć, ile posuwał się w każdym roku ku temu stylowi ani na podstawie tych formułek nie będzie można poszczególnym dziełom wyznaczać ich miejsce chronologiczne. Byłoby to już dla tego istnem niepodobieństwem, ponieważ w jednym nieraz roku mógł Platon przeróżnych używać sposobów pisania. Dobrze mówi Immisch, który uznaje pewien styl starości i pewną nim nacechowaną grupę pism, że »naukowa stylometrya«, o której marzy Lutosławski, jest prawdopodobnie utopią w znaczeniu powszechnem, a jest nią niewątpliwie, zastósowana do Platona [1]. Natorp zaś, choć wielkie pokładał nadzieje w nowej tej nauce, teraz uważa za chybione, gdyby chciano rozwój stylu platońskiego podciągnąć pod jedno proste prawo lub przypuszczano, polegając na rezultatach obecnych badań stylistycznych, że »kwestya platońska« powinna uchodzić za rozwiązaną w głównej rzeczy [2].

Po długim tym epizodzie o stylometryi platońskiej, która, jeżeli wierzyć mamy liczbom, raczej za wczesną datą Teeteta przemawia,

[1]) *Neue Jahrb. etc.* z r. 1899, zesz. 9 str. 628.

[2]) *Archiv. etc.* XII p. 186. Daleko śmielszy od Natorpa Lutosławski, żąda w swojej broszurze »Platon jako twórca idealizmu« str. 38 dla swego chronologicznego porządku tej samej pewności »z jaką chemiczna analiza może wykazać przynależność różnych prób ziemi do głębszych lub mniej głębokich warstw, gdy wiadomo, według jakiego prawa po sobie następujące warstwy się zmieniały. Styl każdego dzieła można poddać równie ścisłej ilościowej analizie, jak pokłady geologiczne i t. d.« A w swojem dziele angielskiem (p. 193) autor przypisuje metodzie stylometrycznej takie zalety, że może z tą samą pewnością stanowić o dacie utworów literackich, z którą paleograf rozstrzyga o wieku i autentyczności manuskryptów, a choć może w przyszłości doczekać się nadzwyczajnych ulepszeń, to jednak główne konkluzye autora »zostaną tylko potwierdzone, nigdy zaś nie spotkają się z kontradykcyą«. W przedmowie nareszcie do dzieła angielskiego odnosi z głęboką wdzięcznością dzielność metody do studyów swoich przyrodniczych i matematycznych. Szkoda jednak wielka, że mało kto w Anglii lub Niemczech uwierzył w nieomylność tej metody, albo zgodził się na to, że badania literackie lub archeologiczne mogą być uprawiane według innej metody, niż historycznej. Zdaje się przeciwnie, że nieomylność tej metody spotkała się dotąd ze sporym sceptycyzmem, nawet u geologów, którzy jakoś nie mogli się zgodzić na żadną »chronologię«. Zapewne i ziemia powstała według jakiejś stylometryi, ale ta jeszcze mniej jest pewną od platońskiej.

http://rcin.org.pl

możemy przejść do dwóch innych dialogów, których bliskie z Teetetem powinowactwo jest pośredniem potwierdzeniem jego daty. Wynika to ze wszystkich cech, które są wspólną właściwością trzech tych utworów.

d) Kratyl-Eutydem.

Oba dialogi mają tyle rysów wspólnych z Teetetem, zwłaszcza Kratyl, że ten wydawał się nawet być jego naśladowaniem, sporządzonem przez jakiegoś fałszerza. Zdanie to Schaarschmidta[1]) nie utrzymało się, ale polega na prawdziwem spostrzeżeniu, że Kratyl, tak samo jak Teetet, zwalcza filozofię Heraklita, z tą tylko różnicą, że w nim więcej uwzględniony Heraklit, w Teetecie zaś Protagoras. Nie rozluźnia to jednak związku wewnętrznego tych pism, bo jeżeli Heraklita system błędny, upadają także wnioski, które z niego wyprowadzał Protagor, jeżeli zaś tego wnioski sprzeciwiają się prawdzie i rzeczywistości, musi być błędnem źródło, z którego wypływają. Ta polemika i wiele innych podobieństw, które zostawiam na później, wiążą Kratyla z Teetetem.

Kratylos[2]) nie zajmuje się »pochodzeniem języków« ani początkiem mowy ludzkiej w nowożytnem rozumieniu, lecz znaczeniem prawdziwem wyrazów, περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων, oczywiście greckich, bo innych Platon nie znał. Swoją zaś teoryę z greckich etymologii wysnutą, stosuje także do języków obcych, bo z góry przypuszcza: 1⁰, że wszystkie powstały tym samym sposobem, jeden niezależnie od drugiego, przez co wykluczone jest ich pochodzenie wspólne; 2⁰, że każdy język jest narzędziem, umyślnie zrobionem do jak najtrafniejszego wyrażania myśli. Ale myślimy zapomocą pojęć, których znakami czy nazwiskami są słowa. Każde, najmniej pokaźne słówko jest nazwą jakiegoś pojęcia i do niego

[1]) *Die Sammlung der platon-Schriften etc.* Bonn. 1886., p. 252 *sq.*

[2]) Zob. str. 153 i nast. pierwszego tomu, gdzie podaliśmy ważniejszą bibliografię aż do r. 1890. Od tego czasu przybyła jedna praca znacząca Dra Schaeublina: *Ueber den platon-Dialog Kratylos.* Basel 1891. Najlepszą jest dotąd zawsze Benfey'a, słynnego językoznawcy: *Ueber die Aufgabe des platon-Dialogs Kratylos.* Goettingen. 1866. W naszym języku nie posiadamy ani przekładu, ani monografii o tym dialogu.

http://rcin.org.pl

przyczepionem, jak karteczka do obrazu lub posążka w muzeum. Niesłusznie Lockemu lub nawet Hobbesowi przypisują uznanie tej prawdy [1]), skoro już w Kratylu czytamy, że pierwszy, który rzeczom nadawał nazwiska, tak je tworzył, jak pojmował rzeczy [2]). Podziwiają zdanie Hegla, że tylko zapomocą nazwisk myślimy [3]), ale już Kratyl upewnia, że kto zna nazwiska, także zna rzeczy [4]). Heraklitczycy skrajni uważali to za możebne, upatrując jakiś związek tajemniczy między nazwiskiem a rzeczą, której ono przysługuje. Czy to prawda, rozbiera Platon w Kratylu [5]).

Dlaczego nazywamy pewne zwierzę koniem, a pewien ruch chodzeniem? Rozprawiano o tem namiętnie w filozofujących Atenach. Jedni twierdzili, że wyraz nie ma nic wspólnego z rzeczą, którą oznacza, lecz jest dowolnem brzmieniem, na które zgodzono się powszechnie. Może każdy, jak mu się podoba, rzeczy nazywać i przezywać, byleby inni to przyjęli. Broni takiej tezy Hermogenes, szlachcic zbankrutowany, brat bogatego Kalliasza, którego dom tak malowniczo opisany w Protagorasie [6]). Niezły człowiek, zaprzyjaźniony z Sokratesem, ale mętna głowa. Niegdyś zwolennik Protagorasa, teraz nie ma żadnych stałych przekonań. W rozmowie grzecznie ustępuje, ale zostaje przy swojem. Wdał się niepotrzebnie w dysputę z Kratylem, także nie bardzo mądrym, ale wygadanym i dowcipnym, który zapoznał młodego Platona z systemem Heraklita, a prawdopodobnie i z niejedną skrajną teoryą własną. Utrzymuje tedy, że wyrazy nie są znakami dowolnemi, lecz zostały obmyślane według pokrewieństwa, łączącego pewne brzmienia z pewnemi przedmiotami. Nie określa wszakże bliżej, na czem polega to pokrewieństwo. Ponieważ żaden z nich nie mógł przekonać drugiego, wzywają Sokratesa, aby spór rozsądził. Ten najprzód zbija

[1]) Max Müller: *Das Denken im Lichte der Sprache.* Leipzig. 1888., p. 70.

[2]) p. 436 b.

[3]) Max Müller: *Die Wissenschaft der Sprache.* Leipzig. 1892—93. Tom II., p. 79: *„Es ist in Namen, dass wir denken“.*

[4]) p. 436 b: Proklos Neoplatończyk, uważał »poznanie słów« za cechę charakterystyczną szkoły heraklitowskiej. Zob. świadectwo jego na str. 157 naszego pierwszego tomu.

[5]) W pierwszym tomie (str. 152 i nast.) mówiłem o dialogu, jako pomniku rozświetlającym dzieje heraklityzmu; tutaj zajmuję się jego wartością i znaczeniem dla poznania filozofii platońskiej.

[6]) Zob. Tom I., str. 337 i nast.

http://rcin.org.pl

Hermogenesa, przenosząc problem filologiczny na szerokie pole wiedzy dialektycznej.

Rzecz każda mieć musi naturę swoją stałą, odrębną, niezależną od naszego pojmowania [1]). Ponieważ Protagor i Eutydem nauczają przeciwnie, zbywa ich Sokrates krótką argumentacyą, trochę pobieżną, bo też z pierwszym rozprawił się należycie i twardo w Teetecie, z drugim spotka się niebawem w osobnym dialogu. Ale nie tylko jestestwo każde, lecz i sposób działania jego, zatem i każda czynność ludzka ma swoją stałą naturę, czyli odbywa się według właściwych jej praw, do których trzeba się stosować, chcąc czynność wykonać [2]). Taką czynnością jest i tworzenie słów, które musi liczyć się i z własną naturą swoją i z naturą rzeczy, dla której słowo się tworzy. Nie można zatem nazywać rzeczy, jak każdemu podoba się, lecz powinno się uwzględniać i właściwość nazywania i naturę rzeczy, która ma być nazwaną [3]). Ale czynność każda potrzebuje narzędzia. Jak wiercić nie można bez świdra ani robić płótna bez czółenka, tak nie można nazywać niczego bez wyrazu. Wyraz czyli nazwa jest owem narzędziem, pouczającem nas i rozróżniającem istotę rzeczy [4]). Na tem jednak nie koniec.

Kto potrafi zrobić narzędzie? Oczywiście specyalista. Świdry wyrabia kowal, a czółenka do tkania cieśla; podobnież wyrazy tworzy osobny specyalista, ustawodawca, νομοθέτης, poetyczna figura, wyobrażająca nie tylko twórcę praw w znaczeniu zwykłem, lecz źródło wszelkich zwyczajów i podań, przekazanych przez przodków, zatem i mowy [5]). Nie ktokolwiekbądź będzie tworzył wyrazy, lecz nazwiskotwórca, ὀνοματουργός, a tym jest zawsze prawodawca, najrzadszy z artystów [6]). A w jaki sposób zabierze się on do tak trudnego zadania? Odpowiedź Platona jest jasna, nie zostawiająca ża-

[1]) Crat. p. 386 d—e.

[2]) Crat. p. 387 a—b.

[3]) Crat. p. 387 e.

[4]) Crat. p. 388 c: ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστιν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας etc.

[5]) Crat. p. 388 d—e.

[6]) Crat. p. 388 e. Dobrze objaśnia Benfey (p. 52), że ustawodawca, który dla specyalnej funkcyi swojej nazwany także ὀνομαστικός (424 a), jest personifikacyą owych pierwszych ludzi, którzy stworzyli mowę. Dlatego mówi Platon czasem o ludziach, którzy ustanowili wyrazy (437 e), lub o pierwszych ludziach, którzy w Grecyi nazwali bogów (397 d), lub o starych ludziach (425 a), albo nawet prastarych (411 b), którzy utworzyli nazwy, i t. d.

http://rcin.org.pl

dnej wątpliwości. Będzie tworzył, jak każdy rękodzielnik lub artysta, wpatrując się w jakiś wzór, przebywający w jego umyśle, a stosując go do materyału, z którego narzędzie ma być zrobione. Wzorem tym jest idea nazwiska, czyli to, czem ono jest w sobie, a nadając każdej rzeczy tę nazwę, która jej treści odpowiada, wyraża twórca ideę w stósownych literach i zgłoskach [1]). Brzmienie syllab jest czemś obojętnem, byleby idea nazwiska została dobrze wyrażoną, tak jak materyał nieraz jest obojętny, z którego wyrabia się narzędzie [2]). Jednakże o wartości narzędzia ten tylko sądzić może, który go używa; słów zaś czy nazwisk używa dialektyk, czyli ten, który umie pytać i odpowiadać. On tedy będzie dozorował wyrazotwórcą i sprawdzał, czy dobrze spełnił zadanie swoje [3]). Powinien przeto ustawodawca (wyrazotwórca) pracować przy pomocy i pod kontrolą dialektyka, t. j. prawdziwego filozofa. Żądanie iście sokratesowe i platońskie! Tylko filozof, przenikający istotę każdej rzeczy, może wymowie nakreślić stałe prawa, jak widzieliśmy w Fedrosie, może odsłonić tajemnice tworzenia tragedyi i komedyi, jak tłumaczy Sokrates w Biesiadzie. On też, nie kto inny, stanowić może o prawdziwem znaczeniu wyrazów. Najważniejsze narzędzie cywilizacyi, język ludzki, może tylko przy świetle filozofii powstać i być używanym, jeśli ma odpowiadać przeznaczeniu swemu [4]).

Pierwsza część dialogu skończona. Hermogenes pobity, a Kratyl słusznie utrzymuje, jak Sokrates potwierdza, że nazwy przysługują rzeczom z natury swojej i mają przyrodzone swoje znaczenie

[1]) Crat. p. 389 b—d. Zasługują na uwagę słowa αὐτὸ ἐκεῖνο, ὃ ἔστιν ὄνομα, które wedle znanej nam dobrze terminologii platońskiej, określają ideę nazwiska niezmienną, niezależną od zmieniających się brzmień, przybierających różną postać u narodów różnej mowy.

[2]) Crat. p. 389 e—390 a.

[3]) Crat. p. 390 b—c. Niektórzy ową prostą definicyę dialektyki, jako sztukę pytania i odpowiadania, mają za pozostałość po Sokratesie, którą niby w późniejszych dialogach Platon zastąpił lepszą. Że to nieprawda, wykazałem na str. 449 i nast. tego tomu. Platon jej ciągle używa, bo widocznie uważał ją za wystarczającą.

[4]) Wielka godność, przyznana dialektykowi przy układaniu i stosowaniu mowy ludzkiej, wyklucza hipotezę, jakoby Kratyl należał do jakiejś epoki wstępnej niby-to przejściowego filozofowania, w której Platon jeszcze nie był w posiadaniu teoryi idealnej, naszkicowanej w Fedrosie, a potem stale rozwijanej. Ponieważ Kratyl jest pismem polemicznem, idee ukazują się z daleka, jak w Teetecie, ale tak wyraźnie, że można bez trudu odnaleść i poznać główne ich znamiona.

http://rcin.org.pl

prawdziwe [1]). Nie powstały przypadkiem ani wskutek dowolnej umowy, lecz po dokładnem zrozumieniu idei, która miała być wyrażoną w głoskach i syllabach [2]). Jednakże Sokrates wprowadza do zdania Kratyla tyle odmian i wyjątków, że przybiera postać zupełnie nową. Gdy bowiem Hermogenes prosi, aby teoryę swoją poparł przykładami i na nich okazał, czem właściwie jest trafność czy prawdziwość wyrazów, zaczyna on słynne swoje etymologiczne wywody, bajeczną orgię dziwactw, żartów, natrząsań i głębokich pomysłów, które biednego Kratyla tak odurzają, że pierwotnej myśli swojej, na którą Sokrates niby zgadzał się, w chaosie potwornych filologicznych dociekań odnaleść nie umie. A nowożytny czytelnik mniej więcej w takiem samem położeniu; przeczytawszy kilkanaście etymologii, a wszystkich jest sto kilkadziesiąt, rzuca książkę zdenerwowany, osłupiały, że najgenialniejszy z Greków mógł podobnemi zabawiać sie bredniami. Gdyby jeszcze zjawiały się rzadko, rozrzucone! Możnaby wtedy je brać za wesołe łamigłówki, przerywające krotochwilnym sposobem nudną jednostajność szkolnych rozpraw! Ale wypełniają dwie trzecie dialogu i ciągną się zwartemi szeregami przez jakie czterdzieści stronic [3]).

Przechodzi Sokrates imiona bogów i rzeczy bożych, ciał niebieskich i zjawisk przyrody, nareszcie pojęć logicznych, metafizycznych, psychologicznych i t. p., tłumacząc ich etymologie czasem prawdziwie, najczęściej dziwacznie, nawet przerażająco, a dochodzi do wniosku, że wyraz wtedy jest prawdziwy, gdy wskazuje, jaką jest rzecz, lub wymienia jej istotę [4]). Wyrazy albo są pojedyncze, a wtedy ich źródłosłów zawiera znaczenie rzeczy, n. p. bóg (θεός) jest »biegającym« (θέων), bo pierwsi Grecy uważali bieg gwiazd za główny przymiot bogów [5]). Albo też są złożone z kilku pierwiastków, tworzących razem jakoby krótkie zdanie, określające treść nazwy, n. p. Bogumiłem (Δίφιλος) nazywa się, kto Bogu czyli Jowiszowi miły (Διὶ φίλος) [6]). Sam Hermogenes, z którym toczy się rozmowa,

[1]) Crat. p. 390 d; 391 a.

[2]) Crat. p. 390 e; 391 b.

[3]) Crat. p. 391—427 c.

[4]) Crat. p. 428 e: ὀνόματος ὀρθότης ἐστὶν αὕτη, ἥτις ἐνδείξεται οἷόν ἐστι τὸ πρᾶγμα lub οὐσία p. 423 e, 431 e.

[5]) Crat. p. 397 c—d.

[6]) Crat. p. 399 b.

http://rcin.org.pl

jest »z Hermesa zrodzonym«. Ale nie zawsze składniki łatwo odkryć się dają, bo przez zespajanie (συναρμόζειν 414 a—b) a częściej przez gwałtowne zbijanie (συγκροτεῖν 416 b) zmieniły się do niepoznania. Jednakże wyobraźnia Sokratesa często jest w usposobieniu dityrambicznem, jak mówi, a wtedy nie zna przeszkód ni hamulca. N. p. οἶνος (wino) ma sprawiać, że ludzie mniemają (οἴονται) mieć rozum (νοῦς), skąd powinien właściwie nazywać się οἰόνους. A bożek Dionysos jest ten, który daje wino, διδοὺς τὸν οἶνον i t. d. Szczęściem Sokrates żartuje z tych swoich wywodów [1]). Na zakończenie warto przytoczyć nazwę księżyca, poczciwą, zawsze smętną i bladą Selenę (σελήνη), która powinna nazywać się σελαναία lub jeszcze lepiej σελαενο-νεο-άει-α, »blask stary zawsze nowy mająca«. Prawda, że Sokrates trochę żartuje [2]), czasem nawet śmiesznemi być sądzi takie etymologie, ale ostatecznie przypisuje im zawsze jakieś prawdopodobieństwo, a jeżeli są potworne, nie jego to wina, lecz wyrazotwórców [3]).

Te kilka przykładów dają pojęcie dostateczne o lingwistyce Platona; jest ona mało naukowa, nawet karykaturą nauki. Taki o niej sąd wydali najwytrawniejsi filolodzy. Jeżeli w najnowszych czasach usiłowano ją zrehabilitować [4]), dowodząc, że większość tych etymologii albo prawdziwą jest, albo nie jest gorszą od tych, które wymyślili późniejsi aleksandryjscy i bizantyńscy gramatycy, nie wynika stąd, żeby ona była wiele warta, lub że Platon genialnem przeczuciem wyprzedził słynnych późniejszych gramatyków. Łatwe etymologie napotyka się już w Homerze i mogą każdego czasu być odgadywane, nawet przez ludzi nieuczonych; trudniejsze dają się tylko rozwikłać zapomocą gramatyki porównawczej, a tej nie

[1]) Crat. p. 406 c. Jeszcze sztuczniejsza jest etymologia ἄνθρωπος = ἀναθρῶν ἃ ὄπωπεν, który rozważa to, co widział.

[2]) Crat. p. 409 b—c. Podobnież ὄνομα = ὃν ὃ μαίεται p. 421 a, czyli »byt, którego się szuka«; ὀνομαστόν = ὃν οὗ μάσμα ἐστίν'.

[3]) Crat. p. 402 a; 418 a; 398 d. Lub też wyraz, nie dający się wytłumaczyć, uważany za obcy, od barbarzyńców pochodzący, p. 409 d.

[4]) N. p. Schäublin, który w bardzo uczonej rozprawie: *Ueber den platon-Dialog Kratylos*. Basel 1891., chciał wykazać, że większość etymologii platońskich jest prawdziwa, gdy je sądzimy z punktu widzenia ówczesnej nauki, myli się zaś Benfey, gdy przypisuje Platonowi zamiar ośmieszenia ojczystego języka, by go zastąpić nowym, zbudowanym zapomocą teoryi idei. O tem Platon z pewnością nie myślał, ale Benfey, najbardziej powołany do sądzenia o filologicznych kwestyach, ma racyę, gdy wyraża się z wielkiem lekceważeniem o całej tej sztuce.

http://rcin.org.pl

znali ludzie starożytni. Że *lucidus* pochodzi od *lucere*, a *noctiluca* złożone z *nox* i *lucere*, mógł każdy Rzymianin wiedzieć; ale czy *lucus*, gaj, a *lucus*, światło, ten sam w sobie kryją pierwiastek, tego nawet Varro nie wiedział. Znana jest klasyczna jego odpowiedź: *lucus a non lucendo*. A przecież miał on rozległą wiedzę filologiczną, czerpaną z trzywiekowej literatury aleksandryjskiej. Jeszcze uczeńszym był Herodianos, protegowany Marka Aureliusza. Streszcza on w sobie przeszło pięciowiekowy rozwój studyów gramatycznych. Mimo to są jego etymologie często dowolne, błędne, arcydziwaczne, a jeżeli niejedną platońską przyjmuje, nie przysparza jej przez to żadnej powagi, ani Platonowi żadnej chwały [1]).

Można zapytać, dlaczego Platon z obrazą smaku literackiego aż sto kilkadziesiąt nagromadził etymologii, skoro kilkanaście wystarczało do usprawiedliwienia metody, którą poleca? Widocznie chciał trochę popisać się wiedzą rozległą na polu, podówczas przez różne szkoły uprawianem, a mogącą się przydać słuchaczom. Ale pragnął także okazać, że nawet najbogatsze wiadomości etymologiczne nie prowadzą do żadnych doniosłych w filozofii rezultatów. Dopóki bowiem chodzi o wytłumaczenie wyrazów złożonych, może analiza ich składników nieraz być przydatną, ale musi ona ostatecznie zatrzymać się przy źródłosłowach, nie dających się dalej rozkładać, a wtedy wraca problem, o który spierają się Hermogenes i Kratyl. Zapomniał o nim prawie Sokrates podczas nawału etymologicznych rozbiorów; to też pilno mu wyłożyć swój własny pogląd w szeregu twierdzeń dodatnich [2]).

Słowa są albo pierwotne albo pochodne, których zresztą nie odróżnia od złożonych. Ponieważ drugie zawdzięczają trafność znaczenia swego pierwszym, te przeto powinny być badane przed innemi. Otóż słowo pierwotne jest niewątpliwie nazwą, mającą ozna-

[1]) Powaga Herodyana nie jest tak olbrzymia, jak przypuszcza p. Schäublin, i filolodzy wiedzą, że ułamki jego, zebrane przez Aug. Lentza, do których ciągle odwołuje się doktor bazylejski, zawierają niejedno, co od niego nie pochodzi; że czasem cytuje etymologie Platona, ale czasem i pomija, a niekiedy obok nich kładzie kilka innych, wręcz odmiennych, do wyboru czytelnika. Wynosi się z jego prac to przekonanie, że w drugim i trzecim wieku naszej ery etymologizowanie było dosyć niedołężne, choć istniał już system gramatyczny mowy greckiej, którego nie było za czasów Platona.

[2]) Crat. p. 422—428.

http://rcin.org.pl

czyć istotę rzeczy czyli czem ona jest[1]). Wszak niemowa zapomocą giestów lub ruchów całego ciała pragnie naśladować to, o czem myśli, aby dać innym to poznać! Zupełnie tak samo językotwórca wydawaniem głosu, poruszaniem ust i języka usiłuje naśladować to, co pragnie nazwać. Nie będzie jednak powtarzał krzyków zwierzęcych ani uczuć swoich wylewał tonami, bo to rzecz muzyki, ani kształtów odtwarzał kolorami, bo to malarz robi, lecz będzie wyrażał różne przymioty każdej rzeczy za pomocą głosek i syllab, układając je w słowa[2]).

I rozwija Sokrates dalej, że każda samogłoska i spółgłoska[3]) brzmieniem swojem oddaje pewną właściwość rzeczy, n. p. głoska *r* wybornie naśladuje wszelki rodzaj ruchu lub czynności, ponieważ język silnie drga przy jej wymawianiu[4]). Pomijam etymologie, któremi Sokrates to popiera, nie lepsze od poprzednich, oraz wywody, mające okazać, że głoski *ph, ps, s, z* brzmieniem swojem naśladują zjawiska syczące, trzęsące się, wydęte, *d* zaś i *t* pokrewnione są

[1]) Crat. p. 422 d—e.

[2]) Crat. p. 423 a—424 a. Myli się Renan, przypisując Platonowi teoryę onomatopoetyczną (*Origine du langage* p. 136 sq). Widzieliśmy, że wyraźnie jej się wypiera, twierdząc, że żadne słowo nie powstaje przez naśladowanie krzyków przyrodzonych. Dobrze mówi Max Müller, że według zasady podobnej imitacyi dałby się jakiś język od biedy utworzyć, ale dotąd żadnego nie odkryto, któryby tak był powstał (*Wissenschaft der Sprache* I. p. 472. Wyd. lipskie z r. 1892). Zresztą Platon nie mówi, jak Renanowi się uwidziało, że głoski naśladują pewne brzmienia, dźwięki, tony materyalne, lecz że służą do naśladowania myślnych przymiotów czyli istoty rzeczy.

[3]) Crat. p. 424 c. Platon dzieli głoski, tak tutaj, jak w Filebie (p. 18 b), na samogłoski (φωνήεντα), półsamogłoski, które, choć pozbawione głosu, posiadają jakieś brzmienie (φωνήεντα μὲν οὔ, οὐ μέντοι γε ἄφθογγα; w Filebie nazwane są pośrednie, (μέσα); nareszcie pozbawione i głosu i brzmienia (ἄφωνα καὶ ἄφθογγα) czyli nasze spółgłoski w znaczeniu ściślejszem. Każdy z tych trzech działów zawiera różne gatunki, ale Platon ich nie wymienia. Systematyczny rozkład głosek napotykamy dopiero w gramatyce Dionizego Traka, która w szkołach greckich panowała od 1° wieku przed naszą erą może aż do upadku Konstantynopola. Według niej głoski dzielą się na siedm samogłosek (φωνήεντα) i siedmnaście spółgłosek (σύμφωνα), a te znowu na ośm półsamogłosek (ἡμίφωνα): *z, x, ps, l, m, n, r, s* i na dziewięć niemych (ἄφωνα): *b, g, d, k, p, th, ph, ch*. Klasyfikacya Dionizego z ustaloną swoją terminologią przeszła potem do łacińskich gramatyków i zjawia się u Donata, jako *vocales* i *consonantes*, a te znowu podzielone na *semivocales* i *mutae*. Kratyl, dobrze znany uczonym aleksandryjskim, dał niewątpliwie pobudkę do udoskonalenia terminologii, która u Platóna jest chwiejna i niewyrobiona, i do wykończenia podziału w szczegółach, przez niego tylko mimochodem potrąconych.

[4]) Crat. p. 426 c—e.

http://rcin.org.pl

z ideą więzów lub spoczynku; *l* ma w sobie coś śliskiego, gładkiego, *g* przeciwnie coś lipkiego i t. d.[1]). Kończy Sokrates: »Podobnież zdaje mi się, że prawodawca (t. j. językotwórca) we wszystkich innych przypadkach postępował i dla każdej rzeczy układał z liter i zgłosek znak i nazwę, a z tych pierwotnych nazw składał znowu inne, naśladując zawsze istotę każdej rzeczy. Na tem, Hermogenesie, polega według mego zdania trafność wyrazów[2]).

Pozornie wszystko zgadza się z tezą Kratyla. On także utrzymywał, że zachodzi wewnętrzne pokrewieństwo jakieś między brzmieniem słowa a rzeczą oznaczoną. Ale Sokrates jest mistrzem niespodzianek. Nakłania dobrego Heraklitczyka do przedyskutowania na nowo całej sprawy. I tak zaczyna się ostatnia część dialogu, w której myśl pierwotna Kratyla tak zostaje przeinaczoną, że jej prawie poznać nie może.

Pierwsi twórcy języka mogli, wedle Sokratesa, czasem mniej udane wymyślić nazwy, jak i malarze nie zawsze są szczęśliwi w dobieraniu kolorów; mogli miękkie litery wsadzić w słowa, wyrażające coś twardego, a płynne w takie, które są imionami rzeczy stałych i t. p.[4]). Jeżeli pomimo to słów takich używamy i doskonale rozumiemy, należy to przypisać zwyczajowi, który uświęcił takie postępowanie i sprawił, że nawet słowa, nie odpowiadające przymiotom rzeczy, powszechnie są przyjęte[5]). Na to Kratyl uparty powtarza swoje ulubione dwa zdania, że nazwa zawsze może pouczać, czem rzecz jest, a kto ją poznał, posiada także znajomość rzeczy[6]). Sokrates odpiera, że twórcy wyrazów układali je według swego pojmowania rzeczy, a mogli nieraz się mylić. Mogli wyobrazić sobie, że wszystko jest w ruchu, i według tego wiele wyrazów utworzyli, coby oczywiście przemawiało za teoryą Kratyla. Ale znajduje się wiele także wyrazów pierwotnych, które w ich rozumieniu miały oznaczyć coś stałego, choć głoski, z których składają się, brzmią przeciwnie[7]). Zresztą, tworząc słowa, musieli przecież jakim sposo-

[1]) Crat. p. 427 a—b.
[2]) Crat. p. 427 c—d.
[3]) Crat. p. 428 sq.
[4]) Crat. p. 429 a—434 d.
[5]) Crat. p. 434 e—435 c.
[6]) Crat. p. 435 d.
[7]) Crat. p. 436 b—437 c.

http://rcin.org.pl

bem znać już rzeczy, które nazwać chcieli, a wtedy nie jest prawdą, że tylko przez słowa poznać można rzeczy [1]). Gdy Kratyl to przyznał, Sokrates dowodzi, że trzeba rzeczy badać bez względu na słowa, bo te są tylko ich wizerunkami. Zamiast zaczynać od obrazów, aby przez nie poznać prawdę, wypada najprzód zbadać prawdę, a potem zobaczyć, czy jej podobizny są takie, jakie być powinny. O drodze, wiodącej wprost do prawdy, nie chce Sokrates rozprawiać: kontent, że wykazał konieczność poznawania każdej rzeczy przez nią i w sobie, a nie zapomocą jej nazwy lub słowa [2]). Oczywiście z tezy Kratyla mało co się ostało.

W dali ukazuje Sokrates teoryę idei, bez której nie ma prawdziwej wiedzy. Musi być jakieś piękno, jakieś dobro, które się nie zmienia, jakiś byt, przez który rzecz każda jest taką, jaką jest. Piękne twarze przechodzą, ale piękność zostaje wiecznie tą samą. Podobnież każdy byt, który poznajemy, jest zawsze ten sam, inaczej poznaćby go nie można. Gdyby wszystko się zmieniało lub rozpływało, nie byłoby żadnej wiedzy [3]). A gdy Kratyl na to się zgadza, Sokrates raz jeszcze z wielkim zapałem reasumuje niedostateczność filologii do rozwiązania wielkich problemów metafizycznych, spoczywających na dnie Heraklityzmu [4]). Poczem rozchodzą się po przyjacielsku, obiecawszy, że kiedyś znowu zajmą się tą kwestyą.

Że Kratyl z podobnych, jak Teetet, pobudek został napisany i przeciw tym samym epigonom Heraklita, pokazuje nie tylko treść jego ogólna, lecz i poszczególne argumenta, n. p. tłumaczenie, jak błąd powstaje, lub odwoływanie się do ostatnich pierwiastków mowy, które prawie w tych samych słowach znajdują się w Teetecie [5]). Kratyl jest poniekąd jego uzupełnieniem w kierunku filologicznym i zaprzecza stanowczo, żeby przez analizę słów można poznać prawdziwą, wewnętrzną naturę jestestw, przez nie oznaczonych. Temu wielkiemu zadaniu może sprostać tylko dialektyka, odsłaniająca

[1]) Crat. p. 437 e—438 b.

[2]) Crat. p. 438 e—439 b.

[3]) Crat. p. 439 d—440 a.

[4]) Crat. p. 440 b—d.

[5]) Porów. genezę błędu w Kratylu p. 430 sq z podobnemi wywodami w Teetecie p. 192 sq; teorye pierwszych składników w Teetecie p. 202 sq. z Kratylem p. 424 sq i t. d. Zobacz także kilka trafnych uwag o tem podobieństwie u Pfleiderera: *Sokrates und Plato*. Tübingen. 1898., p. 318 sq.

http://rcin.org.pl

w ideach niezmienne wzory znikomych, rozpływających się zjawisk doczesnego świata. Rezultat przeważnie ujemny, bo inny nie dał się osiągnąć w ówczesnym stanie nauki filologicznej a usposobieniu osobistem Platona. Wobec dwóch skrajnych, nie dających się pogodzić teoryi, jakoby słowa miały albo czysto konwencyonalne znaczenie, jak utrzymywał Protagoras, albo przyrodzonym instynktem tworzyły się, w zgodzie z przymiotami i naturą każdego przedmiotu, jak twierdzili Heraklitczycy, obiera on drogę pośrednią. Źródłosłowy powstały fizyologicznie, ponieważ pierwsi językotwórcy dobierali brzmień najstosowniejszych, ale następne pokolenia najczęściej poczynały sobie konwencyonalnie, przyjmując za powszechną zgodą jużto źródłosłowy mylnie przez przodków utworzone, jużto przeinaczając ich brzmienia, a nawet zapożyczając się u języków obcych [1]). Jest zatem mowa ludzka z początku wytworem przyrodzonym (φύσει), ale z czasem dostaje się pod panowanie zwyczaju (νόμος), ugody (ξυνθήκη) i stawa się coraz więcej dowolną, sztuczną. Bardzo chwalono Platona za te mądre uwagi, jakoby odgadł i twórczość onomatopoetyczną w zaraniu ludzkości i przemiany fonetyczne, którym podlegają języki, i łatwość, z którą każdy z nich przyswaja sobie obce naleciałości, i wiele innych spostrzeżeń, z których słusznie chlubi się nowożytna lingwistyka. Nietrudno jednak dostrzedz, że pochwały te grzeszą ogromną przesadą.

Jeżeli rozliczne opinie o początku mowy, nawet najnowsze, są tylko odmianami dwóch zdań, ścierających się w Kratylu, jak słusznie mniema Wundt [2]), nie należy przemilczeć, że niestety ani Platon, ani jego poprzednicy nie mają żadnego wyobrażenia o gramatycznym systemie ani też nie pojmują języka na kształt żywej całości, rozwijającej się według stałych praw fizyologicznych i psychologicznych. Dla nas język jest organizmem, żyjącym swojem własnem życiem, przedziwnie ukształtowanym; dla Platona olbrzymią zbieraniną wyrazów, wśród których odróżnia tylko pierwotne i pochodne czyli składane. Ale podział ten nie ma charakteru naukowego ani do żadnych nie upoważnia wniosków rozsądnych o naturze mowy ludzkiej, bo Platon nie odróżnia, przyznano to powszechnie [3]),

[1]) Porów. Crat. p. 418 c; 420 d; 421 d; 425 e; 408 b; 414 c.

[2]) Zob. najnowsze dzieło znakomitego uczonego: *Völkerpsychologie* etc. Bd. I.: *Die Sprache*. Leipzig. 1900. Część II., str. 585.

[3]) Zob. Deuschle: *Die platon. Sprachphilos.*, p. 7; Steinthal: *Gesch. der Sprachwissenschaft* etc., p. 144 (wyd. z r. 1863).

http://rcin.org.pl

końcówek od źródłosowu ani wyrazów w ścisłem znaczeniu składanych od form pochodnich. Jest zatem w położeniu człowieka, który, umiejąc tylko po polsku, a nie słyszawszy o żadnej gramatyce, będzie formy takie, jak doma, domu, domowi, domowy, domorodny, domorosły, domek, domorządca, uważał za złożone z dwóch samodzielnych pierwiastków. Jednym będzie *dom*, a drugim n. p. *a, u, owi, owy* i t. d. Oczywiście filozofowanie nad znaczeniem tych brzmień, przy braku jakiejkolwiek gramatyki, klasyfikującej różne te końcówki i przyrostki, nie może dać żadnych pożytecznych wyników. A nie tylko nie zna Platon żadnej teoryi końcówek i zmian fonetycznych, lecz nawet nie zna żadnych części mowy. Wiadomo, że te dopiero Arystoteles spróbował uporządkować. Nie zna Platon podziału wyrazów na rzeczowniki, przymiotniki, czasowniki i t. d.[1]). Patrząc na mowę ludzką tylko dialektycznie, odróżnia on nazwę rzeczy od nazwy jej przymiotów lub stanów lub czynności, ale nie zastanawia się nigdy nad tem, czy kategoryom dialektycznym odpowiadają stałe znaki symboliczne, skrysztalizowane jako formy gramatyczne, według których wszystkie wyrazy mowy ludzkiej dają się sprowadzić do pewnej liczby ogólnych a samodzielnych typów. Interes dialektyczny tak dalece przewyższał u Platona wszystkie inne względy, że czysty gramatyczny pogląd na mowę, najprostszy i najnaturalniejszy, nigdy wyrobić się nie mógł.

Ma więc Kratyl przeważnie historyczne znaczenie i dla naszych lingwistów i dla poznania filozofii platońskiej. Gdyby Platon nie był go napisał, brakowałoby nam niesłychanie pouczającego świadectwa o stanie studyów etymologicznych w czwartem stuleciu przed naszą erą, a rozwoju ówczesnego Heraklityzmu i Protagoreizmu. Także

[1]) Zob. Deuschle p. 8. Różnica między rzeczownikiem (ὄνομα) a słowem (ῥῆμα), od czasów Arystotelesa stale przyjmowana, jest Platonowi nieznana. Jedyne miejsce w Soph. p. 261 e sq., które zdaje się świadczyć przeciwnie, odnosi się do różnicy logicznej pomiędzy podmiotem a orzeczeniem, bynajmniej zaś do gramatycznego podziału na rzeczowniki i słowa (zob. zwłaszcza p. 262). Platon nie zna części mowy w naszem pojęciu, lecz części zdania, i to dialektycznego. Takie zdanie rozpada się jemu na wyrazy (ὀνόματα), które poza zdaniem nie dają myśli kompletnej, i na frazesy (ῥήματα), które od biedy jakąś myśl całkowitą zawierają. W zdaniu: »Sokrates przechadza się za miastem«, będzie Sokrates rzeczownikiem lub imieniem, bo wzięty z osobna nie ma znaczenia jasnego. Tak samo »Sokratesowi« lub »Sokratesa«. Ale »Sokrates się przechadza« jest pewną zrozumiałą częścią większego zdania i t. p. Podział naiwny, nie mający żadnego gramatycznego sensu, a pokazujący snadnie, jak u Platona gramatyka nie oddzielona jeszcze od logiki, ani ta od dialektyki.

http://rcin.org.pl

na system platoński pada przez polemiczne wywody Kratyla pewne światło łamane, wielokolorowe, zwłaszcza na teoryę idei i wolno przypuszczać, że niejeden podówczas młodzieniec, pod wpływem platońskich argumentów, nawrócił się od jałowej filologii heraklitowskiej do gruntowniejszej dialektyki w nowo założonej Akademii. Przyznawszy jednak dialogowi tę zasługę praktyczną, chwilową, należy dodać, że ona musiała się zmniejszać w miarę, jak nieznana za czasów Platona gramatyka, rozkwitająca wśród Stoików, od nich zaś przekazana filologom aleksandryjskim, wiele problemów zaczęła traktować z nierównie większym zasobem erudycyi. I stało się wtedy to, czemu Platon może chciał zapobiedz, pisząc Kratyla. Rzucono się ze zdwojonym zapałem do etymologizowania i chciwie przyswajano sobie, jak widzieliśmy przy wzmiance o Herodyanie, nawet najwyuzdańsze etymologie wielkiego filozofa Za to umiarkowana jego teza, najlepsza część dialogu, mało komu przypadła do gustu. Już Arystoteles powrócił do zdania Hermogenesa, że znaczenie wyrazów jest czysto konwencyonalnem. Stoicy, jemu na przekorę, a może i pod wpływem Heraklita, szukali podstawy przyrodzonej w znaczeniu słów; ta zaś dążność u Neoplatończyków dochodzi aż do przyznania im sił magicznych. Jeżeli słowo może skutecznie służyć do zaklęć, do sprowadzenia łask bożych, musi istnieć tajemniczy związek między niem a przyrodą, związek podobający się bogom i przez nich uświęcony. Oczywiście w tych spekulacyach mało co pozostało z myśli pierwotnej Platona i dopiero najnowsza lingwistyka podjęła na nowo te jego pomysły, które dają się na seryo pogodzić z wynikami naukowej metody.

Blisko spowinowacony Eutydem [1]) także ma znaczenie polemiczne i godzi w podobnych, choć mniej niebezpiecznych przeciwników. I tem przypomina Kratyla, że trochę zajmuje się znaczeniem wyrazów. Forma jego mieszana, bo do głównej rozmowy, prowadzonej między Krytonem a Sokratesem, jeszcze wtrąconych jest pięć innych, opowiadanych. Rodzaj, nazwany przez aleksandryj-

[1]) Polski przekład A. Bronikowskiego w drugim tomie »Dzieł Platona«. Poznań 1877. Niepotrzebnie tłumacz dodał do tytułu »czyli Drobnostkowicze«, bo czytelnik gotów uwierzyć, że tytuł podwójny pochodzi od Platona. Z przekładów zagranicznych zasługuje na największe pochwały Bonghi: *Eutidemo* etc. Roma. 1883. *Dialoghi di Platone* etc. Vol. IV. Znajduje się tam także wyborny przekład Arystotelesa »o zbijaniu sofistycznem« z uczoną introdukcyą i komentarzem.

http://rcin.org.pl

skich uczonych dramatyczno-diegematycznym. Kratyl bez sceneryi, nie wiadomo, gdzie się odbywa; Eutydema większa część rozgrywa się w Liceum.

Kryton pragnie dowiedzieć się, z kim wczoraj Sokrates tam rozmawiał; ten opowiada mu swoją dysputę z Eutydemem i Dionizodorem, tęgimi szermierzami słowa [1]). Ale było kilka dysput. Filozof siedział sobie w garderobie Liceum [2]) i miał już odejść, kiedy weszli bracia sofiści z gronem uczniów. Zaraz po nich zjawia się młodziutki Kliniasz, także otoczony znajomymi, a Sokrates prosi sofistów, aby chłopca przekonali o potrzebie oddania się filozofii i życiu cnotliwemu. Eutydem stawia zdradne pytanie: czy mądrzy (σοφοί) uczą się, czy niemądrzy (ἀμαθεῖς)? Kliniasz odpowiada, że mądrzy. Na to Eutydem: gdy mądry zaczyna uczyć się, oczywiście jeszcze nie jest mądrym. Zatem niemądrzy się uczą. Chłopiec pobity i, żeby zamknąć mu możność odwrotu, Dionizodor z drugiej strony uderza: Nieprawda, że się uczą niemądrzy, bo w szkole tylko mądre chłopaki robią postępy w naukach. A zaraz Eutydem nowe stawia pytanie: ci, którzy się uczą, czy uczą się tego, co już wiedzą, lub tego, czego nie wiedzą? — Kliniasz: tego, czego nie wiedzą. — Ale znasz przecie litery, odpowiada Eutydem. Gdy więc nauczyciel wam coś czyta, już naprzód wiesz, co czyta, bo znasz litery, z których się składa rzecz czytana. Uczysz się zatem tego, co już wiesz. — Chłopiec mięsza się, a z drugiego boku naciera Dionizodor: Mój brat ciebie zwodzi, bo uczyć się znaczy nabywać to, czego się nie ma. Więc uczą się tacy, którzy jeszcze nie wiedzą, czyli niemądrzy. — Chłopiec zgoła nie wie, co odpowiedzieć i nie dziw, bo przedtem Dionizodor szepnął Sokratesowi, że cokolwiek odpowie, zawsze będzie pobity [3]).

Gadanina mogła była potrwać długo, gdyby Sokrates nie zlitował się nad Kliniaszem. Pociesza go, że bracia urządzili te wstępne harce, aby mu dać pojęcie o rozmaitem znaczeniu słów. Wszak może uczyć się nieuk, aby nabyć to, czego nie zna; ale może uczyć się także mądry, aby lepiej zgłębić to, co już wie, i t. d. Prosi zatem cudzoziemców, żeby zaprzestali żartów i nareszcie serce młodego chłopca rozgrzali miłością cnoty i wiedzy. Nawet chce im dać próbę

[1]) Euthyd. p. 271—272 d.

[2]) W ἀποδυτήριον, gdzie rozbierano się przed ćwiczeniami.

[3]) Euthyd. p. 272 d—277 c.

http://rcin.org.pl

podobnych ćwiczeń, a mówi to wszystko spokojnie z ogromnemi dla sofistów pochwałami. Wszak oświadcza gotowość uczęszczania na ich wykłady, byleby przyjęli jego metodę, według której pragnie być oświeconym.

Zaczyna się więc dysputa druga między Sokratesem a Kliniaszem [1]), tej mniej więcej treści, że każdy pragnie być szczęśliwym. Ale nie można być szczęśliwym bez posiadania pewnych dóbr, a z nich najcenniejszą jest mądrość. Bez niej inne dobra nie mają żadnej wartości, bo nie potrafimy ich dobrze użyć. Gdy Kliniasz na to wszystko się zgodził i także na punkt najważniejszy, że można mądrości się nauczyć, oddaje go Sokrates na nowo sofistom, aby ci spełnili tak szczytne zadanie.

Nowa jednak dysputa, trzecia z rzędu, zamiast z Kliniaszem, odbywa się z jego przyjacielem, Ktezypem [2]). Gdy bowiem Dionizodor twierdzi, że lepiej nie uczyć Kliniasza, bo kto pragnie zobaczyć go mądrym, żąda, żeby przestał być tem, czem jest, czyli, żeby nie był, Ktezyp, do najwyższego oburzony, nazywa sofistę kłamcą, boć nikt nie pragnie śmierci Kliniasza [3]). Eutydem spieszy bratu na pomoc nowym konceptem: Nigdy kłamać nie można, bo ten, co kłamie, zawsze twierdzi coś, co jest, a wszystko, co jest, musi być prawdziwe. I tak wciągnięty Ktezyp w długi spór z sofistami, szamoce się, czasem dosyć niegrzecznie, z coraz innemi łamigłówkami, n. p. że o niebycie nic twierdzić nie można, ani nawet o bycie, że zgoła nie można przeczyć i t. d. Nareszcie Sokrates, złagodziwszy spór namiętny, wraca do zapomnianego Kliniasza.

Zaczyna z nim nową dysputę, która jest dalszym ciągiem drugiej. Zgodzili się byli, że trzeba nauczyć się mądrości. Ale mądrość darem bezpożytecznym, jeśli nie nauczy nas zarazem, jak i kiedy jej użyć [4]). I przechodzi Sokrates różne wiedze, n. p. robienie instrumentów muzykalnych, układania mów politycznych lub sądowych, nawet sztukę wojskową, które, choć bardzo szczytne, nie zawierają żadnych jednak wskazówek co do etycznych celów i rodzajów szczęścia, którym służyć mają. O tych stanowić

[1]) Euthyd. p. 279 sq.

[2]) Obecny przy śmierci Sokratesa w Fedonie, a w Lizysie rzuca parę słów złośliwych Hippotalesowi; był charakteru gniewliwego.

[3]) Euthyd. p. 283 e.

[4]) Euthyd. p. 288 e sq.

http://rcin.org.pl

musi inna wiedza, wyższa. Ale która? Kryton tak zachwycony tem opowiadaniem, że je przerywa i małą bezpośrednią zaczyna z Sokratesem dyskusyę, z której jedno wynika, że najwyższą ową wiedzą jest »sztuka królewska«, bo mieści w sobie wszystko, czego potrzeba, by zrobić ludzi mądrymi i cnotliwymi [1]). Ale, dodaje Sokrates czemprędzej, na co zdadzą się ludzie cnotliwi? Nie wiemy bowiem, co jest właściwą treścią sztuki królewskiej czyli sztuki rządzenia ludźmi! Wiemy tylko, że wystarcza sobie ani nie potrzebuje być uzupełnioną przez żadną inną naukę, ale czem ona w sobie jest, nie wiemy. W tym kłopocie, powiada Sokrates, udałem się znowu w prośby błagalne do obu braci sofistów, aby zmiłowawszy się nademną i chłopczykiem, raz przecie nauczyli nas wiedzy, której nam potrzeba, żeby resztę dni naszych przepędzić szczęśliwie [2]).

Piąta jednak dysputa nie spełnia tych życzeń. Eutydem, wielki kpiarz, zostawia Sokratesowi do wyboru, albo nauczyć się żądanej sztuki królewskiej albo też usłyszeć dowód, że ją posiada od dawna. Filozof oczywiście wybiera drugie i dowiaduje się zdumiony, że skoro coś wie, właściwie wszystko wie, bo inaczej byłby i wiedzącym i niewiedzącym równocześnie [3]). Zresztą wiedział wszystko już od urodzenia, z czego słusznie wynika, że i sofiści wszystko wiedzą, nawet liczbę gwiazd i ziarnek piasku [4]). Gdy ci ochoczo przyjmują taką pochwałę, Ktezyp złośliwie się pyta, ile mają zębów, ale tego powiedzieć nie chcą, bo już są wiekowi i stracili prawie wszystkie na gryzieniu twardych orzechów. Przestają tedy na ogólnem oświadczeniu, że wszystko wiedzą. Wtedy Ktezyp, nieźle już zaprawiony do łamigłówek, coraz natarczywiej im dokucza, a Sokrates wtóruje, także porwany zapałem dialektycznym. Jemu sofiści dowodzą, że nigdy nie miał ojca, Ktezyp na odwrót sofistom, że ojciec ich był rodzicem wszystkich ludzi, bo inaczej nie byłby wcale ojcem, matka zaś matką wszystkich stworzeń, nawet jeżów morskich [5]). Okazał się tedy Eutydem »braciszkiem kiełbiów, szczeniąt i prosiaków«. Ale Dionizodor oddaje Ktezypowi wet za wet. — Pies twój ma młode, jest więc twoim ojcem, a gdy go bijesz, ude-

[1]) Euthyd. p. 292 a—d.
[2]) Euthyd. p. 293 a.
[3]) Euthyd. p. 293 b sq.
[4]) Euthyd. p. 294 c.
[5]) Euthyd. p. 298 c sq.

http://rcin.org.pl

rzasz swego ojca. — Ktezyp żałuje, że nie może ich ojca obić za to, że spłodził dzieci tak niemądre, a wybornie naśladując sztuczki sofistów, dowodzi im, że Scytowie, którzy, jak niegdyś Niemcy, pili z czaszek zabitych nieprzyjaciół, właściwie piją ze swoich czaszek, bo to, z czego piją, do nich należy [1]).

Padają coraz gęstsze razy. Każdemu się coś dostaje, nawet Platonowi. — Czy widziałeś co pięknego? — pyta Dionizodor. — Sokrates: widziałem wiele pięknych rzeczy. — Czy były różne od pięknego, czy jedno z niem i to samo? Były różne, ale przy każdej z nich była obecna jakaś piękność. — Jeżeli zatem przy tobie wół obecny, jesteś wołem? a że ja przy tobie obecny, jesteś Dionizodorem? i t. d. Widoczna alluzya do teoryi idei! [2]). Orgia dialektyczna trwa dalej, aż nareszcie Dionizodor wykazuje, że bogowie, to zwierzęta, bo mają dusze. Może przeto Sokrates z nimi robić, co mu się podoba; może ich podarować, sprzedać, zabić na ofiarę. — Pod ciosem tego argumentu oniemiałem, opowiada Sokrates, a Ktezyp, chcąc mnie ratować, zawołał: do kata! Heraklesie! co za argument! [3]). Dionizodor wtedy, zawsze chwat, pyta: czy Herakles jest katem, czy kat Heraklesem? [4]). A Ktezyp rzekł: »o Pozejdonie! co za straszne słowa! przestaję, bo mężowie ci niezwyciężeni!« — Oni zaś śmiali się do rozpuku, wśród hucznych oklasków, tak, iż nawet kolumny w Liceum zdawały się wtórować i cieszyć się z tych mężów. Sokrates obsypuje ich pochwałami, że tak sprytnie i prędko wywiązali się z przyrzeczenia i obiecuje z Kliniaszem chodzić na ich lekcye.

Usłyszawszy to wszystko, Kryton nie bardzo kontent [5]) i robi przyjacielowi wymówki, że z takimi bajarzami obcuje. O wczorajszej dyspucie miał już relacyę od jakiegoś wpływowego człowieka, który wyraził się jak najgorzej o tych zapasach językowych i mięszaniu się do nich Sokratesa. Dodał nawet, że zajmowanie się filozofią jest czemś niesłychanie błahem, a ona sama pozbawiona wszelkiej wartości. Sokrates, dowiedziawszy się, że ten mądry krytyk

[1]) Euthyd. p. 299 e.

[2]) Euthyd. p. 300 e sq.

[3]) Euthyd. p. 303 a: Πυππὰξ ὦ Ἡράκλεις są to wykrzykniki zdziwienia i znaczą: do licha, na bogi, i t. p. o Heraklesie!

[4]) Igraszka słów z πυππάξ, które właściwie nic nie znaczy, nie daje się oddać dosłownie.

[5]) Euthyd. p. 304 d sq.

http://rcin.org.pl

jest logografem, który nigdy nie odzywa się publicznie, lecz innym pisze mowy sądowe, uspokaja Krytona, że ten oszczerca prawdziwej mądrości chciałby, jak każdy krasomowca, zająć miejsce pośrednie między filozofią a polityką, aby módz się wywyższać nad jedną i drugą. Należy do tych ludzi, którzy boją się współzawodnictwa filozofów, a mają siebie za najmędrszych, bo nabyli jakiś pokost polityczno filozoficzny. Wiedzą zatem z obu nauk tyle, ile mniej więcej potrzeba, a nie chcą się narażać na niebezpieczeństwo dysput, żeby spokojnie używać owoców swojej mądrości [1]). Jednakże tacy półfilozofowie i półpolitycy, zamiast przodować filozofom i politykom, powinni dopiero po nich miejsce zająć. Można być wyrozumiałym dla ich próżności, ale nie należy im przyznać godności, do której nie mają prawa. Gdy zaś Kryton wyraża obawę, czy może powierzyć synów swoich tak lichym nauczycielom, jakimi okazali się obaj sofiści, daje mu Sokrates mądrą odpowiedź, że w świecie pełno śmiesznych profesorów ekonomii, wymowy i sztuki wojskowej, a jednak wszyscy uczymy się tych nauk [2]). Dlaczego miałby Kryton ze synami swymi postąpić inaczej? »Nie czyń więc tego, Krytonie, lecz, porzuciwszy dochodzenie, czy nauczyciele filozofii są mało lub wiele warci, samą filozofię dobrze zbadaj. Jeżeli wyda się tobie czemś złem, nie tylko synów twoich, lecz wszystkich ludzi od niej odwracaj. Ale jeśli okaże się tobie taką, jaką ja zawsze ją znalazłem, wtedy bezpiecznie i z wszystkich sił udaj się za nią, ty razem z dziatwą twoją, jak mówi przysłowie« [3]).

Eutydem jest utworem wielce artystycznym, jak powszechnie uznano. Niejeden w nim dowcip musiał obudzić zazdrość współczesnych komedyopisarzy. Zwłaszcza forma opowiadająca, w której Sokrates powtarza aż pięć dysput, ułatwiła wprowadzenie mnóstwa drobnych szczegółów, ożywiających scenę i akcyę. Rozmowa zaś główna, tocząca się bezpośrednio przed nami między Krytonem a Sokratesem, nie tylko obejmuje i łączy to wszystko w całość nadobną, lecz pozwala nam oglądać filozofa z dwóch różnych punktów widzenia: raz tuż przy sobie, drugi raz w oddalonej perspektywie, wśród sofistów i młodzieży. Przytem styl i frazeologia błyszczą taką świeżością kolorów i tryskają takim humorem, że

[1]) Euthyd. p. 305 d—e.
[2]) Euthyd. p. 307 a—b.
[3]) Euthyd. p. 307 c.

http://rcin.org.pl

z wyjątkiem kilku żartów zbyt rubasznych, przypominających Chmury Arystofanesa [1]), kilku porywów gniewliwych w młodym Ktezypie [2]), wynosimy wrażenie wesołej, trochę wrzaskliwej, ale dobrodusznej kłótni, przegradzanej spokojnemi epizodami [3]), a zakończonej delikatnie i grzecznie.

O wartości filozoficznej dialogu zdania są podzielone. Pomijam głosy, powątpiewające o jego autentyczności, bo z nimi rozprawiono się dostatecznie [4]). Ale nawet ci, którzy podziwiają formę Eutydema i za platońską mają, nie wszyscy zgodzą się na szumny panegiryk Wiktora Cousin'a, że to zupełny wykład logiki, który po przez starożytne i średnie wieki dostał się szczęśliwie do naszych czasów i dzisiaj jeszcze, choć nikt się tego nie domyśla, używany jest po wszystkich szkołach cywilizowanych. Jest to oczywista przesada, jak i drugie twierdzenie, że Arystoteles przywłaszczył sobie wszystkie myśli Platona, a ma tylko tę zasługę, że dydaktycznie i jasno je uporządkował [5]). Wystarcza przypomnieć, że Arystoteles, który zawsze wymienia, cokolwiek zrobiono przed nim w której nauce, przy końcu swego Organon oświadcza, że w logice nie zastał żadnych prac poprzedników, lecz z wielkim nakładem czasu a niemałym trudem musiał sam wszystko stworzyć [6]). To też słusznie sławiony jest jako ojciec tej nauki.

Daleko trafniejszy sąd Grote'go, że dialog Platona mógł pobudzić Arystotelesa do napisania traktatu »o zbijaniu sofistycznem«, ale nie mógł mu posłużyć za wzór, bo naukowa klasyfikacya sofizmatów jest jego wyłączną zasługą [7]). Jeżeli mimo to Bonitz a później Horn usiłowali wykazać, że dwadzieścia i jeden sofizmatów, rozrzuconych bez ładu w Eutydemie, dowodzi jakiegoś planu, jakiejś rozmyślnej klasyfikacyi, trzeba uważać wszelkie tego rodzaju

[1]) Porów. Nub. v. 315 sq.; 238 sq. z *Eutyd.* p. 299 a; 303 c. O naśladowaniu Chmur wogóle zob. Winckelmanna *Euthyd. proleg.* p. XLIV sq.

[2]) Euthyd. p. 283 e; 294 c etc. Porów. jednak p. 285 etc.

[3]) Zwłaszcza dwie rozmowy Sokratesa z Kliniaszem.

[4]) Już Ast odrzucił Eutydema, a po nim, mimo protestu Welckera (*Kleine Schriften* p. 440), nieszczęśliwą tezę na nowo podjął Schaarschmidt (*Die Sammlung der plat. Schr.* p. 326 sq.). Zbija go dość szczegółowo a zawsze trafnie Bonitz (*Plat. Stud.* p. 131 sq.).

[5]) W czwartym tomie swego przekładu francuskiego p. 356.

[6]) *De sophist. elenchis sub fine.*

[7]) *Plato and the other companions of Sokrates.* Vol. I. 544.

http://rcin.org.pl

usiłowania za chybione [1]). Ma słuszność Arystoteles, gdy mówi, że przed nim nie było żadnego traktatu o paralogizmach, żadnej nie wykładano teoryi ani metody naukowej, według której należało je zbijać, lecz podawano uczniom kupę przykładów, aby uczyli się ich na pamięć i tak zaprawiali do szermierki dialektycznej. Nie inaczej postępuje Platon w Eutydemie. Zebrał dwadzieścia jeden przykładów sofistycznego rozumowania, ale bez systematycznego ugrupowania i bez klucza do ich rozwiązania. Tylko przy pierwszym i drugim objaśnia, gdzie błąd ukrywa się [2]), a przy dziewiątym i dziesiątym odsyła do codziennego doświadczenia, co nie jest żaden argument filozoficzny [3]). Klasyfikacyi i teoryi paralogizmów szukamy na próżno. Dopiero Arystoteles podzielił je na dwie wielkie klasy: na takie, które mają źródło swoje w mowie ludzkiej (παρὰ τὴν λέξιν), i na takie, które je mają po za mową (ἔξω τῆς λέξεως). Pierwsze podzielił znowu na sześć gatunków, a drugie na siedm, wyłożywszy je obszernie w swojej książce »o sofistycznem zbijaniu«. Ale napisał ją dopiero po ukończeniu swojej Topiki i Analityki, gdy już był w posiadaniu stworzonej przez siebie teoryi syllogizmu. Platon, nie znając tej teoryi, nie mógł błędnych syllogizmów uporządkować [4]).

Jest zatem wartość rzeczowa Eutydema, pomimo wykwintnej, starannie wykończonej formy, bardzo skromna. Czytając trzy dysputy sofistów, mógł uczeń oswajać się z ich łamigłówkami, a przy po-

[1]) Por. *Platon-Studien von Bonitz* p. 102 sq.; *Platonstudien von Horn* p. 160 sq. Bonitz dzieli wszystkie paralogizmy w tym dialogu napotykane pod względem formalnym na cztery grupy, pod względem rzeczowym na dwie. Horn słusznie znajduje, że taki podział nie zgadza się z intencyą Platona, gdyż ten rozmieścił je w trzech dysputach, zatem co najwięcej trzy grupy przyjmuje. Jednakże sam Horn (p. 170) wyznaje, że trzecia grupa jest bezładną zbieraniną najróżnorodniejszych sofizmatów, a tych jest trzynaście, gdy pierwsza grupa zawiera ich tylko dwa a druga tylko sześć. Czy uwierzymy, że Platon chciał uporządkować dwadzieścia jeden paralogizmów w ten sposób, żeby trzynaście pozostało nieuporządkowanych? Przecież dawno przed Hornem już Bonghi (p. 287) był dostrzegł, że Platon ani dla powodów estetycznych, ani dla niedokładnego stanu badań logicznych za jego czasów, nie mógł klasyfikować należycie paralogizmów, które zbija lub przed któremi ostrzega.

[2]) Euthyd. p. 275 d sq. Mowa o dwóch łamigłówkach: 1° czy uczą się mądrzy czy niemądrzy? 2° czy uczymy się tego, co już wiemy, czy tego, czego nie wiemy?

[3]) Euthyd. p. 293 b sq. Znakomicie wyjaśnił rzecz całą Bonghi w introdukcyi i przypiskach do swego przekładu.

[4]) Wystarcza porównać podział sofizmatów u Arystotelesa *Soph. elench.* c. 3 sq. z bezładnem ich zestawieniem u Platona. Porów. trafne uwagi w przekładzie Bonghi'ego *Eutidemo* etc. p. 285 sq.

http://rcin.org.pl

mocy profesora zaprawiać do polemiki erystycznej, trochę jałowej i dziecinnej. Porównywając z nią dwie dyskusye Sokratesa z młodym Kliniaszem, kuzynem Alcybiadesa, nabierał pochlebne wyobrażenie o metodzie filozoficznej, a choć tam nie ma ani jednej myśli, któraby nie była w innych dialogach traktowana lepiej i gruntowniej, zapoznawał się w krótkości z szeregiem problemów, przemawiających do jego duszy, jeżeli kochała prawdę i szczerość. Nareszcie musiał, o co Platonowi niemało chodziło, przejąć się nieufnością do zarozumiałości retoryków, wywyższających się ponad filozofię i politykę. Końcowy ustęp bowiem, jak powszechnie dziś przyjmują [1]), zwraca się przeciw Izokratesowi i jego stronnikom, którzy, nibyto »stojąc na pograniczu między filozofem a mężem stanu, mają siebie za najmędrszych z wszystkich ludzi« i są przekonania, że tylko ci, którzy zajmują się filozofią, przeszkadzają im dostąpić sławy i ogólnego uznania [2]). Alluzya ta, więcej dla ówczesnych Ateńczyków, niż dla nas zrozumiała, zawiera cenną wskazówkę chronologiczną. Zawsze istniała rywalizacya jakaś między szkołami filozofów a retorów, ale nigdy nie przybrała jaskrawszych rysów, niż po otwarciu Akademii w r. 387 [3]). Pod jej wrażeniem został skreślony ustęp w Eutydemie, smagający znienawidzonego retora, na którym niegdyś Platon, gdy ich jednoczyła wspólna miłość Sokratesa, pokładał wygórowane nadzieje. Zważywszy prócz tego polemiczny przeciw sofistyce charakter dialogu i liczne jego podobieństwa z Kratylem i Teetetem, możemy go umieścić w pierwszych latach Akademii, gdy Platon wobec rozlicznych prądów duchowych, poruszających inteligencyę ateńską, musiał dobitnie określić własne swoje stanowisko a równocześnie młodzieży, wstępującej do Akademii, wskazać i metodę nową i problemy, mające być celem jej studyów.

e) Sofista i Polityk.

Oba dialogi są jakoby dalszym ciągiem Teeteta, choć bardzo luźno i niezgrabnie z nim powiązane [4]). Ale i bez tego układ ich

[1]) Odgadł to Schleiermacher (*Platons Werke* II. 1. 278) a gruntownie uzasadnił Spengel w rozprawie *Isokrates und Platon.*

[2]) Euthyd. p. 306 c—d.

[3]) Zob., cośmy powiedzieli na str. 272 tego tomu.

[4]) Pisząc wstępną do Teeteta rozmowę, Platon nie myślał o żadnym dalszym ciągu. Porów. p. 142 c. Jeżeli zaś kończy go słowami: »jutro, Teetecie, znowu się

http://rcin.org.pl

zostawia wiele do życzenia. Odzywa się z nich uroczysta powaga profesorska, stroniąca od żartów i postronnych, uciesznych spostrzeżeń. Zdolny, żywy Teetet prawie ciągle wtóruje, zamiast podtrzymywać dyskusyę; rzekłbyś, że to nie ten sam chłopiec, który wczoraj z takim zapałem bronił swoich przekonań. Prawda, że nie rozmawia z Sokratesem, lecz z gościem nieznanym, ale miał dosyć czasu, by z nim się oswoić; już przed nadejściem Sokratesa, gadał z nim i z Teodorem parę godzin. Dość, że Sokrates, którego nikt nie pyta o wczorajszą audyencyę sądową u archonta króla, choć na tem się rozstali, prosi nieznanego człowieka z Elei, podobno zwolennika sekty Parmenidesa, aby wyjaśnił różnicę między sofistą, mężem stanu i filozofem Sam zaś, co najdziwniejsze, nie bierze udziału w dyspucie, która toczy się wyłącznie między młodym Teetetem a gościem z Elei. Chodzi najprzód o definicyę sofisty [1]).

Ażeby określenie dziwnej tej istoty przeprowadzić umiejętnie, podana jest na wstępie definicya rybaka wędkarza. Będzie ona nie tylko wzorem dzielenia pojęć wogóle, lecz i punktem wyjścia do odkrycia cech charakterystycznych, przebywających w szukanym przedmiocie. Łowienie wędką jest oczywiście sztuką, a sztuka wszelka albo coś wytwarza albo nabywa; gdy nabywa, posługuje się albo zamianą albo gwałtem. Gwałt może przybrać formę walki lub też polowania, to zaś odbywa się już to na rzeczy nieżywe, już to na żywe. Żywe jestestwa, na które poluje się, albo żyją na lądzie, albo we wodzie. Tak dzieląc zawsze dichotomicznie drugie pojęcie każdej pary, schodzimy nareszcie aż do łowienia ryb. Po-

tutaj spotkamy« (p. 210 b), to podobny nic nieznaczący frazes znajduje się także na końcu innych dialogów, n. p. Lachesa. Ale tym razem »jutro« było niepewne, bo Sokrates odchodzi, by stanąć przed archontem królem. O tem Platon zapomniał, nawiązując wiele lat później Sofistę do Teeteta, bo ani Teetet, ani Teodor nie potrącają choć słówkiem o przebieg procesu. Oczywiście nie mogli tego zrobić, bo nowego spotkania nie było.

[1]) Polskiego przekładu Sofisty nie mamy, ale może go zastąpić dobre streszczenie Jezienickiego: »Osnowa i cel platońskiego Sofisty«. Lwów. 1894 (progr.)). Najnowsze i najlepsze wydanie dialogu sporządził Otto Apelt, *recensuit, prolegomenis et commentariis instruxit.* Lipsiae. 1897 (Teubner). Jest to gruntowne przerobienie wydania Stallbauma z roku 1842, z uwzględnieniem całej literatury nowoczesnej. Znakomity rozbiór dialogu podał Bonitz w swoich *Platonische Studien.* Dla fachowych badaczy są nieodzownie potrzebne dwa wstępy Campbell'a: jeden ogólny, drugi specyalny w jego wyd. *The Sophistes and Politicus of Plato* etc. Oxford. 1867.

http://rcin.org.pl

dziehwszy to pojęcie raz jeszcze, otrzymamy jeden rodzaj łowienia zapomocą harpuny czy grotu, drugi zaś zapomocą wędki. Ponieważ grotem rażona jest ryba z góry, wędką zaś ciągniona pod górę, będzie zatem zajęcie wędkarza sztuką nabywania przez polowanie, wykonywane nie na wszystkie zwierzęta wodne, lecz specyalnie na ryby, i to w ten sposób, że ciągnione są w górę hakiem osobliwym, zowiącym się wędką [1]). Skróciłem wedle możności. W książce Lukas'a [2]) znajdzie czytelnik ten i wiele innych przykładów dzielenia pojęć objaśnionych tablicami. Czy dzielenie takie drobiazgowe, krytykowane już przez Arystotelesa [3]), jest zawsze najwłaściwszą drogą do znalezienia dobrej definicyi, wolno zaprzeczyć, ale było niewątpliwie ćwiczeniem formalistycznem bardzo pożytecznem, w którem Platon lubował się, jak świadczą komedyopisarze [4]). Młodzież musiała być zadowolona, gdy umiała każdemu pojęciu wyznaczyć miejsce przynależne w hierarchii rodzajów i gatunków.

Gość z Elei przystępuje teraz do określenia sofisty, podciągając go pod rozliczne gatunki zajęć ludzkich, których jednem z najniższych okazało się łowienie wędką. Weźmy polowanie. Będzie sofista myśliwym, polującym na młodzież, ale biorącym ją nie przemocą, lecz namową, przyrzekając nauczyć ją cnoty, aby za to dostać pieniędzy i t. d. [5]). Każdy przyzna, że definicya ta trochę naciągana.

Druga znacznie lepsza. Zamiast sofistę zrobić myśliwym i podciągnąć jego sztukę pod gwałtowne przywłaszczenie sobie, które jest jedną z form nabywania, można go także znaleść pod drugą formą nabywania, którą jest sztuka zamienna. Będzie on wtedy kupcem hurtownym, ciągnącym z miasta do miasta, aby sprzedawać swoją wiedzę [6]). Druga ta definicya niezła, ale zostaje w rażącej sprzeczności z pierwszą.

Jest i trzecia i czwarta, bo sofista może być kramarzem, sprzedającym w skromnym sklepiku albo swój własny wyrób albo skądinąd nabyty [7]). Piąta definicya polega na pojęciu walki, która oka-

[1]) Soph. p. 221 a—c.

[2]) *Die Methode der Eintheilung bei Platon* p. 144 sq.

[3]) *De partib. animal.* I. 2 p. 642 b, gdzie także uwzględnione podobne dzielenie w Polityku. Porów. Ueberweg: *Untersuchungen* etc. p. 152 sq.

[4]) Zob. str. 175 tego tomu.

[5]) Soph. p. 221 c—223 b.

[6]) Soph. p. 223 c—224 c.

[7]) Soph. p. 224 d—e.

http://rcin.org.pl

zała się być rodzajem nabywania; w istocie sofista często popisuje się namiętną dyskusyą, która jest szermierką umysłową [1]), a dodawszy jeszcze szóstą, braną z ćwiczeń erystycznych, które są rodzajem oczyszczania duszy z przesądów i wspólnie przez sofistów i filozofów używane w prowadzeniu młodzieży [2]), otrzymamy tak wszechstronną działalność, tak odmienne postacie tego sprytnego człowieka, że jedność jego sztuki ginie w tej rozmaitości zjawisk. To też gość z Elei postanawia inną drogą znaleść upragnioną definicyę i, zamiast dzielenia pojęć, użyć jakiej cechy charakterystycznej, wszystkim zajęciom sofisty wspólnej [3]). Jest nią chęć przeczenia. Sofista zawsze i wszędzie przeczy, czy mowa o rzeczach boskich lub ludzkich, niebieskich czy ziemskich, publicznych czy prywatnych, a także uczniów swoich wkłada w tę sztukę. Ale, żeby módz wszystkiemu przeczyć, wypada wszystko wiedzieć. To jednak nie podobna. Musi przeto sofista udawać, że wszystko wie. Osiąga to przez sztukę naśladowania, która może być podwójną, bo naśladuje albo rzeczywiste kształty i proporcye, a tak układa obrazy prawdziwe, albo też tworzy mamidła, mające tylko daleki pozór podobieństwa. Przypuściwszy jednak, że sofista jest takim sztukmistrzem mamideł i nauczycielem zwodniczych naśladowań, definicya ta nie bardzo przydatna, bo nie wiemy, skąd bierze się błąd i możność zwodzenia w mowach i myślach ludzkich. Błąd bowiem polega na tem, że to, co jest, wydaje się niebyć, a to, co nie jest, być. Miałżeby niebyt pod pewnym względem być? Wszak »wielki« Parmenides zabraniał coś podobnego twierdzić! [4]).

Część pierwsza dialogu skończona, blisko jedna trzecia całości, a kończy się wynikiem ujemnym, że nie można dokładnie określić sofisty, dopóki się nie wie, czy wogóle niebyt istnieje. Jeżeli bowiem nie ma niebytu, jak chce Parmenides, także nie ma możności błądzenia, a wtedy trudno pomawiać sofistę o szerzenie fałszu. Był to prawdopodobny powód, dla którego Platon podjął w Sofiście na nowo kwestyę, która w Teetecie pozostała nierozstrzygniętą. Wtedy Sokrates nie zdołał wytłumaczyć genezy błędu, ponieważ nie zgo-

[1]) Soph. p. 225 a—226 a.
[2]) Soph. p. 226 b—231 b.
[3]) Soph. p. 232 a.
[4]) Soph. p. 232 b—237 a.

http://rcin.org.pl

dził się na żadną definicyę wiedzy [1]). Czyż teraz gość z Elei będzie szczęśliwszy i powie nam, jakie jest źródło błędu i jakie jego znamię?

Druga część, nierównie ważniejsza, ma spełnić to zadanie, zaczynając od analizy niebytu. Jest to pojęcie pełne sprzeczności, bo niebyt jest niczem, zatem nie można o nim nic powiedzieć ani pomyśleć [2]). Równocześnie obwiniamy sofistę o tworzenie obrazów niepodobnych do rzeczywistości, o zwodzenie innych przez udaną wiedzę, o wywoływanie błędnych mniemań. Przypuszczamy tem samem, że niebyt istnieje pod pewnym względem, bo błądzić jest to przypisywać niebytowi jakieś istnienie. Ale wtedy trzeba przeciw Parmenidesowi dowieść, że w istocie między bytem a niebytem zachodzi jakaś łączność, że pierwszy może czasem nie być, a drugi być. Aby to wykazać, przypatrzmy się opiniom filozofów o bycie [3]). — Nie znajdziemy u nich żadnego jasnego pojęcia o rzeczy, która przecież jest głównym przedmiotem ich badań. Bo, czy przyjmują kilka bytów czy jeden, zawsze będzie to pojęcie pełne sprzeczności. Kilka bytów domaga się zjednoczenia i uzupełnienia w jednym, ogólniejszym, bo tylko przez udział w nim każdy z nich może być bytem. A zgodziwszy się na jeden byt, mamy rzecz zgoła niezrozumiałą, bo byt i jedno są to albo dwie nazwy jednej rzeczy, albo dwie nazwy dwóch różnych rzeczy. W obu razach powstaje jakaś mnogość. Tak samo, mówiąc, że byt jeden jest całością, wnosimy do niego wielość, bo gdzie całość, tam części, tam powierzchnia i środek i t. d. Widzimy, że o bycie również trudno coś powiedzieć pewnego, jak o niebycie [4]).

Jeżeli ilość bytu czy bytów jest kwestyą sporną, nie mniej zacięta walka wre o jakość i przymioty tego, co jest prawdziwie. Po jednej stronie materyaliści mają za rzeczywiste tylko ciała i wrażenia cielesne, po drugiej idealiści w jakiejś fortecy nadpowietrznej bronią »myślnych, bezcielesnych kształtów«, jak gdyby one były prawdziwą bytnością. Pierwsi nie umieją wytłumaczyć, co to dusza, sprawiedliwość, cnota i t. p. niecielesne jestestwa, a gdyby chcieli

[1]) Zob. str. 515 i nast. tego tomu.

[2]) Soph. p. 237 b—239 b.

[3]) Soph. p. 239 c—242 b.

[4]) Soph. p. 243 b—245 d. Porów. Bonitz: *platon. Studien*, p. 153—156 (2-e wyd.).

http://rcin.org.pl

być konsekwentni, musieliby byt swój określić jako siłę, na przemiany czynną i bierną. Ale ta w żaden sposób nie da się pogodzić z ich dogmatem, że byt jest ciałem [1]). »Przyjaciele zaś idei«, przez których Platon albo rozumie Megaryjczyków [2]), albo własnych uczniów, którzy go nie dobrze zrozumieli, jak wolałby Campbell [3]), tem głównie grzeszą, że rozdzielają stromo zmienne powstawanie od nieruchomego bytu. Wedle nich — idee są pozbawione życia i ruchu, czucia i rozumu, a jednak, jeśli mają być poznawane, muszą jakiemuś podlegać ruchowi. Wtedy nie byłoby bytu zgoła nieruchomego, lecz będzie pod pewnym względem i ruchomy i nieruchomy [4]) Jakkolwiek wynik tego przeglądu krytycznego nie prowadzi do żadnej dodatniej konkluzyi, pociesza się Platon, że pojęcia bytu i niebytu tak ściśle trzymają się razem, że przez wzrastającą jasność pierwszego, także drugi stanie się jaśniejszym.

Tą nadzieją ożywiony, porusza kwestyę zasadniczą: dlaczego jednej i tej samej rzeczy przypisujemy różne właściwości? dlaczego mówimy, że pewien człowiek jest sprawiedliwy, uczony i t. d. Myśli widocznie o szkole Antystenesa, która temu przeczyła [5]). Każe zaś gościowi z Elei rozwijać naukę wręcz przeciwną, tej mniej więcej treści, że pewne idee mogą się łączyć, inne nie mogą, i to w różnych stopniach [6]). Objaśnia to zapomocą dialektycznej analizy pięciu przednich: bytu, spoczynku, ruchu, tożsamości, odmienności. Nie trudno mu wykazać, bo młody Teetet ciągle potwierdza, prawie nigdy nie przeczy, chyba, gdy grzeczność tego wymaga, że spoczynek i ruch nie mogą się kojarzyć, bo nie byłoby ani jednego, ani drugiego; zato doskonale kojarzą się z bytem, bo spoczynek pod pewnym względem jest, a ruch także jest. Podobnież tożsamość

[1]) Soph. p. 246 e—247 e. Porówn. Bonitz, p. 158 sq.

[2]) Zob. str. 399 naszego pierwszego tomu.

[3]) *The Sophistes and Politicus of Plato*, p. 125 sq.

[4]) Soph. p. 248—250 d. Wedle psychologii Platona — wszystkie wrażenia, dochodzące do świadomości duszy, wywołane są ruchem, który od świata zewnętrznego przenosi się do ciała, a od ciała do duszy. Porówn. Siebeck: *Gesch. der Psychol.* I., 1, p. 206 sq. Podobnież idee niegdyś oglądane zostawiają w duszy ślady, które odświeżają się w przypominaniu sobie (Siebeck p. 220). Słusznie przeto gość z Elei domaga się jakiegoś ruchu dla bytności niezmiennych, jeżeli mają być poznawane.

[5]) Porówn. str. 517 tego tomu, a przedewszystkiem Gomperz'a *Griech-Denker* II., 150 sq.

[6]) Soph. p. 254 b.

http://rcin.org.pl

(τὸ ταὐτόν) względnie kojarzy się z każdem z trzech pojęć wymienionych, bo byt, ruch, spoczynek, rozważane z osobna i dla siebie, są każdy sobą a niczem innem. Ale żadne z tych pojęć nie identyfikuje się z tożsamością w ten sposób, żeby mogło być polubownie przez nią zastąpionem. Gdyby n. p. ruch był zupełnie jedno z tożsamością, a spoczynek także, byłby ruch to samo, co spoczynek, i t. p. Nareszcie piąte pojęcie ogólne »odmienności« (τὸ θάτερον) podlega tym samym prawom. Byt w sobie rozważany nie może być czemś innem, niż jest, czyli odmiennem od siebie, ale w stosunku do ruchu jest czemś innem [1]). Znajdujemy się wśród szalonej igraszki; szczęściem, zamiast piłkami, Eleata nas bombarduje abstrakcyami, a te nie kaleczą. Dość, że niebyt został nareszcie wyjaśniony. Ruch jest czemś odmiennem od spoczynku i tyle też ma udziału w niebycie; wszak mówimy, że nie jest spoczynkiem. Ale w sobie on jest czemś, bo inaczej nie byłoby go wcale, a pod tym względem ma udział w bycie. Jest także ten sam w sobie przez udział w tożsamości, a nie jest to samo, co spoczynek, lecz czemś innem przez udział w odmienności i t. p. Będzie więc i nie będzie, będzie tem samem i nie będzie, będzie czemś innem i nie będzie, a podobnież o każdej idei można powiedzieć, że jest i nie jest; jest rozważona w sobie, nie jest względnie do drugiej idei, skoro jest od niej odmienną [2]).

Rozwiązanie kwestyi, czem jest sofista, postąpiło teraz znacznie naprzód. Dopóki się nie wiedziało, czy niebyt istnieje, nie można było określić fałszu ani zarzucić komukolwiek, że błądzi. Miał bowiem zawsze gotową wymówkę, że błądzić jest to twierdzić coś, co nie jest, a to niepodobna, bo niebyt nie istnieje. Skoro jednak pokazało się, że niebyt także istnieje, bo wszystko, co jest, może pod pewnym względem nie być, nic dziwnego, że i w mowie on się zjawia. Mowa (λόγος) jest to połączenie jakiegoś podmiotu (ὄνομα) z jakiemś orzeczeniem (ῥῆμα), nie w znaczeniu logicznem lub gramatycznem, lecz ontologicznem [3]), bo trzech tych dziedzin nie roz-

[1]) Soph. p. 254 c—255 e.

[2]) Soph. p. 256 a—258 c.

[3]) Wyłożył to dobrze Steinthal: *Gesch. der Sprachwissenschaft* etc., p. 138 sq. Por. także str. 514 tego tomu, gdzie przytoczyliśmy definicyę Arystotelesa sądu logicznego, na który nie ma Platon nazwy technicznej ani też prawdy logicznej nie odróżnia od prawdy ontologicznej, która tylko w przenośnem znaczeniu może uchodzić za prawdę

http://rcin.org.pl

graniczano jeszcze za czasów Platona, a wtedy błądzi, kto afirmuje coś, co nie jest, jak gdyby było. Prócz tego już słyszeliśmy, że sofista praktykuje jakąś sztukę naśladowczą. Pozostało tylko wątpliwem, czy on naśladuje rzeczywistość czy też tworzy mamidła zmyślone. I dochodzi gość z Elei do wniosku, po nowej długiej dichotomii, że sofista, bez znajomości przedmiotu, o którym mówi, tylko niepewne swoje o nim mniemanie przerabiając w zwodnicze podobieństwa, nie w długich mowach przed ludem, jak robią demagodzy, lecz w krótkiej z przeciwnikiem dyskusyi, zaplątając go w kontradykcye, wykonywa swą sztukę [1]). Poprzednio już nazwał go człowiekiem, który ucieka do ciemności niebytu, oswojony z nią przez długi tam pobyt, a dla ciemności miejsca dający trudno się poznać; filozof zaś także niełatwy do poznania, ale dla innej przyczyny, bo ciągle myślą zatopiony w bycie, przebywa w tak jasnem miejscu, że wzrok duchowy tłumu nie może go dostrzedz, bo zbyt słaby, żeby mógł długo wpatrywać się w rzeczy boskie [2]).

Definicya ta, choć pięknie wystylizowana, a nawet Arystotelesowi bardzo się spodobała [3]), nie wyczerpuje treści dialogu, jak mylnie twierdzono. Platon, wedle zwyczaju swego, mówi o wielu innych rzeczach, nawet ważniejszych od samego sofisty. Jaki tedy cel i zadanie tego pisma? Wygłoszono o tem tyle domysłów od Schleiermachera do Bonitza, od Campbella do Deussena i Petersena, że byłaby wielka strata czasu a mały pożytek rozbierać wszystkie z osobna. Zrobiono to tyle razy w sposób znakomity. Nasamprzód pomijam tych, którzy dzieło odrzucili jako nieplatońskie, czy przez Megaryjczyków napisane, czy też mistrzowi podsunięte przez uczniów późniejszych. Jest aż nadto zabezpieczone powagą Arystotelesa [4]). Ci zaś, którzy je mają za autentyczne, albo cel jego główny znajdują z Schleiermacherem w uzasadnieniu teoryi niebytu, albo z Grotem w objaśnianiu licznemi przykładami metody tworzenia dobrych definicyi i dzielenia pojęć, albo z Bonitzem w udoskonaleniu nauki o ideach zapomocą wyłu-

[1]) Soph. p. 268 b—d.

[2]) Soph. p. 254 a.

[3]) *Metaph.* XI. c, 8 p. 1064 b; VI. p. 1026 b.

[4]) Zestawił wszystkie Apelt w swojem wydaniu p. 32 sq. Zobacz także pracę dawniejszą Jezienickiego: Kwestya autentyczności dialogu i t. d. Tarnopol. 1889. (progr.).

http://rcin.org.pl

szczenia praw ich kojarzenia się i powinowactwa [1]). Wszystkie te poglądy, do których możnaby dodać kilkanaście pośrednich, choć między sobą walczą a pozornie wykluczają się nawzajem, dają się zamknąć bez trudu w formułce Apelta, że Platon, dowiódłszy istnienia niebytu, bierze stąd pochop do wyjaśnienia, na czem polega możność błądzenia i czem jest sztuka sofistyczna w przeciwieństwie do prawdziwej dialektyki [2]).

Czy Platon osiągnął cel ten upragniony? czy rozwiązał ciemną, dziś jeszcze niewytłumaczoną zagadkę? Entuzyaści nowożytni są przekonani, że przewyższył samego siebie, a wprowadził dialektykę na nowe, zdumiewające tory, swoją zaś dawną teoryę idealną przerobił w system naukowy, prawie nowożytny. Jeżeli Neoplatończycy podziwiali jego o niebycie wywody a stawiane przez niego kategorye uważali za lepsze od arystotelesowych [3]), to Hegel nawet dalej posunął się i znalazł w tym dialogu urzeczywistnione własne swoje spekulacye [4]). Angielscy filologowie jeszcze dorzucili pochwał, pod wodzą Campbella [5]), dziwnie jednak rażących wobec trzeźwego sądu Arystotelesa, że Platon głównego założenia nie dowiódł ani dowieść nie mógł, bo miał o bycie i niebycie niedokładne wyobrażenie. Na sąd ten zgodziło się kilku niemieckich badaczy, jak Bonitz, Apelt i inni, gdy znowu Francuzi przeciwnego są zdania [6]).

Zobaczmy tedy, co jest i czego niema w Sofiście, tyle chwalonym co do treści, a tak mało zadowalającym pod względem formy. Są najprzód definicye, otrzymane zapomocą nudnych, nie zawsze ścisłych, często niepotrzebnych podziałów dialektycznych [7]). Sofista okazuje się na przemiany; myśliwym, kupcem, kramarzem,

[1]) Przegląd treściwy a dokładny wszystkich ważniejszych teoryi u Apelt'a p. 19 sq.

[2]) *Prolegg.* p. 29.

[3]) Plotin: *Ennead.* V. 1—3; VI. 1—3.

[4]) *Werke* XIV. p. 210.

[5]) *The Sophistes* etc. *Introduction* p. LXII.

[6]) Porów. Bonitz'a *Platon. Studien* p. 208 sq. (3-e wyd.). Apelt'a *Prolegg.* p. 32 i jego rozprawę: *Platons Sophistes in geschichtl. Bedeutung* w *Rhein. Mus. Vol.* L., p. 428 sq. Sympatyzuje z wynikami Sofisty Fouillée: *la philosophie de Platon.* Vol. I., p. 158 sq (2-e wyd.).

[7]) Różne o wartości i trafności tych ćwiczeń sądy przechodzi Lukas (*Die Methode der Eintheilung bei Platon* p. 208), broniąc Platona od licznych zarzutów. Przyznaje atoli (p. 211), że w porównaniu z Fedrosem lub Gorgiaszem nużące w So-

http://rcin.org.pl

szermierzem, a zawsze i głównie przeczycielem. Ale jest on twórcą nareszcie błędnych obrazów, wywołując za ich pomocą illuzyę, że niebyt jest bytem. Nie można jednak tych definicyi brać za co innego, jak za ćwiczenia formalistyczne, bo nie są ani poważne, ani ścisłe, a dałyby się prawie wszystkie zastosować do filozofa. Ten także często musi być myśliwym, kupcem, szermierzem, spierającym się antagonistą, a przedewszystkiem zajmować się niebytem, jeżeli prawdą jest, że bytu zrozumieć nie można, bez zgłębienia niebytu. Jasnego wyobrażenia nikt nie poweźmie z tych definicyi ani o nim, ani o sofiście [1]).

Ciekawsza część dialogu, poświęcona krytyce dawniejszych i współczesnych systemów, napisana żywo, jaskrawo, a z punktu widzenia platońskiego z wielką ścisłością. To też pozostanie ona ważnem świadectwem tego, co sądzono i mówiono w najbliższem otoczeniu mędrca, pod koniec jego życia, o filozofii greckiej. Zarzucano jej niezrozumienie problemu ontologicznego, mistrzowi zaś przyznawano zasługę, że pierwszy jasno określił byt i niebyt, a tak odsłonił krętactwa sofistów, na które przed nim nie było skutecznej broni. Ta broń podobno przygotowana w ostatniej części, gdzie mowa o wspólnictwie (κοινωνία) idei. Do tej części przywiązywano wygórowane nadzieje, jak gdyby według jej przepisów można zawsze oznaczyć przynależność orzeczenia do swego podmiotu czyli prawdziwość sądu. Kto mówi: »śnieg jest zimny«, widocznie przypuszcza, że idea zimna może wchodzić w stosunek bliski, czyli kojarzyć się nierozerwalnie z ideą śniegu. Nie może zaś tego zrobić idea ciepła, życia i t. d., bo śnieg nie jest ani ciepłym, ani żywym. A postępując dalej śladami Platona, dochodzi się do wniosku, że zimno nie jest to samo, co śnieg, bo jakkolwiek ten zawsze zimny, przecież idea zimna przebywa także w wielu innych rzeczach i będzie znacznie szerszą od idei śniegu. Ale obie te idee są, będą zatem miały udział w jeszcze wyższej idei bytu. Która wtedy, czy które idee będą obejmowały wszystkie inne? Ponieważ w Sofiście rozprawia się dużo o pięciu nibyto najogólniejszych »rodzajach«, przypuszczano,

fiście podziały i definicye są często niepotrzebne, przesadne, drobiazgowe, nieścisłe i t. d., a w dodatku zaprawione ironią. Mimo to bierze Lukas (p. 212) wszystkie na seryo. Inni badacze osądzili je mniej łaskawie.

[1]) Sam Platon przyznaje, że niektóre z wymienionych zajęć właściwe są zarówno sofistom, jak filozofom. Zob. p. 230 d—231 b.

http://rcin.org.pl

że Platon chciał podać najwyższe kategorye bytu, a że trudno sobie wyobrazić takie łączące się i rozłączające idee na sposób nadziemskich, niezmiennych, nieruchomych pierwowzorów, twierdzono, że idee wogóle zastąpione zostały pojęciami, a te według metody naukowej klassyfikowane. O tem rozprawialiśmy obszernie w rozdziale o ideologii [1]). Dowody tam zestawione wykazują dostatecznie, jak klassyfikacya idei nigdy Platonowi nie udała się, a hipotezy o jakiejś zamianie ich na pojęcia oderwane spoczywają na bardzo kruchych podstawach [2]). Z całego toku rozprawy widać, że Platon w Sofiście przez byt rozumie rzeczywistość a przez »rodzaje« bytu idee. Usiłuje bowiem dowieść przeciw dawnym filozofom, że byt rzeczywisty, innym zaś nie zajmowali się zgoła, jest jednym i jest wielorakim, jest czasem bytem, czasem niebytem, według możności lub niemożności łączenia się jego rodzajów i gatunków. A mają służyć za przykład rodzaje najwyższe [3]), zwłaszcza idea bytu. Jednakże te przykłady niczego nie dowodzą na korzyść tezy błyskotliwej.

Byt może mieć rozliczne znaczenia, ale nie może nigdy być rodzajem, jak chce Platon, najmniej zaś rodzajem najwyższym lub jednym z najwyższych [4]). Zapewne mówi się o bycie cielesnym i duchowym, rzeczywistym i myślnym, stworzonym i niestworzonym, ale nie są to gatunki jakiegoś ogólniejszego rodzaju, z którego można je wydobyć przez dodanie różnic specyficznych. Pojęcie jestestwa organicznego żywego zamienia się w ściślejsze pojęcie zwierzęcia przez dodanie czucia. Ale cóż dodamy do bytu, żeby z niego wyprowadzić byt myślny lub byt urojony? Cokolwiek dodamy, będzie to zawsze jakiś byt, a nikt nie powie, na czem polega różnica między myśleniem a bytem, urojeniem a bytem i t. d. [5]). Bo też byt nie jest pojęciem rodzajowem w znaczeniu dosłownem, lecz przymiotem, napotykanym we wszystkich jestestwach, czynach, stanach,

[1]) Zob. str. 482 tego tomu.

[2]) Zob. str. 485 i nast.; 472 i nast.

[3]) Platon mówi wyraźnie (p. 254 c), że będzie rozbierał tylko kilka z najwyższych rodzajów czy idei, aby okazać na nich prawo wzajemnego kojarzenia się. O systematycznem i wyczerpującem uporządkowaniu idei nie myśli. Zobacz także str. 486 tego tomu.

[4]) Udowodnił to pierwszy Arystoteles w różnych miejscach swojej Metafizyki, n. p. III. c. 3, p. 998 b; VIII. c. 6, p. 1045 a i t. d. Porówn. *Brentano, von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* p. 85 sq.

[5]) Obszernie to wykazał Arystoteles: *Metaph.* VIII., p. 1045 a.

http://rcin.org.pl

myślach, uczuciach i t. p. Krótkie zdanie Arystotelesa, że wyraz »byt« ma rozmaite znaczenia [1]), wywraca długie w »Sofiście« wywody o istnieniu niebytu, bo nigdy tam nie wspomniano, ani o jakim mowa bycie ani o jakim niebycie. Ten bowiem tyle, ile byt, znaczeń przybiera. Dopóki zaś nie zgodzimy się na jasne określenie tych znaczeń, będzie dyskusya dalsza bez celu, bo nie zawiedzie nas do żadnych praktycznych konkluzyi.

Gdy Platon n. p. dowodzi [2]), że ruch i spoczynek nie są ani tem samem, ani czemś odmiennem, lecz są jednem i drugiem, ale w różnem znaczeniu; gdy mówi dalej, że jedne byty istnieją bezwzględnie a drugie tylko względnie, że każdy byt różni się od wszystkich innych, nie przez swoją naturę, lecz przez udział w idei odmienności; że wszystko, co jest, może być względnym niebytem, o ile nie jest czemś drugiem, a skutkiem tego każdy byt zawiera w sobie trochę bytu, a niesłychanie więcej niebytu, on bowiem jest tylko jeden, a bytów innych niezliczenie wiele, — podziwiamy te, jakoby z Hegla wyrwane kartki. Cieszymy się nawet, że berliński filozof nic prawie nowego powiedzieć nie zdołał po wielkim myślicielu ateńskim, ale nie mniej ubolewamy nad tą misterną, acz marną robotą, żeby z podobnych abstrakcyi zbudować ramy dla żywej rzeczywistości. Korzystali z nich później Neoplatończycy, aby w nie wtłoczyć wszelką metafizyczną wiedzę.

Abstrakcya tyle warta, ile zdołała w sobie usymbolizować rzeczywistości. Aby przekonać się o wartości tych pojęć, sławionych często jako najwyższe kategorye [3]), wystarcza zastąpić je konkretnemi przypadkami. Powiedzmy: koń jest w ruchu. Od razu wi-

[1]) *Metaph.* IV., c. 2, p. 1003 a: τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς i we wielu innych miejscach.

[2]) Soph. p. 255 sq.

[3]) Alfred Gercke chciał nawet wykazać, że Arystoteles swoją tablicę kategoryi przejął gotową od Platona (*Archiv für Gesch. der Philos.* IV., p. 424 sq). Może nie byłby ogłosił rozprawy swojej »o początku kategoryi arystotelesowych«, gdyby znał znakomitą książkę Apelt'a *Beiträge zur Gesch. der griech. Philos.* Leipzig. 1891. Drukowała się równocześnie z jego rozprawą, a zawiera wśród innych cennych rzeczy jednę bardzo gruntownie opracowaną: *Die Kategorienlehre des Aristoteles.* Wyłożone tam są i jego zasługi wiekopomne w opracowaniu tej części logiki, a zarazem powody, dla których mało mógł korzystać z platońskich »kategoryi«. Te raczej mogły go sprowadzić z dobrej drogi, jak Apelt sądzi. Ale do kategoryi Platona powrócimy znowu przy Parmenidesie, gdzie ocenimy jego poglądy logiczne.

http://rcin.org.pl

doczne, że mamy do czynienia z podwójną rzeczywistością. Jedną będzie koń a drugą będzie ruch. Wolno jedną i drugą nazwać bytem (ὄν, οὐσία), jak Platon robi, ale w pierwszym razie byt oznacza jestestwo, które istnieje w sobie i dla siebie, w drugim zaś akcyę, która nigdy nie istnieje w sobie, lecz w jakiemś jestestwie. To samo należy powiedzieć o spoczynku. On także jest tylko bytem przymiotowym, znachodzącym się w jakiemś jestestwie, a bez niego pozbawionym możności istnienia. Każdy widzi, jak niejasne jest określenie platońskie, że ruch jest bytem, a jest nim przez udział w bycie. Nie słyszymy, o jakim bycie mowa. Gdy zaś dodamy jeszcze abstrakcye tożsamości i odmienności, robi się wszystko mglistem. Są to pojęcia, którym nie odpowiada żadna rzeczywistość poza ludzkiem myśleniem. Takie zdania, jak: koń nie jest wołem, nie jest osłem, nie jest girafą, mogą być czasem pożyteczną zabawką, wyjaśniającą lepiej różne przymioty konia przez zestawienie z podobnemi istotami, ale dedukować stąd, że niebyt istnieje i ma zawsze udział w bycie, jest niedozwolone, jeśli się nie doda, że chodzi o byt i niebyt myślny. Prawda, że ten może kolosalną odgrywać rolę w dyskusyi, ale nie ma zgoła nic wspólnego z bytem rzeczywistym. Platon jednak nie odróżnia porządku ontologicznego od logicznego; dla niego koń jest szybkim przez udział w idei szybkości, jest koniem przez udział w końskości, jest tym samym przez udział w tożsamości, a nareszcie nie jest wołem przez udział w odmienności, która sprawia, że różni się od wszystkiego tego, czem on sam nie jest. »Dopiero Arystoteles wyrzekł zbawcze słowo — mówi trafnie Apelt[1]), — odróżniwszy jasno jestestwo (οὐσία) od bytu (ὄν) i wykazawszy, że pierwsze jest tylko jednym, choć najważniejszym, z licznych gatunków, na które byt się rozpada.« W istocie Platon tego zrobić nie mógł bez zburzenia lepszej części swego systemu, a do tego najmniej miał ochoty w starości. Ale tą kwestyą raz jeszcze zajmiemy się przy Parmenidesie.

Z »Politykiem« możemy szybciej się załatwić. Stanowi dalszy ciąg Sofisty i podobny do niego, jak bliźniak. Styl, metoda, osoby te same. Tylko Teeteta, który zmęczony, zastępuje Sokrates młodszy, który dotąd nie odzywał się[2]). Starszy Sokrates, z wyjątkiem

[1]) *Beiträge zur Gesch.* etc. p. 198.

[2]) Z *Theaet.* p. 147 d i *Soph.* p. 218 b wiemy, że był rówieśnikiem Teeteta i razem z nim uczył się matematyki u Teodora; z Arystotelesa *Metaph.* VII., c. 11,

http://rcin.org.pl

kilku słów grzecznych, wypowiedzianych na wstępie, nie odzywa się wcale, podobnież jak w Sofiście. Może byłby musiał porzucić swoją rolę bierną, gdyby wedle obietnicy gość z Elei był jeszcze zaczął trzeci dyskurs o filozofie. Ale, pomimo zapowiedzi, Platon tego dialogu nie napisał, czy dla braku czasu czy też dlatego, że uważał rzecz za skończoną i nie miał nic nowego do powiedzenia. W jego bowiem rozumieniu filozof będzie i sofistą wyższego rodzaju i najlepszym politykiem. Byłby zatem musiał się powtarzać [1]).

Nie jest Polityk rozprawą o panującym, jak tytuł każe się domyślać, lecz przedewszystkiem bardzo nużącem ćwiczeniem dialektycznem, odbywającem się przy okazyi szukania dobrej definicyi męża stanu. Sam Platon mówi, że więcej jemu chodzi o nabywanie wprawy dialektycznej, tak w tej, jak we wszystkich innych kwestyach [2]). To też starożytni zaliczali dialog do logicznych czyli dia-

p. 1036 b., że z analogii figur matematycznych, mogących istnieć bez materyi, konkludował podobnież o człowieku (t. j. duszy jego, jeżeli duszę uważał za istotę człowieka, o czem zob. *Plat. Alcib.* I., p. 130 c). Nie był krewnym starszego Sokratesa, a był młodzieniaszkiem podczas jego śmierci.

[1]) W Sofiście (p. 217 a) pyta Sokrates gościa z Elei, co w jego ojczyźnie rozumieją przez sofistę, polityka i filozofa? Ponieważ pierwszy i drugi rozbierani są w poszczególnych dialogach, należało spodziewać się, że także filozof mieć będzie swój dialog osobny. Że była taka intencya Platona, widać ze wstępnych słów Polityka (p. 257 a). Tam Sokrates dziękuje Teodorowi, że poznał przez niego Teeteta i męża eleackiego, i słyszał ich dyskutujących, a Teodor odpowiada, że wdzięczność jego będzie trzy razy większą, gdy usłyszy także ich rozprawy o polityku i filozofie. Ponieważ Polityk kończy się krótką uwagą młodszego Sokratesa, że gość dobrze przedstawił króla i męża stanu, a strony nie rozchodzą się, czytelnik spodziewa się, że zaraz nastąpi ostatnia, najważniejsza dyskusya. Ale Platon nie napisał »filozofa«, bo byłaby o tem zachowała się jaka tradycya. Schleiermacher przypuszczał, że uczynił to w Biesiadzie i Fedonie razem, ukazawszy nam wizerunek mędrca prawdziwego nie tylko w życiu, lecz i w śmierci (*Platons Werke* II., 2, p. 252). Piękna hipoteza upada jednak wobec niewątpliwego faktu, że Sofista jest dziełem późnej starości, pozbawionem zarówno świeżości stylu, jak polotu wyobraźni. Przeciwnie Biesiada i Fedon tryskają życiem i jaśnieją plastycznem wykończeniem figur. Nikt nie uwierzy, że Sofista od nich dawniejszy, bo wtedy i druga część Fausta mogła być skomponowaną przed pierwszą. Stallbaum z większem prawdopodobieństwem przypuszczał, że Parmenides miał dopełnić Polityka, ale na to nie pozwala, jak słusznie sądzi Campbell, ujemny wynik tego dialogu; on sam jest przekonany, że »Filozof« nigdy nie został napisany, ale możnaby z kilku miejsc w Sofiście (p. 253—259) i w Polityku (p. 272—285) treść jego odgadnąć. Platonowi jednak zabrakło sił do wykonania tak wielkiego planu.

[2]) *Polit.* p. 285 d: »a co powiemy o naszym problemie męża stanu? czy go dla niego samego postawiliśmy, czy też w celu nabierania większej wprawy dialekty-

http://rcin.org.pl

lektycznych. W istocie dzielenie pojęć dichotomiczne, znane nam z Sofisty, góruje nad dyskusyą, lub raczej nad wykładem, bo młodszy Sokrates nie dyskutuje, lecz odpowiada i potakuje, gość zaś z Elei wykłada sztukę dzielenia wszystkich możebnych pojęć. Najprzód pojęcie panującego. Ponieważ powinien mieć jakąś wiedzę, dzieli się wiedza na teoretyczną (γνωστική) i praktyczną (πρακτική). Wiedza męża stanu zupełnie dowolnie zaliczona do pierwszej [1]). Ta znowu podzielona na krytyczną i rozkazującą [2]) Rozkazująca albo daje rozkazy w obcem imieniu albo we własnem; to drugie jest właściwością męża stanu. Ale rozkazywanie we własnem imieniu

cznej we wszystkiem (τοῦ περὶ πάντα διαλεκτικωτέροις γίγνεσθαι)?« — Ten sam wyraz u *Xenoph. Mem.* IV., 6, 1. Zobacz także str. 450 tego tomu i nast.

[1]) *Polit.* p. 258 b—e. Podział ten ani ścisły, ani poparty jasną terminologią, wychodzi na to, że jedne nauki są czystą teoryą, n. p. arytmetyka (p. 258 d), inne, jak architektura, urzeczywistniają twory dotykalne (p. 258 e). Wtedy należało jednak sztukę rządzenia zaliczyć do nauk praktycznych, bo panujący niewątpliwie buduje, układa, odnawia, hoduje społeczeństwo i w dosłownem i przenośnem znaczeniu. Ażeby jednak zachować go w związku z filozofią, która przedewszystkiem jest wiedzą teoretyczną, Platon nawet budowniczego przerzuca do działu teoretycznego, co niesłusznie Lukas (*Die Methode* etc. p. 219) uniewinnia. Mimo czci dla Platona, widzę w tem niedozwoloną sprzeczność, tłumaczącą się zbytniem zamiłowaniem w dichotomii i brakiem jasnej terminologii. Zob. przyp. nast.

[2]) Ażeby błędny ten podział módz przeprowadzić, przenosi Platon, jak się rzekło, architekta do teoretyków i tak rozumuje (p. 259 e): wiedza, którą architekt posługuje się, tak zwana Logistyka (mybyśmy powiedzieli »matematyka zastosowana«), jest natury teoretycznej (γνωστική). Ale funkcya jej podwójna, bo architekt najprzód rozważa (κρίνει) wiedzę swoją u siebie, potem ją wykonywa, nie przykładając jednak ręki, lecz robotnikom dając rozkazy (p. 259 e—260 a). Zatem każda wiedza teoretyczna ma dwie części: krytyczną i rozkazującą (p. 260 b)! Czyż potrzeba dowodzić, że rozkazywanie nie jest żadną częścią wiedzy teoretycznej, lub że przykładanie albo nieprzykładanie ręki do dzieła nie stanowi o charakterze teoretycznym lub praktycznym jakiej sztuki? Architekci, nie tylko w Homerze, lecz i w wieku Peryklesa i po wszystkie czasy musieli znać się na praktycznem wykonywaniu odpowiednich manipulacyi, jeżeli zaś rozkazują podwładnym i pomocnikom, mają to wspólne z wszystkimi rzemieślnikami, artystami, przedsiębiorcami i t. p. Nie wypływa ta funkcya z ich nauki teoretycznej, lecz ze społecznego zadania, które zamierzają spełnić. Zapewne rozkazywanie jest wielką sztuką i jako taka może być ujęta w pewne prawidła, nawet w jakąś teoryę, ale jej nabywa się przez doświadczenie i wprawę, nie jest zaś częścią integralną wiedzy. Podział wiedzy dopiero Arystoteles przeprowadził, dodawszy do teoretycznej i praktycznej jeszcze wytwarzającą czyli naukę wszystkich sztuk pięknych, rzemiosł i kunsztów. (*Metaph.* VI., 1, p. 1025 b). Według tego podziału, przyjętego później i przez Akademię, sztuka rządzenia należy do wiedzy praktycznej.

http://rcin.org.pl

ma na celu powołanie do bytu już to nieżywych tworów, już to żywych. Panujący zajmuje się tem drugiem. Żywe zaś jestestwa albo chowają się każde z osobna, albo w trzodach. Potrzeba teraz dzielić trzody. Nasuwa się podział naturalny na trzodę ludzką i na trzody zwierzęce. Jednakże ta klasyfikacya nie wydaje się gościowi dosyć ścisłą [1]), dlatego dzieli trzody swojskie, bo te tylko brane są w rachubę, na wodne i lądowe. Oczywiście trzoda, którą pasie mąż stanu, należy do lądowych, a te albo latają, albo pieszo chodzą. Trzody pieszo chodzące albo są rogate albo nierogate. Król, którego definicyi szukamy, znajduje się koniecznie wśród pasterzy trzód nierogatych. Te znowu dzielą się w rozmaity sposób, dosyć śmieszny [2]), aż nareszcie dochodzimy do dwunożnych, te zaś mogą być albo nagie albo okryte pierzem, n. p. kury. Tu mimowoli przychodzi na myśl żart Diogenesa, który, oskubawszy koguta, zawołał: oto człowiek Platona!

[1]) *Polit.* p. 262 a—b. Czy przez pedanteryę, przyrodzoną towarzyszkę długiego nauczycielstwa, czy też, żeby ośmieszyć ją, co jednak mniej jest prawdopodobne, gość z Elei odrzuca podział na trzodę ludzką i zwierzęcą. Metoda przedewszystkiem, tak woła, a ta wymaga, by każdego pojęcia zawartość dzielono przez połowę, ile być może. Postawić rodzaj ludzki po jednej stronie, a wszystkie zwierzęta po drugiej, jest według niego również niedokładną klasyfikacyą, jak podział ludzi na Greków i barbarzyńców. Otrzymamy wtedy po jednej stronie nieokreśloną kupę. Radzi dzielić przeto ludzi na mężczyzn i kobiety, liczby na parzyste i nieparzyste (p. 262 d—e). Tylko pycha osobista może oddzielić trzodę ludzką od wszystkich trzód zwierzęcych. Rozumny a pewien siebie żóraw podzieli tak samo istoty żyjące na żórawie i resztę zwierząt, doliczywszy do nich ludzi. Przeto dzielmy jak najbardziej przez połowę, δεῖ μεσοτομεῖν ὡς μάλιστα (p. 264 e cf. p. 262 b). Złote rady, ale na razie niepraktyczne i mogące zwichnąć szukaną definicyę. Nie chodzi o podział zoologiczny lub antropologiczny, lecz o skromne pojęcie trzody »swojskiej«. Można dla przedłużenia zabawy trzody swojskie dzielić na wodne i lądowe, a te znowu na rogate i nierogate i t. p., aby odkryć trzodę ludzką. Zapomniał jednak gość z Elei, że nie trzoda, lecz pasterz, i to pasterz w znaczeniu przenośnem, ma być zdefiniowanym, a wtedy będzie najważniejszym względem, czy ma do czynienia z trzodą rozumną i »chętną«, jak później wyraża się filozof. Podział przeto młodszego Sokratesa na ludzi, stanowiących trzodę rozumną, i na resztę trzód swojskich, jest zupełnie uzasadniony.

[2]) Podnoszę tylko jeden szczegół. Podzieliwszy trzody na rogate i nierogate, pozwala gość z Elei te drugie dzielić w dwojaki sposób, albo według kształtu nóg (z całem kopytem lub z kopytem rozłupanem), albo według formy małżeństw (to jest czy zawierają się w obrębie tego samego rodzaju czy też przez krzyżowanie dwóch rodzajów p. 265 d). Oba jednak podziały, cytowane przez Lukas'a (p. 230 sq) jako przykłady dobrej dichotomii, są nielogiczne i nieprzydatne do ustalenia definicyi panującego. W pierwszym bowiem razie mamy po jednej stronie stada jednokopytne

http://rcin.org.pl

Po bardzo sumiennej rekapitulacyi tych nieprzejrzanych działów następuje definicya, że wiedza królewska czy rządzenia jest właściwie sztuką paszenia lub hodowania ludzi (ἀνθρωπονομικόν), a kto posiada tę sztukę, powinien mieć sobie oddane lejce rzeczypospolitej [1]). Chuda ta definicya ani nie warta tak długich zachodów, ani samemu autorowi nie wydaje się ścisłą, bo kupcy, rolnicy, piekarze, nauczyciele gimnastyki i lekarze także, każdy na swój sposób, chowają trzodę ludzką, razem z jej pasterzem [2]).

Ażeby błąd naprawić, opowiada autor długi mit o czasach przeddziejowych ludzkości [3]), który, chociaż nie bardzo jasny ani wolny od rażących sprzeczności, zawiera ustępy piękne, godne sławnego pisarza. Nawiązując do cudu, którym niegdyś Jowisz potwierdzić chciał prawo Atreusza do tronu ojcowskiego [4]), tłumaczy Platon, że był czas, kiedy sklepienie niebios obracało się w odwrotnym kierunku dokoła swej osi. Słońce zachodziło na wschodzie i tak samo gwiazdy. Było to za rządów dobrego Kronosa. Ludzie powychodzili ze ziemi starcami, potem stawali się mężczyznami, następnie, podlegając prawu ciągłego zmniejszania się, doszedłszy do stanu niemowląt, w końcu, zupełnie skurczone, znikały w ziemi, aby z niej znowu wyrastać starcami. Jak obrót kosmiczny wszechświata, tak i rozwój organizmów przebiegał podówczas odmienne drogi i słuchał praw przeciwnych. Ludzie żyli bez troski, nie potrzebując państwa ni rodziny, bo każdy sam się rodził, a przyroda dostarczała im owoców bez pracy. Chodzili bez ubrania i spali bez nakrycia

(konie, osły), po drugiej wszystkie inne trzody, których nogi nie kończą się jednolitem kopytem, zatem nie tylko woły, wieprze, owce, krowy, lecz i ludzi, gęsi, kury i t. p. Ale co dopiero podzielił Platon trzody na rogate i nierogate i zaręczał, że panujący ma do czynienia z nierogatemi jestestwami. Teraz go szuka wśród wielokopytowych i wielopalcatych, ale te mogą być rogate lub bez rogów. Kręcimy się zatem w kółku. Drugi podział jeszcze gorszy. W krzyżowanych małżeństwach żyją tylko konie i osły; Grek, oprócz mułów, nie znał innych mięszańców. Nie sięgają zatem małżeństwa mięszane poza jednokopytowe i staną wtedy konie i osły wraz z mułami naprzeciw wszystkim innym trzodom, co jest podziałem daleko mniej logicznym od podziału na trzody rozumne i nierozumne, który przecież Platon odrzucił. Inne szczegóły pomijam.

[1]) *Polit.* p. 266 e.

[2]) *Polit.* p. 268 b—c.

[3]) *Polit.* p. 268 d sq.

[4]) Zob. *Eurip. Orest.* v. 988 sq. Platon jednorazowy cud Jowisza stosuje do całej epoki Kronosa, jakoby wtedy słońce i gwiazdy regularnie krążyły od zachodu ku wschodowi.

http://rcin.org.pl

na miękkiej murawie. Był to wiek złoty, niezrównany. Nie mając nic zgoła do roboty, filozofowali ze sobą i ze zwierzętami, a śmierć była lekką, nieznaczną, bo, zmalawszy do rozmiarów drobniutkich zarodków, wsiąkali w ziemię, aby znowu po niejakimś czasie wychylić się przedojrzałymi starcami. Szczęście było zupełne, bo Bóg Najlepszy nimi rządził, opatrując we wszystko. Tak samo i zwierzęta i rośliny zostawały pod opieką i strażą bóstw drugorzędnych [1]).

Ale gdy spełniły się czasy, a dusze dokonały przeznaczonej sobie liczby rodzeń [2]), Bóg Najwyższy wypuścił z ręki ster świata i cofnął się do swojej strażnicy, skąd wszystko widzi [3]). Świat sobie zostawiony zaczął obracać się w przeciwnym kierunku, co było połączone z wielkim przewrotem i klęską dla wszystkich jestestw żyjących. Zrazu wprawdzie pamiętał na dobre rady i przestrogi Ojca niebieskiego, potem wzięły górę krewkość i materyalne popędy, a coraz więcej oddalając się od dawnych tradycyi, zdążał do ruiny zupełnej [4]). Ale czujny Stwórca uchwycił znowu ster spraw kosmicznych, odwrócił zagrażający chaos i wlał w planetę naszego nowe życie. Zaczyna się epoka Jowisza, w której ludzie z wielkim trudem

[1]) *Polit.* p. 271 d - 272 c. Obraz złotego wieku, owych wirgiliuszowych *Saturnia regna,* bardzo udany.

[2]) *Polit.* p. 272 d. Widoczna alluzya do metempsychozy, która jednak tutaj ma odmienne rysy od wyłożonych w Fedrosie, Rzeczypospolitej i Fedonie, bo 1⁰ ograniczona do ciał ludzkich; 2⁰ nie zdaje się być następstwem grzechu czy w niebie czy na ziemi spełnionego, lecz przyrodzonem prawem rozwoju biologicznego. Wiek Kronosa nie zna żadnych występków a ludzie tak są szczęśliwi, że trudno pobyt ich na ziemi uważać za pokutę.

[3]) *Polit.* p. 272 e: εἰς τὴν αὑτοῦ περιωπὴν ἀπέστη. Campbell słowa *Tim.* p. 42 e: »On zaś wszystko to rozporządziwszy, przebywał znowu ze sobą według zwyczaju swojej natury«, niesłusznie uważa za szczytniejsze. Położenie Bóstwa w Polityku jest odmienne, bo wie, że świat sobie pozostawiony zacznie się psuć i będzie potrzebował jego pomocy. Dlatego przypatruje się sprawom kosmicznym, jak Jowisz w Homerze bitwom bohaterów, czekając chwili sposobnej do wmięszania się i okazania swej wszechmocy. W Timeuszu zaś Bóg Najwyższy pozostawia młodszym bogom wykończenie świata i rządy nad nim (p. 43 a), dlatego może spokojnie odpocząć i przebywać u siebie w majestatycznej zadumie, jak Jehowa biblijny.

[4]) *Polit.* p. 273 a—c. Przyczyny złego w świecie nie odnosi tutaj Platon ani do Boga Najwyższego, ani do kilku Bogów sobie sprzeciwiających się, lecz do materyalnego układu świata i do smutnej konieczności, że tylko w pewnych epokach odbiera ruch od Boga, w innych swoim własnym się porusza (p. 269 e). Zobaczymy, że w Timeuszu i Prawach inaczej kwestya została rozwiązana.

http://rcin.org.pl

wracają do szczęścia i kultury. Początek był straszny, bo opuszczeni przez dawnych bogów, a rodząc się już na sposób dzisiejszy bezbronnie i niedołężnie, znaleźli się wobec przyrody, która stała się macochą, wobec dzikich zwierząt, zagrażających ich życiu. Byliby zginęli marnie, gdyby niektóre bóstwa, zlitowawszy się nad ich dolą, nie nauczyły ich rzemiosł i uprawy ziemi, a przedewszystkiem sztuki robienia ognia. Tak rodzaj ludzki powoli dochodzi do ładu i stałej organizacyi społecznej, choć na innych warunkach, niż za czasów Kronosa [1]).

O micie tym wartoby napisać osobną rozprawę. Ożywiony potężną wyobraźnią, rozwija on niepospolite problemy. Początek złego na ziemi i rządy Opatrzności są przedstawione odmiennie, niż w Timeuszu i w Prawach [2]). Ale nie żeby je rozwiązać, mit tutaj wprowadzony, lecz dla czysto dydaktycznych powodów. Ponieważ pierwsza definicya króla, jako pasterza, okazała się zbyt szeroką, bo wielu innych zajmuje się paszeniem trzody ludzkiej, miał mit posłużyć do ściślejszego określenia funkcyi panującego. Ale w nim podany tylko obraz boskiego pasterza, który zupełnie inaczej panował nad rodem ludzkim, niż dzisiejsi tej godności spadkobiercy. Ci przecież nie są karmicielami poddanych, jak Kronos przedhistoryczny. Ten »paszenie trzody« sprawował w znaczeniu ściślejszem, dzisiejszy mąż stanu co najwięcej ma pieczę o trzodę, a to pojęcie ogólniejsze dzieląc na nowo, Platon znajduje funkcye ludzkiego panowania w »pielęgnowaniu« trzody pieszej, niepierzastej, nierogatej i t. d. [3]). Oczywiście czytelnik, już do najwyższego znudzony, powie, że »pielęgnowanie« trzody jest również mglistem i nienaukowem pojęciem, jak »paszenie«, i że wielu mogłoby mieć pretensyę, ra-

[1]) *Polit.* p. 273 d—274 e. Epoka jowiszowa, w której my żyjemy, bardzo ogólnikowo i niewyraźnie oznaczona; zdaje się być epoką przejściową, w której porządek antykronosowy jeszcze trwa, ale postęp widoczny ku lepszemu, a pomoc Bóstwa stawa się coraz skuteczniejszą. Według logicznego jednak rozwoju mitu powinienby kiedyś po ukończeniu teraźniejszego cyklu obrotów kosmicznych nastąpić powrót do epoki Kronosa, przyczem nie obeszłoby się bez katastrofy nowej. Rządy boże nad światem były wtedy zgoła inne, niż dzisiaj, ale o tem wszystkiem Platon nic nie mówi, ani nawet o stosunku Kronosa do Jowisza i t. d. Mit ma w tym dialogu, pomimo zadziwiającej treści, tylko dialektyczne znaczenie. Dostarcza nowego materyału do logicznych podziałów.

[2]) Wspomniemy o tem przy rozbiorze obu dialogów.

[3]) *Polit.* p. 275 d—277 c.

http://rcin.org.pl

zem z królem, do tej godności. Czując to, Platon ucieka się do przykładu, który ma wszystko wyjaśnić, a niestety staje się powodem do niezliczonych nowych podziałów.

Przykładem jest tkactwo i to wyrobów wełnianych. Ono jest rodzajem produkcyi. Produkujemy lub nabywamy jakieś środki czy do działania czy do zabezpieczenia się. Zabezpieczamy się albo przez leki albo przez rzeczy ochronne. Te znowu albo są bronią wojenną albo zasłoną. Zasłona albo może zabezpieczyć od światła albo od zimna lub gorąca. Ten drugi gatunek zasłon może być albo dachem albo jakąś materyą. Materya może być albo kobiercem albo ubraniem. I tak dzieli Platon dalej w nieskończoność, aż dochodzi do konkluzyi, że sztuka tkacza ma się do sztuki krawieckiej, jak królewska do politycznej [1]).

Ale na tem nie koniec. Wymieniwszy wszystkie sztuki, które nie wchodzą do tkactwa, wyrabiającego »ochronę wełnianą przed szkodliwem działaniem powietrza« [2]), uważa także za potrzebne przechodzić wszystkie sztuki pomocnicze, jak folusznictwo, gręplarstwo i t. p., a nawet rzemiosła, wyrabiające narzędzia i sprzęty do nich służące, i wszystkie po kolei dzieli [3]), jak gdyby zanosiło się na wykład technologiczny. Ale w końcu jemu samemu te drobiazgowe rozćwiertowania pojęć wydają się zbyt nudnemi i długiemi; więc się uniewinnia, choć zaraz dzieli pojęcie tego, co zbyt długie, a co zbyt krótkie [4]), i tłumaczy, na czem polega prawdziwa miara. Ona stosuje się do większej lub mniejszej jasności przedmiotu i także do celu, który ma być osiągniętym. Jeżeli długo i uciążliwie, tak mniej więcej Platon, teraz rozprawialiśmy o tkactwie, a niegdyś w Sofiście o niebycie, chodziło nam przedewszystkiem o metodę i zdolność dzielenia według rodzajów. Jeżeli ta została uzyskaną, nie powinna wadzić długość drogi, dopóki nie wykaże się, że można było krótszym sposobem dojść do również wielkiej wprawy dialektycznej i do tej samej łatwości inwencyjnej [5]). Zamiast tedy żałować poniesionych trudów, wypada raczej cieszyć się, jeśli nareszcie definicya męża stanu ułoży się bez nagany. Zrobiono już przedtem

[1]) *Polit.* p. 279 c—280 a.
[2]) *Polit.* p. 280 e.
[3]) *Polit.* p. 281—282 e.
[4]) *Polit.* p. 283 c—285 e.
[5]) *Polit.* p. 286 b—287 a.

http://rcin.org.pl

krok wielki naprzód, oddzieliwszy jego kunszt od pokrewnych, trudniących się karmieniem i chowaniem ludzi [1]). Potem długa analiza sztuki tkackiej pozwoliła główną sztukę robienia czegoś odróżnić od sztuk pomocniczych czyli współprzyczyny od przyczyn istotnych [2]). Takich kunsztów pomocniczych w rządzeniu i utrzymywaniu państwa wylicza Platon dziesięć [3]), ale oprócz nich wymienia jako osobnych asystentów lub wykonawców woli monarszej: heroldów, pisarzy, wyższych urzędników, potem kapłanów i proroków [4]), ubolewając, że nie może się już posługiwać ulubioną dychotomią, lecz zmuszony jest rozczłonkować wyższe pojęcie, jak się da, na mnóstwo mniejszych [5]).

Pozostaje trudność osobliwa. W praktyce owi najwyżsi dygnitarze, świeccy i duchowni, których Platon żartobliwie nazywa lwami, centaurami, satyrami i t. p. [6]), tak sobie poczynają samodzielnie, tak figurami swemi wypełniają życie publiczne, że nikt ich nie bierze za pełnomocników panującego, lecz za rozkazujących z własnej mocy. O tkaczu wprawdzie wiemy, że on jest głównym sprawcą wyrobów wełnianych, wiemy także, jacy rzemieślnicy pomagają mu, a nie przychodzi nam nigdy na myśl uważać tych drugich za tkaczy. Poczem tedy odróżnimy panującego od tych, którzy mają tylko rolę przyczyn drugorzędnych lub też udawają panujących, nie będąc nimi? [7]) Pytanie dziwaczne, powie niejeden. Pod jakąkolwiek formą rządu żyjemy, a Platon przyjmuje pięć form możebnych, zawsze łatwo dowiedzieć się, kto rządzi, a kto tylko pomaga przy spełnianiu rozkazów. Jednakże Platon nie zadawalnia się taką odpowiedzią, bo zewnętrzna forma rządu nie stanowi o jego istocie, a tą jest zawsze wiedza. Czy jeden rządzi, czy kilku czy wielu, zawsze powinna być obecna cecha charakterystyczna, po której rząd poznajemy, a tą jest owa wiedza królewska, szukana od początku

[1]) *Polit.* p. 287 b. Porów. p. 275 d.

[2]) *Polit.* p. 287 b: τῶν τε ξυναιτίων καὶ τῶν αἰτίων. Cf. p. 281 d.

[3]) Siedm z nich dostarcza środków nieżywych, jako to: narzędzi, naczyń, wozów i t. d. (p. 287 c—289 a), trzy zaś zajmują się pielęgnowaniem żywych pomocników, t. j. zwierząt, niewolników i sług wolnych, do których zaliczeni są także kupcy i najemnicy wszelkiego rodzaju (p. 289 b—e).

[4]) *Polit.* p. 290 b—d.

[5]) Zob. p. 287 c.

[6]) *Polit.* p. 291 a— b.

[7]) *Polit.* p. 292 d. Porów. p. 291 c.

http://rcin.org.pl

samego, a teraz nareszcie przejrzana. W coraz nowych zwrotach słyszymy, że sztuka rządzenia jest najtrudniejszą i tylko ten jest władzcą, kto ją posiada, tak jak lekarzem ten jest, który zna medycynę [1]).

Już z tego pokazuje się, że Platon jest rewolucyonistą i to radykalnym. Nie uznaje innych przedstawicieli rządu, jak wyuczonych i świadomych swej sztuki, a takich będzie zawsze mało, jeden lub kilku. Ten jeden będzie prawdziwym panującym, a jego rządy będą zawsze dobre, czy rządzi z prawami czy bez praw, łaskawie czy surowo, z wolą poddanych czy wbrew ich woli, byleby miał na względzie pomyślność i dobro rzeczypospolitej i t. d. [2]).

Pomijam koniec dialogu, gdzie z wielkiem ciepłem a nie zawsze bez goryczy wyłożone są atrybucye prawdziwego władzcy, względny tylko pożytek a nawet szkodliwość praw, gdy nie odpowiadają więcej warunkom i stosunkom zmienionym. Wykazana jest wyższość praw nad bezprawnem rządzeniem ludzi przewrotnych, nie rozumiejących lub nie chcących zrozumieć szczytnego zadania swego. Porównywane są różne formy rządu pod względem ich wartości, omawiany jest stosunek panującego do naczelnika siły zbrojnej, do retorów lub innych funkcyonaryuszów, wyłuszczone także trudne zadania władzcy względem wychowania publicznego. Wszystko to jednak pomijam, bo znajdzie stosowniejsze pomieszczenie w rozdziale, poświęconym polityce platońskiej, a przepisuję tylko ostatnią definicyę, będącą niejako owocem nieprzejrzanych, często od celu odbiegających rozpraw:

»Mówimy tedy, że takie jest wykończenie tkaniny politycznej, silnie i prosto utkanej, gdy sztuka królewska, jednocząc charakter ludzi odważnych i roztropnych, łączy ich w pożyciu zgodnem i kochającem. Wtedy dokona najchlubniejszej i najlepszej przędzy, która wszystkich w każdem państwie mieszkańców, niewolników i wolnych, obejmuje i trzyma razem swojem powiązaniem, a nie zaniechając niczego, co jest potrzebnem do szczęścia państwa, rządzi ona i rozkazuje [3]).«

Definicya ta i poprzedzające ją polityczne roztrząsania, choć pełne głębokich i trafnych uwag i nadające dialogowi, po długich,

[1]) *Polit.* p. 292 c—293 b.
[2]) *Polit.* p. 293 d—e; 297 b; 300 e.
[3]) *Polit.* p. 311 b—c.

http://rcin.org.pl

nużących zboczeniach, pewien polot wyższy, łagodzący nieco nutę przeważnie banalną i formalistyczną pisma, nie zmieniają jednak faktu, że głównym jego celem nie jest polityka, lecz logika. Autor kilkakrotnie z naciskiem to przypomina, jak gdyby się lękał, że czytelnik lub słuchacz będzie spodziewał się czego innego, niż dać zamierzał. To też nawet gdy mitologizuje lub politykuje, robi to zawsze w związku z logicznemi kwestyami. Wszak ostatnia definicya, tak niecierpliwie wyglądana, jeszcze nosi na sobie ślady owej bajecznie nudnej dyskusyi o tkaczu i jego manipulacyach! Mąż stanu ma być tkaczem politycznym, wyrabiającym przedziwną tkaninę społeczną. Słusznie już starożytni przezwali ten dialog logicznym, dobrze oznaczywszy jego styl i tendencyę. Byłoby wskazanem zastanowić się nad jego zasadami dialektycznemi i porównać je z wyłożonemi w poprzednich dialogach, bo prawdopodobnie Polityk jest od nich późniejszy i jakoby ostatniem sformułowaniem tak zwanej logiki platońskiej. Musimy jednak przedtem zająć się utworem nader znaczącym i słusznie uchodzącym za kwintesencyę nietylko platońskiej, lecz wszelkiej dialektyki, utworem olbrzymiego rozgłosu i zupełnie wyjątkowego wpływu na kulturę zachodnią, którego zdaje się być przeznaczeniem dziejowem powoływać co kilka wieków nowe szkoły do życia.

f) Parmenides i logika platońska.

Proklos Neoplatończyk zaczyna swój obszerny komentarz do Parmenidesa [1]) od modlitwy do wszystkich bogów i bogiń, aby napełnili światłem jego umysł a wrota duszy jego roztwarli dla przyjęcia nauki bogiem natchnionego Platona. Znajduje w każdem prawie słowie głęboki sens mistyczny, nawet w opowiadaniu, że Parmenides nadszedł, gdy Zenon kończył czytanie swojej książki [2]), a w ca-

[1]) Wydany po raz pierwszy przez Cousin'a Opp. Procli vol. IV—VI, Paris. 1820—25 (2-ie wyd. 1864), powtórzony w cokolwiek poprawniejszej formie w Platonis Parmenides etc. cura Godofr. Stallbaumi. Lipsiae 1839. Wydanie to bardzo uczone o 1026 str. oprócz łacińskiego komentarza w gruntownych, z wielką erudycyą napisanych Prolegomenach (p. 1—343) podaje wszystko mniej więcej co w owych czasach można było wiedzieć o tym pomniku; komentarz zaś Proklosa (p. 469—1010) nader cennym jest dodatkiem.

[2]) Comment. in Parm. IV. p. 93 według paginacyi Cousin'a, która u Stallbauma dodaną jest na marginesie.

http://rcin.org.pl

łości utworu przedziwny wykład o pochodzeniu wszech rzeczy od Boga [1]). Wszak nauczyciel jego Syryan cenił dialog ten narówni z Timeuszem jako dwa największe ducha platońskiego dzieła [2]), a już dawno przed nim Jamblich, także Neoplatończyk, znalazł całą fizykę Platona w Timeuszu a całą teologię w Parmenidesie [3]). Takie szczytne rozumienie o tym dialogu mieli późniejsi Platończycy, a choć nie czytywano go w średnich wiekach na Zachodzie, posiadano jednak Dionizego Areopagitę w łacińskiej szacie, który zasady swej mistycznej teologii całą wyjął z pism Proklosa, przedewszystkiem z jego komentarzy do Platona [4]).

Gdy zaś w epoce Odrodzenia ukazuje się Parmenides znowu w Florencyi, wyborny tłumacz jego Marsilio Ficino powie nam z nie mniejszym od Proklosa zapałem, że Platon w nim objął całą teologię, a w innych pismach długim odstępem wyprzedziwszy resztę filozofów, w tem nareszcie przewyższył samego siebie, bo z tajników ducha swego i z samego przybytku filozofii wydobył to niebieskie dzieło. »Ktokolwiek przystąpi do jego świętego czytania, niech wprzód przygotuje się przez wstrzemięźliwość ducha i swobodę umysłu, zanim odważy się poruszyć tego dzieła niebieskiego tajemnice. Tu bowiem boski Platon o samem Jednem najsubtelniej rozprawia, jakim sposobem samo Jedno pierwiastkiem jest wszech rzeczy, jak jest po nad wszystko a wszystko z niego i t. d. [5]). A chociaż nie brakło protestów, nawet ze strony Jana Pico della Mirandola, który bardzo kochał Platona, ale nie mógł się w owym dialogu tak głębokich dopatrzeć misteryów [6]), zapał trwał dalej. Gdy w r. 1728 Wilhelm Thomson ogłasza w Londynie dialog ten z obszernym komentarzem, oświadcza w prolegomenach, że Jedno, o którem jest dyskusya, wyobraża Najwyższego Boga, a słynne antynomie, z któremi poznamy się niebawem, od-

[1]) In Parmen. IV p. 34 (ed. Cousin).

[2]) In Parm. IV p. 33 sq.

[3]) Zob. Olympiodori prolegg. in Plat. philos. c. 26 (Opp. Plat. ed. Didot, Paris. 1882, Vol. III). Porów. także Procl. in Tim. p. 5, Theol. Plat. I. c. 7; in Parm. IV p. 34. Zob. także Zeller'a, *Philos. der Griech.* III 2 p. 765 sq. (3-e wyd.).

[4]) Zob. najnowszą o tem pracę, bardzo gruntowną Dr. Kocha: *Pseudo-Dionysius Areopagita etc.* Mainz 1900.

[5]) *Argum. in Plat. Parmen.* p. 756 (wyd. floren. z 1484).

[6]) Uważał go, jak niejeden z dawnych Platończyków, za ćwiczenie czysto logiczne, bez żadnej treści dogmatycznej. Zob. jego *Opuscula* etc. wyd. w Bononii r. 1496.

http://rcin.org.pl

noszą się do Jego jedności, pojedynczości i t. d. Nie sposób wszystkich wymienić [1]), ale trudno nie wspomnieć, że nawet w minionem stuleciu dziewiętnastem nie brakło szczerych wielbicieli.

Jeden z najtęższych dialektyków tegoczesnych a wytrawny znawca Platona, Alfred Fouillée, po długiej analizie tego »arcydzieła subtelności greckiej«, wychwala jego monizm z widocznem upodobaniem, bo w nim udało się pogodzić wszystkie systemy przez sprowadzenie wszystkiego, co jest, do idei i do wzajemnych ich stosunków na łonie Jedności [2]). A przed francuskim monistą ile hymnów radośnych nie zaintonowano w Niemczech! Zwłaszcza Hegliści za przewodem swego mistrza wydobyli z Parmenidesa niesłychanie doniosłą spekulacyę metafizyczną, jak im się zdawało, a mówili pogardliwie o »motłochu filozofującym«, nie mogącym zrozumieć ich zdania [3]) Taki entuzyazm nadzwyczaj utrudnia każde sprawozdanie, jeżeli ma być spokojne i bezstronne, a utrudnia tem bardziej, że wielu poważnych myślicieli przyznało dialogowi dość skromne znaczenie [4]). Powstaje wtedy zagadka psychologiczna, jak wytłumaczyć podobną różnicę zdań. Jeżeli Stallbaum już ubolewał, że prawie każdy uczony inaczej rozumiał Parmenidesa [5]), to dzisiaj położenie rzeczy w niczem się nie zmieniło a spór o myśl zasadniczą dialogu, prawdopodobnie potrwa dalej, jak słusznie ubolewa Apelt [6]).

Sama treść dialogu, rozważana w sobie, nie przedstawia wielkich trudności. Sokrates rozprawia trochę z Zenonem, potem dłużej z Parmenidesem; ten następnie najdłużej z Arystotelesem. O sceneryi dialogu i możności historycznej, że osoby te spotkały się rzeczywiście, wspomniałem dostatecznie w pierwszym tomie [7]). Tu dodaję, że wstęp zbyt sztucznie zbudowany, bo Kefalos opo-

[1]) Odsyłam do Stallbaum'a *prolegg.* p. 243 sq.

[2]) *La philosophie de Platon* I p. 165—214 (2-gie wyd. z r. 1888).

[3]) Zob. Hegla *Gesch. der griech. Philos.* I p. 202; całą rozprawkę głośnego Kuno Fischer'a, *de Parmenide platonico, Stuttgart* 1851, a przedewszystkiem Werdera *Logik.-Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik. Berlin* 1841, gdzie od str. 92 zaczyna się, przy ciągłem uwzględnianiu logiki heglowskiej, prawdziwa apoteoza naszego dialogu. Z nie mniejszym zapałem rozprawia Beck, *Platons Philosophie im Abriss etc. Stuttgart* 1853 p. 74 sq.

[4]) Grote, *Plato etc.* II p. 293 sq.

[5]) *Prolegg.* p. 265.

[6]) *Beiträge zur Gesch. der griech. Philos.* p. 3. Zaczyna się książka od bardzo wytrawnej rozprawy: *Untersuchungen über den Parmenides des Plato.*

[7]) Str. 240 i nast.

http://rcin.org.pl

wiada co słyszał od Antyfonta, a ten powtarza znowu relacyę Pitodora[1]), u którego niegdyś mieszkali Zenon i Parmenides. Stąd mnóstwo zawikłanych, niezgrabnych zwrotów. Przytaczam tylko jeden: »Po tych słowach Zenona rzekł Antyfont, że mówił mu Pitodor, iż sam prosił Parmenidesa a tak samo i Arystoteles i reszta obecnych, żeby dał jaką próbę tego co mniema a nie postąpił inaczej« [2]). Że autor, mający na zawołanie tyle innych sposobów, wybrał tak ciężką formę, tłumaczy się chyba zamiarem powiązania dyskusyi z jakąś dobrze mu znaną tradycyą[3]). Szczęściem w dalszym ciągu opowiadanie zastąpione bezpośrednią dyskusyą; dialog z diegematycznego zamienia się nagle w dramatyczny[4]) i takim pozostaje do końca. Ma i tę osobliwość, że Sokrates w nim ukazuje się młodzieniaszkiem, nie wiele starszym od Arystotelesa, który zresztą nie ma nic wspólnego z późniejszym wiekopomnym uczniem Platona[5]). Skutkiem takiego rozdziału ról cała przewaga po stronie

[1]) Podobnież treść Biesiady opowiedziana przez Apollodora, który ją usłyszał od Arystodema. W Teetecie czytana jest rzecz, którą spisał Euklides wedle opowiadania samego Sokratesa.

[2]) Parm. p. 136 e.

[3]) Hirzel, *der Dialog* I. p. 215 uważa słusznie takie wstępne u Platona rozmowy za przedmowy, w których chciał wytłumaczyć drogi, któremi doszedł lub mógł dojść do pewnych tradycyi. To co Bruns, *das literar. Porträt der Griechen* p. 335 sq. mówi o tego rodzaju wstępach, można jaśniej i króciej tak wyrazić: Platon przed każdą dysputą, pragnie zapoznać słuchaczy z osobami, które do niej należą, bo to ułatwia pełne jej zrozumienie

[4]) Począwszy od p. 137 c.

[5]) Hipoteza Teichmüller'a (Liter. Fehden etc. II. 24 sq.), jakoby Platon dlatego wprowadził Arystotelesa, jednego z trzydziestu, aby pod jego nazwą odpowiedzieć na krytykę swego ucznia tegoż nazwiska, upada wobec faktu, że objekcye przeciw ideom znajdują się w pierwszej części dialogu, w której dysputuje Sokrates, a nie w drugiej, gdzie występuje Arystoteles. Ten rozprawia lub raczej przysłuchuje się rozprawie Eleaty o bycie i niebycie. Opiera się zresztą hipoteza na dwóch dowolnych przypuszczeniach: 1) że dialog napisany w r. 366; 2) że Arystoteles ze Stagiry, mający wtedy ledwo ośmnaście lat, już był znanym filozofem, jak zaręcza Teichmüller. Że o nim myślał autor dialogu przy owym Arystotelesie ateńskim, dawniej już twierdził Ueberweg (*Untersuchungen etc.* p. 182), mając jednak ten utwór za późny produkt szkoły platońskiej i za odpowiedź na zarzuty Arystotelesa w metafizyce podniesione. Wtedy jednak autor zabrał się do tego jaknajniezgrabniej, bo wziął objekcye Arystotelesa, umieścił je w pierwszej części dialogu, gdzie Arystoteles nie odzywa się, a co gorsza, nie potrafił na nie odpowiedzieć. Jeżeli zaś dialog został napisany, jak mnie się zdaje, dawno przed r. 366, oczywiście Platon myślał jedynie o ateńskim Arystotelesie a umieścił go dlatego, że był obecnym przy owem spotka-

http://rcin.org.pl

sędziwego mędrca. W istocie w pierwszej części dialogu Sokrates nie umie rozwiązać żadnej ze stawianych mu objekcyi, w drugiej Arystoteles tylko przywtarza, gdy koniecznie wypada, ale gdyby go nie było, prawiłby Eleata tak samo, wydobywając ze siebie wspaniały fajerwerk tez i antytez. Przypatrzmy się na chwilę czarującemu widowisku.

Pierwsza część dialogu[1]) poświęcona ideom platońskim. Książka, którą Zenon przeczytał zebranym, miała dowieść, że przeciwnicy monizmu parmenidesowego wpadają w kontradykcye bez wyjścia, gdy przyjmują wiele bytów. Bo byty te muszą być podobne do siebie i niepodobne. W pierwszym razie nie dadzą się odróżnić, bo byt zawsze jest bytem a niczem innem; w drugim żaden z nich nie będzie bytem, bo co jest niepodobnem do bytu, oczywiście bytem nie jest. Sokrates tak ten zarzut odpiera: ludzie każdą rzecz uważają i za jedną i za wieloraką, za podobną do innych i za niepodobną. Nie jest to jednak żadna sprzeczność, jeżeli po za rzeczami przyjmujemy ideę podobieństwa i drugą niepodobieństwa. Wtedy każda rzecz ile ma udziału w pierwszej, tyle będzie posiadała podobieństwa, ile w drugiej, tyle niepodobieństwa. W tem nie ma nic rażącego i niepotrzebnie Zenon dowodzi, co wszyscy

niu. Uwaga Campbell'a (zob. jego artykuł w *Classical Review* vol. X, przełoż. w *Ztschrf. für Philos. etc.* tom 112, str. 17 i nast.), że taka gwiazda filozoficzna, jak Parmenides, nie miał po co przyjeżdżać do Aten, gdzie jeszcze nie rządził Perykles, a gdyby nawet był przyjechał, nie byłby do siebie dopuścił młodego Sokratesa, »syna kamieniarza«, wydaje mi się ze strony uczonego filologa dosyć dziwną. Wielkie Panatenee były widowiskiem rzadkiem, imponującem, a Grecy z Włoch, od dawien dawna jeżdżący do Olimpii, mogli również łatwo wybrać się do miasta, jaśniejącego w połowie piątego stulecia wspaniałą, pełną młodzieńczych porywów kulturą, jak wyłożyłem w pierwszym tomie str. 241 i nast. Łatwość zaś zaznajomienia się była w południowych krajach zawsze nierównie większą, niż u nas, którzy żyjemy w odmiennych warunkach. Jeżeli nareszcie Campbell przytacza początek Lachesa na dowód, że Sokrates nawet w najbliższem sąsiedztwie nie był znany, to nie ma tam ani słówka o tem. Tylko stary Lizymach dziwi się, że Sokrates zajmuje się edukacyą młodzieży. Ale znał ojca jego i słyszy, że dzieci w domu ciągle o nim wspominają, tylko on sam, będąc stary już, nigdy się z nim nie spotkał, bo mało wychodzi. Wszyscy inni obecni znają jaknajlepiej Sokratesa.

[1]) Polskiego przekładu nie mamy. Najnowsze i najlepsze wydanie oryginału wyszło w Glasgowie 1894 staraniem Waddell'a: *The Parmenides of Plato, after the paging of the Clarke manuscript etc.* Wspaniała ta publikacya, drukowana tylko w 150 exemplarzach, polega na nowej, bardzo starannej rewizyi słynnego manuskryptu oxfordskiego i powtarza tekst według paginacyi i rozkładu pierwowzoru. Uczony wstęp i niemniej uczone przypiski zasługują na wszelką pochwałę.

http://rcin.org.pl

uznają; kontradykcya zaczęłaby się dopiero, gdyby idea podobieństwa mogła zamienić się w niepodobieństwo lub to w podobieństwo [1]). Teraz Parmenides sam pyta młodzieńca, czy rzeczywiście wierzy w jakieś idee udzielnie gdzieś istniejące i czy każdej rzeczy pod zmysły podpadającej przypisuje udział w jakiejś idei? Co do pierwszej kwestyi odpowiada Sokrates śmiało, że tak! co do drugiej ma rozliczne wątpliwości. Bez wahania przyjmuje idee podobieństwa, jedności, sprawiedliwości i t. d., mniej stanowczo oświadcza się za ideą człowieka, ognia, wody i t. p., wreszcie zupełnie odrzuca idee włosów, błota, brudów i t. p. Mędrzec go pociesza, że jeszcze młody, ale przyjdzie czas, kiedy nie będzie żadną rzeczą pogardzał. O tym ustępie i trudnościach towarzyszących liczbie idei, mówiłem już wyżej, odsyłam więc czytelników do tam wyłożonych uwag [2]). Oczywiście konkluzya taka, że jeżeli są idee, to każde zjawisko, nawet najniepokaźniejsze ma do nich prawo. I podnosi Parmenides zaraz szereg objekcyi: 1) jeżeli rzeczy są wielkie, sprawiedliwe, piękne przez udział w tych ideach, to w każdej rzeczy istnieje albo cała idea, np. wielkości, albo tylko część. Ale jedno i drugie niemożebne, zatem rzeczy nie mogą mieć udziału w ideach [3]); 2) idee nie mogą być pojęciami, bo wtedy rzecz każda miałaby swoją jedność i formę przez takie pojęcie, czyli byłaby pojęciem, a wtedy jedno z dwojga: albo rzecz każda myśli albo też jest pojęciem niemyślącem. Jedno i drugie niemożebne [4]); 3) idee nie mogą być wzorami, tak iżby udział rzeczy w nich sprowadzał się do podobieństwa z niemi. Bo jeżeli rzecz ma być podobną do idei, musi ta być podobną do rzeczy, a to wspólne podobieństwo może tylko dojść do skutku przez wspólny udział tak idei jak rzeczy w jakiejś wyższej idei, zawierającej ich wzajemne podobieństwo. Ta jednak domagałaby się znowu wyższej idei, jako wspólnego źródła podobieństwa i t. d. [5]); 4) Gdyby nawet istniały idee, nie możnaby ich poznać, bo nie wiemy, w jakim zostają do siebie stosunku. Na ziemi mamy tylko do czynienia ze stosunkami jednostek. Nikt nie

[1]) Parm. p. 128 c—129 e.

[2]) Parm. p. 130 b—c. Zob. str. 479 i nast. tego tomu.

[3]) Parm. p. 131 a—e.

[4]) Parm. p. 132 b—e.

[5]) Parm. p. 132 d—133 a. Jest to u Platona objekcya czwarta, ale pominąłem drugą (p. 132 a.), bo zupełnie podobną jest do czwartej, tylko że tam mowa o idei wielkości, tutaj o idei wielkiej, rozważanej jako wzór rzeczy doczesnych.

http://rcin.org.pl

jest niewolnikiem przez to, że należy do idei niewoli, lecz nazwa jego oznacza przynależność do pewnego pana, a ten nie jest panem przez udział w idei pańskości, lecz jest nim, będąc właścicielem tego poszczególnego niewolnika [1]). Niewola w sobie i pańskość w sobie zostają we wzajemnym stosunku, ale żeby ten poznać, trzeba mieć wiedzę w sobie, bo idea może tylko być poznawaną przez ideę; nasza wiedza, zastósowana do jednostek i jednostkowych stosunków, nie wznosi się tak wysoko. Gdyby zaś Bóg jaki posiadał tę wiedzę najdoskonalszą, byłby w odwrotnem położeniu; my naszą wiedzą względną poznajemy jednostki i wzajemne ich relacye, Bóg przez »wiedzę w sobie« poznawałby stosunki panujące w świecie idei, ale znajomość naszych stosunków byłaby dla niego zamkniętą. »Wszak zgodziliśmy się na to, Sokratesie, że ani tamte idee nie wywierają władzy swojej na stosunki nasze, ani nasze na tamte, lecz jedne i drugie osobno dla siebie. Zgodziliśmy się! Jeśli tedy u Boga jest ta najdokładniejsza władza i wiedza, ani jego władza nie będzie nami rządziła, ani jego wiedza nas poznawała lub cokolwiek u nas jest. Tak samo my nie dosięgamy naszą władzą tamtych spraw, ani wiedzą naszą nie poznajemy tego, co jest boskiem i t. d.« [2]).

Krytyka pierwszej części, nawet najżyczliwsza, nie może pominąć, lecz musi podkreślić kilka szczególniejszych faktów. Pierwszym bardzo dziwnym jest nagromadzenie kupy zarzutów i to zasadniczych przeciw najważniejszej z nauk platońskich. Zapewne każdy filozof uwzględnia wszystkie poważne objekcye, jakie robione być mogą jego systemowi, ale stara się także jak najlepiej na nie odpowiedzieć; tutaj szukamy odpowiedzi na próżno. Na zdanie p. Fouillée, że trudności tak zostały sformułowane, że zawierają w sobie dostateczne rozwiązanie, [3]) mało kto się zgodzi. Powtóre uderza, że ani w drugiej części dialogu ani przy innej okazyi nie dał Platon wyglądanych przez czytelnika odpowiedzi tak, iż te same objekcye w podobnej formie Arystoteles po-

[1]) Parm. p. 133 b—e. Formułka ἄγνωστα αὐτὰ εἶναι stała się hasłem nowożytnego agnostycyzmu i pozytywizmu.

[2]) Parm. p. 134 d—e. Było ulubioną tezą Averroistów, quod Deus non cognoscit singularia. Zob. Renan: *Averoès et l'Averroisme* p. 268. Scholastycy zwykle mają osobną tezę: quod Deus cognoscat etc. Zob. S. Thom. *Summa philos.* Lib. I. c. 65.

[3]) *La philosophie de Platon* I p. 142 sq. (2-e wyd.).

http://rcin.org.pl

wtarza i za niezbite uważa [1]). Dwa te powody skłoniły niejednego do zwątpienia o autentyczności dialogu [2]), a nie zostały usunięte przez hipotezę, że Platon zebrał wszystkie krążące podówczas objekcye, podnoszone w szkole megaryjskiej przeciw jego teoryi idealizmu [3]). Bo taka kolekcya miałaby tylko wtedy cel praktyczny, gdyby także zawierała argumenta przeciwne. Ale młodziutki Sokrates tych argumentów nie ma, a dyskusya sprawia wrażenie, że autor także ich nie miał. A jest jeszcze trzeci fakt dziwniejszy. Po porażce Sokratesa, która się dała przewidzieć, spodziewa się czytelnik, że Parmenides skorzysta ze zwycięstwa, aby wyłożyć swój własny system. Jeżeli bowiem rozum ludzki, jak on twierdzi, skazany na agnostycyzm co do idei nadziemskich, wieczystych, to jaka pozostaje droga do poznania prawdy? Było obowiązkiem sędziwego mędrca drogę tę pokazać. Tymczasem dzieje się rzecz dziwna, zasługująca na baczną uwagę, bo może pozwoli zrozumieć wątek dialogu i cel jego ostatni. Parmenides nie okazuje sie nieprzejednanym wrogiem idei, lecz chciał widocznie przekonać niedoświadczonego młodzieńca o trzech rzeczach: 1) że jest bardzo trudno zbijać tych, którzy nie przyjmują idei; 2) że tylko człowiek nader zdolny potrafi zrozumieć, jako każdej rzeczy odpowiada idea czyli rodzaj i jakaś istność, sama przez się istniejąca; 3) że trzeba mieć jeszcze większy, prawie zadziwiający dowcip, aby odkryć tę prawdę i módz ją wyłożyć drugim [4]). Oświadczenie niesłychanie znaczące, dodające odwagi pobitemu młodzieniaszkowi, zwłaszcza gdy słyszy te piękne słowa, że gdyby dla wyliczonych trudności chciano porzucić wiarę w idee, a przestano odnosić rzecz każdą do jakiejś istności określonej, zawsze tej samej i zawsze będącej, to przepadłaby nie tylko filozofia, lecz sama możność rozpoznawania (τοῦ διαλέγεσθαι). Cóż tedy poczniesz z filozofią? dokąd obró-

rozmawianie

[1]) Zob. np. *Metaph.* p. I 990 b; p. 991 a; IX p. 1051 a. Porów. Grote: *Plato* etc. II p. 276 sq.

[2]) Huit, który stanowczo, choć niesłusznie, uważa dialog ten za utwór późniejszy (*La vie et l'oeuvre de Platon* II p. 269 sq.), zestawił bardzo pilnie zdania słynniejszych krytyków, zwłaszcza niemieckich i francuskich, o wartości i wiarogodności dialogu w dawniejszej swojej pracy: *de l'authenticité du Parménide*. Paris 1873. Gruntownie broni autentyczności Waddell: *The Parmenides of Plato* etc. Glasgow 1894. Introduction p. V sq.

[3]) Zob. Stallbauma: *Platonis Parmenides* etc. Prolegg. p. 55 sq.

[4]) Parm. p. 135 a.

http://rcin.org.pl

cisz się w swojej niewiadomości? Sokrates nie wie, a mędrzec każe mu ćwiczyć się, jeżeli chce osiągnąć prawdę. A na pytanie, jakie to ćwiczenie (γυμνασία), wskazuje mu Zenona, który nie tylko broni tezy jednobytu, lecz hipotetycznie przyjmuje wielobyt i bada następstwa, wynikające z takiego założenia. Podobnież ma Sokrates postąpić z ideami. Niech raz przyjmie, że idee są, drugi raz, że nie są, i zapyta, co wtedy wypadnie stanowić tak o ideach ogólnych, jak o doczesnych osobnikach i t. d. [1]). Sokrates odpowiada, że to rzecz bardzo trudna, a nawet jej dobrze nie rozumie, prosi przeto o wyjaśnienie tej metody podwójnej za pomocą przykładu. Mędrzec trochę się wzbrania, ale w końcu dał się uprosić [2]). Takie zakończenie pierwszej części jest bardzo pouczające. Nie chodzi w niej o zbijanie trudności, stawianych teoryi idealistycznej, lecz o zachęcanie młodzieży, której przedstawicielem jest Sokrates, do ćwiczenia się w podwójnej dedukcyi, która raz z jakiego twierdzenia, drugi raz z jego negacyi wyprowadza wszystkie możebne wyniki. Kto nabędzie tę wprawę, będzie mógł odpowiedzieć na wszystkie objekcye przeciw ideom, bo przedyskutuje każdą, z podwójnego wychodząc założenia, raz że idee są, drugi raz, że nie są. Ponieważ wykład tej metody znajduje się w drugiej części, tam też przenosi się punkt ciężkości całej rozprawy.

Druga część Parmenidesa rozwija zasady podwójnej dedukcyi na przykładzie »Jednego i Jedności« (περὶ τοῦ ἑνός). Rolę odpowiadającego przyjmuje młody Arystoteles, miłośnik filozofii, jak prawie wszyscy jego przyszli koledzy z komitetu trzydziestu w r. 404. [3]). »Skąd więc zaczniemy i jaka będzie nasza pierwsza hipoteza? Czy chcecie, skoro mam zagrać w tę trudną zabawę, abym zaczynał od siebie i od mojej własnej hipotezy? od hipotezy o jednem i o tem, co musi nastąpić, jeśli jedno jest, a co, jeśli nie jedno? [4]) Poczem filozof z Elei, którego poemat jest jakoby komentarzem do hipotezy jednobytu, wykłada szereg antynomii, wstrząsających do głębi, nie tylko jego systemem, lecz wszelkiem rozumowaniem. Nie prowadzą jednak do żadnego rozsądnego wyniku. Pierwsza bowiem hipoteza: »jeżeli jedno jest, co

[1]) Parm. p. 136 a—e.
[2]) Parm. p. 136—137.
[3]) Zob. Curtius: *Griech. Gesch.* III p. 13. 104. 732 (6-e wyd.).
[4]) Parm. p. 137 b: εἴτε ἓν ἔστιν εἴτε μὴ ἕν, τί χρὴ συμβαίνειν.

http://rcin.org.pl

z tego wynika?« bierze słówko »jest« w znaczeniu zwykłego łącznika [1]) czyli że »jedno jest jednem«. Z tautologii tej ma wypływać jako konieczne następstwo, że jedno nie jest wielością, ani części nie ma, ani nie jest całością, nie ma początku ani środka ani końca, tak w przestrzeni jak w czasie, nie ma granic ani kształtu, nie jest w czemś drugiem ani w sobie ani gdziekolwiek, nie jest w spoczynku ani w ruchu, nie różni się od siebie ani nie jest tem samem i t. d. Aż piętnaście grup takich, niby nie znajdujących się w owem jednem przymiotów, przesuwa się przed naszym wzrokiem zdumionym. Słyszymy nawet, że jedno nie jest ani jednem ani zgoła niczem, zatem nie może mieć nazwy ani być przedmiotem wiedzy. Doszliśmy do zupełnego nihilizmu. Szczęściem Parmenides i młody jego towarzysz rozmowy odrzucają rezultat ten, jako nie mający sensu i zaczynają rzecz traktować na nowo [2]).

Druga hipoteza z brzmienia podobna do pierwszej: »jeśli jedno jest« ale w rzeczy samej kolosalna różnica. Tam »jedno jest« znaczyło po prostu: »jedno jest jednem«, teraz: »jedno istnieje czyli jest istniejącem«. Tam chodziło o zdanie analityczne: unum est unum (ἕν ἔστι ἕν), teraz o syntetyczne: unum est ens (ἓν ἔστιν ὄν). [3]) Przyjmując to zdanie, mamy zaraz na wstępie wielość, bo jedno jest i byt jest, a gdzie wielość, tam odmienność, tam całość i części, początek i koniec, kształt i granice, ruch i spoczynek. Tym sposobem otrzymamy szereg twierdzeń, wręcz przeciwnych i różnych od tych, które wynikały z pierwszej hipotezy. Jedno da się pomyśleć, poznać i nazwać. Tam wykluczano z jedności, coraz nowe przymioty, tu ich przybywa w formie dodatniej [4]). Będzie jedno miało części i kształt, będzie w sobie i w innem, w ruchu i spoczynku; będzie tem samem i różnem od siebie, podobnem i niepodobnem do siebie i t. d. [5]) Takich przymiotów posiada jedno podobno aż siedemnaście par a długa, nigdy nie urywająca się dedukcya kończy się oświadczeniem, że jedno musi mieć nazwę

[1]) Powiedziano to wyraźnie przy drugiej hipotezie p. 142 c: νῦν δὲ οὐχ αὕτη ἔστιν ἡ ὑπόθεσις, εἰ ἓν ἕν, τί χρὴ συμβαίνειν (co było właśnie pierwszej hipotezy przedmiotem), ἀλλ' εἰ ἓν ἔστιν.

[2]) Parm. p. 142 a.

[3]) Parm. p. 142 d. εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἑνὸς ὄντος λέγεται etc.

[4]) Parm. p. 144 a—145 a.

[5]) Parm. p. 146 a—148 d.

http://rcin.org.pl

i być przystępnem na wszelaki sposób dla każdej władzy duszy [1]). Jest oczywistem, że druga ta hipoteza, tak szczegółowo i starannie wyłożona [2]), jest jaskrawą do pierwszej antytezą, choć na tem samem oparta założeniu. Tam jedno odsądzone od wszystkich, dających się pomyśleć przymiotów, także parami za pomocą ujemnej formułki ani — ani wykluczonych, aż w końcu nic nie pozostało; tu wprawdzie jedno wzbogacone coraz nowemi cechami, ale znoszą się wzajem, bo każda ich para jest antynomią, gwałcącą główne prawo myślenia, że nie można tego samego twierdzić i zaprzeczyć o tej samej rzeczy w tych samych warunkach.

Może hipoteza trzecia wybawi nas z tych kłopotów. Parmenides sądzi, że to możebne, byleby przeczące sobie przymioty odnoszono do różnych czasów. Jedno może być i nie być jednością, może być wielością i nie być nią, może być w ruchu i nie być, ale w różnych czasach [3]). Nie podobna w tej samej chwili być i nie być, ale nie ma żadnej przeszkody, żeby w innej chwili ta sama rzecz uczestniczyła w bycie, a w innej go znowu była pozbawioną [4]). Ponieważ brać udział w bycie, jest to rodzić się, a rzucić go, to samo co zginąć, powiemy, że jedno będąc wielością zginęło jako jedność, a będąc jednością, zginęło jako wielość. Tak samo będąc większem, musiało przestać być mniejszem, będąc w ruchu, przestało być w spoczynku i na odwrót. Nie może jednak nigdy być równocześnie jednem i drugiem [5]). Kiedy więc dokonywa się ta zmiana? Odpowiada Parmenides: »nagle, z nienacka« (τὸ ἐξαίφνης). Dopóki trwa spoczynek, nie ma zmiany, ani jej nie ma, dopóki trwa ruch. Ale jest jakiś dziwny punkt, nie podpadający pod kategoryę czasu, leżący po za nim, owo »mgnienie«, do którego zmierza ruch, gdy nagle zamienia się w spoczynek, lub od którego wychodzi, gdy przestał być spoczynkiem. Gdy więc mówimy, że jedno jest i w ruchu i w spoczynku, należy dodać, że

[1]) Parm. p. 155 d—e.

[2]) Druga hipoteza wypełnia jedną trzecią dialogu (p. 142—155), czyli str. 13 (ed. Steph.), t. j. tylko trzy strony mniej od ośmiu innych hipotez razem, a trzy strony więcej od pierwszej części dialogu, wraz ze wstępem. Ta nierówność w opracowaniu różnych części, świadczy wymownie, jaką wagę przywiązywał Platon do drugiej hipotezy.

[3]) Parm. p. 155 e.

[4]) Parm. p. 156 a.

[5]) Parm. p. 156 c—e.

http://rcin.org.pl

to możebne za pomocą »mgnienia« tajemniczego, podczas którego ruch zmienia się w spoczynek lub odwrotnie; gdy zaś jedno nie jest ani w ruchu ani w spoczynku, znowu »mgnienie« wszystko tłumaczy. Póki bowiem jedno jest w mgnieniu, czas dla niego nie istnieje, zatem ani ruch ani spoczynek. Dowcipne to omijanie trudności, musiało samemu autorowi później wydawać się niedostatecznem, bo w innych dialogach go nie używa [1]) W Parmenidesie wierzył lub udawał, że wierzy w jego skuteczność, skoro niepojednane antynomie pierwszej i drugiej hipotezy układa przez ową nic nie znaczącą formułkę w zgodną syntezę. Jedno jest i nie jest, trwa i porusza się, jest podobnem do siebie i niepodobnem, według tego czy wchodzi do »mgnienia« lub z niego wychodzi, lub też w niem się zatrzymuje.

Czwarta i piąta hipoteza zajmują się przygodami innobytu. Jeżeli jedno jest i doświadcza wszystkich owych zmian i stanów, o których mowa była, cóż będzie wtedy z innemi rzeczami? [2]) Nie mogą być to samo, co jedno, bo niebyłyby inne, ale będąc

[1]) Według Timeusza (p. 37 d sq.) czas został stworzony razem z niebem jako ruchomy obraz wieczności a dni i noce i miesiące i lata, których nie było przedtem, są jego częściami. Ponieważ dzień składa się z godzin, a te z chwil teraźniejszych, z których jedne już przeszły (τό τ' ἦν) a drugie niebawem przejdą (τό τ' ἔσται), obrazem wieczności nie znającej ni ruchu ni zmiany, będzie chwila teraźniejsza, oczywiście tak krótka, że jej uchwycić lub zmierzyć nikt nie jest w stanie. Ale, jakakolwiek będzie jej drobność, dopóki ją wyrażamy liczbą, choćby najmniejszą, będzie ona częścią składową czasu, bo, jak mówi Arystoteles, przez chwilę (τῷ νῦν) czas jest czemś ciągłem i przez chwilę (κατὰ τὸ νῦν) dzieli się. Jeżeli zaś chwilę bierzemy za pozbawioną rozciągłości granicę (τὸ πέρας), dzielącą to, co przeszło, od tego co nastąpi, także musi być w czasie i będzie jego miarą. Zob. Arist. *Phys.* IV c. 11 p. 278. Temu przeświadczeniu prawie powszechnemu dał wyraz Platon w Timeuszu, a słowo ἐξαίφνης zwykle u niego, jak u wszystkich greckich pisarzy, oznacza chwilę, która, choć lotem błyskawicy mijająca, zawsze jednak jest cząsteczką czasu. »Nagłe (τὸ ἐξαίφνης) jest to, co w czasie dla krótkości niedostrzegalnym wybucha« (Arist. *Phys.* IV c. 13 p. 222 b). Tylko w Parmenidesie nadał Platon wyrazowi temu nowe filozoficzne znaczenie czegoś nieokreślonego, leżącego po za czasem, do którego to nieznanego punktu wszystkie zmiany w czasie zdążają i od którego wychodzą. Ale to znaczenie nie przyjęło się nawet w szkole platońskiej, ani przez następnych filozofów nie zostało uwzględnionem. Komentatorowie, jak Damascyusz i Proklus parafrazują słowa Platona, ale nie zdołali wytłumaczyć, jak może coś wysunąć się z czasu i zmieniwszy się znowu do niego powrócić. Zob. ich słowa w edycyi Parm. u Stallbauma p. 442 et 993.

[2]) Parm. p. 157 b: τί δὲ τοῖς ἄλλοις προσήκοι ἂν πάσχειν, ἓν εἰ ἔστιν etc.

http://rcin.org.pl

inne, muszą być częściami jakiejś całości, a ta przedstawia jakąś jedność. O tyle więc każda całość ma udział w jednem. Ale całość ma części, a każda z nich jest w obec całości i wobec innych części jednością, równocześnie zaś i wielością, bo część każda daje się dzielić na nieskończenie wiele nowych części. Zatem całość innobytu okazuje się niezliczoną czy nieograniczoną, co do części, a także ograniczoną, bo i całość jest jednością i część każda jednością. Stąd innobyt czyli to, co nie jest jednem, będzie ograniczonem i nieograniczonem, podobnem do siebie i niepodobnem, trwającem w spoczynku i w ruchu, podpadającem każdej innej właściwości czasu i przestrzeni i nie podpadającem i t. d.[1]). Można jednak również łatwo wykazać, jak dowodzi piąta hipoteza, że jedno nie ma nic wspólnego z innobytem, czyli że ten nie jest żadną jednością, zatem nie ma części, zatem nie jest wielością, zatem nie jest tem samem, ani podobnem do siebie ani do jednego i t. d. Jedno zaś byłoby i jednem i wszystkiem a równocześnie ani sobą ani innem i t. d.[2]) Zaprzeczono wszystkiemu najgruntowniej, a niezmęczony Parmenides raz jeszcze zaczyna swoje badanie od początku, ale w nowej formie.

Hipoteza szósta i siódma. Co będzie, jeśli jedno nie jest?[3]) Platon objaśnia, a kryje się w tem niebezpieczny podstęp, że bierze tu negacyę w znaczeniu względnem, czyli, że jedno nie będąc, nie jest jednem, może atoli być czemś innem, t. j. wszystkiem, co nie jest jednem[4]). Takie niejedno musi dać się poznać, jeśli ma być o niem mowa, musi być różnem od innych rzeczy, musi być czemś[5]). Co więcej! musi mieć udział w wielości, a być niepodobnem do innych rzeczy ani im równe, a z tego wynika, że ma jakąś wielkość i małość, a następnie jakąś równość, a nie może tego wszystkiego mieć bez uczestniczenia w bycie, czyli że jedno nie będąc, mimo to jest[6]). Ale skoro także nie jest, ma i związek z niebytem, gdyż nawet byt musi mieć związek z niebytem, jeżeli ten wogóle ma być niebytem.[7]) Więc i jedno, choć

[1]) Parm. p. 157 c—159 a.
[2]) Parm. p. 159 c—160 a.
[3]) Parm. p. 160 b: εἰ δὲ δὴ μὴ ἔστι τὸ ἕν, τί χρὴ συμβαίνειν.
[4]) Parm. p. 160 c.
[5]) Parm. p. 160 d—e.
[6]) Parm. p. 161 a—161 e.
[7]) Parm. p. 162 a.

http://rcin.org.pl

nie jest, ma udział w bycie, żeby mogło nie być [1]). Co zaś tak jest usposobionem, że jest i nie jest, podlega zmianom, a także im nie podlega, czyli jest w ruchu i nie jest, jest w spoczynku i nie jest, jest w miejscu i nie jest, staje się i nie staje, słowem zmienia się i nie zmienia. »I tak, kończy Parmenides, jedno nie będąc powstaje i ginie, a także ani powstaje ani ginie« [2]) Nie byłby jednak owym niezrównanym dialektykiem, którego sława przetrwała wieki, gdyby da capo tej samej dedukcyi nie przeprowadził w odmienny sposób. A to łatwo przy odróżnianiu względnego i bezwzględnego niebytu. Pierwszy był podstawą szóstej hipotezy, siódma bezwzględny niebyt obiera za punkt wyjścia do dialektycznej szermierki. Pyta, co będzie, jeżeli jedno po prostu (ἁπλῶς) t. j. bezwzględnie na żaden sposób nie istnieje? [3]) Coś takiego oczywiście nie może ani powstać ani zginąć, ani zmienić się ani być w ruchu i t. d. Nie przysługuje mu żadna cecha istnienia, nie jest przystępnem żadnej władzy duszy, nie może być zgoła o niem mowa. [4]).

Hipoteza ósma i dziewiąta wyprowadzają wnioski co do innobytu w razie nieistnienia jedności. Ponieważ dwie poprzednie hipotezy rozważały to nieistnienie już to względnie już to bezwzględnie, ósma [5]) względną negacyę jednego, dziewiąta bezwzględną stosuje do innobytu. Jeżeli jedno względnie nie jest, muszą inne rzeczy być i muszą być inne (ἕτερα), muszą także różnić się od siebie, ale tłumnie (κατὰ πλῆθη) czyli kupą, bo w żadnej z nich z osobna jedności nie ma ani związku z jednem, które wedle założenia nie istnieje. [6]) Stąd ich wielkość, liczba, początek, koniec, granice będą tylko pozorne, dla braku jedności. Będzie w nich wszystko wydawało się być, ale dla nieobecności jednego, wszystko będzie pomieszane, nieokreślone, niczego nazwać nie można [7]) Jeżeli zaś negacyę jednego bierzemy w znaczeniu bezwzględnem [8]), inne rzeczy nie będą ani jednem ani wielością, bo ta zaw-

[1]) Parm. p. 162 b.
[2]) Parm. p. 162 e—163 b.
[3]) Parm. p. 163 c: τὸ μὴ ἔστι λεγόμενον ἁπλῶς σημαίνει, ὅτι οὐδαμῶς οὐδαμῇ ἔστιν.
[4]) Porów. Parm. p. 163 d—164 b.
[5]) Ósma tak brzmi: ἓν εἰ μὴ ἔστιν, τἆλλα τί χρὴ πεπονθέναι;
[6]) Parm. 164 c—d.
[7]) Parm. p. 164 e—165 d.
[8]) Parm. p. 165 e: ἓν εἰ μὴ ἔστιν, τἆλλα δὲ τοῦ ἑνός, τί χρὴ εἶναι;

http://rcin.org.pl

sze w sobie zawiera jedność [1]); nie będą nawet zdawały się być czy jednem czy wielością, bo żeby zdawać się czemś, trzeba wedle teoryi Platona dotykać niebytu [2]); nie będą tedy inne rzeczy ani podobne ani niepodobne, nie będą ani te same ani różne, nie będą ani złączone ani rozłączone; nie będą niczem zgoła [3]). »Powiedzmy tedy i to także, że czy jest jedno, czy nie jest, tak ono, jak inne rzeczy będą i względem siebie i nawzajem wszystkiem na wszelki sposób i nie będą; będą zdawały się być i nie będą«. Młodziutki Arystoteles dobrodusznie dodaje: »masz zupełną słuszność!« [4])

Krytyka drugiej części. Według naszego krótkiego sprawozdania druga połowa dialogu i to ważniejsza, na pierwsze spojrzenie wydaje się być popisem niebywałych sztuk łamanych i wystawą genialnych absurdów. Wielcy jednak myśliciele, od Proklosa do Hegla, podziwiali rzecz całą z niekłamanym zapałem. Największy z żyjących dialektyków francuskich, Alfred Fouillée, poświęcił w świetnej książce swojej »Filozofia Platona« dialogowi kilka rozdziałów, głęboko i gorąco pomyślanych [5]). Entuzyazmem dorównywa najpobożniejszym Neoplatończykom, a jeżeli czasem odrzuca ich wnioski zbyt fantastyczne, zastępuje je innemi, więcej może zbliżonemi do wymagań dzisiejszej nauki, ale nie mniej wątpliwemi. Odkrywa zresztą, jak oni, w pierwszej z dziewięciu hipotez tajemniczą teologię, polegającą na wykluczaniu z Bóstwa wszystkich możebnych przymiotów skończonych, ażeby tem lepiej uwydatnić jego jedność, pojedyńczość, niezmienność, wieczność itd. [6]) Druga hipoteza przywraca Bóstwu przymioty intellektualne i rozwija świat idei, którego wielorakim rozkwitem jest Jedność [7]), w trzeciej hipotezie ukrywa się idea duszy, obdarzonej samoru-

[1]) Parm. p. 165 e. sq.

[2]) Parm. p. 166 a. Wyłożył to Platon obszernie w Sofiście.

[3]) Parm. p. 166 b.

[4]) Parm. p. 166 c.

[5]) *La philosophie de Platon* I. 142 (2-e wyd.) sq.

[6]) *La philosophie de Platon* I. 181. Nazywa tę pierwszą hipotezę »zadziwiającem określeniem przymiotów metafizycznych pierwszej zasady« lub jak w pierwszej edycyi z r. 1869 »Bóstwa«. Druga edycya jest z r. 1888. W ciągu tych dwudziestu lat francuski monista odbył znaczną ewolucyę czy dewolucyę ku materyalizmowi, która dotąd nie skończona.

[7]) *La philosophie de Platon* I 182—191 (2-e wyd.).

http://rcin.org.pl

chem [1]), a w czwartej generacya świata zmysłowego czyli problem materyi drugiej [2]). Nareszcie materya pierwsza ukazuje się w hipotezie piątej i t. p. [3]) Cały zaś dialog przedstawia wedle francuskiego filozofa zadziwiającą wewnętrzną jedność, otrzymaną przez konsekwentnie przeprowadzony dowód, że udział rzeczy doczesnych w ideach wieczystych, nadziemskich nie daje się wytłumaczyć inaczej, jak przez wzajemne uczestnictwo idei, jednych w drugich [4]). Dowiódłszy tego w drugiej części, doszedł Platon, jak sądzi Fouillée, do zupełnego zlania dwóch światów, które w innych dialogach, zwłaszcza w Timeuszu, rozdzielone są niepojednanym dualizmem, bo osobno tam istnieją idee jako wzory nieużywane, osobno rzeczy znikome, stworzone na ich podobieństwo a podlegające ciągłym zmianom. W Parmenidesie jedyną rzeczywistość stanowią idee, bezkształna zaś materya pierwotna nie jest niczem innem, jak stosunkiem, powiedzmy małżeństwem dialektycznem idei bytu z ideą niebytu. Przez to małżeństwo idee się mnożą i wydają się być wielością [5])

Nie myślę rozbierać tych przywidzeń francuskiego monisty, ani dawniejszych mistycznych komentarzy do tego szczególniejszego utworu. Z krótkiego, suchego sprawozdania mego pokazuje się, że tego wszystkiego w nim nie ma, jeżeli się go czyta bez zamiaru szukania w nim argumentów na korzyść jakiejś nieplatońskiej tezy. I doprawdy dziwnie odbijają te górnolotne wywody od chłodnych uwag Schleiermacher'a, Zeller'a lub Apelt'a. Pierwszy uważa go za dobry przykład ćwiczeń dialektycznych, mających młodzież zachęcać do bezinteresownego badania prawdy, a nadto za utwór bardzo wczesny [6]); drugi znajduje w nim potwierdzenie teoryi idealistycznej, ale brak jasnej odpowiedzi, jak rozwiązać

[1]) Tamże str. 193.

[2]) Tamże str. 195.

[3]) Tamże str. 196.

[4]) Zob. *la philosophie de Platon* I 165 sq.

[5]) Tamże str. 212. Przeciwstawienie zaś Parmenidesa Timeuszowi, jakoby ten zawierał naukę głębszą i dla małej liczby przeznaczoną, ten zaś popularne, exoteryczne poglądy na powstanie świata (I. 142 sq.), wątpię, żeby trafiło do przekonania znawców. Ani co mówi Fouillée o kategoryach platońskich, wydobytych z Parmenidesa, nie da się usprawiedliwić naukowo (I. 173 sq.).

[6]) *Platons Werke* I. 2. p. 62 sq. Upatruje bliskie pokrewieństwo między nim a Fedrosem i Protagorasem, które dialogi do najwcześniejszych pism Platona zalicza.

http://rcin.org.pl

można trudności, czy przeciw niej podniesione czy przeciw nauce eleackiej o jednym bycie [1]), nareszcie trzeci, choć nie odmawia utworowi jedności, bo polemika przeciw Megaryjczykom ją podtrzymuje, nie przypisuje mu prawie żadnej wartości filozoficznej, jako tkaninie sofismatów, służących celowi polemicznemu [2]). A wytrawny sędzia dzieł i nauki Platona Grote znajduje w Parmenidesie wiele dwuznacznych twierdzeń i niedozwolonych wniosków, wiele prawdy, pomieszanej z fałszem, umyślnym czy nieumyślnym [3]).

W obec tak różniących się głosów krytyki obcej, naszą ograniczamy do dwóch punktów: 1) co warta metoda, którą w drugiej części dialogu posługuje się Platon? 2) co warte założenie, od którego wychodzi? Jak wygląda metoda sama w zastósowaniu i dokąd prowadzi, poznaliśmy dostatecznie; jaką jest w sobie, określa dostatecznie Parmenides, bardzo jasno mówiąc, że trzeba rzecz każdą badać dodatnio i ujemnie [4]); dodatnio, wyprowadzając z faktu, że ona jest, wszystkie następstwa dalsze, jej przymioty, stany bierne i czynne; ujemne zaś, pytając, coby się stało, gdyby rzeczy nie było.

Metoda ta, w filozofii Hegla doprowadzona do wyrafinowanej doskonałości, gdzie każde pojęcie w samodzielnym rozwoju dochodzi do negacyi siebie samego, aby po przez nią odnaleść się w nowej, wyższej syntezie, była i jest w jakiejś pierwotnej grubej formie zawsze używaną. Patrząc na rozwój życia roślinnego w świetle słonecznem, można się zapytać i często sprawdzono experymentem, co się stanie z rośliną, pozbawioną światła i ciepła. Pytano także, jak życie ludzkie urządzić, jeśli są bogowie, a jakie mu nakreślić koleje, jeśli ich nie ma lub jeźli prawda, że nie troszczą się o nas. Oczywiście potrzeba przynajmniej dwóch rzeczy do stosowania tej metody i to powiązanych między sobą stosunkiem zależności, czy obustronnej czy też jednostronnej. Pytanie, co się dzieje, gdy nie świeci słońce, ma dopiero sens kompletny, gdy myślimy o następstwach tego faktu dla życia na ziemi, bo to od tamtego jest zależnem. Podobnież Parmenides, mówiąc o jednem, myśli równocześnie o wielości. Jeżeli jedno jest, co będzie z innemi

[1]) *Philos. der Griech.* II. 1 p. 649 (4-e wyd.).
[2]) *Beiträge zur Gesch. der griech. Philos.* p. 66.
[3]) Plato etc. II. 318.
[4]) Parm. p. 136 a—b. Ustęp przytoczony wyżej.

http://rcin.org.pl

rzeczami? Tak brzmi czwarta i piąta hipoteza, lub, jak ósma i dziewiąta; jeżeli jedno nie jest, co będzie z innemi rzeczami? Formalnie są te hipotezy zupełnie poprawne, a choć w dedukcyi dalszej dochodzą do nierozwiązalnych antynomii, mogą posłużyć do polerowania dialektycznej zręczności i rozjaśnienia zawiłych problemów logicznych. Ale rzeczowo nie mogą do żadnego doprowadzić wyniku, dopóki nie dowiemy się, jak rozumieć mamy jedno i owe inne rzeczy. A to jest drugi punkt, większe niż sama metoda budzący wątpliwości. Przypuściwszy bowiem, że metoda jest dobrą, że dyskutowanie o każdej rzeczy raz przez afirmacye, drugi raz przez negacye, jest dozwolonem, pozostaje kwestya, od czego zacząć? od jakiej rzeczy lub pojęcia? Bez tego metoda również mało się przyda, jak młyn, który puszczony w ruch, nie ma co mleć. Ale Platon zaczyna od dwóch pojęć, pozbawionych wszelkiej treści, od jednego i bytu. Robiono to przed nim zawsze, bo im przezroczystsza jaka abstrakcya, tem większy posiada urok, zwłaszcza w zaraniu ludzkiego myślenia. Wydaje się być tajemniczym symbolem, tłumaczącym wszystko. Nie myślę o to winić Platona, bo jego wyobraźnia potężna była zawsze skłonną do upostaciowania najwiotszych, ledwo dostrzegalnych cieni. Ale że po Arystotelesie i pomimo jego energicznych protestów zaczynano zawsze na nowo spekulacyę metafizyczną od bytu i jednego, jak świadczą Plotyn, Spinoza, Hegel, dowodzi, że skłonność ta silniejsza od głosu rozsądku. Musi wprawdzie filozof używać abstrakcyi, ale powinien przy każdej módz pokazać łatwo domacalną rzeczywistość, od której pochodzi. Za jednem niestety zgoła nic nie ukrywa się, prócz faktu, że może mieć rozliczne znaczenia [1]). Jedno jest przedewszyst-

[1]) *Arist. Met.* IV 2 p. 1003 b: οὐδὲν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν czyli, jedno po za bytem nie jest niczem, skąd tyle jest gatunków jednego, ile bytu, jak tamże czytamy. Ponieważ według Arystotelesa byt (εἶναι = τὸ ὄν) nie oznacza nic rzeczywistego ani żadnego jestestwa (οὐσία), lecz tylko jest łącznikiem (σύνθεσις), nie zaś jakiemś pojęciem rodzajowem (γένος),—porów. *Herm.* p. 16 b; *Analyt. post.* p. 92 b, wynika, że dodając je do jednego (ἓν ὄν, ἓν ἐστι), nie przysparzamy mu żadnej rzeczywistości. »To samo jest, powiada Arystoteles, jeden człowiek i człowiek będący i człowiek« (*Met.* IV 2. p. 1003 b). I żeby nie zostawić co do tego punktu żadnej wątpliwości, wykazuje w osobnym rozdziale przeciw Pitagorejczykom, Platonowi i innym filozofom, przyjmującym jakieś jedno ogólne, że jedno po za jednostkowem jestestwem i jego przypadłościami (kategoryami) nie jest niczem i że nic nowego nie orzekamy, gdy zamiast »człowiek« mówimy »jeden człowiek«, bo »być jednem znaczy być osobnikiem« (*Met.* X. 2 p. 1054 a 10—20).

http://rcin.org.pl

kiem liczbą, a jako taka znakiem arytmetycznym, powtarzanym tyle razy ile jest przedmiotów, dających się liczyć. Bez nich nie ma jedno żadnego sensu. Jeżeli zaś uważamy je za przymiot, przebywający w rzeczach, otrzymamy wedle sposobu ich istnienia, jużto jedność duchową, psychiczną, logiczną, estetyczną, moralną, jużto jedność czasu i przestrzeni, cielesną, fizykalną, chemiczną, fizyologiczną lub biologiczną [1]). Ale taka jedność przebywa zawsze w jakiej rzeczy; od niej odłączona nie jest zgoła niczem. Czemże tedy jedno, o którem dysputuje Parmenides? Pozorem bez rzeczywistości, powłoką bez treści, z której nawet najsubtelniejsza dedukcya niczego wydobyć nie potrafi, bo niczego w niej nie ma [2]).

To samo powiemy o bycie. On także jest pojęciem o wielu znaczeniach, jak wspomnieliśmy przy Sofiście. Wyraz »jest« albo oznacza przynależność orzeczenia do podmiotu, np. Pegaz jest koniem skrzydlatym — albo kładzie się zamiast »istnieje, exystuje«. W pierwszym razie nie ma nic wspólnego z bytnością, lecz odgrywa rolę łącznika między podmiotem a orzeczeniem, w drugim jest on pełnem orzeczeniem, przypisującem podmiotowi, nie którąkolwiek rzeczywistość, lecz odpowiadającą jego naturze. Mówimy, że jest pewien zwyczaj, pewien dom, pewien kolor i t. p. [3]) W świetle tych rozróżnień nie może ostać się mgła dialektyczna Parmenidesa. W pierwszej hipotezie »jedno jest jedno« nie ma mowy o exystencyi jednego, jak zresztą Platon przyznaje, choć brak mu wyrazu technicznego na oddanie łącznika. Tautologia zaś taka, gdzie podmiot powtórzony w orzeczeniu, może prócz zwykłych korzyści gramatycznych lub etymologicznych, stać się po-

[1]) Zob. artykuł gruntowny „*Unité*" w *Dictionnaire des Sciences philosophiques*. Paris 1875 (2-e wyd.).

[2]) Mowa zawsze o Parmenidesie platońskim; historyczny przedstawiciel tego nazwiska prawdopodobnie rozumiał przez jedno byt i naturę Bóstwa.

[3]) Słusznie twierdzi K. O. Erdmann, że wyrazy »być« (Sein) i »istnieć«, (Existiren) należą do najwieloznaczniejszych i najniejaśniejszych, jakie wogóle posiadamy (*Die Bedeutung des Wortes*. Leipzig 1900 p. 27). Arystoteles, którego pogląd na znaczenie bytu nie zawsze został zrozumiany, mówi wyraźnie, że być lub nie być (τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι) nie oznacza żadnej rzeczy; tak samo wyraz byt (τὸ ὄν) sam dla siebie gołosłownie położony. Albowiem nie jest on niczem, oznacza zaś zawsze jakieś połączenie, którego nie ma bez rzeczy połączonych (Herm. c. 3 p. 16 b). W istocie imiesłów ὄν oznacza coś, co jest, ale dopóki nie wiemy, co jest, sama bytność jest zerem. Dopiero przyczepione do jakiejś liczby, zero takie nabiera życia i znaczenia.

http://rcin.org.pl

mocną do głębszej analizy podmiotu. Jeżeli zwierzę jest zwierzęciem, wynika z tego, że zwierzę posiada wszystkie właściwe mu cechy, a wyliczenie tychże może być czasem potrzebne. Ale zdanie »jeśli jest jednem«, nie obiecuje żadnych pożytecznych następstw, bo w sobie nic nie mieści; jest próżnią, która tylko wtedy napełni się, gdy ją połączymy z jakim przedmiotem. Jaki przedmiot, taka jego jedność. Bez przedmiotu, jedność jest pustem słowem lub znakiem arytmetycznym. Ale i to jasne, że bez przedmiotu, nie może być mowy o istnieniu, czyli o exystencyi jedności. Znaczy to, że druga hipoteza »jedno istnieje lub exystuje«, jest zawieszona w powietrzu. Istnieć może coś tylko w sobie lub w czemś drugiem. Ponieważ jedność jest zawsze przymiotem czegoś czyli współbytem, nigdy zaś samobytem, a sposób istnienia przymiotu zależy od natury rzeczy czyli podmiotu, w którym on przebywa, dyskusya o istnieniu jedności, bez specyfikowania rzeczy, w której i przez którą ona istnieje, jest marną igraszką dowcipu. Nie może się przyczynić do zbadania tajników metafizyki, może tylko sprowadzić nowy wzrost panlogizmu i panteizmu, gdzie każde pojęcie, dla tego, że jest pojęciem, będzie uchodziło za jakąś rzeczywistość pełną sił i czerstwości. A przecież jest tylko lekką mgłą, rozpływającą się zwolna w nicość. Ponieważ zjawisko to ciągle powtarzało się w dziejach filozofii, dobrze jest odczytywać Parmenidesa i medytować nad źródłem jego błędów, bo łatwiej wtedy rozumie się przyczyny psychologiczne, dla których poddawali się temu samemu urokowi i na te same zapuszczali manowce, tak Neoplatończycy, jak Giordano Bruno, Jakób Böhme i Schelling genialny, przed innymi zaś wielki Hegel, zmartwychwstały Parmenides, na którym najjaskrawiej uwydatniły się wszystkie zalety i braki filozofowania o jedności i bycie, za pomocą słów oderwanych od pnia rzeczywistości.

Ażeby pokonać te trudności, przedstawia Fouillée nową hipotezę [1]). Wnosi byt i niebyt względny do świata idealnego, twierdząc, że dualizm pomiędzy ideą niezmienną a zjawiskiem doczesnem, mijającem, napotyka się wprawdzie u Platona, ale jako naukę popularną, pitagorejską, dla szerszych kół przeznaczoną, np. w Timeuszu, gdzie materya odwieczna, bezkształna jest jakoby niebytem, idee zaś bytem prawdziwym, a dla niej wzorem, według

[1]) *La philosophie de Platon* I. p. 205 sq.

http://rcin.org.pl

którego ona układa się i do względnego bytu dochodzi. Ale w Parmenidesie panuje według tej hipotezy monizm zupełny [1]), a materya pierwotna nie po za ideami, lecz wśród nich przebywa, jako względny ich niebyt. Idea każda jużto bezwględną wydaje się istnością, już to względnym niebytem. Wszak odróżniana od innych istności, przyjmuje tem samem, choć ujemnym sposobem, wszystkie możebne przeciwieństwa. Wszystkie rzeczy, nawet najodmienniejsze i najmniej zawierające bytu, jak materya, mogą przez ciągły rozwój dialektyczny zamienić się w idee i wzajemne tychże stosunki [2]).

Hipoteza ta dowcipna została konsekwentnie przez autora wyzyskaną, ale nie zgadza się niestety z faktem niewątpliwym, że ani Timeusz nie jest pismem popularnem ani Parmenides dogmatycznem wyznaniem wiary. O pierwszem świadczy trud komentatorów, którzy nie mogli dotąd zgodzić się na nic pewnego; o drugiem upewniają nas słowa końcowe dialogu, przytoczone wyżej. Zalecają bowiem metodę, która śmiało stosowana wywraca z gruntu wszystkie dogmata. Sam Fouillée zresztą nie popiera hipotezy swojej żadnym argumentem [3]); nie dostrzegł nawet, że ona nic nie tłumaczy. Bądźmy otwarci! Platon na to wymyślił idee, żeby miał w nich przedmiot trwały wiedzy, godny zabiegów umysłu, a miały być zarazem osią niewzruszoną, do koła której wirują zjawiska doczesne. Osiągnął więc i pewność logiczną i trwałość metafizyczną, ale któż nie widzi, że obie przepadają, gdy względny byt i niebyt, wraz z swoją igraszką przemian, dostają się do wieczystych istności? Wtedy każda, według przepisów dialektyki i będzie i nie będzie, będzie sobą i czemś innem, będzie wszystkiem i niczem. Bóg nawet, owa idea dobrego, dla Platona rzeczywistość najwyższa i najpełniejsza, ukaże się we wszystkich postaciach, a w każdej z nich będzie sobą i niesobą, jednością

[1]) Tamże str. 211—214.

[2]) Tamże str. 212.

[3]) Mówi (I. 212), że Parmenides zna tylko jedną rzeczywistość idealną, a naprzeciw niej stawia materyę nieokreśloną. Ale w drugiej części dialogu nie ma żadnej wzmianki o materyi, a pytanie, co dzieje się z innemi rzeczami, jeśli jedno jest lub nie jest, odnosi się do wszystkiego, czem jedno jest, zatem do wszystkich innych idei, bynajmniej zaś do materyi pierwotnej. Także szukamy napróżno dowodów, żeby dualizm Timeusza miał charakter symboliczny i popularny (exotérique), jak autor utrzymuje (I 211), lub żeby myśl swoją najskrytszą Platon wypowiedział w Parmenidesie i w Sofiście (I. 212).

http://rcin.org.pl

i wielością, stwórcą i stworzeniem. Czy taki monizm da się pogodzić z ideologią Fedrosa lub Fedona? Jest to wielce wątpliwem; a Fouillée ani tego nie dowiódł, ani że Platon był monistą[1]).

Wręcz przeciwnego zdania jest Waddell, którego świetne wydanie dialogu spotkało się z powszechnem uznaniem. Liczne zarzuty, które Parmenides podnosi przeciw teoryi idei, uważa za dowód, że to utwór młodzieńczy, niewytrawny, bo Sokrates nie umie sobie z niemi dać rady[2]). Ale w Kratylu, Rzeczypospolitej i w Fedonie nie spotykamy się z temi trudnościami, bo tam np. bez wahania dla każdego rodzaju jednostek i zjawisk, nawet najmniej pozornych przyjmują się idee osobne. Ani nie ma śladu tych trudności w Fedrosie lub Menonie, gdzie np. możność poznawania idei za pomocą wrażeń zmysłowych, polega na teoryi przypominania, gdy w Parmenidesie niema żadnego pomostu, łączącego wiedzę zmysłową z nadzmysłową. Sądzi przeto Waddell, że dialog ten od tamtych wcześniejszy a teorya ideologiczna w nim po raz pierwszy wyłożona. Jackson'owi zaś i zwolennikom jego[3]) przyznaje, że z Parmenidesem zaczyna się nowa epoka w myśleniu Platona, ale nie jest to rozwój znanej nam teoryi ideologicznej ku jakiejś nowej, mało znanej, lecz zastąpienie dawnej nauki Sokratesa o pojęciach ogólnych przez tę właśnie teoryę, którą zwykle Platonowi przypisujemy czyli przez pojęcia upostaciowane[4]). Jakkolwiek hipoteza Waddell'a bardzo umiejętnie przedstawiona, spoczywa jednak na niezbyt mocnych nogach. Trudno zgodzić się na to, że idee występują po raz pierwszy w Parmenidesie, bo jeśli gdzie, jak wykazaliśmy, to w Fedrosie zjawiają się nagle, bez przygotowania, w natchnionej improwizacyi i za takie podane są przez Sokratesa, gdy roztwiera tajniki świata nadziemskiego przed zdumionym towarzyszem. W Parmenidesie zaś tak samo młody Sokrates jak i stary mędrzec z Elei traktują je jako rzecz dobrze

[1]) Trudno uważać za dowody (I. 213) ogólnikowe twierdzenia, że Platon chciał pogodzić istnienie zmysłowe z umysłowem, że jedno nieokreślone i wielość nieokreślona są nicością, że byt jest jednością, zawierającą w sobie wszystkie określenia, nawet sprzeczne, bo te nie są negacyą bezwzględną i t. d. Są to neoplatońskie marzenia, do których Platon nie byłby się przyznał.

[2]) Zob. wstęp w edycyi *The Parmenides of Plato*. Glasgow 1894 p. XIX sq. zwłaszcza p. XXIX sq.

[3]) Porówn. str. 477 tego tomu.

[4]) *The Parmenides of Plato* p. XXXIII.

http://rcin.org.pl

znaną i jako niezbędną myślenia podstawą [1]). Wczesnemu zresztą datowaniu Parmenidesa, choć zatem oświadczył się nie jeden znawca [2]), stoi na przeszkodzie znana wzmianka w Teetecie, która w każdym razie dawniejsza od Parmenidesa [3]). Teetet zaś został napisany już po założeniu Akademii. Kładąc tedy Parmenidesa nie długo po nim, nie zboczymy od prawdy. Jest on naturalnem jego dopełnieniem, bo wykłada metodę, prowadzącą do tej właśnie wiedzy, której Sokrates szuka czy udaje, że szuka, a nie chciał określić stanowczo w Teetecie [4]).

Długo nas zabawiła ta część filozofii platońskiej, poświęcona dialektyce i pokrewnym badaniom. Używała zawsze szerokiego rozgłosu i była po wszystkie czasy przedmiotem szczerego podziwu lub też gwałtownych zaprzeczeń. Żaden filozof późniejszy nie mógł jej pominąć; każdy musiał rozprawić się z jej metodą, z jej teoryą ludzkiego myślenia, nareszcie z pismami, w których została przez autora, razem z mnóstwem innych problemów, tak genialnie i wszechstronnie wyłożoną. I słusznie zajęto się metodą, bo ona decyduje o losach systemu. To też Arystoteles jeszcze za życia Platona poddał i metodę i jej wyniki dokładnej krytyce, której owocem była nowa, samodzielna nauka o prawach i zasadach myślenia. Ta nauka, rozstrzygająca nieodwołalnie każdą wątpliwość metodologiczną, każdy spór o słuszność lub niesłuszność argumentacyi, miała wedle zamiaru jej twórcy być wstępem i narzędziem do wszelkiego filozofowania, a doświadczenie wielowiekowe, z rosnącą wdzięcznością, potwierdziło ten zamiar. Utrwaliło się przekonanie, że gmach Logiki, wystawiony przez Arystotelesa,

[1]) Wynika to przedewszystkiem ze słów samego Parmenidesa p. 135 b—c, wyżej przytoczonych. Jeżeli zaś Waddell (p. XXII) podnosi, że Sokrates w innych dialogach, np. w Fedonie nazywa idee przedmiotem często już omawianym, zapomina, że tutaj młody wiek jego wykluczał podobne odwoływania się do dawniejszych dysput. Ani Parmenides tego uczynić nie mógł, bo widział młodzieńca dwa razy w życiu, teraz w domu Pitodora, a niedawno przedtem niewiadomo gdzie, może w którem z gimnazyów, rozmawiającego z Arystotelesem (p. 135 d). Tem więcej uderza, że on sam hipotezę ideologiczną uważa za konieczną dla wszelkiej wiedzy i mówi o niej jako o rzeczy znanej.

[2]) Przytaczam tylko Schleiermacher'a i Zeller'a.

[3]) Zob. str. 511 tego tomu.

[4]) Teetet po Parmenidesie byłby dziwacznym anachronizmem, skoro w pierwszym (p. 184 a) szuka się definicyi wiedzy, o której w drugim powiedziano (p. 135 a—c), że bez znajomości idei nie może być nabytą. Zob. także str. 480 tego tomu.

http://rcin.org.pl

a przez następców aż po dni nasze rozszerzany, uzupełniony i doskonalony, będzie zawsze częścią integralną każdej filozofii systematycznej. Czuł to i Platon, skoro tak starannie przedyskutował kwestye, bez których załatwienia nie można zabrać się do szukania prawdy ani mieć pewności, że zdobędzie się wiedzę. Udoskonalił dialektykę i zaopatrzył w mnóstwo nowych przepisów, aby mogła spełnić godnie tak wielkie zadanie. Jednakże nie nadał jej nigdy formy ściśle naukowej ani nie rozszerzył jej do tych zagadek, które niby sfinksy egipskie drzemią u wnijścia do świątyni myśli. To zrobił Arystoteles, a Logika jego zajęła miejsce przodujące, o którem marzył niegdyś Platon dla swojej dialektyki. Ta zaś zostawszy służebnicą, odtąd, jak świadczą księgi o Topice, ma sobie poruczone rozumowanie prawdopodobne, gdy nowa jej pani apodyktycznem dowodzeniem stwarza i utrwala wiedzę. Nie zdołał zmienić tego faktu dziejowego, Kant ani nawet Hegel. Dialektyka pozostała i nadal w orszaku służebnym Logiki.

Czy Platon miał jakie teorye logiczne? jest pytaniem, na które dać można odpowiedź wieloraką. Jeżeli przez Logikę rozumiemy to, co od czasów Arystotelesa pod nazwą tą wykłada się po szkołach, niewątpliwie Platon takiej Logiki nie znał. Szukamy u niego napróżno jasnej definicyi pojęć i sądów, wniosków i dowodów. Części te składowe nowej nauki za jego czasów nie istniały; była tylko dialektyka. Jeżeli zaś Logiką zechcemy nazwać wszelką spekulacyę nad operacyami myśli ludzkiej i praktyczne przepisy, objaśniane przykładami, ułatwiające ich wykonanie, należy przyznać, że u Platona tyle znajduje się sposobów dzielenia i określenia, tyle sofistycznych i antysofistycznych sztuk i sekretów, tyle znakomitych ostrzeżeń i nawrotów i rzutów i uderzeń, tyle genialnych odgadnień i wniosków, że wszystko to składa się na jakąś Logikę przedarystotelesową w znaczeniu przenośnem, która się ma do późniejszej szkolnej, jak praorganizm, nie we wszystkich częściach swoich uformowany ani we wszystkie zaopatrzony narządy, do organizmu przez ewolucyę dziejową wszechstronnie wykończonego. Wielu z dawniejszych nie chciało uznać tej różnicy a ci nawet, którzy ją widzieli i rozumieli, przez zamiłowanie w systematycznem wykładaniu, jak Tennemann [1]) lub Ar-

[1]) *System der platon. Philos.* Tom II. p. 11 sq. Pouczającym dla poznania dowolnej metody autora jest rozdz. pierw.: *Allgemeine Merkmale des Vorstellens*,

http://rcin.org.pl

nold [1]), przedstawiali Logikę platońską w formie szkolnej, za ich czasów przyjętej, a choć podnosili zawsze to, czego nie ma w Platonie, jednak za pomocą cytatów, umieszczonych pod rubrykami zwykłej logiki kantowskiej, a trzymając się nawet jej terminologii, usiłowali wyłożyć jakąś kompletną teoryę wyobrażeń i pojęć, sądów i wniosków i t. d. Przeciw temu modernizowaniu poglądów starożytnego myśliciela słusznie wystąpił Zeller w obronie wierności historycznej [2]). Twierdzi, że nie wolno luźnych zdań o naturze i funkcyach myślenia, rozrzuconych po jego pismach, uzupełniać lub w całość powiązać, bo znikąd niewiadomo, czy miał jaką teoryę kompletną albo chciał wogóle sformułować jakie prawa logiczne. Przedtem już Prantl wykazał, że ani Platona ideologia nie nadaje się do utworzenia nauki o pojęciach ani jego dichotomia do osiągania jasnych definicyi lub ułożenia praw sylogizmu [3]).

Moglibyśmy poprzestać na tych sądach i na tem, co powiedzieliśmy nieraz w poprzednich rozdziałach, gdyby nie mnożyły się ciągle publikacye, usiłujące obniżyć zasługi Arystotelesa a wywyższyć Platona nawet w tej dziedzinie, w której dotąd bez rywala panował wielki jego uczeń. Także książka Lutosławskiego poświęcona głównie temu zadaniu. Bo chociaż prawie wszystkiem zajmuje się, co ma jakikolwiek związek z pismami wielkiego filozofa, stylometryą, chronologią, przyrodoznawstwem i t. p., chciał jednak przedewszystkiem wyłożyć jego teorye logiczne. Ale lekceważy swoich poprzedników, zwłaszcza Zeller'a i Prantl'a, którzy gruntownie i obszernie wyjaśnili, co Platon zrobił a czego nie zrobił dla Logiki; nie ceni należycie Arystotelesa, najdawniejszego i najpoważniejszego świadka myśli platońskiej, a gdy każe nam wierzyć Platonowi samemu, nawet i tego powagę niweczy twier-

oraz podział logiki platońskiej na trzy teorye *„des Vorstellens, des Erkennens, des Denkens"*.

[1]) *System der platonischen Philos.* Erfurt. 1858 p. 109 sq. gdzie najprzód wyłożona logika formalna, potem realna. Pierwsza obejmuje naukę o kategoryach, spostrzeżeniach, pojęciach, sądach, definicyach i dowodach; druga (p. 135 sq.) traktuje o zasadach myślenia, ideach, wnioskach, o wiedzy i t. p. Same wyliczanie tych działów i poddziałów świadczy, jak są dowolne i nieodpowiadające myśli platońskiej.

[2]) *Philos. der Griechen* II. 1 p. 626 sq. (4-e wyd.).

[3]) *Gesch. der Logik im Abendlande.* Tom I. Zob. cały rozdz. III, który z pewną dla Platona niechęcią, ale bardzo gruntownie opracowany.

http://rcin.org.pl

dzeniem, że możemy filozofa lepiej zrozumieć, niż on rozumiał siebie samego i że zadaniem historyka nie jest, powtórzyć lub wyłożyć, co powiedział w swoich pismach, lecz dowiedzieć się, co myślał, nawet gdy myśli swoich nie wyłożył kompletnie [1]). Oczywiście taka metoda otwiera wrota najdowolniejszej interpretacyi i pozwala przypisywać Platonowi zdania, których nigdy nie wygłosił, zwłaszcza, gdy kto jest w tem zazdrości godnem położeniu, że może, jak Lutosławski odwoływać się, czego nie potrafią inni śmiertelnicy, nawet do ustnych wykładów filozofa [2]). Za pomocą tej nowej metody, popieranej nie mniej dowolną chronologią, kreśli nam Lutosławski taki mniej więcej rozwój logiki platońskiej: Pierwsze pisma, tak zwane sokratesowe, mało zajmują się zagadnieniami logicznemi [3]); dopiero w Menonie została przeczuta preexystencya dusz

[1]) *Plato's Logic* p. 29—30.

[2]) *Plato's Logic* p. 225. Ponieważ frazes pewien w Kratylu p. 439: πολλάκις ὀνειρώττω przez niektórych uważany jest za alluzyę do dawniejszych dialogów, np. Teeteta (p. 201 e: ὄναρ ἀντὶ ὀνείρατος), objaśnia Lutosławski, że to prawdopodobniej odnosi się do ustnego nauczania, niż do pism dawniejszych, nie daje jednak żadnego dowodu. Albo gdy Sokrates w Fedonie (p. 100 b) zaręcza, że zawsze i w innych rozmowach bronił istnienia idei ani teraz nic nie wypowiada nowego, upewnia nas Lutosławski, że to nie jest alluzyą żadną do dialogów dawniejszych, jak dotąd sądzono powszechnie, lecz sztuczką retoryczną, a oprócz tego odnosi się do rozmów, jakie Platon miał prawdopodobnie z uczniami po napisaniu Biesiady (*Plato's Logic* p. 253). Niestety uczony autor nigdy nie mówi, skąd ma wszystkie te cenne informacye. Ile razy zaś potrzebne mu są alluzye do popierania swoich hipotez, odkrywa je tam nawet, gdzie nikt ich się nie domyśla. W Fedrosie np. Sokrates taki prawi kompliment młodemu przyjacielowi, że nikt więcej od niego mów nie wygłosił lub do nich pobudził, z wyjątkiem jednego Symmiasza Tebańczyka (p. 242 a—b). Lutosławski wnosi stąd, 1) że Fedros dialog późniejszy od Biesiady, w której także występuje Fedros; 2) że jest późniejszy od Fedona, w którym kilkakrotnie zabiera głos Symmiasz; 3) że Platon wyżej cenił swego Fedona od Biesiady; 4) że uważał i Fedona i Biesiadę za swoje arcydzieła (*Plato's Logic* p. 355). Oczywiście są to domysły urojone, jak wykazałem na str. 363 przyp. 1. tego tomu. Tu dodaję, że choć Symmiasz, kilkakrotnie razem z Cebesem wymieniony w Fedonie, ten drugi jednak prowadzi właściwie dyskusyę i jest nierównie potężniejszym umysłem. Niech czytelnik porówna *Phaed.* p. 60 d; 61 d; 62 c; 70 a; 72 e; 87 a. Symmiasz tylko jeden zarzut podnosi i to słaby, że dusza może być harmonią; głównym dyrygentem rozmowy jest Cebes i on ciągle Sokratesa pobudza do nowych argumentów. Identyfikowanie dialogu z Symmiaszem jest bezpodstawne. Zob. także *Archer-Hind, the Phaedo* p. 41.

[3]) Zob. *Plato's Logic* p. 618. Nie mówi jednak autor nic o logice Sokratesa, którą sobie Platon oczywiście przyswoił i która w operacyach swoich nie wiele się

http://rcin.org.pl

i wiedza jakaś aprioryczna, nabyta w życiu poprzedniem; są także rzucone w nim podwaliny pod przyszły system, ale wszystko to nacechowane metodą sokratesową [1]). Dopiero w Kratylu, który wedle autora jest niby to pierwszym dialogiem logicznym, została prawdopodobnie dostrzeżona wyższość idei nad umysłem ludzkim i światem doczesnych zjawisk [2]). Kiedy się zjawiły idee w głowie Platona, nie wiadomo, ale po raz pierwszy przedstawione są w Biesiadzie, potem w Fedonie wyłożone szczegółowo, a nawet obda-

różniła od tych, które podane są w Fedrosie. Zob. str. 457 tego tomu. Twierdzenie zaś, że dialogi sokratesowe muszą być pierwsze, nie wytrzymuje poważnej krytyki, bo ani nie wiemy, w czem się właściwie różnią od niesokratesowych, ani nie można dowieść, że Platon pisząc je nie znał teoryi idei, skoro w niektórych wyraźnie nią się posługuje. Ale o tem dostatecznie rozprawiałem w poprzednich rozdziałach.

[1]) Menon jednak późniejszy i w pojęciach filozoficznych dojrzalszy od Fedrosa (Horn: *Platonstudien* p. 368), a nawet, jak wspomniałem, późniejszy od Teeteta (Zob. str. 520—526 tego tomu). Tem samem upada hipoteza autora. Jeżeli zaś twierdzi, że Platon musiał mieć przynajmniej 35 lat, gdy pisał Menona, a byłby to nawet wiek bardzo wczesny na greckiego pisarza, w żaden zaś sposób nie mógł w 25-ym roku życia napisać Fedrosa, to przypuszczenia takie bardzo są naiwne i mijają się zupełnie z rzeczywistością historyczną. Zapewne kronikarze zwykle rok czterdziesty podawają jako rok znaczenia i pełnej sławy którego z filozofów, ale nie powiadają, że wtedy dopiero zaczął pisać. Podówczas filozofowie nie dbali o sławę literacką i nic nie ogłaszali, pracując wyłącznie dla swoich uczniów i przyjaciół. Frazes tedy, że filozof jaki kwitnął w pewnej olimpiadzie, tak często powtarzający się u Diogenesa z Laerty, nie znaczy nic innego, jak że filozof miał licznych już słuchaczy. Jeżeli przypadkiem miał wtedy lat czterdzieści, musiał dawno przedtem pierwszych zjednywać sobie towarzyszy, niezbędny związek późniejszej szkoły i pierwsze układać skrypta, konieczne texty podręczne dla przyszłych uczniów. Twierdzenie zaś, że rozwój umysłowy w starożytnej Grecyi tak odbywał się powoli, że nikt, przy odpowiednich nawet zdolnościach, nie byłby zdołał napisać w dwudziestym piątym (lub raczej w dwudziestym siódmym) Fedrosa, a ledwo w trzydziestym piątym Menona, zadziwia swoją stanowczością. Xenofanes przecież miał 25 lat, gdy rozpoczynał wędrówkę swoją po ziemiach greckich, wszędzie deklamując własne swoje utwory. Eschyl w dwudziestym piątym roku przedstawiał pierwsze swoje tragedye, Sofokles w dwudziestym ósmym za swoje odbierał nagrody publiczne, Eurypides w ośmnastym układał sztuki, tak jak robił Platon, zanim się otkał się z Sokratesem. Długie szeregi imion greckich jaśnieją od lat młodzieńczych chwałą bardzo wczesnej twórczości. Dla czego nie miał Platon napisać Fedrosa w dwudziestym siódmym roku?

[2]) Że Kratyl pochodzi z tych samych czasów, co Teetet, a przypuszcza jako znane te same idee, które napotykamy w innych dialogach platońskich, zob. str. 540 i 546 tego tomu.

http://rcin.org.pl

rzone exystencyą pozaświatową i po za umysłem ludzkim [1]). Ten pierwotny Platonizm, jak autor go nazywa, przekształca się potem w średni czy przejściowy, górujący w Rzeczypospolitej i Fedrosie. Mnożą się badania logiczne nad wiedzą a mniemaniem, z których pierwsza odnosi się zawsze do wieczystych jestestw, drugie do zmiennych zjawisk w doczesności. Ale w Rzeczypospolitej po raz pierwszy pojęcie siły rozbierane, a z niego w Fedrosie wyrasta nowe pojęcie duszy, poruszającej siebie samą [2]) Wtedy wytwarza się nieznacznie, ostatnia forma Platonizmu, przygotowana w Teetecie i Parmenidesie, udoskonalona w Sofiście, Polityku i Filebie, a zachowana w pismach najpóźniejszych, w Timeuszu, Krycyaszu i Prawach. Logika platońska zajmuje się przedewszystkiem w tej epoce badaniem bytu i klasyfikacyą pojęć. Wiedza przestaje być intuicyą, a zamienia się w produkt myśli ludzkiej, która jest reprodukcyą myśli bożej [3]). A posługuje się myśl nasza potężnemi narzędziami klasyfikacyi i koordynacyi, analizy i syntezy. Dusza i ruch wszystko tłumaczą, bo system idei, panujący w średnim Platonizmie, zastąpiony systemem dusz o różnych a rosnących stopniach doskonałości, od najniższych dusz roślinnych aż do dusz gwiaździstych, które są skończonymi bogami. Po nad wszystkiemi unosi się dusza rządząca światem, stwórczyni jego i opatrzność, która umieszcza duszę każdą w przynależnem miejscu i wyznacza szczegółowe zadanie, mające być przez nią spełnione w szeregu następujących po sobie żywotów, trwających miliony lat, prawdopodobnie bez początku i bez końca. Według tej formy systemu dusza każda nabywa wiedzę przez własną pracę, ćwicząc się ciągle

[1]) Twierdzenia te upadają wobec faktu, że Fedros o wiele lat poprzedza Biesiadę, jak wykazałem przy rozbiorze obu dialogów. Fakt niewątpliwy, wywracający całą teoryę Lutosławskiego o rozwoju psychologiczno-logicznym Platona, przyjęty jest nawet przez zwolenników stylometryi, jak Natorp'a (*Archiv.* XII p. 46), a stwierdzony przez Iwona Bruns'a, który teorye miłośne obu dialogów poddał nowej, delikatnej analizie (*Neue Jahrb. für das klass. Alterthum* 1900 p. 24). Powtarzam, że w tej kontrowersyi nie chodzi o to, czy Fedros jest pierwszym dialogiem, jak obszernie wykazałem, lecz czy jest dawniejszym od Biesiady. Ale nie może ostać się hipoteza Lutosłuwskiego wobec faktu, że Fedon późniejszy od Fedrosa. Zob. Gomperz'a *Griech. Denker* II p. 342 i dobre wywody Horn'a o następstwie chronologicznem Fedrosa, Biesiady, Fedona w *Platonstudien* p. 334 sq.

[2]) Że i to urojone, wykazałem na str. 437 i nast. tego tomu.

[3]) Pojęcie bardzo ciemne. W jakiem znaczeniu idee są myślami bożemi, zobaczymy przy Timeuszu.

http://rcin.org.pl

i ucząc, idee zaś istnieją tylko w duszach a są wieczne i niezmienne, bo wzór ich stworzony został przez Boga w jego własnej myśli. W tem znaczeniu są idee wzorami rzeczywistości, a gdy istnieją w duszach, nazywają się bytem prawdziwym. Objaśnia jeszcze Lutosławski, że każda idea musi być przez dusze wytworzoną za pomocą klasyfikacyi, generalizacyi i dzielenia, a te operacye elementarne wypełniają przeważnie logikę Platona w ostatnim okresie jego życia [1])

Nie dostrzegł czcigodny autor, że gdyby obraz przez niego nakreślony był nawet wierniejszym i prawdziwszym, niż jest w istocie, dowodziłby tylko, że Platon, jak zawsze utrzymywali ludzie poważni, nie zdołał stworzyć systemu Logiki, bo nigdy nie odłącza jej od metafizyki ani od gramatyki. Sama teorya idei posłużyć może za przykład, że nie umiał wydostać się, mimo genialnych wysileń, z zaczarowanego koła Ontologii i swobodnie poruszać się w dziedzinie czystej Logiki. Pokrewieństwo pojęć zamienia się jemu regularnie w podobieństwo zaświatowych istot a każdą cechę jednostkową mieni być skutkiem ich działania w doczesności. Oczywiście na tej drodze nie dochodzi się do jasnych ogólnych pojęć. Powie tu niejeden: Arystoteles jednak je nabył! A mógł je nabyć tylko z wykładów i pism Platona, przy którym zostawał jakie lat dwadzieścia! Byłoby w istocie zaprzeczeniem samej idei rozwoju, gdyby przez tak długi okres czasu pilny a pojętny uczeń nic nie przyswoił sobie z nauk genialnego męża. Odpowiadam, że mógł ogromnie skorzystać, a jednak stworzyć rzecz nową, której zrobić nie zdołał ani nawet nie zamierzał jego poprzednik duchowy. Dwudziestoletnia wprawa dialektyczna była znakomitem przygotowaniem do napisania »Organon«, ale żeby je wyłożyć w formie naukowej i systematycznej, na to potrzeba było wpierw zostać logikiem. Nie był nim Platon, a jeżeli uczeń nim został, jest to jego czyn samodzielny i jego zasługa osobista. Usunąwszy bowiem z dialektyki wszystkie składniki gramatyczne i metafizyczne, ile na to zezwalał ówczesny stan oświaty, on poraz pierwszy wśród Greków zasadnicze funkcye myślenia ludzkiego sprowadził do pewnej liczby jasnych formułek, posiadających wszystkie cechy praw stałych, przyrodzonych. W nich posiadamy niechybny środek przekonania

[1]) Zob. *Plato's Logic* p. 523 sq. Dalsze szczegóły pomijam, bo zbijanie ich wymagałoby zbyt wiele czasu a nie posunęłoby naprzód głównej kwestyi.

http://rcin.org.pl

się o prawdziwości naszych tworów myślnych, tak pojęć, jak sądów i wniosków. Gdy u Platona ostatniem kryteryum prawdy jest intuicya bytów zaświatowych, odwiecznych, udaremniająca samą możność logiki naukowej, Arystoteles każe nam tylko wierzyć w prawdziwość norm naszego myślenia, bez względu na przedmioty, do których ono się odnosi. Zasługą jego wiekopomną pozostanie, że pierwszy na zachodzie określił i wyjaśnił te normy, a przez to dał początek nowej nauce. Jeżeli mało się zmieniła aż do naszych czasów, świadczy to wymownie o wielkości jego umysłu. Nie byłoby o to sporu, gdyby pewna ilość uczonych nie forytowała błędnej hipotezy Tennemanna, jakoby idee platońskie nie były jestestwami pozaświatowemi, lecz po prostu tworami myśli naszej czyli pojęciami. Należy się wdzięczność Windelbandowi i Gomperzowi, że niedawno energicznie oświadczyli się przeciw temu złudzeniu [2]).

8. Teorye polityczno-etyczne.

W katalogu Trazylla tylko cztery pisma platońskie podane są jako »polityczne« [2]). To nie wiele na 36 numerów, zwłaszcza że dwa z nich, Minos i Epinomis, wątpliwej są autentyczności. Ale dwa inne, Rzeczpospolita i Prawa, są tak obszerne, że stanowią przeszło trzecią część spuścizny literackiej filozofa. Zapewne wobec naszych kolosalnych tomów wyglądają one dosyć niepokaźnie, ale w czwartym wieku przed Chr. gdy Platon zabierał się do pisania Rzeczypospolitej, posiadała proza grecka tylko dwa dzieła podobnych rozmiarów, »Muzy« Herodota i Wojnę peloponeską Tucydydesa. Świadczy to o wielkiem znaczeniu, jakie miały już podówczas teorye polityczne, a jeżeli nie pierwszy Platon o nich pisał, nikt jednak przed nim nie zdobył się na pracę również wytrwałą

[1]) Zob. *Platon von Wilhelm Windelband* p. 77 sq. Drugie wydanie jest z r. 1901. A końcowy zeszyt *Gomperz'a Griechische Denker* ukazał się dopiero w maju r. 1902. Czytamy str. 577: »Cieszę się, że w tym punkcie zgadzam się dokładnie z Windelbandem, a podnoszę to tem chętniej, że skłonność do ulatniania teoryi idei i potworne przypuszczenie, jakoby Arystoteles źle zrozumiał naukę zasadniczą Platona, dzisiaj nie mało się rozszerzyły. Surową ale trafną odprawę tej myśli można odczytać sobie w liście Lehrs'a do Lobecka«.

[2]) Zob. str. 243 tego tomu.

http://rcin.org.pl

wszechstronną i prawdziwie naukową. Jego Rzeczpospolita, a później Prawa sprawiły, że wiedza o państwie należy do najdawniejszych i najgruntowniejszych nauk [1]).

Ale Platon nie oddzielił jeszcze polityki od etyki, przynajmniej tej drugiej nie wyłożył w systematycznym, odrębnym zarysie, choć przeróżne jej problemy poruszył w niejednym z dialogów, nazywanych nie zawsze bardzo trafnie etycznymi. W Rzeczypospolitej jest etyka traktowana jako funkcya życia politycznego, podobnież jak religia, sztuki piękne, nauki, administracya i t. p., a nawet cały system metafizyczny wszedł do tego dzieła wiekopomnego. Dla wygody więc czytelnika, jak dotąd robiliśmy, rozważymy najprzód treść dzieła, przyczem wypadnie wspomnieć o niejednej rzeczy, mającej tylko luźny związek z polityką i etyką. Potem przejdziemy niektóre dialogi, będące przygotowaniem do Rzeczypospolitej lub jej uzupełnieniem. Później załatwimy się z kosmologią i teologią platońską, które również etycznymi, jak wszystko u Platona, zabarwione są czynnikami, a na sam koniec tomu odkładamy rozbiór Praw, stanowiących dla siebie jakoby nową, przejrzaną edycyę poglądów filozoficznych starzejącego się mistrza. Przy streszczaniu tych dzieł, mianowicie Rzeczypospolitej, będziemy nieraz musieli pilnować się zbyt może suchej krótkości, ale tłómaczy nas dostatecznie brak miejsca oraz potrzeba nie powtarzania się. Wszak tyle razy przytoczyliśmy w tym tomie Rzeczpospolitą i ważne z niej wyjątki.

a) Rzeczpospolita.

W Pireu obchodzą hucznie nowe święto bogini tracyjskiej Bendys [2]). Sokrates, jak tylu innych, przybył, aby pomodlić się, a także napatrzyć się świetnych ceremonii, ale było zapisanem w gwiazdach, że dnia tego nie powróci do Aten. Już odchodził

[1]) O początkach tej wiedzy i poprzednikach Platona zob. tom pierwszy Ianet'a: *Histoire de la science politique etc. Paris* 1887 (3-e wyd.). Także Gomperz'a *Griech. Denker.* Tom I p. 306 sq. Wyborny pogląd ogólny na rozwój wiedzy politycznej nabyć można z książeczki Pollock'a, choć dla Platona on niesprawiedliwy: *History of the science of politics. London* 1897. Zob. nareszcie rozd. *Die Geschichte der Staatslehre* w pierwszym tomie Jellinek'a: *Das Recht des modernen Staates. Berlin* 1900.

[2]) Bendydye zaprowadzono koło r. 410, który to rok jest mniej więcej datą fikcyjną dialogu.

http://rcin.org.pl

z Glaukonem, bratem Platona [1]), gdy Polemarch zaprasza ich do ojca swego na wieczerzę. A był nim Kefalos, bogaty fabrykant tarcz, którego drugi syn Lizyasz dobrze nam znany z Fedrosa [2]). Po wieczerzy zaś zobaczą jeszcze procesyę nocną przy pochodniach. Wymówić się nie sposób, bo Polemarch silny, a ma za sobą Adeimanta, drugiego brata Platona, i kupę młodych, którzy użyć gotowi przemocy. Idą więc wszyscy do Kefalosa.

Początek pierwszej księgi nakreślony z prześliczną prostotą [3]). Stary Kefalos z wieńcem na głowie siedzi na wyścielonem krześle, trochę zmęczony odprawieniem ofiary. Wita czule Sokratesa, którego dawno nie widział, a zapytany o zdrowie i czy pogodził się ze swoją starością, tak nadobnie i szczerze wychwala jej strony dodatnie, że Cyceron, zachwycony tym wstępem, nie jedno zdanie powtórzył w swoim klasycznym traktacie *de senectute* [4]). Kefalos szczęśliwy, bo wiek sędziwy uwolnił go od poruszeń namiętnych młodości, a znacznego dorobiwszy się majątku, był zabezpieczony od pokus wyrządzania komukolwiek krzywdy lub mówienia nieprawdy. Ma sumienie czyste i spokojne, a starość lekką i pogodną [5]). Jednakże odchodzi, by dopilnować ofiary, a goście zostają pod wrażeniem jego wiary głębokiej, że człowiek sprawiedliwy także jest szczęśliwy. Zaczyna się tedy dyskusya, bo każdy ma na ustach

[1]) O jego chętnem obcowaniu z Sokratesem zob. *Xen. Mem. III.* c. 6.

[2]) Kefalos przeniósł się za namową Peryklesa z Syrakuz do Pireu i miał trzech synów. Polemarch kilkakrotnie zabiera głos w pierwszej księdze, a jeszcze raz jeden w piątej; Lizyasz i Eutydem, choć obecni, nie odzywają się nigdy. O Eutydemie tylko to wiemy, że nie był owym głośnym sofistą, którego nazwę nosi jeden z dialogów platońskich. Milczenie Lizyasza jest zrozumiałe, bo już w Fedrosie przedstawiony jest jako nielubiący filozofii, przeciwnie niż brat jego Polemarch (p. 257 b). O nieszczęściach, które spotkały rodzinę za rządów »trzydziestu«, zob. mowę Lizyasza *contra Eratosth.*

[3]) Najlepsze wydanie: *Plato's Republic. The Greek Text edited with notes and essays by the late Iowett and Lewis Campbell. Oxford* 1894 *Clarendon Press. 3 voll.* Pierwszy tom zawiera tekst grecki, przygotowany przez B. Iowett'a, znanego tłumacza Platona, a po śmierci jego przejrzany i poprawiony przez Campbell'a. W drugim tomie znajdują się niedokończone rozprawy Iowett'a i słynne badania Campbell'a nad językiem Platona, oraz nowe tegoż zestawienie wszystkich różnic między tekstem rękopisu paryskiego *A* 1807 a wydaniem Bekker'a. Wiadomo, że ten rękopis równoważy wszystkie inne, wedle trafnego zdania Iowett'a. Nareszcie trzeci tom podaje bardzo cenne przypiski.

[4]) Zob. szczególnie *de sen.* c. 3 § 7 sq.

[5]) *Resp.* I p. 330 d—331 b.

http://rcin.org.pl

pytanie: co to sprawiedliwość? Polemarch, po odejściu ojca pełniący obowiązki gospodarza, przytacza definicyę Symonidesa poety, że sprawiedliwem jest oddawać każdemu, co się jemu należy. Podsuwa zaś słowom tym sens taki, że należy dobrze świadczyć przyjaciołom, a źle nieprzyjaciołom [1]). Ale Sokrates czemprędzej definicyę tę odrzuca, bo nie jest sprawiedliwem szkodzić komukolwiek i tego dowodzi obszernie [2]).

Zabiera wtedy głos Trazymach retor, mający swoją definicyę oddawna gotową: Sprawiedliwem jest, co wychodzi na korzyść mocniejszego [3]). Wszak każdy rząd ogłasza zawsze prawa dla siebie korzystne, a sprawiedliwem ich przestrzeganie być mieni. Poddani zaś, gdy przekraczają prawa, karani są, jako czyniący niesprawiedliwość. Z tego konkluduje retor, że w każdem państwie sprawiedliwem jest to, co przynosi korzyść rządowi istniejącemu, a że ten także jest mocniejszym, będzie sprawiedliwem, co jest korzystnem dla mocniejszego [4]). — Ale władza może mylić się, odpiera Sokrates i stanowić prawa dla siebie niekorzystne. Wtedy oczywiście byłoby sprawiedliwem, co jest niekorzystnem dla mocniejszego. — Trazymach odpowiada, że władza nie myli się, ile jest władzą. Ani lekarz nie myli się jako lekarz, lecz jako nieobeznany dostatecznie ze swoją sztuką. Tego sofizmatu Sokrates nie zbija, lecz wyciąga z niego niebezpieczne dla retora wnioski. Lekarz, ile jest lekarzem, t. j. ile zna się na swojej sztuce, nie ugania się za swoją korzyścią, lecz pacyentów; podobnież sternik lub panujący będzie przedewszystkiem szukał korzyści majtków lub poddanych swojej opiece poruczonych [5]). — Trazymach, który już w ciągu dysputy robił się nieprzyjemnym, teraz wybucha i więcej grubiaństwami wojując, niż argumentami, raz jeszcze zaręcza, że jak pasterz, tak panujący hoduje trzodę dla swego własnego pożytku, a postępując niesprawiedliwie, będzie przez wszystkich uważany za szczęśliwszego od tak zwanych sprawiedliwych, którzy wciąż ustępują przed mocniejszym i przegrywają w konkurencyi z niesprawiedliwymi. Bo ludzie nie złorzeczą złym czynom dlatego, że niesprawiedliwe w sobie, lecz że im samym dają się we znaki. Zatem niesprawiedliwość, dopro-

[1]) *Resp.* I p. 331 e—332 b.
[2]) *Resp.* I p. 335 a—e.
[3]) *Resp.* I p. 338 c: οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον.
[4]) *Resp.* I p. 338 e—339 a.
[5]) *Resp.* I p. 342 b—e.

http://rcin.org.pl

wadzona do należytej doskonałości, będzie silniejszą i swobodniejszą i więcej pańską od sprawiedliwości, a sprawiedliwem będzie to, co robimy na korzyść mocniejszego, niesprawiedliwem, co dla siebie samych [1]).

Po tej deklaracyi bezwzględnej i szorstkiej chciał retor opuścić towarzystwo, ale znaglony do pozostania, musi w nowej dyskusyi bronić swojej tezy wyuzdanej. Sokrates powoli przekonywa go, choć z trudem niemałym, że człowiek sprawiedliwy jest i dobrym i mądrym, a niesprawiedliwy zawsze niemądrym i złym. Gdy tęgo napociwszy się, »bo było lato« [2]), ostatecznie na to się zgodził, wykazuje Sokrates, że niesprawiedliwość jest źródłem niemocy, ani społeczność żadna, nawet rozbójników, istnieć nie może bez pewnej sprawiedliwości. Że zaś poprzednio już okazała się sprawiedliwość jakąś cnotą i mądrością, będzie człowiek sprawiedliwy nie tylko mocniejszym od niesprawiedliwego, lecz i szczęśliwszym, a wtedy niesprawiedliwość w żaden sposób, jak to utrzymywał przeciwnik, nie będzie pożyteczniejszą od sprawiedliwości [3]).

Księga pierwsza skończona, ale pomimo formy zaokrąglonej i zwycięstwa sokratesowego zostawia wrażenie jakiegoś nieokreślonego niezadowolenia. Każdy czuje, że Trazymach mógł był lepiej się bronić. Nie wiemy wprawdzie, jakie miał istotne zdolności, bo Platon zrobił z niego karykaturę [4]), ani nie jest pewnem, czy utrzymywał kiedy to, co mu Platon z widoczną nieżyczliwością przypisuje, bo z jego pism ocalały same nic nieznaczące strzępki [5]). Gomperz sądzi, że ulubiony mówca ludowy nie mógł bronić tak skrajnej tezy [6]), uprawniającej wszelki despotyzm, ale retorzy greccy lubili jeszcze gorszymi popisywać się paradoxami, jak świadczy przykład Lizyasza w Fedrosie. Trazymach zresztą nie apoteozuje jedynowładczej tyranii, potępianej przez opinię, lecz twierdzi tylko, że ci, którzy rządzą, stanowią prawa dla siebie korzystne. To zaś robiono

[1]) *Resp.* I p. 344 a—c.

[2]) *Resp.* I p. 345—350.

[3]) *Resp.* I p. 353 e—354 a.

[4]) W Fedrosie (p. 267 c) przedstawiony jako człowiek gwałtownego temperamentu i skłonny do oszczerstw, ale Cyceron wyraża się o nim z szacunkiem i wymienia razem z Prodykosem i Protagorasem, jako badacza wszechrzeczy *(de orat.* III c. 32 § 128).

[5]) Zob. je w *Oratores Attici ed. Didot* II p. 244, gdzie także zebrane świadectwa starożytne o zasługach jego retorycznych.

[6]) *Griech. Denker* II p. 365.

http://rcin.org.pl

zawsze, ani Gomperz nie przeczy, że prawo pozytywne, uchwalane przez większość parlamentarną, odpowiada interesom tych, którzy chwilowo dzierżą władzę [1]). Trazymach właściwie to samo mówi, tylko w jaskrawszej formie, nabytej w częstem przemawianiu do tłumów. A jego definicya da się łatwo obronić, jak zaraz okaże się w dalszej dyskusyi, byleby pamiętano, że wyraz sprawiedliwość ma wielorakie znaczenie [2]), o czem niestety goście w domu Kefalosa ciągle zapominają. To też oświadcza w końcu Sokrates, że nie kontent z przebiegu rozprawy, bo zamiast pozostać przy pierwszej kwestyi: co to jest sprawiedliwość? rozważano, czy ona jest przywarą i głupotą, czy też mądrością i cnotą; potem znowu zastanawiano się, czy niesprawiedliwość pożyteczniejsza od sprawiedliwości. »Tak iż teraz z całej tej rozmowy nic nie wiem; dopóki bowiem nie wiem, co to sprawiedliwość, w żaden sposób wiedzieć nie mogę, czy ona cnotą jest, czy nie, lub czy ten, który ją posiada, nieszczęśliwy jest, czy szczęśliwy« [3]). Ten ujemny, iście sokratesowy, jak niektórzy mówić lubią, wynik pierwszej księgi zrodził hipotezę K. Fr. Hermanna, że ona powstała w epoce »sokratesowej« i dopiero później jako część przyczepioną została do głównego dzieła. Nie ulega wątpliwości, że gdyby ona sama zachowała się, wyglądałaby nie źle, ani brak dodatniej konkluzyi nie byłby więcej rażącym, niż w niejednym innym dialogu. Ale rozważana w związku z następnemi księgami, przedstawia się jako umyślnie napisana »przedmowa« (προοίμιον). Tak ją sam autor nazywa (p. 357 a) i możemy na jego słowie polegać [4]). Dla zrozumienia rozkładu całości wystarcza zaznaczyć, że pierwsza ta księga jest zarazem pierwszą częścią Rzeczypospolitej i rozpada się ona na dwie mniejsze, rozgraniczone zmianą osób. W pierwszej rozmawia Sokrates z Kefalosem i Polemarchem, w drugiej przeważnie z Trazymachem. Ale gdy ten został pokonany, kto ośmieli się podjąć dalszą dyskusyę?

Druga część Rzeczypospolitej ciągnie się od początku drugiej księgi do końca czwartej, a rozpada się na dwie części mniejsze, z których pierwsza (II p. 367 e—IV p. 427 c) traktuje o za-

[1]) *Griech. Denker* II p. 363.

[2]) Dobrze Arystoteles: ἔοικε δὲ πλεοναχῶς λέγεσθαι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία *Eth. Nicom.* V 2 p. 1129 a.

[3]) *Resp.* I p. 354 c.

[4]) Po szczegóły odsyłam do Hirmer'a *Entstehung und Komposition der platon. Politeia. Leipzig* 1897 p. 605 sq. (Odbitka z *Jahrb. für class. Philol.*).

http://rcin.org.pl

łożeniu państwa, druga (IV p. 427 d—445 e) o sprawiedliwości tak w państwie jak w jednostkach. Poprzedzone są obie te części rozprawą wstępną (II p. 357—367 e), która pozostanie na zawsze świetnym przykładem jasnej, prawdziwie naukowej argumentacyi. Trazymach zamilkł [1]), ale Glaukon podejmuje się bronić jego tezy, choć jego zasad nie pochwala. Sądzi, że Sokrates nie dowiódł, jako zawsze i pod każdym względem lepiej jest być sprawiedliwym niż niesprawiedliwym [2]). Są bowiem trzy rodzaje dóbr: *a)* jednych pożądamy dla nich samych, np. radości lub nieszkodliwej rozkoszy; *b)* innych pragniemy i dla nich samych i dla skutków, np. dobrego wzroku, zdrowia, roztropności; *c)* nareszcie są i takie, których jedynie szukamy dla następstw z nich płynących, np. ćwiczenia gimnastyczne, lekarstwa, różne sposoby zarobkowania [3]). Do której z tych trzech klas należy sprawiedliwość? Sokrates, choć przy końcu pierwszej księgi zaręczał, że nie wie, co to sprawiedliwość, teraz skwapliwie odpowiada, że należy do drugiej klasy. Oczywiście musi mieć jakąś ukrytą definicyę. Ale Glaukon dobry dialektyk i dowodzi, że raczej należy do trzeciej. Coś podobnego, jak mniema, twierdził i Trazymach, a można go poprzeć faktami nader ważnemi.

Według powszechnego zdania jest dobrą rzeczą popełniać niesprawiedliwość, a złą jej doznawać. Większem zaś złem jest drugie, niż jest dobrem pierwsze. To też spróbowawszy jednego i drugiego, postanowili ludzie zawrzeć ugodę, że nikt nie będzie ani krzywdy popełniał, ani jej doznawał. W ten sposób powstały prawa i układy. Zgodzono się nazywać sprawiedliwem i słusznem, co jest nakazane przez prawo i taki jest początek wszelkiej sprawiedliwości. Trzyma się w pośrodku między tem, co najlepsze t. j. bezkarnem dopuszczaniem się niesprawiedliwości a tem, co najgorsze, nie módz pomścić krzywdy doznanej. Wybrano zaś ten środek nie dlatego, żeby sprawiedliwość była dobrą w sobie, lecz że to wydawało się koniecznem. Gdyby ludzie mogli zawsze innych krzywdzić bezkarnie, a nigdy nie doznawać krzywdy, nie byliby przecież zawarli podobnej umowy. Że zaś taka jest natura sprawiedliwości, ani nikt z pociągu wewnętrznego, lecz z przymusu, ją uprawia, pokazuje przykład Gygesa, który jako pasterz był uczciwym człowiekiem,

[1]) Tylko w V p. 450 a—b dorzuca do wspólnej prośby zebranych słów kilka, a z żartobliwej alluzyi w VI p. 498 d dowiadujemy się, że ciągle jeszcze obecny.

[2]) *Resp.* II p. 357 b: ἄμεινόν ἐστι δίκαιον εἶναι ἢ ἄδικον.

[3]) *Resp.* II. p. 357 c -d.

http://rcin.org.pl

ale znalazłszy pierścień, zapomocą którego mógł się robić niewidzialnym, dopuszczał się okropnych bezprawiów. Było to nad jego siły, bo też nikt nie jest sprawiedliwym z własnej woli, lecz z musu [1]).

Tezę zaś Sokratesa, że człowiek niesprawiedliwy zawsze nieszczęśliwszy od sprawiedliwego, każe Glaukon rozważać według metody doświadczalnej. Zamiast porównywać sprawiedliwość i znane jej następstwa z niesprawiedliwością, także obleczoną w swoje konieczne przymioty i skutki, należy raczej oba stany odłączyć od swoich następstw, a te nawet przemienić. Taka hipoteza oczywiście dozwolona. Wyobraźmy sobie zatem doskonałego złoczyńcę, wytrawnego mistrza w swej sztuce, któremu wszystkie złe sprawy znakomicie się udają. Będzie przedewszystkiem dbał o to, żeby miał u wszystkich najlepszą reputacyę. Z drugiej strony wyobraźmy sobie człowieka istotnie sprawiedliwego, ale któremu nic się nie wiedzie, a który nawet złej zażywa opinii u wszystkich. Nie ulega wątpliwości, że pierwszy będzie szczęśliwy, bo nie tylko zabiera wszystkie korzyści ze swoich złych postępków, lecz nadto cieszy się sławą cnotliwego męża. Gniew zaś bogów może przebłagać przez sute ofiary. Sprawiedliwy zaś, przygnębiony złem powodzeniem i najgorszą opinią, przekona się po niewczasie, że nie potrzeba być sprawiedliwym, lecz tylko chcieć się nim wydawać [2]).

Objekcye Glaukona są poważne, ścisłe, sięgające do jądra rzeczy. A jaka głęboka myśl ta: ostatniem bezprawiem jest wydawać się sprawiedliwym, choć się nim nie jest! (p. 361 a). Na tej myśli najzupełniej platońskiej, odróżniającej zawsze zjawisko od rzeczywistości, pozór od prawdy, polega długie to rozumowanie. W istocie doskonały zbrodniarz nietylko będzie dbał o korzyści realne swoich występków, lecz bardziej jeszcze o pozory sprawiedliwości i dobrą u ziomków sławę. Jednakże wywody te, acz głębokie i przekonywujące, Adeimantowi wydają się niedostatecznymi. Jak Kebes i Symmiasz w Fedonie wzajemnie pomagają sobie w argumentowaniu, tak tutaj dwaj bracia Platona rozebrali między siebie role dwóch tęgich oponentów, wynajdujących coraz nowe trudności przeciw twierdzeniu sokratesowemu, że sprawiedliwość wystarcza do szczęścia. Glaukon opuścił rzecz bardzo ważną, jak mniema Adeimant; nie wspomniał o tem, co mówią sami wielbiciele cnoty,

[1]) *Resp.* II p. 358 e—360 c.
[2]) *Resp.* II p. 360 e—362 a.

http://rcin.org.pl

gdy ją zalecają lub odstraszają od niesprawiedliwości. Wiadomo, że rodzice dzieciom, nauczyciele uczniom nie wychwalają sprawiedliwości ani nie ganią niesprawiedliwości dla niej samej, lecz dla korzystnych lub szkodliwych następstw. Mówią, że kto zażywa sławy sprawiedliwego człowieka, może spodziewać się urzędu, posażnej żony, łask bożych i t. d. Powołują się przytem na powagę Homera, Hezyoda lub innych starodawnych poetów. Przedstawiają nagrody i doczesne i pośmiertne, przeznaczone dobrym, a straszne kary, zgotowane złym i w tem i przyszlem życiu [1]).

Ważniejsze zaś to, ciągnie dalej Adeimant, że wynosząc pod niebiosa wstrzemięźliwość i sprawiedliwość, dodają równocześnie, że są bardzo trudne i przykre, gdy przeciwnie niesprawiedliwość i niewstrzemięźliwość są przyjemne i łatwe. Wprawdzie wobec opinii i prawa uchodzą one za karygodne, ale w praktyce za bardzo pożyteczne. To też wszyscy przywykli zbrodniarzy bogatych i wpływowych otaczać względami, a poniewierać i lekceważyć sprawiedliwych, gdy są słabi i biedni. A nawet bogowie, jak zaręczają kapłani, zsyłają na sprawiedliwych dużo nieszczęść, hojne zaś zlewają dobrodziejstwa na złych. A nawet gdy ci obrażają bogów, łatwo przychodzi zmazać winę, bo są bogaci i stać ich na ofiary lub inne ceremonie expiacyjne [2]). Jaką tedy naukę wyciągnie młody człowiek z tego zachowywania się wszystkich prawie ludzi? Powie sobie, że życie sprawiedliwe jest ciężkie, a na nic się nie zda bez towarzyszącej mu dobrej opinii. Kto tę pozyska, będzie szczęśliwy, choćby był najgorszym człowiekiem. Szczęście zatem nie polega na cnocie rzeczywistej, lecz na jej pozorach. Wystarcza nabyć te drugie, a do nich dodać korzyści, płynące z czynów złych, aby być zupełnie szczęśliwym. Zapewne to nie łatwo, ale żadna sprawa ważniejsza nie jest łatwą. Od czego zresztą są przyjaciele, wspólnicy, wymowa, pieniądze. Grożą wprawdzie gniewem bogów! Ale są ofiary i zaklęcia tak potężne, że nawet z piekła można wydobyć winowajcę. Z tego zaś wynika, że nikt nie będzie kochał sprawiedliwości dla niej samej, chyba, że wrodzony, szlachetny charakter budzi do niej wstręt, lub mądrość nabyta wykazuje jej nicość. Ale nawet tacy ludzie doborowi będą wyrozumiałymi dla tych, którzy na podstawie wyłożonych rozumowań chcieliby przekładać nad

[1]) *Resp.* II p. 363 a—e.
[2]) *Resp.* II p. 364 a—365 a.

http://rcin.org.pl

cnotę życie niesprawiedliwe, otoczone jednak cnotliwymi pozorami. Tylko ludzie starzy albo niedołężni i bojaźliwi będą bezwzględnie potępiali niesprawiedliwe postępki [1]). Powinien więc Sokrates, zamiast wychwalać następstwa korzystne sprawiedliwości, wykazać, dlaczego ona sama przez się lepszą jest od niesprawiedliwości i dlaczego pierwsza, gdy przebywa w duszy, jest dobrą, druga złą, bez względu na to, czy obecność jej wiadomą jest lub niewiadomą bogom i ludziom [2]).

Sokrates zachwycony jasnem postawieniem kwestyi i świetnem sformułowaniem wszystkich trudności, przyjmuje zaproszenie, a koniec drugiej księgi i ośm następnych stanowią jego odpowiedź wspaniałą. Zanim usłyszymy te zadziwiające wywody, zwróćmy raz jeszcze uwagę na stanowisko stron dysputujących i na temat zapowiedziany. Obaj bracia, którzy odtąd prawie sami będą rozmawiali z Sokratesem, bo reszta gości zamieniła się w niemych z podziwu świadków tego przepysznego turnieju, pragną się dowiedzieć, co to sprawiedliwość i dlaczego daje duszom szczęście. Sokrates, wedle zwyczaju zawsze hojniejszy, niż potrzeba, najprzód wyłoży, czem ona jest w państwie, potem czem jest w każdej duszy. Dlatego od najdawniejszych czasów dzieło nosiło tytuł podwójny: o Rzeczypospolitej lub o sprawiedliwości, co dało powód do długich, dotąd niezałatwionych sporów, czy pierwotnym zamiarem Platona było pisać o jednej lub drugiej lub też o obydwóch razem [3]). To pewne, że temat, sformułowany przez Glaukona i Adeimanta, odnosił się do sprawiedliwości, nie do rzeczypospolitej. Dlaczego został rozszerzony i czy przez to główne założenie zostało spaczonem, wkrótce zobaczymy.

Początek państwa. Ponieważ chodzi o naturę sprawiedliwości, a ta przebywa już to w jednostkach, już to w całej społeczności, czy w mieście, łatwiej wedle Sokratesa poznać ją

[1]) *Resp.* II p. 365 b—366 d.

[2]) *Resp.* II p. 366 e—367 e.

[3]) Wyciągano stąd wnioski nieuzasadnione co do kompozycyi dzieła. Według Hermanna (*Gesch. und System der plat. Philos.* I p. 537 sq.) Platon w młodości, w epoce »sokratesowej«, napisał pierwszą księgę o Sprawiedliwości, jako dialog osobny. Daleko później ułożył Rzeczpospolitą, dodawszy do niej jako wstęp ów dżalog młodości. Podobnież sądzą Ueberweg-Heinze w *Grundriss der Gesch. der Philos.* I p. 163 (8-e wyd.), Windelband w *Gesch. der antiken Philos.* p. 113 (2-e wyd.) i wielu innych. Czy te przypuszczenia mogą się ostać wobec planu jednolitego całości, zobaczymy przy końcu tego rozbioru.

http://rcin.org.pl

można w mieście, bo tam występuje w rysach większych i wybitniejszych, niż w duszy jednostki. Poznawszy ją w objawach dosadniejszych, będzie ją można łatwiej odnaleść i zrozumieć w mniejszych. W ten sposób problem czysto etyczny przekształca się w nierównie szerszą zagadkę polityczno-społeczną, a początek sprawiedliwości zlewa się z początkiem państwa czy miasta, jak Grecy mówili [1]).

Nikt sobie nie wystarcza, powiada Sokrates, lecz szuka u innych tego, czego sam nie posiada. »Potrzeba nasza, jak się zdaje, stworzy miasto« [2]). Każdy pracuje dla innych, a bierze od nich, czego sam nie wyrabia. Myśl zupełnie nowożytna. Rolnik produkuje chleb dla wszystkich, za to cieśla stawia mu chałupę, tkacz dostarcza ubrania, szewc obuwia. Gdy się zważy, że w piątym wieku gospodarstwo domowe opędzało prawie wszystkie potrzeby rodziny, słusznie zadziwia twierdzenie Sokratesa, że podział pracy właściwie stworzył cywilizacyę, zmusiwszy ludzi do mieszkania w mieście. Dwadzieścia kilka wieków przed Adamem Smithem spotykamy się z wielkiem prawem ekonomicznem, jasno wypowiedzianem, że każdy robi lepiej i łatwiej i w większej ilości jeden rodzaj rzeczy, niż kilka. Sokrates żąda, aby każda praca wykonywaną była przez specyalistów [3]). Wymienia ich cały szereg, niezbędnie potrzebnych już w pierwotnem społeczeństwie, nawet kupców, tak nielubianych przez Platona i to kilka rodzajów; jedni niepokaźni, słabej budowy ciała, do niczego innego nieprzydatni, pośredniczą między publicznością a chłopem, przywożącym płody swoje na targ. Drudzy znowu bogaci, zamożni, prowadzą handel zamorski i pośredniczą między miastem a zagranicą [4]). Dość, że Sokrates obmyśla wszystko Każdy będzie miał zaopatrzone swoje skromne potrzeby, a mając chleba podostatkiem i wina, spocznie uwieńczony na posłaniu z siana lub świeżo naciętych gałązek, aby spożyć dary bogów i śpiewać hymny na ich cześć. Liczbę dzieci zastosuje każdy do ilości pokarmu, bo i prawo Malthusa przewidział filuterny małżonek Xantypy. Nareszcie doszedłszy do późnej, czerstwej starości, ludzie ci zostawią dzieciom swoim w spadku żywot podobnież szczęśliwy. Dla sprawiedliwości lub niesprawiedliwości niema miejsca

[1]) *Resp.* II p. 368 e—369 b.
[2]) *Resp.* II p. 369 d: ποιήσει δὲ αὐτήν, ὡς ἔοικεν, ἡ ἡμετέρα χρεία.
[3]) *Resp.* II p. 370 c.
[4]) *Resp.* II p. 371 c—d.

http://rcin.org.pl

w takiem społeczeństwie, bo każdy ma, czego mu potrzeba, oddając i odbierając należyte usługi [1]). Będzie to raj na ziemi!

Ale to miasto wieprzów! zawołał Glaukon. Mill w cokolwiek odmiennem znaczeniu powie, że woli być człowiekiem niezadowolonym, niż zadowolonym wieprzem. Glaukona przedewszystkiem razi, że owi ludzie szczęśliwi nie mają ni krzeseł, ni kanap, ni stołów, ni przysmaków kuchni ateńskiej. Chcesz więc mieć miasto zbytkowne, Sokrates odpiera. Dobrze! zgadzam się, bo wtedy może zjawi się szukana przez nas sprawiedliwość i niesprawiedliwość [2]). Będzie tedy mieszkańcom miasta wykwintniejszego potrzeba kanap, stołów i innych sprzętów, przysmaków, olejków i kadzideł, towarzyszek i ciastek, a wszystkiego tego w różnych gatunkach do wyboru. Zapragną malowideł, złota, słoniowej kości. Żyjąc w mieście o wielkich rozmiarach z liczną ludnością, sprowadzą sobie myśliwych, rzeźbiarzy, malarzy, muzyków, poetów, deklamatorów, aktorów, tancerzy, dyrektorów widowisk i różnych rzemieślników i przemysłowców, pracujących wyłącznie dla płci pięknej. Wprowadzimy do takiego miasta guwernerów i guwernantki, niańki i fryzyerki, golarzy, traktyerników i kucharzy, a nawet świniarzy, których nie było w owem mieście ubogiem. A przedewszystkiem potrzeba lekarzy, których przedtem nie znano [3]). Sokrates coraz nowych wynajduje specyalistów, bo z wzrastaniem potrzeb wzrasta koniecznie ich liczba. Jest to nieubłagane następstwo podziału pracy. Pod tym względem Ateny za czasów Sokratesa i Platona nie pozostawiały nic do życzenia. Z komedyi Arystofanesa możnaby ułożyć nieprzejrzany spis fachowych zajęć, którym dla zarobku oddawali się ludzie, a jeżeli Lassalle ubolewa, że mamy za mało potrzeb, a drugi socyalista Blatchford, że za wiele [4]), to kwestye te, zwłaszcza ujemne strony specyalizowania się pracy ludzkiej wskutek rosnących wymagań zbytku, uważano za bardzo palące już w gościnnym domu Kefalosa pod koniec piątego wieku przed naszą erą.

Ale im więcej powiększa się ludność, tem mniej chleba, ostrzega Sokrates, bo nawet urodzajne grunta tylko ograniczoną wydają ilość zboża. Potrzeba więc sąsiadom zabierać ziemię, a ci zrobią

[1]) Porówn. *Resp.* II p. 372 a—c.

[2]) *Resp.* II p. 372 d—e.

[3]) *Resp.* II p. 373 a—c.

[4]) Zob. tegoż słynną książkę *Merrie England* w przerobieniu niemieckiem Henryka Wright'a *Soziale Briefe etc. Leipzig* 1896.

http://rcin.org.pl

to samo, gdy urosną w liczbę. Stąd wojna, źródło największych nieszczęść, domowych i publicznych. A wojny prowadzić nie można bez żołnierzy, a ci muszą znowu być specyalistami, bo według prawa podziału pracy żołnierz, prócz swego rzemiosła, nie powinien mieć innych zajęć. Jak rolnik tylko rolę powinien uprawiać, a szewc buty robić, tak żołnierz ćwiczyć się w sztuce wojennej. Ale musi także mieć wszelakie cnoty, a to sprawa najtrudniejsza, bo wymagająca starannego wychowania [1]). Nie będzie żołnierz prawdziwym stróżem (φύλαξ), t. j. łagodnym dla domowników, a groźnym dla obcych, bez znajomości filozofii i wszelakiej wiedzy [2]). Ale tych rzeczy nabywa się przez wychowanie, którego program rozwija Sokrates w najdrobniejszych szczegółach [3]). Ograniczam się do głównych.

Wychowanie publiczne w Grecyi służyło od najdawniejszych czasów zarówno kształceniu ducha, jak ciała. Zachodziły wprawdzie różnice między miastami i według stanu oświaty lub zamożności przeważał albo pierwszy albo drugi kierunek. W Krotonie dbano więcej o hart i zwinność muszkułów, w Milecie o kulturę estetyczną. Ale wszędzie panowało przeświadczenie, że obywatel powinien umieć się bić i umieć mówić, bo wielką część życia przepędzał czy w obozie czy w zgromadzeniach ludowych. To też kreśląc program wychowania, Platon oba te cele ma na oku, ale więcej rozwodzi się nad umysłowym, ponieważ miał go za ważniejszy. W nim też rozwinął najwięcej poglądów oryginalnych. Obejmowała ta edukacya, którą Grecy nazywali muzyczną, oprócz muzyki i śpiewu także literaturę i nauki, a zaczynała się od bajek, czyli jak Platon mówi, od kłamstwa (ψεῦδος p. 377 a). U kolebki dziecka stała mitologia a towarzyszyła mu później do szkoły. Na Homerze i Hezyodzie uczył się chłopiec czytać, a razem ze sztuką czytania poznawał wszystkie bóstwa Olimpu. Ale życie olimpijskie nie było bardzo cnotliwe i niejeden powątpiewał, czy młodzież na takich zaprawiona wzorach, odpowie godnie twardym obowiązkom życia obywatelskiego. Już dwieście lat przed Platonem ostrzegał Xenofanes przed spustoszeniem, szerzonem w głowach i sercach

[1]) *Resp.* II p. 373 d—374 e.

[2]) *Resp.* II p. 376 c.

[3]) *Resp.* II p. 376 e: τίς οὖν ἡ παιδεία. Odpowiedź na to pytanie ciągnie się aż do końca trzeciej księgi.

http://rcin.org.pl

przez mitologię [1]). Platon również surowo ją sądzi przez usta Sokratesa: »Czyż pozwolimy, aby dzieci słuchały jakichkolwiek bajek, przez pierwszego lepszego wymyślonych, a przyjmowały do dusz swoich zasady najczęściej przeciwne tym, które mieć powinny w wieku dojrzałym? — Nie dopuścimy tego żadnym sposobem« odpowiada Adeimant [2]). Zaprowadzona więc będzie surowa cenzura nad wszystkiem, co dzieciom opowiadają niańki i matki, potem nad poetami. Nie wolno będzie czytać ani przysłuchiwać się okropnościom, których bogowie dopuszczają się [3]), a nie tylko Homer i Hezyod będą wykluczeni ze szkół i granic rzeczypospolitej idealnej, lecz i nowi poeci, gdyby dopuszczali się podobnych uchybień przeciw dobremu smakowi i moralności. Na pytanie zaś, według jakich kryteryów władza sądzić ma utwory poetyczne, wymienia Sokrates kilka typów teologicznych (οἱ τύποι περὶ θεολογίας p. 379 a), od których nie wolno odstępować, gdy się mówi lub śpiewa o bogach. Bóg jest dobry, nikomu nie szkodzi, jest sprawcą wszelkiego dobrego, a nigdy złego [4]). Ale skracam ten katechizm, który ciągnie się aż do końca drugiej księgi. Wyjmuję z niego kilka tylko zdań bardzo trafnych, nacechowanych zdrowym rozsądkiem. »Kłamstwo nie tylko bogowie, lecz i ludzie w nienawiści mają«. »Nie masz żadnego powodu, dla któregoby Bóg kłamał«. »Zgoła więc Bóg jest prosty i prawdziwy w czynie i słowie, ani sam się nie zmienia, ani innych nie zwodzi« [5]).

Czytelnik dziwi się tej przerażającej łatwości, z jaką Platon, sam niegdyś poeta, wskazuje na stos największego piewcę; tego właśnie, któremu Grecya zawdzięcza swoje posłannictwo dziejowe. Ale jesteśmy dopiero w początku reform, którym poddana ma być wszelka kreacya artystyczna. Akt oskarżenia jeszcze nie skończony. Poeci, zwłaszcza Homer, nie tylko szkodzą przez fałszywe i grzeszne o bogach opowiadania, lezz i przez baśnie niestworzone o Hadesie. Żołnierz nie powinien się bać śmierci, a będzie jej się bał, jeśli uwierzy w to wszystko, co poeci rozgłaszają o świecie podziemnym. I cytuje Sokrates zaraz na początku mnóstwo ustępów z Homera np. o Achillesie, który choć panuje nad cieniami, wolałby

[1]) Zob. Tom I str. 229 i nast.
[2]) *Resp.* II p. 377 b.
[3]) *Resp.* II p. 377 d—378 e.
[4]) *Resp.* II p. 379 b—c.
[5]) *Resp.* II p. 382 c—e.

http://rcin.org.pl

parobkiem być i z ciężkim pracować znojem, byleby powrócił na powierzchnię ziemi; lub o gachach Penelopy, zamordowanych przez Odysseusza, których cienie z piskiem pomknęły, jak nietoperze, ku smutnym błoniom Asfodelu i t. d. Platon przyznaje, że takie opisy są bardzo poetyczne i miłe do słuchania, ale nieprzydatne dla mężów, którzy więcej od śmierci powinni obawiać się niewoli [1]). Myliłby się jednak, ktoby przypisywał autorowi jakąś zmianę w ideach eschatologicznych. Niesłusznie Gomperz znajduje w tych utyskiwaniach oddalenie się od tego, co Platon wykładał w Fedonie [2]). Nie ma on za złe poetom, że ukazują nam kary, wymierzane na złych, lecz że pobyt dobrych w Hadesie przedstawiają w kolorach rozpaczliwych. Złych nawet w Rzeczypospolitej Platon nie oszczędza i przedstawił ich cierpienia w dziesiątej księdze daleko jaskrawiej, niż Homer. To samo robił w Fedrosie i Fedonie. Ale boli go, że nawet ludzie najlepsi u poetów prowadzą życie nędzne i ponure, gdy rozstali się z tym światem. Przeciw temu protestuje, bo żołnierz cnotliwy, ale wierzący w nędzną po śmierci dolę Achillesa lub Agamemnona, zatrwoży się na widok śmierci.

Także rażą Sokratesa gwałtowne wybuchy boleści lub radości, któremi przepełniona epopeja grecka, jak śmianie się do rozpuku, ucztowanie bez końca, niepowściągliwość w rzeczach miłosnych, chętne przyjmowanie podarunków, nienawiść i zemsta, chciwość i okrucieństwo, w których lubują się bogowie i ludzie homeryczni [3]). Wszystkie takie ustępy, mogące wpłynąć szkodliwie na dusze żołnierzy, będą wymazane przez cenzurę, a nawet forma poezyi ulegnie zmianom radykalnym. Rozpada się bowiem według Platona na trzy główne rodzaje, według tego, czy poeta w swojem imieniu opowiada

[1]) *Resp.* III p. 386 a—387 b.

[2]) *Griech. Denker* II p. 372. »Wszystkie obrazy mniemanych okropności świata podziemnego, nawet każde przypominanie ich jest zabronione, dla ich skutków denerwujących, odbierających męstwo, i to tak stanowczo i bezwarunkowo, że wydaje nam się napotkać tutaj na nową chwilę w rozwoju Platona, bardzo oddaloną co najmniej od Fedona. W każdym razie duch Platona pod tym względem doczekał się różnych przemian, skoro w ostatniej księdze Rzeczypospolitej bardzo obszernie zatrzymuje się przy tych samych straszliwych rzeczach«. Ten ostatni jednak fakt był powinien czcigodnemu autorowi »Greckich myślicieli« wyjaśnić, że Platon nie myślał o karach świata zagrobowego, zgotowanych złym, lecz o nędznem wegetowaniu błogosławionych, których dola dopiero przez Sokratesa i Platona została opromieniona szczęściem niezrównanem obcowania z bóstwem. Homer o tem szczęściu nic nie wiedział.

[3]) Liczne zebrane przykłady *Resp.* III p. 389 d sq.

http://rcin.org.pl

lub mówi, lub innych wprowadza mówiących, albo wreszcie na przemiany już to sam mówi, już to innym mówić każe [1]). W pierwszym razie mamy dityramb, w drugim tragedyę albo komedyę, w trzecim epopeję. Ten podział, choć na zewnętrznej oparty zasadzie i czysto formalnem kryteryum, jest dostatecznie jasny i praktyczny i dlatego utrzymał się w estetyce [2]). Ale pojęcie »naśladownictwa« jako drugie kryteryum dodane mniej szczęśliwie, bo nie jest ani bardzo jasnem ani wystarczającem [3]). Mówi bowiem Platon, że jeden rodzaj poezyi jest cały w naśladowaniu (διὰ μιμήσεως), a ten właściwy tragedyi i komedyi; drugi bywa wygłaszany we własnem imieniu przez samego poetę (δι' ἀπαγγελίας αὐτοῦ τοῦ ποιητοῦ), a jest przeważnie używany w dityrambach (utworach lirycznych); trzeci jest złożony z obu rodzajów, a posługuje się nim epopeja i może inna jeszcze podobna kompozycya [4]). Naśladowanie zaś objawia się w tem, że Homer np. opowiadający nam wojnę trojańską, nagle Homerem być przestaje i mówi do nas, jak gdyby był Chryzesem i w jego osobie prawi, naśladując jego giest i mowę [5]). A w tragedyi poeta zupełnie znika, wysuwając na scenę mówiących do nas Agamemnona, Klytemnestrę, Kassandrę. To Platona gniewa, bo ani poeta nie potrafi naśladować tyle różnorodnych charakterów, ani żołnierzom to nie wychodzi na dobre patrzeć na te imitacye i niemi się przejmować. Naśladować kobietę, kłócącą się ze swoim małżonkiem lub w niebotycznej dumie mieniącą się równą bogom, albo znowu w nieszczęściu rozpaczliwie lamentującą, nie może budować nikogo, najmniej tych, którzy powołani są czuwać nąd bezpieczeństwem miasta [6]).

Do estetycznych poglądów filozofa na istotę i wartość poezyi

[1]) Obszernie to wyjaśnia III p. 392 d sq. na pierwszej pieśni Iliady, jak Homer zrazu od siebie opowiada wypadki aż do przybycia Chryzesa, potem kapłana w jego własnej osobie wprowadza mówiącego, potem Agamemnona, nareszcie Chryzesa, modlącego się do Apollina, przeplatając te jakoby obce mowy krótkiem własnem opowiadaniem. Ażeby zaś nie pozostawić żadnej wątpliwości co do myśli swojej, Sokrates początek Iliady powtarza w zwykłej prozie attyckiej i wszystkie owe mowy sposobem czysto kronikarskim niby w imieniu poety opowiada.

[2]) Zob. trafny sąd Walter'a, *Gesch. der Aesthetik im Alterthum etc. Leipzig* 1893 p. 464.

[3]) Porówn. co mówi Walter tamże p. 442 sq.

[4]) *Resp.* III p. 394 c.

[5]) Porówn. *Resp.* III p. 393 b—c.

[6]) Porówn. *Resp.* III p. 395 c—e.

http://rcin.org.pl

powrócimy raz jeszcze przy księdze dziesiątej; tutaj parę słów dorzucamy o jego akcyi reformatorskiej. Że prawodawca zakazuje rozpowszechniania książki jakiejś niemoralnej, jest zrozumiałem, a nawet Homer musiałby uledz temu ostracyzmowi, gdyby ciężkie przeciw niemu podniesione zarzuty okazały się uzasadnionemi. Ale kwestyę niemoralności teraz zostawmy, ograniczając się do formy jego poezyi. Bo ta także jest przedmiotem silnej reprobacyi. Wszystkie ustępy, gdzie bohaterowie mówią wprost od siebie, a są to najpiękniejsze, Platon bezwzględnie potępia. Ale nie w imię estetyki, bo i jakie miałby dowody na to, że rozmowa Hektora z Andromachą jest artystycznie mniej udana od prostego opowiadania tego faktu. Jego argumentacya jest czysto ekonomicznej natury. Według prawa podziału pracy, które rządzi wszelką produkcyą, można dobrze tylko jedną rzecz zrobić. Nie można zatem równocześnie być Homerem, Hektorem, Andromachą i t. d. Dosyć będzie, gdy każdy swoje myśli we własnem imieniu wyrazi dobrze. O tej jednak zdolności, tak możnaby odpowiedzieć Platonowi, tylko doświadczenie rozstrzyga. Jeżeli Homerowi udało się najrozmaitsze postacie trafnie przedstawić, schylmy się przed jego geniuszem, a nie chciejmy dowodzić, że to niepodobna technicznie. To też w braku faktycznych dowodów, a mając nawet fakty przeciw sobie, Platon, jak każdy reformator społeczny, apeluje do etyki. Ta pozostanie zawsze *ultima ratio reipublicae* lub tych, którzy nią chwilowo rządzą. Byłoby więc niemoralnie, gdyby żołnierz prócz koszarów i mustry i służby mu wyznaczonej, zajmował się jeszcze naśladowaniem czegokolwiek, a jeżeli chce koniecznie naśladować, niech zwraca się do tego, co może mu dodawać odwagi, wstrzemięźliwości, świętości i t. p. Ale naśladować kobiety stare lub młode, niewolników, złoczyńców lub tchórzy i t. p., to szczyt nierozumu. Wszak żołnierz nie będzie nigdy kowalem ani wioślarzem, na co więc naśladować ich giesta lub mowy! Lub na co mu naśladować rżenie koni, ryk wołów, szum morza, huk grzmotów i t. p.[1]). Ażeby to rozumowanie nie wydało się zbyt naciąganem, nawet nielogicznem, trzeba pamiętać, że Platon w swoim programie edukacyjnym myśli także o przyszłych poetach. Ponieważ ci w młodości, jak wszyscy inni, będą żołnierzami i mieszkać w koszarach, ich płodność literacka musi się stosować do obowiązków stanu,

[1]) *Resp.* III p. 396 a—b.

http://rcin.org.pl

a niemoralnem będzie każde przeciw nim wykroczenie. Stąd daje Platon dokładne przepisy, jak młody żołnierz wyrażać ma swoje myśli; najczęściej będzie używał prostego opowiadania; rzadko będzie obcych wprowadzał, jak gdyby mówili własnemi słowami. Dozwolono to, gdy chodzi o bardzo wzniosłe czyny i mowy, ale zabronionem jest złych ludzi lub do niższej należących kondycyi odtwarzać i niejako uobecnić w sobie [1]). »Jego mowa będzie przeto, jak to Homer robi w owych miejscach, o których wspomnieliśmy w części naśladująca, w części opowiadająca wprost od siebie, ale w ciągu długiej mowy będzie mało tego naśladowania« [2]). Naturalną zaś konkluzyą jest, że najwłaściwszą dla nowej rzeczypospolitej byłaby literatura o prostym stylu opowiadającym; tragedya i komedya, dlatego że tylko naśladują, muszą być zabronione, a z epopei, czy dawnej czy przyszłej, tyle wykreśli cenzura mów samodzielnych, że zeschnęłaby w kronikę wierszowaną [3]). Dityramb oczywiście, gdyby nawet drobne zawierał naśladowania obcej mowy, nie objęty tym zakazem.

I raz jeszcze uroczyście Sokrates streszcza swój pogląd na produkcyę literacką. Na uwagę Adeimanta, że rodzaj naśladujący poezyi bardzo jest miły, ale może nie da się pogodzić ze sposobem życia i wychowania w tej nowej rzeczypospolitej, gdzie każdy tylko jedną rzecz robić będzie, słyszymy uroczyste oświadczenie: »To też w naszem państwie szewc będzie szewcem, a nie będzie równocześnie sternikiem; rolnik będzie rolnikiem, a nie będzie sędzią także; żołnierz będzie żołnierzem, a nie obok tego jeszcze kupcem i tak dalej. To prawda! Gdyby więc przyszedł do nas człowiek tak mądry, że potrafi wszystkiem być i wszystko naśladować, a chciał przed nami popisać się swymi utworami, oddalibyśmy jemu cześć, jako mężowi świętemu, przedziwnemu i rozkosznemu, ale powiedzielibyśmy jemu, że niema podobnego człowieka w naszem mieście, ani być nie wolno. Poczem odesłalibyśmy go do innego miasta, wylawszy mu na głowę perfumy i uwieńczywszy wstążkami, sami zaś używalibyśmy surowszego poety i opowiadacza mniej przyjemnego, ale więcej pożytecznego, któryby nam naśladował mowę uczciwego człowieka, a opowiadał zawsze według owych wzorów, które na

[1]) *Resp.* III p. 596 c—d.
[2]) *Resp.* III p. 396 e.
[3]) *Resp.* III p. 397 d. Porówn. p. 394 d.

http://rcin.org.pl

początku ustanowiliśmy, gdy układaliśmy plan wychowania dla żołnierzy« [1]).

Że również surową cenzurę rozciąga Platon nad muzyką, jest zrozumiałem w narodzie, który przypisywał jej wpływ niezmierny na usposobienie duszy. Wychowanie młodzieży bez muzyki było dla Greka niezrozumiałem, a z czterech głównych systemów, dorycki dla prostoty swojej tak w składzie tonów, jak używanych instrumentów zdawał się najwięcej odpowiednim do wywoływania w duszach drgań szlachetnych, odważnych, wspaniałomyślnych. Jońskie melodye uchodziły za zniewieściałe i zmysłowe, lidyjskie za płaczliwe i miękkie. To też obie skazuje Sokrates na wygnanie, prócz doryjskiej tylko frygijską zachowawszy, potrzebną do różnych wesołych obchodów. Z instrumentów lirę i cytrę upoważnia, pasterzom do zabaw wiejskich piszczałki także przyznawszy [2]).

Razem z muzyką instrumentalną muszą uledz gruntownej reformie wszystkie inne sztuki. Budowa wiersza i metrów różnych w nim używanych powinna dbać o największą prostotę i zawsze stosować się do słów, bo liczba i harmonia stworzone są dla słów, a nie słowa dla nich. Uwaga słuszna, dzisiaj przydać się mogąca, bo niejeden tekst opery nowożytnej grzeszy przeciw tej prawdzie oczywistej. Dalej słyszymy, że piękność, harmonia, wdzięk i liczba słów są wyrazem dobroci duszy. A młodzież żołnierska, chowana ku obronie i sławie rzeczypospolitej, powinna nabywać wszystkie te przymioty, aby módz dokładnie wypełniać swoje obowiązki. Na to jednak potrzeba otaczać ją samemi pięknemi rzeczami. Nie powinna władza ścierpieć, aby w mieście były gmachy brzydkie, okropne rzeźby lub liche obrazy. Od dzieciństwa powinna młodzież patrzeć na same przedmioty piękne, aby nieznacznie pokochała piękność. Wszak najpiękniejszy widok przedstawiają piękne ciało i również piękna dusza, połączone w zupełnej harmonii obopólnych przymiotów [3]).

Po muzyce przychodzi jej siostra gimnastyka, po kształceniu ducha ćwiczenie ciała. Pięknie mówi o tej sztuce Sokrates, że nie ciało, nawet doskonałe, przez swoją dzielność stwarza duszę dobrą,

[1]) *Resp.* III p. 397 e—398 b.
[2]) *Resp.* III p. 398 c—399 e.
[3]) Porówn. *Resp.* III p. 400 a—403 c.

http://rcin.org.pl

lecz przeciwnie dusza dobra swoją energią wyrabia sobie ciało tęgie. Gimnastyka jest tem dla ciała, czem muzyka dla duszy. Ona także powinna być prostą, umiarkowaną, daleką od przesadnej dyety atletów, którzy nie zdołaliby wytrzymać trudów ani niewygód obozowych. Należy prostotę bohaterów naśladować, którzy pod Troją nie jadali ryb ani gotowanego mięsa, lecz pieczone, bez przypraw, wprost z rożna, bo to najłatwiejsze do przyrządzenia i najstosowniejsze dla żołnierzy. Jak prostota w muzyce daje duszom wstrzemięźliwość, tak prostota w gimnastyce ciałom zdrowie; gdzie obie kwitną, tam nie potrzeba stawiać gmachów sądowych, ani szpitali. Przeciwnie gdzie te się mnożą a razem z niemi zastępy doświadczonych lekarzy i sędziów, jest to znak niechybny, że wychowanie społeczne z gruntu jest zepsute [1]).

Następuje długa, gwałtowna polemika przeciw uczniom Eskulapa, tem ciekawsza, im większe podówczas pokładano nadzieje w ich nauce. Hippokrates, starszy o jakie lat trzydzieści od Platona, a żyjący prawdopodobnie [2]), gdy ten pisał swoją Rzeczpospolitą, podniósł był medycynę do nieznanej przedtem doskonałości. Namnożyło się lekarzy, nawet specyalistów, budowano sanatorya (ἰατρεῖα) po miastach, a przy świątyniach Eskulapa zakładano kompletne szpitale. Sokratesa przeraża mania radzenia się ciągle lekarzy. Ci wynajdują dla nowych chorób coraz nowe nazwy, przedtem nieznane, a kurują siebie i pacyentów przezornie aż do śmierci. Tak robił Herodyk, sam lichego zdrowia, i doszedł do późnej starości, ciągle trapiony chorobą nieuleczalną. »Jak pięknie wynagrodziła go jego sztuka« [3]) woła ironicznie filozof. »Snać nie wiedział, że Asklepios nie dla braku nauki lub doświadczenia żadnej recepty nie przekazał swoim następcom na tego rodzaju kuracye, lecz wiedział, że w państwie dobrze zorganizowanem nikt nie ma czasu chorować ani leczyć się przez życie całe«. I wpada w coraz większy gniew, wskazując na cieślę, który czując się chorym, bierze lekarstwo na przeczyszczenie lub womity, ale gdy mu proponują długie leczenie, odpowiada, że nie ma czasu, bo musi iść do roboty. I będzie chodził, póki nie umrze. Ale bogaty nie ma zajęć, z któ-

[1]) *Resp.* III p. 403 d—405 b.

[2]) Prawdopodobnie urodził się koło r. 460, a umarł w r. 377. Zob. o nim Haeser'a *Grundriss der Gesch. der Medicin. Jena* 1884 p. 19 sq.

[3]) *Resp.* III p. 406 a—b.

http://rcin.org.pl

rych żyje, to też leczy się przez życie całe [1]). Eskulap takich nie byłby leczył, bo liche zdrowie, wymagające ciągłego oglądania się na siebie, jest szkodliwe dla państwa, a przysparza mu liche potomstwo. W nowej rzeczypospolitej sztuka lekarska postąpi jak sędziowie: ludziom, mającym długotrwałe lub zgoła nieuleczalne choroby, pozwoli umrzeć, tak jak sędziowie skażą na śmierć tych, których dusze są z natury złe i niepoprawne [2]). Młodzież, wychowana według zasad szlachetnej muzyki i zdrowej gimnastyki, nie będzie potrzebowała ani sędziów ani lekarzy. Platon przypuszcza, że oprócz ran, które goić trzeba, tylko pewne chwilowe zasłabnięcia mogą wymagać pomocy lekarskiej, jak febry, grasujące w pewnych okolicach, lub epidemie.

Nam te uwagi, tak stanowcze i bezlitośne, wydadzą się okropnem urąganiem z miłości bliźniego. Ale Platon nie chce słyszeć o jakiejś cierpiącej ludzkości. A niebawem spotkamy się z jeszcze większemi okrucieństwami, wykonywanemi na drobnych niemowlątkach, które nikomu nic nie zawiniły. Bo ci chorzy nieuleczalni, według rozumienia Platona, po większej części sami są nieszczęść swoich sprawcami, pokutując albo za to, że nie hartowali się należycie w młodości, albo zbytnio zanurzali w rozkosze zmysłowe. Ale wielu bez winy własnej nabawia się chorób lub kalectw, które na długo, może na zawsze, robią ich niezdolnymi do pracy. Czyż i tych należy pozostawić bez opieki? A jeśli zniszczyli sobie zdrowie w służbie rzeczypospolitej? Czyż nawet wtedy mają zginąć bez ratunku, ponieważ już nieprzydatni dla społeczności? Że to nie bardzo zgadza się z pojęciem sprawiedliwości, jest widoczne, jakiemkolwiek ono będzie, bo dotąd Sokrates go nie odkrył. I to także pewne, że sztuka lekarska, o której Platon zawsze z wielkim wyraża się szacunkiem, nie bardzo zakwitnie w państwie, w którem będzie jej zabronione niesienie pomocy w długotrwałych cierpieniach [3]).

[1]) *Resp.* III p. 406 d—e.

[2]) Porówn. *Resp.* III p. 408 d—410 a.

[3]) Że Platon o sztuce lekarskiej, opartej na filozofii przyrodzonej i etyce, miał zawsze wysokie pojęcie, a tylko lekceważył jej wykonawców, niedostatecznie wykształconych lub zbytecznie dogadzających zepsutej naturze ludzkiej, wyłożył bardzo trafnie i umiejętnie Lichtenstädt w dziełku: *Platons Lehren auf dem Gebiete der Naturforschung und der Heilkunde. Leipzig* 1826 p. 158 sq. Dziełko stare, ale nieprzestarzałe, bo autor sam był profesorem medycyny w uniw. wrocławskim, po grecku do-

http://rcin.org.pl

Wychowanie żołnierzy skończone. Potrzeba jeszcze przełożonych. Tych wybór nie łatwy, bo oprócz dojrzałego wieku powinni posiadać różne cnoty niezwykłe. To też dopiero po twardych próbach, po uciążliwych, nieraz podstępnych badaniach, będą przypuszczeni do urzędów. Składa się więc prawdziwe obywatelstwo z dwóch stanów, z niewielkiej liczby rządców (ἄρχοντες) i z wielu żołnierzy czy stróży (φύλακες), którzy im pomagają [1]). Gdy niższe warstwy prowadzić mogą życie swobodne i w pewnym dostatku, każdy z rodziną swoją w własnej zagrodzie, archonci i żołnierze mieszkać muszą w koszarach, zajęci ciągle czuwaniem nad porządkiem wewnątrz kraju lub nad bezpieczeństwem granic. A za tę pracę mozolną nie znają wygód ni zbytku, żadnych ozdób nie noszą srebrnych ni złotych ani podobnych naczyń nie używają, nawet nie dotykają się złota lub srebra, bo w duszach swoich mają od bogów wszczepione złoto i srebro, cenniejsze od ludzkiego, któreby tylko mogło skalać ich kruszec nieśmiertelny [2]). Niższym tylko warstwom wolno delektować się złotem, bo nie mają go w duszach swoich. Bogowie gdy ze ziemi stwarzali rzemieślników i rolników, »użyli do ulepienia ich dusz żelaza i śpiżu, rezerwując srebro dla dusz żołnierskich, a złoto dla archontów. Jednakże wszystkie stany, choć hierarchicznie według wartości kruszców rozdzielone, są dziatwą tej samej matki ziemi i wspólną kochać się miłością winny«. Taki mit urzędowy, zaręcza filozof, wszystkim głoszony, przyczyni się do utrzymania zgody i braterstwa, a nie jest wykluczona możność przechodzenia z jednego stanu do drugiego. Gdy bowiem ojcu z kasty »złotych« narodzi się syn o »srebrnej« duszy, lub »srebrny« ojciec będzie miał potomstwo »złote« albo »żelazne«, według rozkazu bożego powinna władza zawsze segregować dzieci według kruszców, dających się poznać w ich duszach. Syn robo-

brze umiał, a Platona pilnie czytał. Posiadał więc wszystkie warunki do napisania podobnej pracy. Wiadomo także, że w Fedrosie mówi Platon o Hippokratesie z największem uznaniem i jego metodę za swoją uważa. Tamże odwołuje się (p. 270 c) do jego rozprawy dotąd zachowanej »o naturze człowieka«, choć nie przytacza tytułu. Zob. Thompson, *The Phaedrus of Plato* p. 123. Ażeby przekonać się, jak wielkie w medycynie posiadał Platon wiadomości i jak często posługuje się nazwami jej właściwemi, wystarcza przejrzeć jaki dobry indeks np. edycyi Didot'a pod *medicina, medicus* i t. p. Śliczne ustępy o zacności medycyny znajdują się w Charmidesie.

[1]) *Resp.* III p. 412 b—e.

[2]) *Resp.* III p. 416 d—417 a.

http://rcin.org.pl

tnika może wtedy być zaliczonym do stanu archontów i stosowne odbierać wychowanie. Podobnież dzieci wyższych warstw spaść mogą do niższych, gdy dusze ich nie okażą żadnego śladu szlachetnych kruszców [1]). Jednakże przy jednem obstaje Sokrates i na tem kończy się księga trzecia, że stan żołnierski złota doczesnego ani nic zgoła nie może posiadać na własność.

Czwarta księga rozpoczyna się od objekcyi, która bezpośrednio do tego nawiązuje. Słusznie bowiem zdaje się Adeimantowi, że żołnierze będą najnieszczęśliwsi ze wszystkich obywateli, bo są pozbawieni owych przyjemności, których nikt nie odmawia warstwom niższym. Nie mając nic zgoła, nawet żołdu nie pobierają, zatem niczem nie rozporządzają. Nie mogą podróżować ani przyjmować u siebie, ani cieszyć się czemkolwiek, coby do nich należało. Ale Sokrates żadnych nie robi ustępstw. Sądzi, że mają tyle, ile potrzeba, bo w jego państwie każdy ma wyznaczone sobie stałe obowiązki, a tylko takich używa przyjemności, które nie przeszkadzają ich spełnianiu. Rolnik nie orze w długich złocistych szatach, ani garncarz nie lepi naczyń podczas wesołej uczty. Podobnież żołnierz tylko wtedy będzie dobrym żołnierzem, gdy będzie trzeźwy, czujny, bez chciwości i łakomstwa, przestający na skromnem swojem utrzymaniu [2]). Zresztą ledwo podołać może nawałowi zatrudnień. Musi czuwać, żeby z pośród niższych warstw nikt nie miał za wiele ani za mało, bo zarówno przez bogactwo, jak przez biedę, psuje się dobroć wyrobów i charakter robotników [3]). Po tem trafnem spostrzeżeniu ekonomicznem, wymienia jeszcze Sokrates całe mnóstwo niesłychanie trudnych a ważnych zajęć, przytłaczających żołnierza-stróża; musi pilnować zgody i jedności w mieście, czystości i niezmienności metod w wychowaniu młodzieży, ścisłą wykonywać cenzurę nad każdą sztuką i nauką, a nareszcie bronić sądownictwa i praw od niezdrowych zboczeń [4]). A niezliczone sprawy kultu także w pewnej mierze przyczyniają pracy stróżom-żołnierzom; nie żeby

[1]) Mit ten, pod nazwą fenickiego, wyłożony obszernie p. 414 c — 415 d z wszystkiemi swemi następstwami społeczno-ekonomicznemi. Platon zalicza go do rzędu tych niewinnych kłamstw, które państwo może w obieg puścić dla swojej i poddanych korzyści (p. 414 b).

[2]) *Resp.* IV p. 419—421 b.

[3]) *Resp.* IV p. 421 e: ὑπ' ἀμφοτέρων δή, πενίας τε καὶ πλούτου, χείρω μὲν τῶν τεχνῶν ἔργα, χείρους δὲ αὐτοί.

[4]) *Resp.* IV p. 425—426.

http://rcin.org.pl

mieli przywłaszczać sobie jakąś inicyatywę, bo religia i jej obrzędy należą wyłącznie do wyroczni Apollina delfickiego. Jednakże wykonywanie tych świętych przepisów, budowa świątyń, składanie ofiar, wprowadzenie nowych kultów, chowanie umarłych, wymagają ciągłego dozoru, który tylko przez żołnierzy-stróżów może skutecznie być wykonywany [1]).

Sprawiedliwość w państwie i w duszach. Sokrates, ułożywszy konstytucyę miasta czy państwa, wraca do głównego tematu. Starzy i młodzi w domu Kefalosa chcieli dowiedzieć się, co to sprawiedliwość i dlaczego sama przez się może duszę, w której przebywa, uczynić szczęśliwą. Po długiem zboczeniu, które jednak na wstępie zaraz uznano za konieczne, mamy nareszcie usłyszeć, gdzie w państwie owem idealnem znajdują się sprawiedliwość i niesprawiedliwość, w czem od siebie się różnią i którą z nich nabyć powinien, kto chce być szczęśliwy, czy o tem wiedzą wszyscy bogowie i ludzie, czy nie wiedzą. Zaczyna się druga część drugiego działu, przez samego autora w ten sposób uwydatniona, że Sokrates wszystkich zaprasza gości do pomagania mu w dyskusyi i rozwiązaniu ostatecznem zadania [2]). Jeżeli miasto nasze, tak mówi, jest należycie urządzone, będzie ono zupełnie dobrem, to znaczy, że będzie mądrem, odważnem, roztropnem i sprawiedliwem [3]). Jest to słynna czworakość cnót, którą po raz pierwszy tutaj stara się uzasadnić, choć w sposób trochę sofistyczny, mimo pozorów ścisłej

[1]) *Resp.* IV p. 427 b—c. Ustęp ten ważny o odebraniu władzy świeckiej prawodawstwa religijnego, brzmi jak następuje: »Cóż tedy za prawo pozostaje nam jeszcze do zrobienia? — Żadne, odrzekłem. Ale Apollinowi w Delfach pozostawiamy ogłaszanie praw największych, najpiękniejszych i najważniejszych. — Jakie to prawa? — Zakładanie świątyń i ofiary i wszelka inna cześć bogów, bożków i bohaterów, oraz chowanie umarłych i wszystkie obrzędy, które mają mieszkańców tamtego świata usposobić dla nas życzliwie. Bo na takich rzeczach ani sami nie znamy się, ani przy zakładaniu państwa nie powierzymy ich nikomu innemu, jeśli rozum mamy, ani radzić się nie będziemy żadnego tłumacza prócz ojczystego. Ten zaś bóg (delficki) przecie w podobnych sprawach dla wszystkich ludzi ojczystym jest tłumaczem i wyrokuje, obrawszy siedzibę swoją w środku ziemi, na samym jej pępku«. Że świątynia w Delfach była uważaną za środek i pępek (ὀμφαλός) ziemi, wiadomo z Eschyla Eumenid, które tam rozgrywają się, i z innych poetów. Campbell do miejsca tego robi słuszną uwagę, że cześć Platona dla bogów Hellady jest szczera i nie może być podaną w wątpliwość (*Plato's Republic* III p. 176).

[2]) *Resp.* IV p. 427 d—e.

[3]) *Resp.* IV p. 427 e: δῆλον δή, ὅτι σοφή τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικαία.

http://rcin.org.pl

indukcyi [1]). Przez eliminacyę bowiem najprzód po kolei trzy pierwsze cnoty wykazuje i usuwa; wtedy to, co zostanie na końcu, będzie sprawiedliwością [2]). Że w mieście jest mądrość, widać stąd, jak dobrze jest rządzone, zatem w tych ona przebywa, którzy rządzą [3]). Także w pewnej części obywateli, bo w żołnierzach, napotykamy odwagę, a to wystarcza, żeby całe miasto nazywało się mężnem, gdyż kobiety, niewolnicy, dzieci i starcy nie wchodzą w rachubę. Wystarcza, że wojsko jest odważne [4]).

A wstrzemięźliwość czy roztropność (σωφροσύνη) znajduje się we wszystkich mieszkańcach. Różni się tem od mądrości (σοφία), że zamiast do teoretycznych rozmyślań, raczej zwrócona do praktycznych zadań życia, wytwarza zgodę i składność (ὁμόνοια καὶ ξυμφωνία) między wyższemi a niższemi władzami duszy, między jej lepszemi a gorszemi skłonnościami. Dzięki tej harmonii człowiek panuje nad sobą i podobnież miasto wstrzemięźliwem będzie, gdy poddani, choć stanowią większość, chętnie słuchają mniejszości rządzącej. Tak więc cnota wstrzemięźliwości będzie niejako sojuszem i przyrodzonym układem między gorszym pierwiastkiem duszy a lepszym, aby ten panował i w mieście i w każdym osobniku [5]).

Pozostaje sprawiedliwość, której szukają od dawna. Sokratesowi nagle się zdaje, że ona ciągle była w pobliżu i niepotrzebnie szukano jej gdzieś w dali. Wszak nie jest ona w mieście niczem innem, jak pilnowaniem swoich spraw, a nie zajmowaniem się obcemi. Wynika to z organizacyi państwa, w którem każdy ma wydzieloną swoją sferę działania [6]). Gdy więc kto ma i robi, co do

[1]) W dawniejszych dialogach Platon czasem cztery czasem pięć cnót wylicza, nie zawsze dających się porównać z czteryma w Rzeczypospolitej, jak wykażemy przy rozbiorze jego etycznych poglądów.

[2]) O tem postępowaniu sądzi Campbell (*Plato's Republic* III p. 177), że jest używaniem »metody reszty«, która nie da się stosować do poszukiwań etycznych ni metafizycznych. »Gdybyśmy z góry mieli pewność, że przedmiot przez nas szukany jest jednym z czterech, a mogli wyeliminować trzy inne, to pozostały terminus będzie właśnie tym, którego szukamy«. Jednakże czytelnik może zapytać się, czy tylko cztery cnoty posiada rzeczpospolita, bo jeżeli ich posiada więcej, eliminacya kilku z nich nie prowadzi do żadnej konkluzyi. Prócz tego wolno powątpiewać, czy rzeczpospolita wogóle posiada cnoty. W żadnym razie nie można ich identyfikować z ludzkiemi. Ale przy etyce powrócimy do kwestyi tej arcyciekawej.

[3]) Zob. *Resp.* IV p. 428—429 a.

[4]) *Resp.* IV p. 429 b—430 c.

[5]) *Resp.* IV p. 432 a. Porówn. p. 430 e.

[6]) *Resp.* IV p. 433 a.

http://rcin.org.pl

niego należy, będzie to sprawiedliwość. Sądzi Sokrates, że na to każdy się zgodzi i także na to drugie, że właśnie jest to owa reszta, która pozostaje po wydzieleniu trzech cnót poprzednich. Ona im dodaje siły i jest ich racyą bytu [1]). Bo jeżeli są potrzebne w mieście, i mądrość w rządzących i męstwo w żołnierzach i wstrzemięźliwość we wszystkich, to sprawiedliwość, utrzymująca każdego w sferze swoich atrybucyi, nie mniej, a może więcej jeszcze przyczynia się do zachowania ładu i pomyślności państwa. Wszak to ona wyrokiem trybunałów, gdy zachodzi potrzeba, zabezpiecza każdemu jego mienie i swobodę działania. To też jest sprawiedliwość, gdy kto posiada i robi, co do niego należy [2]). Będzie wtedy niesprawiedliwością, obok swoich obowiązków lub zamiast nich zajmować się sprawami obcemi, zacierać różnice między stanami, przywłaszczać sobie funkcye żołnierza lub magistratu, gdy się jest tylko rolnikiem, kupcem lub rzemieślnikiem [3]). To nawet zbrodnia! dodaje Sokrates. — »A tej największej zbrodni, popełnionej na własnym kraju, nie nazwiesz niesprawiedliwością?« — Glaukon: »Niewątpliwie«. — Sokrates: »To zatem jest niesprawiedliwość«. A kończy w ten sposób: »Jej przeciwieństwem będzie sprawiedliwość«. Ta zaś uczyni miasto sprawiedliwem, gdy ze stanu zarobkującego, żołnierskiego i rządzącego każdy w mieście będzie robił, co do niego należy« [4]).

Łatwo teraz określić, czem będzie sprawiedliwość w każdej duszy ludzkiej z osobna. Wszak dlatego szukał jej Sokrates w wielkim organizmie, aby ją snadniej potem odkryć w małem [5]). Człowiek tedy sprawiedliwy nie będzie się różnił od miasta sprawiedliwego, lecz będzie do niego podobnym, bo dusza jego zawiera te same trzy władze i usposobienia, które są wybitnemi znamionami

[1]) *Resp.* IV p. 433 b.

[2]) *Resp.* IV p. 433 e: τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πρᾶξις.

[3]) Dopóki chodzi o małe rzeczy, powiada Platon (p. 434 a—c), szewc np. podejmuje się czasem robót ciesielskich, niewielka stąd szkoda, choć to niesprawiedliwie. Ale gdy rzemieślnik zechce być żołnierzem i stróżem porządku publicznego lub żołnierz wdzierać się do urzędu archontów, pociągnęłoby to za sobą upadek rzeczypospolitej. Pomieszanie trzech stanów i zajęć im przynależnych wyrządziłoby szkodę największą państwu i słusznie nazywałoby się przedewszystkiem zbrodnią (κακουργία).

[4]) *Resp.* IV p. 434 c.

[5]) *Resp.* IV p. 434 d. Sokrates przypomina wyraźnie powody na początku dyskusyi wyłuszczone (II p. 368 d—e), dla których trzeba istoty sprawiedliwości najprzód szukać w państwie, potem w jednostkach.

http://rcin.org.pl

trzech owych stanów społecznych [1]). Nie byłoby ich w mieście, gdyby ich nie było w jednostkach. Całe plemiona różnią się przewagą jednej lub drugiej cechy. Mieszkańcy Tracyi, Scytyi lub innych krajów północnych odznaczają się odwagą szaloną, nasi pobratymcy chęcią wiedzy, Fenicyanie i ludzie z Egiptu żądzą zysku [2]). Z tego antropologicznego dowodu Sokrates wyciąga wniosek, że każdy z tych przymiotów w duszy przebywa i jest władzą osobną, pełniącą swoje właściwe sobie funkcye [3]), podobne do owych, które w państwie poruczone są osobnym stanom. Miejskiej radzie rządzącej (οἱ ἄρχοντες lub τὸ βουλευτικόν) odpowiada w duszy rozum (τὸ λογιστικόν); żołnierzom, stróżom i pomocnikom rządu (οἱ φύλακες lub τὸ ἐπικουρητικόν) odpowiada jako władza pomocnicza, wykonawcza, popęd czyli odwaga (τὸ θυμοειδές); nareszcie stanowi zarobkującemu (τὸ χρηματιστικόν), złożonemu z rolników, przemysłowców, kupców, odpowiada pożądliwość w duszy (τὸ ἐπιθυμητικόν). Szczegółowe wywody tej psychologicznej rozprawy pomijam [4]), a spieszę do ogólnej konkluzyi. Ona jest reasumpcyą całej teoryi państwowej, zastosowanej do wymagań życia psychicznego. Jak państwo będzie żyło sprawiedliwie, gdy każdy stan wypełnia swoje obowiązki, a nie miesza się do cudzych, tak dusza będzie sprawiedliwą, gdy każda jej władza funkcyonuje w sposób jej właściwy; gdy rozum panuje nad popędem odważnym i nad pożądliwością; popęd pomaga rozumowi w kierowaniu pożądliwością, a ta nareszcie ochoczo poddaje się decyzyom rozumu i popędom woli w przyjmowaniu pokarmu i płodzeniu dzieci. Gdy dusza dojdzie do tego stanu doskonałego, będzie ona zupełnie cnotliwą. Przeciwnie buntowanie się niższych władz przeciw wyższym, pomieszanie ich funkcyi i brak zgodnego współdziałania pozbawia duszę cnoty i robi ją złą. »Będzie zatem cnota zdrowiem duszy, pięknością i dobrym układem, grzech zaś jej chorobą i brzydkością i słabością« [5]).

Kto raz zgodził się na analogię między miastem a duszą ludzką, tak ściśle przeprowadzoną, nie może nie pochwalić dedukcyi sokratesowej o zdrowiu i o chorobie duszy. Uzna ją nawet za rzecz

[1]) *Resp.* IV p. 435 b—c.

[2]) *Resp.* IV p. 435 e.

[3]) *Resp.* IV p. 436 a—b.

[4]) *Resp.* IV p. 439—441 c. O władzach duszy i odnośnych ustępach z Rzeczypospolitej zob. str. 393—398 tego tomu.

[5]) *Resp.* IV p. 444 e. Porówn. p. 442 c—e.

http://rcin.org.pl

najpewniejszą. Takie było widocznie przekonanie mniej więcej wszystkich słuchaczy w domu Kefalosa, bo gdy Sokrates chce teraz rozwodzić się nad drugiem pytaniem: dlaczego sprawiedliwość jest korzystniejsza od niesprawiedliwości, nawet rozważana tylko w sobie« [1]), uważają to za niepotrzebne, bo wedle nich rzecz przesądzona z góry. W istocie, ktoby nie chciał być zdrowym na duszy, a nie brzydził się jej chorobą, mając nawet na zawołanie wszystkie uciechy ciała i wszystkie względy współziomków? To też Glaukon stanowczo opiera się dalszej dyskusyi nad przedmiotem, nie budzącym już żadnej ciekawości [2]). Główny temat wyczerpany i druga część Rzeczypospolitej, przedstawiająca się jako całość dobrze zaokrąglona i zupełnie naturalnym sposobem połączona z pierwszą częścią, jest skończona. Zawiera ona nietylko teoryę państwa, lecz i zarysy etyki, odznaczające się oryginalnymi poglądami. Sokrates jednak chce mówić dalej, bo cnota jedną jest, a formy niesprawiedliwości rozliczne. Wprowadzone do państwa, zmieniają jego konstytucyę, a przegląd tych niewłaściwych form rządu uwydatni lepiej zacność i doskonałość wyłożonej idealnej Rzeczypospolitej. Trudno zaprzeczyć, że taki ciąg dalszy dyskusyi byłby bardzo pożądany, ale bracia Platona proszą o załatwienie innej sprawy, mającej bliższy związek z odbytą dyskusyą [3]).

Trzecia część Rzeczypospolitej idzie od piątej księgi do końca siódmej i jak poprzednia, ona także rozpada się na dwa działy: pierwszy o kobietach, drugi o wychowaniu archontów czyli filozofów. Wyłożywszy obraz dobrej rzeczypospolitej i naturę sprawiedliwości, tak w niej, jak w obywatelach przebywającej, chciał Sokrates przechodzić złe formy rządu, które są tyluż kształtami niesprawiedliwości. Ale bracia Platona i Polemarch żądają koniecznie, a wszyscy obecni popierają to żądanie, nawet Trazymach, aby przedtem wyjaśnił kilka punktów, czy pominiętych zupełnie, czy tylko mimochodem poruszonych. Nie można przy organizacyi państwa sprawy kobiet i dzieci tanim zbyć ogólnikiem, że między przyjaciółmi wszystko powinno być wspólne. Należy wyjaśnić stosunek kobiet do mężczyzn i dzieci do rodziców, bo to kwestya niesłychanie ważna, nawet decydująca o losie rzeczypospolitej. Po

[1]) Zob. *Resp.* II p. 367 e.
[2]) *Resp.* IV p. 445 a.
[3]) *Resp.* IV p. 445 c—d; V p. 449 b.

http://rcin.org.pl

dłuższem wzbranianiu się i niektórych skrupułach, przystępuje filozof do problemu, który dla polityków i dla socyologów pozostał dotąd ciemnym i drażliwym [1]).

Sprawa kobiet i dzieci. Do polowania, jak do pilnowania trzody używamy zarówno psa jak suki, choć ta niewątpliwie jest słabszą. Ale przebywa w obu natura jednaka. Podobnież kobieta nie różni się istotnie od mężczyzny, sądzi Sokrates. Będzie zatem odbierała to samo wychowanie, gimnastyczne i literacko-muzyczne. Z początku będzie może raziło obnażanie się podczas ćwiczeń, ale do wszystkiego można się przyzwyczaić, gdy zachodzi potrzeba. Wszak ani mężczyzni greccy podczas ćwiczeń dawniej, na wzór Azyatów, nie lubili się obnażać [2]). Zresztą kobieta, choć czasem jest słabszą, czasem silniejszą i odważniejszą jest od mężczyzny. Zatem może i powinna mieć udział w tych samych obowiązkach [3]). Ta, która nie będzie miała dosyć animuszu do wojny lub sił dostatecznych ani zdolności odpowiednich, zostanie zaliczoną do niższych warstw zarobkujących; najdzielniejsze będą pełnić służbę żołnierską razem z mężczyznami [4]). Z dyskusyi tej wynosi się ogólne wrażenie, że idzie trochę uporem i że Sokrates, w poprzedniej części tak pewny siebie i spokojny, teraz musi wysilać się na przekonywanie młodych, którzy wszyscy są antyfeministycznie usposobieni [5]). Mimo to żąda stanowczo, żeby żony żołnierskie chodziły nago, gdy potrzeba, bo cnota im wystarczy za szatę, i żeby szły na wojnę i należały do wszelkiego pilnowania miasta, a nie robiły nic innego [6]). Wspólnie z żołnierzami mieszkając w koszarach lub obozie, będą dzieliły ich skromne pożywienie i twarde życie, nie mając majątku żadnego, nawet dzieci swoich nie znając, bo do całego należąc społeczeństwa osobno wychowują się [7]).

Ponieważ frazes o wspólnych żonach i dzieciach wywołuje różne objekcye, Sokrates usiłuje odebrać mu nawet cień niemoralności. Wspólna czy wolna miłość, jak dzisiaj, tak w starożytności,

[1]) *Resp.* V p. 449 b sq.

[2]) *Resp.* V p. 451 d—452 e.

[3]) *Resp.* V p. 455 c—d.

[4]) *Resp.* V p. 456 a—b.

[5]) Zob. mianowicie długie spory i narzekanie na upieranie się przy zdaniu przeciwnem p. 454 a—455 b.

[6]) *Resp.* V p. 457 a—b.

[7]) *Resp.* V p. 457 c.

http://rcin.org.pl

nie uchodziła za ideał, mogący odrodzić podupadłe społeczeństwo. Zaręcza więc, że dowolne między płcią jedną a drugą stosunki najsurowiej są zabronione, a będzie zadaniem archontów urządzać małżeństwa jak najświętsze, dobierając dzielnym młodzieńcom doskonałe towarzyszki. Dzieci zdrowe będą kosztem państwa wychowywane, chore, słabowite, niekształtne zabijane, aby zachowała się czysta rasa żołnierska [1]). Niemowlęta będą oddane mamkom publicznym, ale mogą i matki chodzić je karmić; nie wolno im jednak dopytywać się o własne dziecko, lecz mają bez różnicy każdemu dać piersi, aby nawykły obejmować wszystkie tą samą miłością. Wiek wymagany do małżeństw zaczyna się dla kobiety w roku dwudziestym, a kończy z czterdziestym; dla mężczyzny początek nie jest ściśle określony, koniec naznaczony na rok pięćdziesiąty piąty. Małżeństwa przed tym czasem zawierane lub bez wiedzy magistratu, choć w wieku należytym, są karane, a dzieci zabijane [2]).

Po tej utopii wstrętnej, choć przybranej w pewne pozory prawne i religijne, następuje farsa daleko wstrętniejsza. Ponieważ kobieta po roku czterdziestym, mężczyzna po pięćdziesiątym piątym, nie mogą więcej zawierać ślubów legalnych, pozwala im Sokrates łączyć się wedle upodobania z kimkolwiek i z którąkolwiek ku uciesze cielesnej, pod warunkiem jednak podwójnym: 1) żeby owoce tej rozpusty nie były zachowane przy życiu; 2) żeby każdy i każda stronili od wszelkiego cienia nawet kazirodztwa. Ku temu służyć mają pewne przepisy, które Sokrates dosyć rubasznie wygłasza [3]). Albowiem na pytanie zdziwionego Glaukona, po czem rodzice poznają swoje dzieci, a dzieci rodziców, skoro od pierwszej chwili zostały im zabrane, odpowiada, że każdy będzie uważał za synów lub córki wszystkich, którzy narodzili się w dziewięć lub siedm miesięcy po jego własnym ślubie; młodzi zaś nazywać go będą ojcem. I podobnież będzie się miało z matkami. Łatwo więc można uniknąć małżeństw czy innych związków kazirodczych. Tylko ślub między bratem a siostrą jest dozwolony, ale za każdorazową dyspensą wyroczni delfickiej [4]). Sokrates zachwycony tem wszystkiem, taki porządek raz wprowadzony zabezpieczy zgodę i miłość po-

[1]) *Resp.* V p. 459 b—e, gdzie podane są szczegółowe rady dla archontów, a nawet polityczne kłamstwa zalecone (p. 459 c).

[2]) *Resp.* V p. 460 c—461 b.

[3]) *Resp.* V p. 461 b—c.

[4]) *Resp.* V p. 461 d—e.

http://rcin.org.pl

wszechną. Wszyscy będą mieli te same powody radości i smutku. Nikt nie będzie się gniewał, z obawy, by snać nie obrażał ojca, siostry lub brata, których osobiście nie zna. Będzie więc takie społeczeństwo pod każdym względem doskonałe i sprawiedliwe. Wspólność żon i dzieci zamieni się w dźwignię tego szczęścia, a skromne utrzymanie, przy braku wszelkiej własności, usunie chciwość, gwałty i przewroty trapiące społeczność grecką za czasów Platona [1]).

Dyskusya o kobietach kończy się kilku zdrowemi uwagami o prawie wojennem. Ponleważ amazonki razem z żołnierzami wychodzą na wojnę, a nawet dzieci towarzyszą im konno, aby z przypatrywania się bojom nabierać ducha rycerskiego, filozof kilka rzuca przepisów o zachowaniu się podczas wojny. Że zaleca waleczność, a nie pozwala wykupywać jeńców, jest po wszystkiem, co usłyszeliśmy o ustroju jego państwa wzorowego, zrozumiałe. Ale zasługuje na pochwałę szczególną troskliwość, z jaką usiłuje zmniejszyć cierpienia, towarzyszące śmiertelnym zapasom między ludźmi tej samej narodowości. Przypomina, że wojna ma być inaczej prowadzona przeciw barbarzyńcom, inaczej przeciw Grekom. Potępia ujarzmienie miast greckich, zamienienie wolnego Greczyna w niewolnika, znieważanie trupów greckich, zawieszanie w świątyni broni na Helenach zdobytej, niszczenie majętności greckich [2]). Czuć w tych przepisach szlachetny poryw serca patryotycznego, a zarazem żal głęboki, że wnuki tych, którzy bili się przeciw Persom pod Maratonem i Salaminą, teraz w bratobójczych zapasach niszczyli zajadle dobrobyt i kulturę wspólnej ojczyzny. Jeżeli się wspomni, jak okrutnie jeszcze za Peryklesa Ateńczycy prowadzili swoje wojny [3]), jak pastwili się Spartanie, Etolowie, Focejczycy nad miastami greckiemi, to piękny ustęp Rzeczypospolitej o prawie wojennem nabiera daleko większego blasku i zaciera szczęśliwie owe wybryki feminizmu, co dopiero przytoczone. Odkładając na później krytykę tych niesmacznych utopii, spieszymy dalej w streszczaniu dyskusyi o Rzeczypospolitej.

Wychowanie filozofów rządców. Zdawałoby się, że

[1]) *Resp.* V p. 462 a—466 d.

[2]) *Resp.* V p. 469 a—471 c.

[3]) Wypędzanie ludności greckiej z miast sprzymierzonych, ale buntujących się przeciw supremacyi Aten, i zabieranie gruntów na rzecz ateńskich kolonistów, było rzeczą najzwyklejszą. Dość przypomnieć smutny los Eginy lub innych wysp, jak Tasos, Naxos, Samos, posiadających dawną kulturę grecką.

http://rcin.org.pl

po epizodzie o wychowaniu przyszłych amazonek, Sokrates powróci do zamiaru, objawionego na początku księgi piątej. Uzupełniwszy braki w organizacyi Rzeczypospolitej, wytknięte przez słuchaczy, powinien był przejść nareszcie do złych form rządu. Ale niezmęczony Glaukon wynajduje nową odwłokę, pragnąc dowiedzieć się, czy owa rzeszpospolita, tak zgodna i sprawiedliwa, jest wogóle możebną. Gotów wprawdzie uwierzyć, że będzie niezwyciężoną we wojnie, a w czasie pokoju zajaśni miłością i szczęściem. O tem z góry przekonany i daruje wszystkie dalsze wywody. Ale czy ona da się zaprowadzić na ziemi i jakimi środkami? Oto coby chciał usłyszeć. Jeżeli Sokrates odpowie na to pytanie, nie będzie już więcej niczego żądał[1]). Filozof udaje przerażonego i lęka się, że ta trzecia, największa fala go pochłonie. Ale czytelnik wie, że to płonne strachy. Sokrates niezrównanym jest pływaczem. Ma już odpowiedź gotową, dotąd sławioną. Jego rzeczpospolita wtedy stanie, »gdy albo filozofowie będą królami, albo ci, którzy dzisiaj zowią się królami i władcami, będą prawdziwie i w zupełności filozofami i w tej samej osobie zejdzie się w jedno potęga polityczna i filozofia. Dopóki zaś rozliczne natury, pragnące dzisiaj jedną posiąść bez drugiej, nie będą koniecznie wykluczone od rządów, nie masz wybawienia z nieszczęść ani dla państw, o miły Glaukonie, ani, jak mnie się zdaje, dla rodu ludzkiego. Ani też rzeczpospolita, którą teraz przechodziliśmy w dyskusyi, nie będzie mogła prędzej wzrosnąć ni ujrzyć światła słonecznego«[2]). Podałem ustęp cały, bo jest jakoby kamieniem węgielnym politycznej budowy, a jedno lub drugie zdanie z niego wyrwane, może dać błędne o intencyach Platona pojęcie. Wynika zaś z jego słów, że zarówno polityk bez kultury filozoficznej, jak filozof bez poczucia władzy, czyli doktryner, nie mogą dobrze sprawować rządów[3]). A trzeba i to dodać, że sam Sokrates nie przewiduje, by zdanie jego mogło się podobać i doczekać życzliwego przyjęcia. Będzie się wydawało śmiesznem, dziwacznem, oburzającem. Nikt nie uwierzy, żeby szczęście publiczne

[1]) *Resp.* V p. 471 c—e.

[2]) *Resp.* V p. 473 d. Zob. także str. 186 tego tomu.

[3]) Wynika to ze słów πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἑκάτερον »gdy zabierają się oddzielnie do jednej lub drugiej«. Że dla filozofów teoretyków nie uważał Platon za pożądane, by zajmowali się czynną polityką, zob. str. 184 tego tomu, gdzie przytoczone są dłuższe ustępy z Teeteta i Rzeczypospolitej.

http://rcin.org.pl

i prywatne zależało od takiego warunku [1]). A jednak takie jest Sokratesa niezłomne przekonanie, że możnaby wszystkie złe rządy odrazu naprawić, przez tę jedyną drobną modyfikacyę, przez oddanie władzy królom filozofom [2]).

Ale kto są ci filozofowie, którzy jedni mają prawo rządzić, a których wszyscy słuchać powinni? Temat olbrzymi, który po tylu kwestyach wzniosłych, dotąd traktowanych, nie mniej zadziwi swoją szczytnością. Sokrates zaczyna od definicyi. »Powiemy, że filozof jest to pragnący mądrości, nie tej lub owej, lecz całej«. — »Kto skwapliwie chce każdej zakosztować nauki i wesoło idzie do uczenia się i jest nienasycony, tego słusznie filozofem nazwiemy« [3]). Glaukon znajduje zbyt szerokiem to określenie, bo wtedy będą filozofami wszyscy, którzy spieszą do teatru, aby oglądać przedstawienia lub przysłuchiwać się chórom lub innym ciekawym mowom czy sztuczkom. Sokrates odpowiada, że tacy mają tylko pozory filozofów, prawdziwy zaś filozof lubi oglądać prawdę [4]). Tamci rozkoszują się w pięknych głosach i kolorach i kształtach, ale nie potrafią zobaczyć samej natury piękna, ani jej pokochać. Tylko filozofowie, a takich jest mało, mogą dojść do samej piękności i widzieć ją, jaką jest w sobie; inni ludzie znają wprawdzie piękne rzeczy, ale piękności samej w sobie nie są zdolni uznać (νομίζειν) ani dać się do niej zaprowadzić. Właściwie ciągle im się śni, nawet na jawie, bo we śnie także to, co tylko podobnem jest do rzeczywistości, bierzemy za nią samą. Filozof zaś zawsze jest na jawie, bo przyjmuje, że jest jakaś piękność w sobie i potrafi ją dostrzedz i przedmioty piękne, które w niej udział mają. Ale nie bierze przedmiotów, uczestniczących w piękności, za nią samą ani tej za przedmioty piękne. »Tego więc rozumienie, ponieważ poznaje, nazwiemy słusznie wiedzą (γνώμη), tamtego zaś mniemaniem (δόξα), ponieważ tylko mniema (δοξάζει)« [5]).

W tym ustępie mamy streszczoną całą teoryę poznania platońską, którą wyłożyłem obszernie w rozdziale o dialektyce. Jeżeli

[1]) *Resp.* V p. 473 e. Zob. także str. 186 tego tomu.

[2]) *Resp.* V p. 473 b.

[3]) *Resp.* V p. 475 b—c.

[4]) *Resp.* V p. 475 e: τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας. Przykłady tej miłości prawdy i chęci oglądania jej poznaliśmy w Fedrosie, Biesiadzie, Fedonie.

[5]) *Resp.* V p. 476 d. O wiedzy i mniemaniu zob. cośmy powiedzieli przy rozbiorze Teeteta str. 513 i nast. tego tomu.

http://rcin.org.pl

więc filozof tem się będzie różnił od innych ludzi, że on ma wiedzę, oni tylko mniemanie, każdy zapyta: czem zajmuje się wiedza? Oczywiście bytem, czyli tem, co jest, bo to, co nie jest, żadnej wiedzy przedmiotem być nie może. O niem panuje niewiedza (ἀγνωσία). Czem zaś będzie mniemanie? To jasne, że nie może być ani wiedzą, ani niewiedzą. Czemże tedy będzie? Chyba czemś połowicznem, co zostaje w pośrodku między wiedzą (ἐπιστήμη) a niewiedzą (ἀγνοία). A przedmiot jego musi także być czemś, bo gdyby niczem nie był, nie byłoby o nim nawet mniemania; byłaby niewiadomość kompletna [1]). I dowiadujemy się, że mniemanie jest osobną władzą poznawania, która różna jest od wiedzy; tyczy się zaś przedmiotów, które już to są, już to nie są. Idea piękności w całem znaczeniu słowa prawdziwie jest, ale rzeczy piękne o tyle są, ile w sobie zawierają piękności; a równocześnie pod innym względem nie są; bo mają przymieszane różne składniki nie piękne. Kto więc zna wiele rzeczy pięknych, a nie zna idei piękności, która w nich przebywa, ten będzie miał mniemanie o wszystkiem, ale nie będzie na seryo znał tego, o czem ma mniemanie. Kto zaś pojmuje istotę samą rzeczy pięknych, jak ona zawsze jest na ten sam sposób, ten będzie znał rzeczy. O nim nie wolno twierdzić, że ma tylko jakieś mniemanie. On także będzie kochał to, co zawsze jest, a stąd nazwiemy go filozofem, czyli miłośnikiem mądrości. Tamten zaś będzie tylko miłośnikiem opinii czyli pewnego zdajemi-się, na czem większość ludzi zwykle przestaje [2]).

Księga szósta streszcza raz jeszcze główne powody, dla których filozofom powinna być oddaną władza. Jeden bardzo piękny, na wskroś platoński. Jeżeli filozof duchowym wzrokiem swoim zawsze ogląda niezmienną, wieczystą istotę każdej rzeczy i każdego zjawiska, będzie lepiej od innych wiedział, co to sprawiedliwość, a wtedy także lepiej od nich będzie czuwał nad nietykalnością praw i prawnych instytucyi. Potrzeba tylko, aby zwyczajem malarzy, wpatrywał się w ideał prawdy, potem według tego, co widział, stanowił prawa o tem, co piękne, sprawiedliwe i dobre a praw raz ustanowionych strzegł i bronił [3]). I wylicza Sokrates dodatnie

[1]) *Resp.* V p. 477 a—d.

[2]) *Resp.* V p. 479. Po szczegóły odsyłam do rozdziału o dialektyce platońskiej.

[3]) *Resp.* VI p. 484 b—d.

http://rcin.org.pl

strony filozofów: kochają z całego serca wiedzę, która odsłania im znajomość wieczystych idei; kochają prawdę, przeto nie kłamią; uganiają sie tylko za rozkoszami duchownemi a gardzą cielesnemi; są wstrzemięźliwi, nie znają chciwości, nie cenią bogactw; patrzą na wszystko tak wzniośle, że szerokiem spojrzeniem swojem obejmują »wszystkie czasy i wszystkie byty«[1]), zatem życie ludzkie nie ma dla nich wartości; nie boją się śmierci, nie znają tchórzostwa, płaskości, zarozumiałości. Czyż tacy ludzie mogą być niesprawiedliwi lub trudni w obcowaniu? Czyż te zadziwiające przymioty nie trzymają się razem i nie muszą być połączone w duszy, która kocha prawdę i wzniosła się do wiedzy bytu? Czyż takim ludziom, wydoskonalonym przez wychowanie i doświadczenie, nie powierzyłbyś, i to im samym tylko, rządów państwa?[2])

Panegiryk mógł potrwać długo jeszcze, ale przerywa go Adeimant złośliwą uwagą, że Sokrates jest niezrównanym wprawdzie rozprawiaczem, którego zbić trudno, ale w rzeczywistości ma się wszystko przeciwnie. Filozofowie, których tak wychwala, są to po większej części straszne dziwaki lub nawet ludzie przewrotni, a mała liczba istotnie dobrych, jest stracona dla społeczności, bo nie znają się na interesach[3]). Sokrates przyznaje to wszystko, ale składa winę na społeczeństwo, nie na filozofię. Maluje w żywych kolorach położenie statku, na którym każdy z majtków chce być sternikiem, choć nie zna się na tej sztuce[4]) Podobnież w społeczeństwie każdy pragnie dorwać się władzy, posługując się środkami lichemi. Filozof jeden, znający się na trudnem władzcy zadaniu, trzyma się na uboczy, bo nie umie podchlebiać a wie, że prawda nie przekona tłumu. Wina zatem społeczeństwa, że nie ofiaruje władzy ludziom mądrym, znającym się na istocie wszech rzeczy. A jeszcze większa wina społeczeństwa, że filozofowie często się psują, nawet wychodzą na ludzi złych i przewrotnych. Zwykle w młodości filozof posiada wszystkie owe przy-

[1]) Śliczne słowa θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας (p. 486 a) wyrażają to samo, ale trafniej, co frazes Spinozy: *sub specie aeternitatis*.

[2]) Porówn. *Resp.* VI p. 485—487 a.

[3]) *Resp.* VI p. 487 c—d.

[4]) *Resp.* VI p. 488 a—e. Obraz statku, na którym każdy z majtków chce być sternikiem, stylistycznie bardzo wykończony, był nieraz naśladowany przez późniejszych literatów.

http://rcin.org.pl

mioty, potrzebne do badania prawdy i kochania sprawiedliwości, ale pragnąc podobać się społeczeństwu upadłemu, przejmuje się jego błędami. Traci nieznacznie swoje powołanie filozoficzne a zamienia się w sofistę, który dla zarobku lub dla ambicyi wyzyskuje namiętności ludowe. Lud bowiem nie jest filozofem i nienawidzi prawdziwych filozofów; przepada zaś za tymi, którzy dogadzają jego zachciankom i przymilają się jego pojęciom. Ta obrona zbyt przeciągła [1]) właściwie kręci się w kółko, jak i poprzednia. Jest bardzo naturalnem, że filozof stoi na uboczy, bo go nie zapraszają do objęcia władzy, ale jest również zrozumiałem, że go nie zapraszają, bo stroniąc od spraw publicznych, nie dał się poznać, nie budzi żadnego zaufania. Zresztą władzę bierze się, a nie czeka, aż ją przyniosą w koszyczku. A narzekanie, że lud psuje filozofów i w sofistów zamienia, jest tyle warte, co drugie, że sofiści lud psują. Obracamy się w kółko, bo raz lud występuje jako potężna osobistość, która wszystko przerabia, drugi raz jako młodzieniaszek, który wciąga w siebie nauki sofistów i do nich się stosuje. Czując doskonale tę sprzeczność, Sokrates apeluje do władzy. Ponieważ pod dzisiejszemi rządami nie mają filozofowie możności rozwijania się ani działania, przeciwnie marnują się ich przymioty jak ziarno w glebę nieurodzajną rzucone, trzeba obmyśleć nową formę rzeczypospolitej, w której mogliby prosperować. Ta forma już gotowa w idealnej organizacyi, poprzednio wyłożonej, ale brak w niej szczegółowego planu, według którego mają się wychowywać filozofowie [2]). Obecne uczenie się filozofii wydaje się Sokratesowi zupełnie niewłaściwem, bo zbyt rychło, prawie w wieku dziecięcem bywa rozpoczynane, razem z naukami ekonomicznemi i kupieckiemi. Dlatego opuszczoną bywa najtrudniejsza część, dialektyka, a później tak zastąpiona, że dla zabawy, bierze się udział w rozmowach filozoficznych. W starości oczywiście wszystko oddawna pozapomniano. Według nowego systemu będzie młodzież oddawała się najprzód ćwiczeniom więcej odpowiednim; a dopiero wzmocniwszy ducha i ciało przez muzykę i gimnastykę, będzie powoli zapoznawała się z filozofią, aby w starości, wolna od obowiązków, mogła ją uprawiać wyłącznie. Tak wychowany człowiek będzie

[1]) *Resp.* VI p. 489 b—497 a.
[2]) *Resp.* VI p. 497 b—e.

http://rcin.org.pl

z całym zapałem szukał prawdy, a nie dbając o próżne krasomówstwa ozdoby ani o błędną subtelność, pogodzi wszystkich na nowo z filozofią. Jeden taki wystarczy, aby przeprowadzić reformę. Niech naczelnik państwa przejmie się prawdziwą miłością wiedzy i wyda stosowne prawa, a wszyscy się poddadzą [1]).

Czego ma się tedy uczyć filozof? jaki będzie przedmiot jego wiedzy? Pytanie kolosalne, na które słyszymy nie mniej zadziwiającą odpowiedź: »Największą wiedzą jest idea dobrego« [2]). Ona najważniejsza, bo dopiero przez nią sprawiedliwość i reszta rzeczy stają się pożytecznemi. Wprawdzie znamy ją niedokładnie, ale i to pewne, że bez niej wszelka inna wiedza na nic by się nie zdała, jak posiadanie czegokolwiek nie ma wartości, jeśli się nie posiada tego, co jest dobrem. Jedni pokładają dobre w rozkoszy (ἡδονή), inni delikatniejsi we wiedzy (φρόνησις); ale ci ostatni, zapytani o przedmiot tej wiedzy, nie umieją nic innego odpowiedzieć, jak »wiedza dobrego«. To nie bardzo jasne. A tamci, dla których dobre jest rozkoszą, odróżniają przecież dobre i złe rozkosze. Zatem znowu nic jasnego o istocie dobrego nie słyszymy. A jednak dla tego, który rządzi państwem, nie tylko potrzebna znajomość tego, co piękne i sprawiedliwe, lecz i dobrego [3]). Wtedy Adeimant pyta, co właściwie Sokrates przez dobre rozumie. Ale ten stanowczo wzbrania się dać jakąkolwiek definicyę; co najwięcej mógłby wyjaśnić tę ideę najwyższą przez skutki, które jej towarzyszą. Nie będzie zatem mówił o idei, jaką jest w sobie, bo to zawiodłoby go za daleko, lecz o tem, co z dobrego się rodzi i do niego jest najpodobniejsze [4]). Młodzież się zgadza w nadziei, że kiedyś będzie mówił o »rodzicu«, t. j. o dobrem w sobie.

[1]) *Resp.* VI p. 498 a—503 d.

[2]) *Resp.* VI p. 505 a: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα.

[3]) *Resp.* VI p. 505 b—506 b.

[4]) *Resp.* VI p. 506 b—507 a. Słowa τὸν τόκον καὶ ἔκγονον αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ oznaczają wszystkie doczesne tego, co dobrem jest, objawy, a w zgodzie z tą przenośnią sama idea dobrego nazwana jest ὁ πατήρ. Neoplatończycy zbyt pofolgowali wyobraźni, jak zwykle, szukając w tych słowach wielkich tajemnic. Nie da się jednak zaprzeczyć, że słowa te przypisują jakąś żywą przyczynowość najwyższej idei i trochę przypominają dobrego Stwórcę, z którym spotykamy się w Timeuszu. Że dopiero w Rzeczypospolitej zjawia się jakaś hierarchia idei, zob. str. 551 tego tomu. Że stosunek idei wieczystych do jednostek doczesnych nigdzie nie został jasno przedstawiony, zob. tamże str. 486 i nast.

http://rcin.org.pl

Następuje teraz wykład wspaniały, którego główne myśli poznaliśmy w rozdziale o dialektyce. Wiele jest rzeczy pięknych i dobrych, ale jedna piękność w sobie i jedna dobroć, do których je odnosimy. Owe liczne rzeczy piękne i dobre spostrzegamy wzrokiem, idee piękności i dobroci pojmujemy myślą, ale ich nie widzimy. Sprawcą widzenia zmysłowego jest słońce, bo daje rzeczom przez światło możność ukazywania się naszym oczom, a wlewa w oko ludzkie możność widzenia. Ale słońce prócz tego dla wszystkich stworzeń bywa źródłem powstania, wzrostu i pokarmu, bo ono jest synem i wyobrazicielem idei dobrego. Czem zaś słońce w świecie widzialnym i zmysłowym, tem idea dobrego w świecie duchowym i myśli; ona także powołuje do bytu twory, ale myślne, i daje im niezrównaną właściwość, że stają się przedmiotami dla ludzkiego umysłu; temu zaś daje ona władzę poznawania. Tak idea dobrego rodzi wszelką wiedzę i prawdę, ale ostrzega Sokrates, że jest od nich różną i niesłychanie wyższą. Jak światło fizyczne nie jest słońcem, lecz tylko pewnem jego upodobnieniem, tak wiedza i prawda są tylko obrazami dobrego. Ono samo ma wartość nieskończenie wyższą [1]).

Dwa te światy, zmysłowy, który odbiera światło od słońca, a umysłowy, który jest oświecany przez ideę dobroci, rozpadają się każdy na dwa działy. Świat zmysłowy obejmuje już to przedmioty dotykalne, już to ich obrazy, odbicia albo cienie. Mają się te dwa działy do siebie, jak prawda do nieprawdy [2]). Podobnież świat umysłowy mieści w sobie albo idee czyste albo pojęcia matematyczne, które potrzebują zawsze jakiejś szaty czyli znaków zmysłowych. Stosunek wzajemny tych dwóch działów ten sam, co poprzedni. W świecie zmysłowym przedmioty dotykalne, istniejące w przestrzeni, wyrażają więcej prawdy i rzeczywistości, niż obrazy ich, odbijające się n. p. we wodzie. Tak samo w świecie umysłowym znaki matematyczne, podpadające pod zmysły, są jakoby cieniem rzuconym przez idee czyste, wolne od wszelkiej cielesności. Jakie stąd wypływają wnioski o wartości nauk matematycznych, wyłożyłem już przedtem [3]). Ogólna zaś konkluzya tej metodologii, proponowanej przez Sokratesa, prowadzi do czworakości funkcyi

[1]) *Resp.* VI p. 507 b—509 a. Dalsze szczegóły na str. 484 i nast. tego tomu.
[2]) *Resp.* VI p. 509 d—510 a.
[3]) Zob. str. 465 tego tomu i str. 469.

http://rcin.org.pl

duchowych. Najwyższą jest wiedza intuicyjna (νοῦς lub νόησις), zajmująca się ideami; pod nią niższe miejsce zajmuje rozum dedukcyjny (διάνοια), głównie badaniom matematycznym oddany; rzeczy podpadające pod zmysły rodzą wiarę (πίστις), ich cienie i odbicia i obrazy są tylko przedmiotami domysłu lub przypuszczenia (εἰκασία) [1]). Dla powodów praktycznych w dalszym ciągu Rzeczypospolitej cztery władze sprowadzają się do dwóch głównych, do wiedzy (νόησις) i do mniemania (δόξα); pierwsza obejmuje zarówno filozofię, jak matematykę, druga rzeczy doczesne i tychże odbicia [2]). Jest i to oczywistem, że przyszli filozofowie będą musieli uczyć się przedewszystkiem teoryi idei i prowadzącej do niej sztuki dialektycznej.

Księga siódma słynną jest z allegoryi, wyobrażającej położenie ludzkości względem prawdy i postępu. Nieśmiertelny obraz jaskini, w której siedzą jeńcy spętani, i zdziwienie tych biednych ludzi, gdy czasem wydostawszy się na świat słoneczny, znajdują się wobec rzeczywistości, której nie domyślali się nawet, robi na czytelniku wrażenie przygnębiające. Podawszy wierne, wedle możności streszczenie niezrównanej przypowieści, do niego odsyłam, radząc zawsze odczytać ją w oryginale, ile razy pragnie kto zgłębić zasadniczą różnicę między filozofem a zwykłymi śmiertelnikami [3]). Tutaj zajmuje nas przypowieść jako kanwa, na której Sokrates haftuje swój program wychowawczy, przeznaczony dla tych, którzy mają kiedyś zająć w państwie godność filozofów. Bo o tych jedynie teraz chodzi. Oni to przyszłej organizacyi społecznej nadadzą ton i barwę.

Celem wychowania filozoficznego będzie wyprowadzenie ludzi z jaskini na światło dzienne. Dopóki siedzą w podziemiach, a taki jest smutny los naszego rodzaju, widzą tylko niewyraźne cienie przedmiotów, przesuwających się za ich plecami. Trzeba ich obrócić do otworu jaskini, gdzie pali się zwykły ogień, potem wywieść na świat boży w pełne słońce. Gdy tam poznają każdą rzecz dokładnie, niech wracają do jaskini, aby oświecać mniej zdolnych towarzyszy, którzy tam pozostali [4]). Powrót ten nie będzie przyjemny, bo oczy wybrańca, któremu danem było czas jakiś przeby-

[1]) *Resp.* VI p. 511 e. Zob. szczegóły na str. 463 i nast. tego tomu.
[2]) Zob. str. 467 tego tomu.
[3]) *Resp.* VII p. 514 a—517 a. Zob. str. 490 i nast. tego tomu.
[4]) *Resp.* VII p. 518 b—519 b.

http://rcin.org.pl

wać w pełnem świetle, muszą nawykać do ciemności, a także do żartów uszczypliwych, nawet do prześladowań od strony tych, którzy nigdy nie wyszli z jaskini. Opisał to Platon po mistrzowsku w allegoryi [1]), a teraz na pytanie Glaukona, czy może nie będą czuli się nieszczęśliwymi, i nie zechcą objąć rządów, oświadcza Sokrates, że prawodawca powinien dbać przedewszystkiem o dobro całego społeczeństwa a zresztą poczucie obowiązku, jeśli zostali dobrze wychowani, ułatwi im sprawowanie rządów. Będą się w każdym razie lepiej znali na tej sztuce, niż ci, którzy nigdy nie opuścili jaskini [2]).

Ale według jakiej metody należy przeprowadzić dusze od zmroku do dnia pełnego, oświeconego nigdy nie zmieniającym się bytem? jak je zawieść na ową drogę, która się zowie filozofią? Która to nauka pociągnie dusze od tego, co powstaje, do tego co jest? [3]). Sokrates tłumaczy, że gimnastyka i muzyka, w których młodzi już wydoskonalili się, nie odpowiadają tak trudnemu zadaniu, lecz innej potrzeba nauki. Przechodzi zatem po kolei nauki ścisłe, jakie istniały za jego czasów i każe uczyć się arytmetyki, geometryi, stereometryi, astronomii [4]), ale z punktu widzenia filozoficznego, bynajmniej zaś empirycznym sposobem, jak wtedy w Atenach robiono, ani dla czysto praktycznych względów. Jakie były jego poglądy na różne te nauki i w czem mylił się, pragnąc je zwrócić do zbyt oderwanej spekulacyi, poznaliśmy dawniej [5]). Gdy według tej metody, dbającej więcej o doskonalenie oka duchowego, niż cielesnego [6]), więcej o poznanie jedności i bytu, niż zmiennych zjawisk [7]), młody człowiek przyswoi sobie owe cztery nauki, do których chciałby Platon dodać jeszcze piątą, harmonikę, z gruntu zreformowaną [8]); gdy pozna także wewnętrzny. wzajemny stosunek tych nauk i przyzwyczai się chwytać czysto myślne stosunki bez pomocy obrazów zmysłowych, wtedy dopiero, nie prędzej, będzie mógł zabrać się do najwyższej z nauk, do dialektyki.

[1]) Porówn. str. 490 i nast. tego tomu.
[2]) *Resp.* VII p. 519 c—521 b.
[3]) *Resp.* VII p. 521 c -d.
[4]) *Resp.* VII p. 523 a sq.
[5]) Porówn. str. 459 i nast. tego tomu.
[6]) *Resp.* VII p. 527 d.
[7]) *Resp.* VII p. 525.
[8]) Zob. str. 461 tego tomu.

http://rcin.org.pl

Ona bez pomocy wrażeń zmysłowych, samym posługująca się rozumem, wznosi się do istoty każdej rzeczy i nie prędzej ustaje, dopóki nie posiądzie tego, co jest samem dobrem w sobie. Wtedy znajduje się u końca wiedzy zupełnie jak ten, który wyszedłszy z owej jaskini, najprzód przyzwyczajał wzrok do oglądania zwierząt i roślin, potem gwiazd, nareszcie słońca [1]). Taka jest droga dialektyczna. Ale co to dialektyka? ile jej rodzajów? ile dróg do niej wiedzie? Na te pytania Glaukonowi oświadcza Sokrates, że całej prawdy powiedzieć nie może, bo musiałby dotknąć samej idei dobroci, jaką jest ona w sobie. Jednakże wystarcza definicya, że tylko dialektyka, z wykluczeniem wszystkich innych nauk, nawet matematycznych, pewnym sposobem dochodzi do prawdziwej istności wszech rzeczy. Ale wszystko to już znamy z obszernego rozdziału o dialektyce, gdzie także umieściłem kilka wyjątków z tekstu tej siódmej księgi [2]).

Ponieważ do dwudziestego roku życia młodzież to samo odbiera wychowanie, fizyczne i umysłowe, dopiero po tym czasie mogą najzdolniejsi zająć się dialektyką. Starannie z pośród kolegów wybierani, przechodzą do osobnej klasy, rodzaju seminaryum filozoficznego, gdzie wykładają się wszystkie nauki według »synoptycznych« t. j. ogólnych poglądów. Nawykną tym sposobem wiele szczegółów podciągać pod jedno wspólne pojęcie, wzajemne stosunki nauk sprowadzać do jednego mianownika i badać naturę bytu [3]). Platon przywiązuje wielką wagę do zdolności poglądów synoptycznych. Synoptyk to dialektyk w jego rozumieniu. Ćwiczenia te seminaryjne trwają dziesięć lat. Potem nowa selekcya. Najzdolniejsi synoptycy bawią jeszcze pięć lat w osobnym zakładzie, oddani ćwiczeniom dialektycznym, aby potem z dojrzałym umysłem i wielkim zasobem wiedzy, powrócić do jaskini czyli do służby wojskowej i administracyjnej. Tam wśród prób niezliczonych, których i przedtem nie brakło, pełniąc obowiązki bardzo ważne i trudne, jeszcze mozolą się lat piętnaście, aby nabyć wszechstronnego doświadczenia życia [4]). Mając zaś lat pięćdziesiąt, jeśli

[1]) *Resp.* VII p. 532 a—b.

[2]) Zob. str. 462 i nast. tego tomu.

[3]) *Resp.* VII p. 537 a—c. Poprzednio wymienił wszystkie specyalne zdolności i cnoty, potrzebne temu, który chce z pożytkiem oddawać się dialektyce (p. 535 a sq.).

[4]) *Resp.* VII p. 537 d—539 e.

http://rcin.org.pl

ciągle okazywali miłość do prawdy i sprawiedliwości i życie swoje według tych zasad stale urządzali, zostają członkami najwyższej rady i czas swój dzielą między czynności rządowe a uprawę filozofii. Po śmierci państwo stawia im wspaniałe grobowce a nawet cześć religijną oddaje, jeśli na to zezwoli Apollo delficki. Oni sami, syci sławy a zapewne i pracy, odchodzą na tamten świat do siedzib błogosławionych [1]). Nie zapomniano o kobietach. Z nich także najzdolniejsze przebędą seminaryum filozoficzne a spełniwszy te same, co męska połowa dialektyków, obowiązki administracyjne, mogą w pięćdziesiątym roku życia zostać archontkami i czas cały wolny poświęcać budowaniu systemów. Nareszcie po śmierci przysługuje im prawo do tych samych zaszczytów i tego samego pobytu szczęśliwego na wyspach błogosławionych [2]).

Sokrates nie wątpi, że państwo według jego programu urządzone, będzie najszczęśliwszem ze wszystkich, a wierzy nawet, że to możebne. Potrzeba tylko, aby jeden lub kilku tęgich ludzi, oddanych zupełnie sprawie filozofii, objęło władzę. Wtedy przesiedlą mieszkańców do przyległych wiosek a zatrzymawszy w mieście dzieci poniżej lat dziesięciu, wychowają to młode pokolenie według zasad mądrych i sprawiedliwych. Bez wielkiego trudu powstanie społeczeństwo doborowe, cnotliwe i zadowolnione. Ponieważ słuchacze Sokratesa i uczestnicy tej jedynej w swoim rodzaju dyskusyi nie podnoszą więcej żadnych już zarzutów, a znajdują, że kwestya sprawiedliwości, tak w państwie jak w jednostkach, została należycie wyczerpaną [3]), możemy razem z nimi pozwolić sobie krótkie wytchnienie i zanim pójdziemy dalej, objąć jednem spojrzeniem wstecz ten bogaty plan reform socyalnych, które od czasów Arystotelesa aż po dni nasze miały zawsze i stanowczych adwersarzy i szczerych wielbicieli.

Krytyka organizacyi politycznej może już na tem miejscu być dokonana, bo trzy ostatnie księgi nie dostarczają żadnych nowych szczegółów. A nawet powinna być teraz zrobioną, żeby nam później nie przeszkadzała przy ocenianiu całego utworu. Może bowiem wartość utworu okazać się bardzo wielką, pomimo chybionej organizacyi społecznej. Tę niewątpliwie każdy za utopię

[1]) *Resp.* VII p. 540 a—b.
[2]) *Resp.* VII p. 540 c.
[3]) *Resp.* VII p. 540 d—541 b.

http://rcin.org.pl

uzna i to zgoła nielogiczną. Przedewszystkiem trzeba dla niej obmyślić nazwę. Czy to będzie socyalizm? Tak często mówią [1]), a wspólność majątku i żon, zwykle Platonowi przypisywana, zdaje się potwierdzać tę nazwę. Niestety jest ona tak nieokreśloną, że nic nie wyjaśnia. Jeżeli bowiem socyalizmem nazwiemy każdą pracę, podejmowaną dla polepszenia bytu społecznego czy pewnych klas upośledzonych, czy całego państwa, to każdy szlachetny człowiek, przykładający rękę do takiego dzieła, będzie socyalistą. A jeżeli państwo przeprowadzi ważne reformy społeczne, jak emancypacyę chłopów lub niewolników albo ubezpieczenie robotników na starość oraz dozór ochronny nad warunkami ich pracy, państwu takiemu, bez względu na jego formę, gotowi przypisać tendencye socyalistyczne. Ukuto nawet wyraz »socyalizm państwowy«, który jednak z pojęciem socyalizmu nie ma nic wspólnego [2]). Od socyalizmu zaś państwowego do definicyi, że socyalizm jest »doktryną maxymalnej władzy państwa«, był tylko krok jeden. A na podstawie tej zupełnie błędnej definicyi zrobiono Platona twórcą socyalizmu [3]). Naukowe jednak znaczenie socyalizmu jest zupełnie inne i wyraża zmianę porządku własności przez uspołecznienie środków produkcyjnych [4]). Na takie określenie swojej teoryi przystaną niewątpliwie wszyscy powołani przedstawiciele socyalizmu, bo gdy nawet różnią się w szczegółach, zgadzają się w tem, że środki i materyały, potrzebne do pracy wytwórczej, będące dziś po więk-

[1]) Z niezliczonej literatury przytaczam tylko Pöhlmann'a *Geschichte des antiken Kommunismus und Socialismus.* Bd. I. München 1893. Zbiorowe, bardzo gruntowne dzieło: *Die Geschichte des Socialismus in Einzeldarstellungen.* Bd. I. Stuttgart 1896, poświęca pierwszy rozdział Platonowi (opracowany przez Kautsky'ego).

[2]) Wyłożył to jasno Kautsky, *das Erfurter Programm* p. 129 sq.

[3]) Lutosławski (Platon jako twórca idealizmu i socyalizmu str. 78 i nast.) usiłuje dowieść, że idealizm, lub ściślej mówiąc, platonizm, bo wedle autora przed Platonem nie było idealizmu, prowadzi koniecznie do maxymizacyi władzy państwowej, zatem do socyalizmu. Na to odpowiedzą socyaliści, że nawet zupełne upaństwowienie własności i produkcyi gospodarczej nie zmienia istoty państwa. Dopiero po jego zniknieniu może prawdziwy być zaprowadzony porządek socyalistyczny, ten zaś polega na tem, żeby korporacye produkcyjne wystarczały sobie. W rzeczypospolitej Platona nie ma o tem zgoła mowy, żeby warstwy zarobkujące miały kiedykolwiek zawładnąć państwem i przerobić je na instytucyę nową, odpowiadającą ich interesom wytwórczym.

[4]) Zob. mowę Pawła Deschanel do socyalistów w Carmaux i jego książkę *la question sociale.* Paris 1898 p. 184.

http://rcin.org.pl

szej części własnością ludzi prywatnych, mają przejść na własność zbiorową całego społeczeństwa [1]). Dalszem zaś następstwem tej przez wszystkich socyalistów upragnionej i za konieczną podawanej ewolucyi, jest zastąpienie państwa wolnemi, autonomicznemi korporacyami wytwórczemi. Socyalizm, wierny swemu założeniu, musi zniszczyć państwo, nieustające źródło walki klasowej, jak mówią. W świetle tej jasnej definicyi platońska organizacya polityczna, nie ukazuje żadnych istotnych znamion socyalizmu. Zapewne jest w niej równouprawnienie kobiet, wypisane na chorągwi każdej sekty socyalistycznej, jest brak zupełny majątku prywatnego, jest najzupełniejsze, jak w klasztorze, komunistyczne współżycie. Ale brak głównej rzeczy, produkcyi, bez której nie ma socyalizmu, i to produkcyi, dokonywanej za pomocą wspólnej pracy i wspólnych zasobów, należących do całej społeczności.

Problemem gospodarstwa społecznego, przez każdy socyalizm chętnie i z obowiązku roztrząsanym, Platon wcale się nie interesuje. Dwa wyższe stany nic nie posiadają ani nic nie produkują, bo tak wymaga platońska doktryna podziału pracy. Filozofowie powinni rządzić lub badać prawdę, żołnierze bronić porządku, a w chwilach wolnych ćwiczyć się w sztuce wojennej, ale jedni i drudzy, zamiast z pracy rąk swoich, żyją z produktów, dostarczanych przez stan trzeci, zarobkujący. Tym jednak stanem *ex professo* Platon nie zajmuje się [2]), choć najliczniejszy i najpotrzebniejszy. Wszak bez niego owi filozofowie ciężko uczeni, owi żołnierze bitni i butne owe amazonki pomarliby z głodu. Mimo to nie słyszymy nic zgoła o prawach, wedle których stan trzeci produkuje i wyższe stany obdziela swemi produktami. Wolno się tylko do-

[1]) Zob. książkę Kautsky'ego *das Erfurter Programm* p. 129 sq. i artykuł *Socialismus und Kommunismus* w Conrad'a *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* (2-e wyd.), gdzie ogólna definicya socyalizmu i komunizmu tak jest wyrażona: »stan społeczny, w którym na szerokie rozmiary odbywa się produkcya gospodarcza za pomocą środków, należących do powszechności, na podstawie własności zbiorowej«.

[2]) Ubolewał nad tem już Arystoteles w swojej Polityce, a najnowszy dziejopisarz greckiej filozofii, sądzi, że nie można sobie zrobić dokładnego wyobrażenia o położeniu tej klasy. »Platon milczy a jego milczenie jest wymowne«. Gomperz, *Griech. Denker* II p. 403. Za prawdę Płaton zbyt lekceważył stan zarobkujący, aby rozwodzić się szczegółowo nad jego ustrojem społecznym. Wystarczała zasada ogólna, że powinien pozostawać zawsze w zbawiennej zależności od stanów rządzących. Porównaj *Resp.* IX p. 590 c—d.

http://rcin.org.pl

myślać z krótkich uwag, tu i ówdzie rzuconych, że rolnicy, kupcy, przemysłowcy, rzemieślnicy żyją w zwykłych małżeństwach, jak wszyscy ludzie normalni za czasów Platona, że posiadają majątki i przekazują je dzieciom, że chowają swoich chłopców i swoje córki, jak im się podoba [1]), że mogą używać darów bożych swobodnie, byleby przestrzegali pewnej wstrzemięźliwości; że nie potrzebują być mądrymi ani odważnymi, gdyż to jest przywilej filozofów i żołnierzy. Rząd zaś czuwa jedynie nad tem, żeby różnice majątkowe wśród nich nie były zbyt wielkie, żeby nie kłócili się między sobą, a każdy pilnował swego zajęcia [2]). Praw politycznych nie mają żadnych ani też obowiązku bronienia ojczyzny, która jest dla nich pustym dźwiękiem, bo składają się po części z niewolników, wyzwoleńców i obcych przybyszy. Byleby dostarczali wyższym stanom, czego im potrzeba, a wystrzegali się zbytniej chciwości w zarobkowaniu, zbytniej rozwiązłości w używaniu dóbr doczesnych, mają egzystencyę wcale znośną i bezpieczną [3]), Oczywiście wolno przewidzieć, ale Platon o to się nie troszczy, że wrodzone każdej produkcyi gospodarczej prawa ekonomiczne zmuszą ich kiedyś do odegrania roli politycznej, a wtedy albo opanują władzę i zamienią żołnierzy i filozofów w swoich jurgieltników, albo też zwyciężeni, zostaną obróceni w helotów [4]). W obu razach idealna rzeczpospolita przepadnie na korzyść organizacyi kapitalistycznej, tylko, że w pierwszym razie miałaby charakter kupiecko-bankierski, w drugim feodalno-rolniczy. Socyalizmu trudno się w niej dopatrzeć [5]).

[1]) Chociaż Platon o tem nie wspomina, wynika to z natury rzeczy. Zob. także Gomperz'a *Griech. Denker* II p. 403. Przypuszcza zresztą Platon, że niższym warstwom należy się pewne używanie dóbr doczesnych, co mają zabronione sobie klasy wyższe. Żąda tylko, aby kupcy, przemysłowcy i t. p. folgowali w miarę wrodzonej chęci zysku.

[2]) Porówn. *Resp.* IV p. 421 e; II p. 374 b—e. Rozstrzygającym jest koniec księgi trzeciej i początek księgi czwartej, gdzie ustępy o twardem życiu żołnierzy-stróży i narzekanie Adeimanta, że nie mają na własność ani domów, ani ozdób, ani nie mogą ugaszczać przyjaciół i t. p. nie miałyby żadnej podstawy, gdyby warstwy niższe tak samo były pozbawione majątku, życia rodzinnego i t. d.

[3]) Pięknie mówi Platon (*Resp.* VIII p. 547 c), że powinni być uważani i traktowani jako ludzie wolni, przyjaciele i karmiciele klas wyższych.

[4]) Podobne zarzuty podnosi już Arystoteles, *Polit.* II c 5 p. 1264 a.

[5]) To też słusznie Kautsky znajduje w Rzeczypospolitej platońskiej tylko komunizm klas wyższych, bez udziału klas niższych, które żyją i produkują po da-

http://rcin.org.pl

Jest także przeznaczenie tej rzeczypospolitej wręcz przeciwne ideałom socyalistycznym. Nie ma ona być assocyacyą produkującą, zabezpieczającą każdemu używanie produktów swojej pracy, lecz instytucyą, wcielającą w siebie wszystkie cnoty. Państwo platońskie jest przedewszystkiem zjednoczeniem rządzących i rządzonych. Chociaż pierwsi dobierani są z pośród drugich, panuje między nimi przedział zupełny, a sam sposób kooptacyi, wyklucza wszelkie pojęcie demokratycznego lub socyalistycznego samorządu. Niższe warstwy nie mają żadnej nadziei dostania się do rządu, chyba, że im urodzi się przypadkiem »złote« dziecko, zabierane do kasty żołnierskiej. Ale nawet żołnierze rzadko tylko przechodzą do najwyższej rady filozoficznej. Nad czystością ich rasy czuwa surowa, drobiazgowa selekcya; w dzieciństwie i młodości wystawieni są na srogie próby i niezliczone egzamina, a gdy nareszcie mała ich liczba została dopuszczoną do studyum filozofii, tyle jeszcze czeka na nich trudów, tyle zaparcia i bohaterstwa, że tylko rzadki który, po znoju ciągłym a mękach bez liczby, zasiądzie w sławnym owym areopagu, który samowolnie i bez kontroli rozporządza życiem cielesnem i duchowem podwładnych. Nad sobą filozofowie nie mają nikogo, bo doszli do pełnej prawdy, a kto prawdę posiadł, ma prawo rządzić tymi, którzy jej nie znają, lub znają niedokładnie, a że wiedza najzupełniejsza schodzi się u Platona z najdoskonalszą cnotą, będzie ta wiedza rękojmią dobrych i cnotliwych rządów [1]). Rządzą w istocie najlepsi. Jeżeli tedy przez demokracyę rozumiemy rządy wszystkich, przez arystokracyę rządy najlepszych, jest oczywistem, że platońska rzeczpospolita nie ma nic wspólnego z demokracyą, tak jak nie ma nic wspólnego z nowożytnym socyalizmem, lecz jest arystokratycznie rządzonem państwem. Sam twórca tak ją nazywa...[2]).

Czy takie państwo jest możebne? Na chwilę od-

wnemu. A nawet komunizm klas wyższych nie rozciąga się do produkcyi, gdyż nic nie posiadają i niczego nie produkują, lecz tylko polega na wspólnem konsumowaniu. *Die Geschichte des Socialismus etc.* Stuttgart 1896. Tom I str. 9 sq.

[1]) Porówn. *Resp.* IX p. 590 c—d; VII p. 540 a—b; IX p. 591 c—e.

[2]) Zabierając się do ocenienia niedoskonałych form rządu i do odpowiadających im charakterów obywatelskich, powiada Sokrates VIII p. 544 e: »tego, który podobnym jest do arystokracyi, przeszliśmy już, twierdząc słusznie, że on jest dobry i sprawiedliwy«. I nieco dalej VIII p. 545 c: »teraz zaś spróbujmy wyłożyć, jakim sposobem timokracya powstaje z arystokracyi (t. j. z idealnej rzeczypospolitej),

http://rcin.org.pl

rzućmy mrzonki feministyczne i komunistyczne, które zresztą należy pobłażliwie, jak na owe czasy, sądzić [1]), tem pobłażliwiej, im gorliwiej komunizm klasy panującej nawet urzeczywistniony został w chrześciaństwie i przez wiele wieków zachował się w państwach zakonnych, choć ani krzyżacy ani maltańscy rycerze nie mieli pretensyi być wielkimi filozofami. Wtedy istota rządów platońskich sprowadza się do despotyzmu oświeconego, który od czasów Odrodzenia aż do rewolucyi francuskiej uchodził za najdoskonalszą formę rządu a dzisiaj zastąpiony został wszechwładzą państwa nowożytnego. Ma ono tyle rysów, podobnych do platońskiej rzeczypospolitej, że Pöhlmann nie waha się w tej odnaleść wzór i zapowiedź dzisiejszych Niemiec, zjednoczonych pod hegemonią Prus [2]).

A choć nie każdy cieszyć się może z tego porównania, bo Platon w hełmie pruskim robi wrażenie mało sympatyczne, nie ulega jednak wątpliwości, że państwa dzisiejsze, opierając się na potężnej armii i nie mniej wyćwiczonej biurokracyi, mogą, byleby znalazły zawsze potrzebną większość parlamentarną, do wszystkich tajników życia domowego i religijnego rościć sobie prawo swawolnej kontroli i decydować, jak to dzieje się w Prusiech, w którym języku poddany ma modlić się i spowiadać lub z której narodowości wybierać sobie towarzyszkę życia. A gdy dodamy, że państwo równocześnie zagarnia całe wychowanie, wielką część produkcyi, wszystkie środki komunikacyjne i dozór bezwzględny nad każdem stowarzyszeniem, nawet duchownem, można bez przesady twierdzić, że większa część programu platońskiego albo już została przeprowadzoną albo zostanie w bliskiej przyszłości. Ale zapominając teraz o niebezpieczeństwach tego programu, zagrażających czy to obywatelskiej inicyatywie czy wolności sumienia i pokładając pełną nadzieję w cnocie i świadomości chrześcijańskiej, że obmyśli skuteczną obronę, wypada także szczerze uznać i podnieść wszystko, co w tym programie jest dobrem i na uznanie zasługuje.

Platon pisał w czasach wielkiego upadku ojczyzny. Ażeby ją dźwignąć, ułożył szeroki plan reform, najradykalniejszych, jakie filozof kiedy wymyślił. Wprawdzie dalej jeszcze poszedł August

[1]) Przypominam instytucye spartańskie i kreteńskie, nacechowane niejednym przepisem komunistycznym Liczne szczegóły znajdzie czytelnik u Pöhlmanna: *Geschichte des antiken Kommunismus und Socialismus.* München 1893 I p. 59 sq.

[2]) Pöhlmann; *Geschichte des antiken Kommunismus etc.* I p. 127 sq.

http://rcin.org.pl

Comte w swojej »Polityce pozytywnej«, ale kosztem zdrowego rozsądku, bez którego nie ma filozofii. A nawet Platon czasem prawie dochodzi do granicy ostatecznej i pomimo wrodzonej mu harmonii ducha nie zdołał się powstrzymać od mnóstwa zboczeń etycznych i logicznych. One to przyćmiły jego myśl przewodnią i nadały jej w oczach ludzi współczesnych i późniejszych barwę niezdrowej utopii. Jednakże myśl główna jest bardzo patryotyczna i na wskroś genialna. Wszak chciał swoje politycznie podupadłe a moralnie nadgniłe społeczeństwo uczynić cnotliwem i obowiązkowem. Miał do tego prawo, jak każdy obywatel ateński a miał nawet obowiązek, bo był mędrszym od innych. Zażądał więc tego, co było zawsze uważane za dźwignię i puklerz narodowości, a bez czego żadne społeczeństwo nie ma racyi bytu. Zażądał porządnego państwa czy miasta, jak podówczas mówiono. Ateny były państwem najgorzej rządzonem, bo każdy obywatel mógł zostać zarówno rajcą miejskim, jak sędzią i wodzem, administratorem prowincyi lub urzędnikiem skarbowym i nie wiedzieć czem jeszcze. Gdy taki kandydat do wszystkich godności, szczęśliwym trafem posiadał jakiś majątek, można było dochodzić na nim strat poniesionych, ale gdy nic nie miał a wyciągnął na losy jaki urząd, bo taki był zwyczaj czcigodny, mógł bez obawy marnotrawić grosz publiczny lub sprzedawać usługi swoje za hojne kubanki. Wobec tej zgnilizny powszechnej widział Platon jedyny ratunek w państwie porządnem, administrowanem przez urzędników fachowych, uczciwych, nie zajętych niczem innem, krom dobra publicznego. Myśl, na owe czasy genialna, ale widocznie niezrozumiana, lub odepchnięta, dopiero w rzymskiem imperyum doczekała się jakiejś połowicznej realizacyi, potem znowu zaniedbana w średnich wiekach, dopiero w czasach odrodzenia na nowo podjęta, powoli stworzyła nowożytną organizacyę państwa, które funkcye swoje powierza ludziom fachowym, a w zamian uwalnia ich od kłopotów zarobkowania, płacąc im wedle możności mniej lub więcej odpowiedne wynagrodzenie.

Zastanawiając się Schmoller nad warunkami zdrowia i pomyślności nowożytnych państw i społeczeństw, słusznie znajduje główną ich racyę w powstaniu nowej klasy towarzyskiej. Albowiem przemysłowcy bogaci i właściciele ziemscy, dzięki majątkom swoim w nieocenionej zostają niezależności od władzy państwowej, ale często podlegają niestety wpływom egoistycznym i kastowym,

http://rcin.org.pl

Owa zaś nowa, szeroka i znacząca warstwa społeczna, która obok nich wytworzyła się, wprawdzie nie jest materyalnie, jak oni, niezależną, ale mimo to poczuciem ożywiona idealniejszem i mniej interesownem. Złożona z duchownych, profesorów, urzędników czy państwowych czy gminnych, z oficerów, lekarzy, adwokatów, literatów i artystów, nabyła ona znakomite wykształcenie, a choć najczęściej żyje bez majątku, ze skromnej, wystarczającej jednak pensyi, pełni ona swoje obowiązki społeczne z pobudek zwykle wyższych, bynajmniej zaś z chęci zysku [1]). Przyznaję, że wolno powątpiewać, czy wszyscy przedstawiciele tej klasy zawsze odpowiadają wymaganiom filozofii platońskiej, ale do prawdy to zbyteczne, bo wystarcza, że większość umiejętnie i z prawdziwem oddaniem się służy sprawie publicznej. Można bez przesady twierdzić, że dopóki stan urzędniczy jest sumienny, wykształcony i patryotyczny, państwo posiada w nim, obok wojska, najsilniejszą podporę a zarazem rękojmię powodzenia, bo urzędnicy i wojsko dają mu jedność i bezpieczeństwo na wewnątrz, a niezależność od zawistnych sąsiadów. W tem znaczeniu można powiedzieć, że główna myśl Platona, widzącego w państwie etyczną społeczność i według etycznych celów dla szczęścia poddanych administrowaną, przez urzędników, specyalnie i wyłącznie do trudnej tej funkcyi przygotowanych, myśl ta okazała się żywotną i stanowić będzie treść i zadanie każdego państwa nowoczesnego. Funkcye jego będą niewątpliwie więcej skomplikowane od platońskiego, zadania jego z jednej strony szersze, z drugiej węższe, ale w gruncie podejmuje państwo nowożytne zupełnie to samo zadanie, ono także pracuje nad ziszczeniem idei sprawiedliwości. Jednostka, żyjąca w państwie, ma być sprawiedliwą dla siebie i dla innych, a doznawać sprawiedliwości od wszystkich. Ku temu zmierzają wychowanie publiczne, administracya, trybunały. Nawet Anglicy, pomimo Spencera, oswajają się z myślą, że »celem państw nie jest tylko bezpieczeństwo materyalne, lecz doskonałość życia ludzkiego i społecznego« [2]). Tę myśl pierwszy Platon jasno wypowiedział i zrobił tematem swojej Rzeczypospolitej. Zapewne i przed nim żądano, aby jednostki były sprawie-

[1]) Gustaw Schmoller: *Ueber einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirthschaft.* Jena 1875 p. 117 sq. (2-e wydanie).

[2]) Pollock: *an introduction to the history of the science of politics.* London 1897 p. 124.

http://rcin.org.pl

dliwe a rządy czuwały nad wymiarem sprawiedliwości, bo to było pożyteczne, nawet niezbędne, ale nie rozumiano, żeby zadaniem państwa było, doskonalić poddanych w cnocie i czuwać nad ich rozwojem duchowym. Dopiero Platon wytknął społeczności ludzkiej taki cel zaszczytny, a jeżeli środki przez niego wskazane ani za jego czasów nie były bardzo praktyczne, ani dzisiaj nie dadzą się wszystkie zastosować, nie zmniejsza to w niczem wielkości pomysłu. Powinien człowiek być sprawiedliwym, a społeczność dopomódz mu do tego stanu.

Ale Platon żyje w czasach przedchrześciańskich. Muszą więc być znaczne różnice między jego ideałem państwowym a naszym. Najprzód ta główna, że dla sumienia poddanych decyzye rządu są najwyższą instancyą. Filozofowie rozstrzygają, co jest sprawiedliwe a niesprawiedliwe, co jest dobre a złe. Wyroki ich są nieomylne. apelować od nich nie można, a gdy nawet w pewnych zawiłych kwestyach liturgicznych rząd odwołuje się do wyroczni delfickiej, to nawet w takich wypadkach, jego postanowienia są dla poddanych jedyną normą obowiązującą. Co Hobbes powiedział o swojem państwie, także na platońskiem się sprawdza: *non est super terram potestas, quae comparetur ei.* Sumienie jednostki jest najzupełniej od władzy zawisłem. Ona może każdej chwili nową uchwalić wiarę religijną, nowe zaprowadzić ofiary i modlitwy a dawne skazać na milczenie. Jedna i ta sama władza załatwia wszystkie sprawy świeckie i duchowne; ona ma prawo do bezwzględnego posłuszeństwa. Wobec niej znane słowa: *obedire oportet Deo magis, quam hominibus* [1]), szczytny symbol wolności sumienia, przebrzmiałyby niezrozumiale i bezskutecznie, bo nie ma żadnej instytucyi, któraby poza państwem i niezależnie od niego broniła interesów duchownych. Zasadnicza myśl chrześciaństwa, że społeczeństwo wiernych, bez względu na granice państwowe i różnice narodowościowe, stanowi całość nierozłączną, którą rządzi samodzielnie *in spiritualibus* namiestnik Chrystusowy, myśl ta ani z państwem platońskiem nie daje się pogodzić ani z żadnem nowożytnem, któreby chciało proklamować zasadę: *cujus regio, ejus religio.* Platon ją wyznawał, a nowożytne państwa nieraz wracały do niej z wielką szkodą swoją, ale dzisiaj świadomość ludów, zwłaszcza rasy anglosaksońskiej, coraz usilniej domaga się przeprowadzenia słów Zba-

[1]) *Act. Apost.* V, 29.

http://rcin.org.pl

wiciela: »oddajcież tedy, co jest cesarskiego cesarzowi, a co jest bożego, Bogu« [1]).

Jest i druga różnica głęboka. Platon uwzględnia jedne stany ze szkodą drugich. Najniższe a najliczniejsze sobie są pozostawione, żołnierze zaś i filozofowie wyłącznie korzystają z dobrodziejstw starannej edukacyi, aby mogli posiąść cnotę w pełnem, ogólnoludzkiem znaczeniu. Cała maszyna rządowa na to wymyślona i na to pracuje, aby warstwa uprzywilejowana miała czas i spokój potrzebny do oddawania się zajęciom szlachetniejszym, nabywając przez to cnoty odpowiedne. Platon, jak wszyscy prawie wykształceni Ateńczycy, jest przekonany, że gruba praca w warsztacie, na okręcie lub koło roli stanowi przeszkodę niezwyciężoną w zdobywaniu owej ogłady duchowej, bez której nie ma dyskusyi naukowej, ani szukania prawdy, zatem ani cnoty, bo ta jest wprowadzeniem w czyn ujrzanej prawdy. Ponieważ mało ludzi jest uzdolnionych do tak trudnego, zwłaszcza od zmysłowych popędów oderwanego życia, wyznacza Platon tym wybranym najwyższą nagrodę »panowanie«. Dla warstw produkujących, za wykluczenie od rządów i co boleśniejsze, od pełnej cnoty, obmyślił materyalne używanie. Taki podział społeczny, gdy z nim łączy się dbanie o czystość rasy poszczególnych stanów, nazywamy kastowością. Przeświadczony jest Platon, że zdolności rozumu i serca są przymiotem wrodzonym rasy i czuwa troskliwie nad czystością krwi klas panujących. Ten pogląd zupełnie antychrześciański bynajmniej nie ustał z przyjęciem religii chrystusowej przez ludy Europy. A nawet dzisiaj trwa on w niezmniejszonej sile, choć pod odmienną nazwą i formą. Szczęściem jednak państwo nowożytne nie podziela tego przesądu. Ono przeciwnie zdąża do tego, aby przez zdemokratyzowanie wszystkich instytucyi i zniesienie przywilejów kastowych, mniejsza o to, czy zawsze skutki odpowiadają intencyom, wszystkim przystępne były każda oświata, każdy urząd, każda cnota. Państwo nowożytne, ze swojem hasłem idealnem: wszystko przez wszystkich i dla wszystkich, gdy będzie kiedyś tem, czem być powinno, okaże się, mimo licznych rysów podobnych, kompletną antytezą platońskiej arystokratyczno-kastowej organizacyi. Ale przy »Prawach« raz jeszcze powrócimy do niej, teraz idźmy dalej w przerwanej analizie Rzeczypospolitej.

[1]) *Ev. Matth.* XXII, 21.

http://rcin.org.pl

Czwarta część Rzeczypospolitej (Ks. VIII—IX) wykłada zepsute formy rządu. Chciał niemi zająć się Sokrates zaraz po naszkicowaniu głównego zarysu swojej republiki [1]), ale domagano się wtedy tak natarczywie wyjaśnień uzupełniających co do sprawy kobiet i wychowania filozofów, zadawano tyle pytań drugorzędnych, że dopiero teraz, na początku księgi ósmej, wracać może do zamiaru, objawionego niegdyś przy końcu księgi czwartej. A zamiar ten wiąże się ściśle z głównym przedmiotem, bo jeśli okaże się, że w państwach zwichniętych nie można żyć sprawiedliwie, będzie to ścisłem potwierdzeniem nauki Sokratesa, że tylko w jego rzeczypospolitej można posiąść szczęście i wszelaką cnotę.

Znane formy rządów dzielą się na cztery a powstają przez większe lub mniejsze nadwerężenie typu idealnego, który jeden jest prawdziwy. Najmniej od niego oddalona dorycka timokracya, panująca w Sparcie i na Krecie. Z tej znowu wytworzyła się gorsza oligarchia, która zwykle zamienia się w demokracyę. Ta nareszcie daje początek tyranii czyli samowładztwu jednego. Jeżeli do tych czterech form dodamy najlepszą, pierwotną, która albo jest arystokracyą albo królestwem, według tego, czy wielu czy jeden rządy sprawuje [2]), otrzymamy pięć gatunków państw, którym odpowiada pięć charakterów czy usposobień duszy w obywatelach. Każda bowiem forma rządu świadczy o skłonnościach moralnych tych, którzy ją sobie nadali, a gdy raz przyjęła się, ona znowu w stałym kierunku rozwija poddanych sposób myślenia i działania [3]). Będzie tedy jedna forma rządu dobra a cztery ułomne, tem ułomniejsze, im więcej od niej zbaczają w swojej ewolucyi historycznej. Tak samo będzie jeden charakter dobry i sprawiedliwy a cztery niedobre i zwichnięte, które jednak wszystkie wyrodziły się z dobrego, tak jak liche formy rządu wylęgły się z jednej pierwszej i doskonałej.

Ale dla czego owa forma najlepsza, arystokratyczna w najpełniejszem znaczeniu, wszystkim zapewniająca i doskonałość najwyższą i sumę szczęścia największą, istnieć przestała? Dla czego

[1]) Zob. koniec Ks. IV i początek V-ej.

[2]) *Resp.* VIII p. 545 b—c. Porównaj IV p. 445 d, gdzie wyraźnie powiedziano, że idealna rzeczpospolita będzie nazywała się królestwem, gdy jeden z pośród rządzców zajmuje miejsce wybitne, arystokracyą zaś, gdy wielu.

[3]) *Resp.* VIII p. 544 d—e. Porównaj IV p. 445 c—d.

http://rcin.org.pl

nigdzie jej nie ma? dla czego wszędzie miejsce jej zajęły podlejsze kreacye? Pytanie może najtrudniejsze, z którem kiedykolwiek spotkał się Sokrates, ale przed którem nie cofa się. Odpowiada nawet śmiało, choć w tonie przeważnie smutnym. Każde państwo psuje się przez winę tych, którzy dzierżą władzę. Nasze także, choć doskonałą ma konstytucyę, zepsuć się musi, bo wszystko, co powstało, kiedyś zginie. Stanie się to wedle Sokratesa w następujący sposób [1]: Wszystkie rośliny i zwierzęta przebywają pewne epoki większego lub mniejszego urodzaju, które w kole przeznaczeń regularnie wracają. Dla krótko żyjących gatunków owe epoki są krótsze, dla długo żyjących dłuższe [2]. Podobnież rodzaj ludzki pod wpływem dokonywających się niebieskich obrotów, ma swoje okresy większej lub mniejszej płodności, tak co do duszy, jak i ciała. Będzie wtedy rzeczą tych, których tak starannie wychowaliśmy na rządzców państwa, przy układaniu małżeństw obliczyć zawsze stosowną porę, aby dzieci tylko wtedy rodziły się, kiedy na to, zezwalają konstellacye niebieskie [3]. Ale kierownicy państwa, choć bardzo uczeni, nie posługują się czysto duchową intuicyą, która wprost prawdę obejmuje, lecz będąc ludźmi pomagają sobie rozumowaniem, do którego wiele wchodzi czynników zmysłowych. Stąd mylą się w dobieraniu małżeństw, a te nie potrafią wydać pożądanego potomstwa. Nie myliliby się, gdyby znali liczbę tajemniczą, wyrażającą dodatnie i ujemne wypadki w kole ludzkich narodzeń.

Niestety Sokrates często żartuje. Zamiast jasno wypowiedzieć liczbę drogocenną, zadaje słuchaczom niezrozumiałą zagadkę, która pod nazwą »liczby platońskiej« stała się również sławną, jak kwa-

[1]) Porównaj *Resp.* VIII p. 546 a—c.

[2]) Wyobrażał sobie prawdopodobnie Platon, zgodnie z poglądami Pitagorejczyków, że rozwój każdego gatunku jestestw żywych, pod wpływem jakiejś sfery niebieskiej, przebiega koło, w ciągu którego dają się zauważyć lata większego lub mniejszego urodzaju. Gdyby np. dzieje biologiczne koniczyny zamykały się w okresie pięćdziesięcioletnim a w ciągu tego obrotu jednorazowego co piąty rok sprowadzał najwyższą żyzność, co ósmy najsłabszą, co siódmy i dziewiąty dosyć mierną, mógłby agronom stósowne robić zarządzenia co do uprawy tej rośliny. Taka mniej więcej jest myśl Platona.

[3]) Nie są to konstellacye w znaczeniu astrologicznem, lecz jakoby idealne sfery, które obrotem swoim stanowią np. o trwaniu wędrówek dusz upadłych i t. p. Zobacz co np. Proklos mówi o obrotach księżyca w stosunku do bóstwa, które nim porusza. — *Comment. in Plat. Remp.* Vol. II p. 16 ed. Kroll.

http://rcin.org.pl

dratura koła, a według Gomperz'a[1]) wprawia ona w rozpacz każdego tłumacza. Rzeczywiście Schleiermacher tak był ubezwładniony tą zmorą, że przerwał na długo swój przekład[2]). Prawda, że później kiedyś przełożył ten fatalny ustęp, ale z jakim mozołem i jak ciemno! To samo przytrafiło się różnym innym, którzy chcieli nadać słowom Platona formę nowożytną a zrozumiałą[3]). Zawsze spotykali się z nielada przeszkodą, prawie nie dającą się usunąć. Bo rzecz sama została umyślnie wyrażona ciemno, jak już dostrzegli starożytni[4]). Nawet Proklos, choć korzystał z bogatej literatury, bo od śmierci Platona w szkole jego i poza szkołą pisano ciągle o słynnej liczbie[5]), nie zdołał przedostać się do jądra

[1]) *Griech. Denker* II p. 391.

[2]) Sam Schleiermacher to opowiada z mnóstwem ciekawych szczegółów bibliograficznych w *Platons Werke* III, 1 p. 378 (wyd. z r. 1862).

[3]) Tłumacz francuski zupełnie ustęp ten opuścił, ponieważ nie udało się wydobyć z niego sensu rozsądnego (*Oeuvres de Platon* VII p. 390 wyd. Charpentier). Bonghi, jak zwykle, wykwintnym językiem rzecz przełożył, ale nagromadzone tam nazwy matematyczne, mające najczęściej cokolwiek odmienne, niż za czasów Platona, znaczenie, wywołują wrażenie podobne do deklamacyi czarownicy we Fauście, która także popisuje się jakąś niezrozumiałą arytmetyką. Wydanie to zresztą pośmiertne (z r. 1900 ed. Bocca), wyszło bez przypisków, co jeszcze utrudnia zrozumienie tekstu. Najjaśniejszy jest przekład Prantl'a (*Platos Staat* p. 295, Stuttgart 1857), ale nie dosłowny, a w kilku punktach dowolny. Wystarcza jednak dla szerszej publiczności. Polskiego przekładu nie mamy, bo prof. Bronikowski, ile pamiętam, doszedł tylko do końca księgi III. Z uczonym moim przyjacielem Sternbachem namęczyliśmy się parę godzin, aby znośnie cały okres grecki oddać w ojczystym języku, ale przy naszej niepięknej i niejasnej terminologii matematycznej powstało również coś ciemnego, jak brzydkiego i zarzuciliśmy z wielkim żalem chwalebny zamiar. Można tylko poprzestać na parafrazie, więcej dbającej o myśl, niż o dosłowny przekład wyrazów i następstwo zdań, niesłychanie powikłanych.

[4]) Cyceron pisząc do Attyka o jakiejś zagadce niezrozumiałej, kończy: *est enim numero Platonis obscurius* (ad Att. VII, 13, 5). Arystoteles nie podnosi zarzutu ciemności, jak mylnie tłumaczy Brasch, *die Politik des Aristoteles* p. 340 Leipzig 1893, bo w greckim tekście nie ma żadnego śladu słów: »*er bestimmt durch eine sehr dunkle Rechnung*«. Arystoteles powtórzywszy główne formułki matematyczne Platona, powiada tylko, że niczego nie dowodzą na korzyść jego tezy (lib. E. 12, p. 1316 a).

[5]) Posiadamy teraz rozprawy Proklosa o Rzeczypospolitej Platona w pełniejszem i bardzo starannem wydaniu dwutomowem Kroll'a (*Lipsiae* 1901 Teubner), gdzie czytelnik, interesujący się stroną matematyczną problemu, znajdzie trzy wyborne artykuły prof. Hultsch'a (II p. 384 sq.), wielkiego znawcy matematyki greckiej. Podniósłszy bogate oczytanie Proklosa i pilne zużytkowanie dawniejszej

http://rcin.org.pl

rzeczy. A był przecież niezłym matematykiem i wtajemniczonym we wszystkie sekreta mistycyzmu. A także osobliwa terminologia matematyczna, której Platon używa czasem, różni się od późniejszej aleksandryjskiej, a ta znowu od dzisiejszej [1]). To też dosłowne tłumaczenie ustępu pozostaje dla czytelnika nowożytnego zupełnie ciemnem, choćby rozumiał każde słowo z osobna.

Trzeba jednak spróbować, za przykładem tylu innych, wyjaśnić przynajmniej zasadę i znaczenie głośnej »liczby platońskiej«. Ona polega przedewszystkiem na przeciwieństwie do liczby »doskonałej«. Doskonała zaś wyłącznie przysługuje boskim tworom. Ponieważ te trwają wiecznie, liczba wyrażająca ich istnienie dokładnie się nie da oznaczyć. Można tylko do niej zbliżyć się w nieskończoność przez ciągłe potęgowanie liczby dziesięć [2]). Inaczej

literatury, przygania mu wszakże (p. 405), że najciemniejszy punkt dosyć samowolnie tłumaczył.

[1]) N. p. *Resp.* VIII p. 546 b: αὐξήσεις δυνάμεναί τε καὶ δυναστευόμεναι (dosłownie: powiększenia panujące i opanowane) tłumaczy Schleiermacher: *Vermehrungen, hervorgebrachte und hervorbringende;* Prantl: *irgend mächtige Multiplizierungen;* Bonghi: *le aumentazioni superanti;* Ficinus: *augmentationes superantes.* Ale Proklos poucza nas (II p. 36), że αὐξήσεις δυνάμεναι jest to podnoszenie liczby do kwadratu czyli drugiej potęgi, a δυναστευόμεναι są to pierwiastki kwadratowe. Inny przykład nie mniej ciekawy. Platon mówi tamże o liczbach ἀριθμοὶ ὁμοιοῦντες καὶ ἀνομοιοῦντες καὶ αὔξοντες καὶ φθίνοντες. Cóż biedny tłumacz pocznie z temi wyrazami? Dosłownie »liczby upodobniające i nieupodobniające i powiększające się i zmniejszające« nic zgoła nie mówią polskiemu czytelnikowi. A nadto wątpliwem, czy Plato kładł kiedy αὔξω w znaczeniu nieprzechodniem, o czem zob. *Campbell Plato's Republic* III p. 369. Tłumacze cudzoziemscy obracają się w ogólnikach, wprawdzie dosłownych, ale nic jasnego nie wyrażających. Schleiermacher: *theils ähnlich und unähnlich, theils überschüssig und abgänging machende Zahlen;* Prantl: *des Aenlich machenden und Unähnlichmachenden und des Wachsenden und Abnehmenden* i t. p. Campbell (III 368) objaśnia, że Platon myślał o liczbach nieparzystych i parzystych i t. d. Ale Proklos, więcej wtajemniczony w grecką matematykę, wykłada, że liczby ὁμοιοῦντες są to liczby kwadratowe i kubiczne, zaś ἀνομοιοῦντες złożone z nierównych czynników. Byłyby zatem ὁμοιοῦντες n. p. 4 (= 2 × 2), 9 (3 × 3), 27 (3 × 3 × 3) i t. p., przeciwnie ἀνομοιοῦντες 6 (2 × 3), 21 (3 × 7) i t. p. Ten drugi rodzaj liczb obejmuje już to αὔξοντες, już to φθίνοντες. Przez pierwsze rozumiał wedle Proklosa Platon liczby, złożone z dwóch równych czynników a trzeciego większego, n. p. 2 × 2 × 3 = 12, przez drugie zaś takie, do których oprócz dwóch równych czynników, wchodził trzeci mniejszy, n. p. 3 × 3 × 2 = 18. Zobacz Procli *Comm.* II p. 36 et 401. O całym ustępie słusznie mówi Campbell (III p. 367), że spierano się prawie o każde słowo.

[2]) Zob. Pauly-Wissowa: *Realencyclopädie der classischen Alterthumswissen-*

http://rcin.org.pl

ma się sprawa z liczbą niedoskonałą, która właśnie zawiera w sobie sekret trwania ludzkich narodzeń. Ażeby ją odkryć, każe Sokrates układać równanie arytmetyczne z czterech wyrazów a w trzech odstępach po sobie następujących [1]), którego punktem wyjścia ma być stosunek 4 : 3. Przez wynoszenie tych liczb już to do drugiej już to trzeciej potęgi neoplatońscy tłumacze, jak i wielu nowożytnych, przyjęli proporcyę 27:36 = 36:48 = 48 : 64, jako najwięcej odpowiadającą żądaniom Sokratesa. Ten jednak wpada w coraz większy zapał mistyczny i domaga się, aby 4 : 3 mnożono jeszcze przez pięć, aby tak dojść do dwóch harmonii, czyli liczb o stałych czynnikach, z których jedna prawdopodobnie wynosi 10.000 a druga 7.500. Gdyby zaś czytelnik zapytał o znaczenie tej ostatniej sumy, można ją uważać za iloczyn z trzech czynników: 15 × 20 × 25, które mają się do siebie, jak 3 : 4 : 5, czyli jak boki pitagorejskiego trójkąta. To tłumaczy bardzo wiele i Platon swoją liczbę nazywa »geometryczną«.

Po dalsze spekulacye nad tą niezgłębioną tajemnicą odsyłam do wybornych komentarzy, odznaczających się niezrównaną cierpliwością a kolosalnem oczytaniem piszących. Wolno jednak powątpiewać, czy nakład uczoności tym razem zostaje w odpowiednim stosunku do skąpych a mizernych owoców. Prawdopodobnie już uczniowie Platona nieraz stawiali sobie to pytanie. Usłyszawszy głęboko sformułowany problem, liczyli lata całe, z rosnącym zapałem lub rozpaczą, by w końcu dojść do przekonania, że pitagorejska symbolika, przeniesiona z geometryi do fizyologii, zamienia się w uczoną niedorzeczność; stałych praw biologicznych nie potrafi ona odkryć, może chyba głowę przewrócić. Bo jest dowolnem owo przypuszczenie, że stosunek epitrytyczny (4 : 3) musi być konieczną podstawą tych spekulacyi, a gdyby nawet miał być, może doprowadzić do najodmienniejszych liczb, które wszystkie odpowiadają tym samym warunkom. A gdyby nawet liczba 7500 lat była jedyną możebną, wątpię, żeby na coś mogła zdać się przy układaniu małżeństw. Bo fantastyczne to obliczenie dowodziłoby tylko, jak słusznie podnosi Arystoteles [2]), że każda rzecz

schaft. Tom II arty: *Arithmetica* i rozprawę Hultsch'a w Procli *Comm. in Plat. Remp.* II p. 387.

[1]) *Resp.* VIII p. 546 b—c.

[2]) *Polit.* V (lub według innych VIII) c 12 p. 1316 a.

http://rcin.org.pl

doczesna się zmienia i że natura po upływie pewnej epoki wydaje ludzi przewrotnych, których żadne wychowanie nie potrafi umoralnić. Do tej trafnej uwagi można dodać i tę drugą, że żaden praktyczny mąż stanu nie będzie się rachował z tak odległą przyszłością, gdyby nawet wierzył w metempsychozę [1]).

Zaczyna tedy psuć się rzeczpospolita platońska. Z małżeństw źle dobranych rodzi się pokolenie, w którego duszach mało będzie złota a dużo kruszców nieszlachetnych [2]). Zapragnie przeto młodzież bogactw i wygód a zacznie zwadę z tymi, którzy więcej mając rodzimego złota w duszach, bronić zechcą dawnych obyczajów i dawnego porządku. Nareszcie żołnierze przywłaszczają sobie wszystkie domy i grunta, a całą warstwę zarobkujących ludzi, niegdyś swoich przyjaciół i karmicieli, w niewolników zamienią srodze uciskanych. Z początku jednak zachowają niejedno z duchowego ustroju, odziedziczonego po przodkach. Będą skromnie używali zagrabionych majątków, będą uprawiali rycerskie cnoty a brzydzić się zajęciami, nie dającemi się pogodzić z życiem żołnierskiem i obywatelskiem. Ambicyę swoją zwrócą do spraw politycznych, do nabywania zdolności strategicznych i podstępów wojennych. Na dowódzców i kierowników nie wybiorą sobie filozofów, lecz ludzi raczej prostych, popędliwych, więcej do bitwy stworzonych, niż do życia w pokoju [3]). W sekrecie będą pożądali bogactw i układać je we skrzyniach, ale publicznie będą hojnie szafowali groszem, byleby z obcej pochodził kieszeni. Potajemnie folgując złym namiętnościom, będą na zewnątrz udawali prawych i niezepsutych. Dalsze szczegóły Sokrates pomija, ale to, co przytoczył, pokazuje jasno, że przy tej formie rządu przedewszystkiem myślał o Sparcie. Łatwo także daje się przeczuć, jaki będzie cha-

[1]) Pitagorejczycy wierzyli, a przykład to jeden z wielu, że mistrz wracał na ziemię w nowem ciele, co 216 lat. Zob. świadectwa u *Campbell'a Plato's Republic* III p. 369. Że przyjęli tę liczbę, tłumaczy się znowu proporcyami boków idealnego trójkąta (3:4:5), które pierwszorzędne zajmują miejsce w ich arytmetyce i geometryi. Rzeczywiście $3^3+4^3+5^3=27+64+125=216$. Przyjmowano to za rzecz najpewniejszą. Ale nie podano żadnego sposobu, jakimby rząd mógł za pomocą dobrze ułożonego małżeństwa przygotować to nowe przyjście na świat wielkiego filozofa. To samo da się powiedzieć o liczbie »geometrycznej« Platona.

[2]) Zobacz poprzednio str. 629 tego tomu, gdzie mowa o kruszcach mistycznych.

[3]) Zob. *Resp.* VIII p. 547 b—e.

http://rcin.org.pl

rakter poddanych, żyjących w takiej z dobrych i złych przymiotów utkanej rzeczypospolitej. Wyrobi się tam obywatel, w ambicyi bardzo podobny do naszego Glaukona [1]), powiada Sokrates, ale w innych rzeczach znowu różniący się od niego, bo będzie bezwzględniejszy, mniej wykształcony w poezyi, choć mający w niej upodobanie, chętnie przysłuchujący się, ale zgoła nie wymowny. Twardy dla sług i niewolników, łagodny i uprzejmy dla równych, bardzo uległy wobec przełożonych, będzie ubiegał się o zaszczyty i godności, nie zapomocą wymowy lub podobnych przymiotów, lecz przez czyny żołnierskie i znajomość spraw wojennych. To też lubi ćwiczenia gimnastyczne i polowanie. W młodości będzie gardził pieniędzmi, ale im więcej się zestarzeje, tem bardziej będzie je lubił, bo z natury swojej jest skłonny do chciwości, a cnota jego nie działa z czystych pobudek. Wszak ona pozbawiona dialektyki i muzyki, które same tylko zdołają cnotę zabezpieczyć w duszach. »Taki więc będzie młodzieniec timokratyczny, odpowiadający temu miastu« [2]).

Przejźdźmy do oligarchii. »Jest to forma rządu, tłumaczy Sokrates, która polega na oszacowaniu dochodów; w której zatem rządzą bogaci, a ubogi nie ma udziału w rządach [3])«. Powstaje zaś

[1]) *Resp.* VIII p. 548 d—e. O politycznej ambicyi młodziutkiego Glaukona ma bardzo pouczający rozdział Xenofont w swoich »Wspomnieniach« (III c. 6). Opowiada, że nie znając się zgoła na sprawach publicznych, już w dwudziestym roku życia wdzierał się na mownicę i musiał być przemocą z niej sprowadzony. Dopiero Sokrates wziął go w naukę i nakłonił do zajmowania się studyami politycznemi. W tem wszystkiem nie ma nic zgoła ubliżającego dla Glaukona a sam Platon przyznaje, że brat jego był bardzo ambitny. Ale Teichmüller dopatrzył się w słowach Xenofonta okropnej krzywdy i każe Platonowi wziąć brata w obronę (*Liter. Fehden* II p. 46 sq.), przyczem nie obeszło się bez strasznych cięgów. Bogu dzięki, że to wszystko dzieje się w rozgorączkowanej wyobraźni czcigodnego Teichmüllera. U Platona nie ma śladu jakiegokolwiek rozgoryczenia ani w opowiadaniu Xenofonta żadnej złośliwości. Należy podnieść to z naciskiem, ponieważ niektórzy filologowie obrali sobie za cel niegodne uwłaczanie pamięci Xenofonta, n. p. Henryk Schenkl w swojej niedawno ogłoszonej rozprawie: *Zur Charakteristik Xenophons* w książce jubileuszowej, ofiarowanej Gomperzowi (*Festschrift etc.* p. 122 sq. Wien 1902).

[2]) *Resp.* VIII p. 549 b.

[3]) *Resp.* VIII p. 550 d: τὴν ἀπὸ τιμημάτων πολιτείαν etc. Definicya pod niejednym względem wadliwa, bo według niej konstytucya Solona byłaby tak samo oligarchiczną, jak dziedziczne rządy małej liczby rodów uprzywilejowanych po licznych

http://rcin.org.pl

ta forma z poprzedniej, w sposób zupełnie naturalny, bo timokracya lub timarchia (w znaczeniu platońskiem) zawiera w sobie dwa sprzeczne popędy, jeden szlachetny czyli ambicyę polityczną, a drugi nieszlachetny, którym jest żądza bogacenia się. Z czasem ten drugi czynnik bierze górę nad pierwszym. Bogactwa pchają do wydatków zbytkownych a rugują cnotę. Dobry człowiek bywa coraz mniej poważanym od bogatego. Pierwszemu dostaje się w udziale sama pogarda, drugiemu cały wpływ polityczny. Wybory do urzędów odbywają się według wysokości dochodów; kto nie ma pewnego majątku, nie może się ubiegać o dostojeństwa [1]). A z tego rodzą się nieznośne obyczaje i dezorganizacya służby publicznej. Ci sami obywatele, którzy na sterników dla swoich okrętów nie wybierają ludzi bogatych, lecz fachowo wykształconych, nie wahają się ludziom bogatym powierzać urzędów najważniejszych jedynie dla tego, że bogaci [2]). Czyż można się dziwić, że miasto takie rozdziela się z czasem na dwa wrogie sobie stronnictwa, na bogatych i ubogich, którzy walcząc ciągle między sobą, pozbawiają ojczyznę wszelkiego znaczenia na zewnątrz, a jedności i siły wewnątrz [3]). Ekonomiczna zasada podziału pracy zupełnie zaniechana, bo ten sam obywatel może być i właścicielem ziemskim i żołnierzem i kupcem, a co najgorsza, gdy zmarnuje majątek, żadne prawo nie zabrania mu nadal pozostać w kraju [4]).

Sokrates upatruje w tem wielkie niebezpieczeństwo, bo człowiek bogaty, przyzwyczajony do zbytku, gdy popadnie w nędzę, zamienia się w trutnia i żyje kosztem drugich. A jest on niebezpieczniejszy od trutnia skrzydlatego, bo ten nie ma żądła, on zaś często ma bardzo bolesne. Wszak gdzie ubodzy, tam złoczyńcy

miastach greckich. Nazwawszy arystokracyą swoją rzeczpospolitę idealną a timokracyą (lub timarchią) spartańską formę rządu, jakoby zasadzała się na ambicyi (τιμή), nie miał Platon wyrazu na oznaczenie rzeczypospolitej, normującej udział w prawach politycznych według stanu majątkowego. Nazwał oligarchią każde miasto, w którem ludzie niezamożni nie mieli przystępu do urzędów. Grecy za jego czasów taki stan rzeczy nazywali powszechnie timokracyą, bo opartą na oszacowaniu (τίμημα) dochodów, oligarchią zaś były w ich rozumieniu najczęściej rządy nie wielkiej liczby rodów magnackich, które prawem dziedzicznem dzierżyły zarząd spraw publicznych.

[1]) *Resp.* VIII p. 551 a - b.

[2]) *Resp.* VIII p. 551 c.

[3]) *Resp.* VIII p. 551 d—e.

[4]) *Resp.* VIII p. 552 a—b.

http://rcin.org.pl

wszelkiego rodzaju. Państwo może ich poskramiać przemocą, ale nie zmniejsza to jego winy, że przez grzeszną opieszałość pozwoliło im zagnieździć się w społeczeństwie. Dopóki istnieje zupełna swoboda dla jednych pozbywania się majątku, dla drugich nabywania go po nad wszelkie granice słuszności, wzrasta także nędza, a razem z nią chęć wynajdywania sobie, choćby przez zbrodnie, środków łatwej egzystencyi [1]). Tym sposobem wyrabia się osobny charakter, trawiony sprzecznościami, bo chęć bogacenia się, każe człowiekowi oligarchicznemu być oszczędnym, przezornym, pracowitym, a w stosunkach społecznych dbać o pozory słuszności i umiarkowania. Obawia się wszystkiego, coby mogło narazić go na straty. Ale nie będąc cnotliwym, będzie po kryjomu lub gdy bezkarnie to czynić potrafi, otwarcie wydziedziczał innych z majątku. Chęć zysku zawsze zwycięstwo odnosi, po każdej walce wewnętrznej [2]). Ona też sprowadza upadek oligarchii. Gdy lichwa szerzy coraz większe pustoszenie, bankruci, nie widząc przed sobą innej drogi ratunku, ani nie myśląc wyrzec się uciech zbytkownego życia, układają spisek, stają na czele zubożałych tłumów i po krwawym rokoszu wprowadzają demokratyczne równouprawnienie [3]).

Nowy stan rzeczy, czy to dobrowolnie przyjęty, czy też narzucony gwałtem, wytwarza nowych ludzi i obyczaj nowy. Wszyscy są wolni i równi, mogą więc robić, co im się podoba. Każdy obiera sobie zajęcie, najwięcej przypadające do smaku. To też zachwyca takie miasto bogactwem indywidualnych skłonności i robi wrażenie kobierca, utkanego z kwiatów prześlicznych. Właściwie jest to bazar (παντοπώλιον), gdzie wszystkie konstytucye wystawione na sprzedaż. Każdy oświadcza się za tą i według tej żyje, która odpowiada jego skłonnościom [4]). Z niezwykłą ironią a wielkim realizmem maluje Sokrates wygody i korzyści takiego życia. Nie chcesz piastować urzędu, nikt cię nie przymusza. Nie chcesz podczas wojny z innymi wyruszyć w pole, możesz pozostać w domu! Chcesz przeciwnie zacząć wojnę, gdy inni żyją w pokoju lub dostać jaki urząd, choć żaden nie wakuje, nic łatwiejszego! A jaka łaskawa wyrozumiałość dla winowajców! Nie obawiaj się

[1]) *Resp.* VIII p. 552 c—e.
[2]) *Resp.* VIII p. 554 a—555 a.
[3]) *Resp.* VIII p. 555 b—557 a.
[4]) *Resp.* VIII p. 557 b—d.

http://rcin.org.pl

niczego. Nawet skazany na śmierć lub na wygnanie, możesz pozostać w mieście i przechadzać się z podniesioną głową. Będą udawali, że ciebie nie widzą [1]). A jakie wspaniałomyślne ułatwianie karyery politycznej. Nikt nie pyta ciebie o zasady, o fachowe wiadomości, potrzebne do życia publicznego. Bądź tylko przyjacielem ludu, a każdy cześć ci odda. »Takie i wiele innych pokrewnych przymiotów posiada demokracya. Jest to konstytucya przyjemna, bez rządu, wielobarwna, nadająca równość tak samo rzeczom równym, jak nierównym« [2]).

Wybornie opisany rozwój charakterów. Panicz o tradycyach oligarchicznych lubi, za przykładem ojca, odróżniać żądze expensowne od intratnych. Pierwsze uważa za niepotrzebne i zwalcza, drugim folguje. Ale dostawszy się między trutnie demokratyczne, zaczyna wieść życie marnotrawne, hulaszcze, a powoli wtajemniczony we wszystkie sekreta zarozumiałości, anarchii, porubstwa i bezwstydu, nie opiera się dłużej żadnym pragnieniom, nie odróżnia żądz potrzebnych od niepotrzebnych, lecz wszystkim po kolei dogadza wedle kaprysu i popędu chwili [3]). »Dzisiaj przy dźwięku fletów liczne wychyla czary, jutro wodę pije i pości, innego razu ćwiczenia odbywa gimnastyczne, czasem próżnuje i o nic nie dba, czasem niby to zajmuje się filozofią. Często politykuje i zerwawszy się na chybił trafił mówi i działa. Niekiedy żołnierzom zazdrości i za nimi się udaje, niekiedy bankierom i do nich się przyłącza. Tak ani porządek ani konieczność nie panują w jego życiu, lecz ma swój własny sposób postępowania za miły, swobodny i szczęśliwy, a ciągle go używa [4]).

Ale demokracya długo potrwać nie może. Jak oligarchia przez zbytnią chęć zysku, tak ona ginie przez wolność wyuzdaną. Każdy ugania się za największą swobodą, nikt nikogo nie słucha. Ojcowie zaczynają traktować synów jako równych sobie a nawet obawiać się, synowie zaś nie poczuwają się wobec nich ani do szacunku ani do bojaźni, boby na tem cierpiała wolność. Cudzoziemiec, osiadły w mieście, ma się za równego obywatelowi. Nauczyciele lękają się uczniów a ci drwią sobie z nich i z swoich

[1]) *Resp.* VIII p. 557 e—558 a.
[2]) *Resp.* VIII p. 558 b—c.
[3]) *Resp.* VIII p. 558 d—561 b.
[4]) *Resp.* VIII p. 561 c—d.

http://rcin.org.pl

guwernerów. Wogóle młodzi pragną zrównać się ze starszymi i mówić i robić to samo, co oni! starsi zaś do nich zniżają się i przyjmują ich zwyczaje, aby nie wydawali się zrzędami lub chciwymi władzy [1]). Nawet niewolnicy i niewolnice, a to już ostatnia granica wolności, przestawają na równej stopie z tymi, którzy ich kupili. O równości społecznej kobiet i mężczyzn nawet nie ma co wspomnieć, tak to rzecz zwykła [2]). Ażeby wszystko powiedzieć, co mam na języku, kończy Sokrates, to w takiem mieście nawet zwierzęta używają daleko większej swobody. Suczki żądają tych samych względów, które się należą ich paniom a konie i osły zupełnie wolno i poważnie przywykły chodzić po ulicach, wywracając każdego, który nie usuwa się im z drogi. Słowem obywatele nie dbają o żadne prawa pisane czy niepisane, byleby nad sobą nie mieli żadnego pana [3]).

Z wolności bez granic musi narodzić się niewola, z demokracyi chaotycznej wynurza się samowładztwo jednego. Po rozkosznej, niekrępowanej swobodzie wschodzi despotyzm nieubłagany, bezwzględny. A sprawcami przewrotu są te same trutnie, które zgubiły oligarchię. Niestety prawodawcy demokratyczni nie obmyślili środków na ich wytępienie, a tak społeczność nieznacznie na trzy klasy rozchodzi się, na bogatych, ubogich i trutnie [4]). Bogaci, zazwyczaj konserwatywnie usposobieni, chodzą koło swoich spraw majątkowych i niechętnie zajmują się polityką, zwłaszcza, gdy jest kosztowną i awanturniczą; ubodzy, po większej części drobni rzemieślnicy lub robotnicy, nie mają czasu do uczęszczania na zgromadzenia publiczne. Za to tem czynniej politykują trutnie, bo znajdują w tem nieprzebrane źródło miodu. Obdzierają bogatych, aby dostarczyć ubogim dyet i możności przybywania na zebrania. Tam

[1]) *Resp.* VIII p. 562 e—563 a.

[2]) *Resp.* VIII p. 563 b.

[3]) *Resp.* VIII p. 563 c—d. Cały ustęp streszczony u Cycerona (*de Rep.* I c. 43 § 66—67), ale trochę niedbale i ze szkodą alluzyi dowcipnej, bo psy razem z końmi i osłami biegają po ulicach i zmuszają przechodniów do usuwania się. W greckim tekście pieski są wymienione osobno, jako mające te same pretensye, co ich panie, czyli jak Campbell objaśnia (III p. 398), wyżeł walczy z panią swoją o miejsce na sofie. Dosłowny przekład tak brzmi: »Zupełnie bowiem suki według przysłowia są takie, jakie ich panie, a konie i osły itd.«. Scholiasta przypomina, że przysłowie »jaka pani, taka i suka« odnosi się do zupełnego zrównania podwładnych i panów.

[4]) *Resp.* VIII p. 564 b—c.

http://rcin.org.pl

coraz nowe proponują reformy a gdy bogaci, widząc w tem ruinę swoją, opierają się, denuncyują ich jako zdrajców, pragnących wywrócić konstytucyę. Z tego naprzód oburzenie, potem walki po mieście. Lud nareszcie za namową trutniów obiera sobie protektora, który bogatych lub wypędza lub okrutną zgładza śmiercią, a otoczywszy się silną strażą przyboczną rozpoczyna rządy samowolne [1]).

Z początku nie źle mu się wiedzie, bo umorzywszy wszystkie długi, a grunta, zabrane bogatym, między swoich zwolenników rozdzieliwszy, używa wielkiej popularnośei. Ale będzie ciągle prowadził wojny jakieś, choćby dla tego, żeby zaprzątać uwagę poddanych, a siebie i zdolności swoje wojskowe okazać niezbędnie potrzebnemi [2]). Prócz tego wojna jest wybornym środkiem pozbywania się samodzielniejszych i zasłużeńszych przeciwników. Przerzedziwszy szeregi lepszego obywatelstwa, ściąga zewsząd ludzi bez czci i wiary, z których wybiera swoich powierników i przyjaciół [3]). »To są owi mędrcy, woła Sokrates z oburzeniem, z którymi obcując tyran wedle Eurypidesa sam mądrym się staje! Tak wygląda ów samowładzca równy bogom, jak tragicy go nazywają!« Ale poeci dramatyczni są przecież bardzo rozumni, ciągnie dalej Sokrates swą filipikę i zrozumieją, że do naszego państwa i do podobnież rządzonych nie wpuścimy takich brzydkich chwalców samowładztwa. »Mogą sobie objeżdżać inne miasta i zaciągnąwszy do trup swoich aktorów o pięknych, silnych, porywających głosach propagować wobec tłumów tyranię lub demokracyę, ze szkodą istniejącej konstytucyi«. Dostaną za to grubą zapłatę i honorowe oznaki, najprzód, jak to słuszna, od samowładzców, potem od demokratów. Ale gdzie zastaną konstytucyę zdrową i doskonałą, tam sława ich zmaleje, bo jest zbyt dychawiczną, aby mogła wdrapać się na takie szczyty [4]).

Po tem zboczeniu, dla scenicznych poetów nie bardzo pochlebnem, pyta się Sokrates: z czego będzie żył tyran? Zrazu nie będzie nakładał wielkich podatków, bo obdziera świątynie. Ale gdy sekularyzacya dóbr kościelnych wyczerpie się, »będzie żył z ojco-

[1]) *Resp.* VIII p. 564 d—566 c.
[2]) *Resp.* VIII p. 566 d—e.
[3]) *Resp.* VIII p. 567 a—568 a.
[4]) *Resp.* VIII p. 568 b—c.

http://rcin.org.pl

wskiej chudoby, on, i biesiadnicy jego i towarzysze i towarzyszki«. — »Rozumiem. To znaczy, że lud, który zrodził tyrana, będzie żywił jego i towarzyszy!« — »Tak koniecznie wypadnie«. — A gdy lud będzie się gniewał i dowodził, że raczej syn powinien żywić ojca, gdy ten się zestarzeje, że zresztą nie na to powierzono mu władzy, żeby go karmić, lecz żeby za jego pomocą uwolnić się od jarzma ludzi bogatych a uczciwych, tyran użyje przemocy a rozbroiwszy swego ojca, t. j. lud, będzie go okładał chłostą. Tak okaże się tyran synem wyrodnym i ojcobójcą. Lud po nieczasie pozna, jakiego sobie dochował synalka. »Pragnąc wedle przysłowia uciec przed dymem niewoli ludzi wolnych, wpadł w ogień despotyzmu niewolników, po wolności nieograniczonej i nieporządnej dostawszy się pod niewolę najnieznośniejszą i najtwardszą niewolników«. — »Wszak bez przesady mogę powiedzieć, kończy Sokrates, że wytłumaczyłem dostatecznie, jakim sposobem z demokracyi rozwija się tyrania i jaką ona jest?« — »Najdokładniej to zrobiłeś!« przywtarza mu Adeimant [1]).

W dziewiątej księdze zostaje nareszcie stanowczo rozwiązanem pytanie, które jak nić czerwona snuło się poprzez całą dyskusyę od początku: czy sprawiedliwy człowiek zawsze jest szczęśliwy a niesprawiedliwy zawsze nieszczęśliwy? Jeżeli szczęście obywatela zależnem jest od formy rządu, pod którą żyje, będzie oczywiście najszczęśliwszym, którego charakter podobnym jest do najdoskonalszej formy rządu, najnieszczęśliwszym zaś, który żyje pod najgorszą formą rządu i w duszy swojej ją naśladuje. Ta najgorsza, jak wyłożono w poprzedniej księdze, wprost od demokracyi pochodzi. Pozostaje zatem do badania, powiada Sokrates, jakim sposobem z demokratycznego charakteru rodzi się tyrański, potem, jak on usposobiony, nareszcie czy szczęśliwy jest lub nieszczęśliwy [2]).

Pragnienia i odpowiadające im zadowolenia mogą być niezbędne lub też zbyteczne. Wśród tych ostatnich wiele mieści się niegodziwych. Widać to we śnie, gdy rozum uśpiony a żądze niż-

[1]) *Resp.* VIII p. 568 d—569 c. Przysłowie greckie »z dymu w ogień« odpowiada niemieckiemu »z deszczu pod rynnę«. U Szekspira Orlando mówi: »tak z dymu dostaję się w parę duszącą; od księcia tyrana pod brata tyrana«. (»Jak wam się podoba« Akt I, scena druga).

[2]) *Resp.* IX p. 571 a.

http://rcin.org.pl

sze wypowiadają mu posłuszeństwo. Wtedy wśród sennych widziadeł, zwłaszcza gdy ciało przesycone jadłem i napojem, człowiek zezwala na każdą zbrodnię. To też radzi Sokrates, żeby udawano się na spoczynek po skromnym posiłku i z sercem oczyszczonem od namiętności. Wtedy umysł bliższym jest prawdy, łatwiej z nią się jednoczy a nie jest nagabywany przez zmory nieczyste i sny zbrodnicze [1]). Wszak nawet ci, którzy najwięcej panują nad swemi namiętnościami, kryją w sobie pragnienia okrutne, brutalne, niepohamowane, jak sny ich dowodzą. A demokrata przechodzi to wszystko nawet na jawie. Wszak miał ojca egoistę i skąpca, który unikał wybryków kosztownych, niepotrzebnych. Ale on sam, jak to rozwój psychologiczny wymaga, w miłem towarzystwie nawyka do rozpusty i marnotrawstwa. Prawda, że będzie jeszcze usiłował zachować pewną miarę i trzymać się drogi pośredniej między obrachowanym egoizmem swego ojca a marnotrawstwem bezrozumnem swoich towarzyszy. Ale z czasem on także doczeka się syna, który posunie się szalenie naprzód w zepsuciu. Jego namiętność urośnie w kolosalnego trutnia, do koła którego brzęczy rój cały mniejszych owadów. Nie będzie znał granic w używaniu ani szanował przykazań dobrego tonu lub uczciwości. Jak każdy pijany objawia tyrańskie zachciewania, a każdy waryat gotów rozkazywać ludziom i bogom, tak i tyran jest człowiekiem, którego natura lub edukacya, albo obie razem zrobiły pijakiem, lubieżnikiem, szaleńcem? [2])

Zobaczmy teraz, jak żyje ten syn demokraty a wnuk oligarchy. Dnie i noce przepędza na używaniu, bo żądze ma nienasycone. Gdy strwonił majątek, zaciąga długi, potem zarywa rodziców i przyjaciół. Potem przywłaszcza sobie obce mienie, prywatne lub kościelne. Ale namiętności jego rosną w sposób przerażający. Wtedy nastąpi jedno z dwojga. Albo społeczeństwo jest dosyć zdrowe, aby się otrząść z takich zgniłych członków i wynoszą się za granicę, szukając szczęścia na dworze jakiego despoty. Albo też figury takie dochodzą do wielkiego znaczenia i mają większość za sobą, gdy potrafią pociągnąć za sobą pospólstwo, które zawsze jest nierozważne. Wtedy kończą na tem, że jednego z pośród siebie narzucają ojczyźnie za pana, a ten traktuje ją tak, jak niegdyś

[1]) *Resp.* IX p. 571 c—572 b.
[2]) *Resp.* IX p. 572 c—573 c.

http://rcin.org.pl

obchodził się z rodzicami: wydaje ją na łup towarzyszom swoich niegodziwości [1]). Oglądamy wtedy obraz zupełnego zbrodniarza, który władzę najwyuzdańszą łączy z charakterem najbardziej tyrańskim. Staje się zaś tem zepsutszym, im dłużej panuje. Ale równocześnie będzie najnieszczęśliwszym z ludzi. Zachodzi bowiem takie same podobieństwo między stanem duszy tyrana a miastem przez niego tyranizowanem, jakie istnieje między psychologicznym stanem demokraty a miastem demokratycznie rządzonem. Przy innych zaś formach państwa rzecz ma się tak samo. Potem zważmy, że stosunek jednego państwa do drugiego pod względem cnoty i szczęśliwości, jest zawsze taki, jaki jednego człowieka do drugiego [2]). Otóż pokazało się, że co do cnoty państwo, rządzone przez tyrana, jest zupełnem przeciwieństwem państwa, któremu król rozkazuje [3]). To bowiem będzie najlepsze a więc i najszczęśliwsze, tamto najgorsze, a skutkiem tego i najnieszczęśliwsze [4]).

Na to nie potrzeba dowodów, twierdzi Sokrates, potrzeba tylko świadków, którzy mają zmysł badawczy a przestając zblizka z tyranem, widzieli go w domu, bez owej pompy teatralnej, z którą ukazuje się publiczności. »Dajmy na to, że ja jestem takim powołanym świadkiem i że miałem sposobność przypatrzyć się tym sprawom« [5]). Oczywiście Platon myśli o sobie i swoich przygodach na dworze Dionizego starszego podczas pierwszego pobytu w Syrakuzach. Jest to cenna wzmianka autobiograficzna [6]). I wylicza przez usta Sokratesa wszystkie rysy psychologiczne, jeden po drugim, które składają się na charakter takiego samowładzcy; jego niepowściągliwość, gwałtowność, obawy i żale, bole i jęki mimowolne, odosobnienie i stronienie od poddanych. Nie śmie podróżować, zawsze w pałacu otoczony strażą, jest podobny do chorego, który zupełnie wycieńczony a wyłącznie zajęty pielęgnowaniem swojego zdrowia, musi brać wbrew woli swojej udział w gwałtownych walkach atletów. Któżby zaprzeczył, że taki człowiek niesłychanie

[1]) *Resp.* IX p. 573 d—575 d.

[2]) *Resp.* IX p. 576 b—c.

[3]) Platon uważa za obojętne, czy idealna jego rzeczpospolita rządzona jest przez jednego czy przez wielu; może być monarchią lub arystokracyą. Por. *Resp.* VIII p. 545 b i str. 659 tego tomu.

[4]) *Resp.* IX p. 576 d.

[5]) *Resp.* IX p. 577 a—b.

[6]) Porówn. str. 147 i nast. tego tomu.

http://rcin.org.pl

nieszczęśliwy, bo mimo świetnych pozorów, zostaje w najsroższej niewoli, a im dłużej panuje, tem bardziej ciąży na nim despotyzm jego własnych namiętności i rośnie jego nieszczęście [1]).

Gotowa więc odpowiedź na pytanie: który z pięciu wymienionych charakterów ludzkich, odpowiadających pięciu formom rządu, jest najszczęśliwszy a który najmniej szczęśliwy? Będzie najszczęśliwszym ten, który najcnotliwszy. Był zaś porządek genetyczny a zarazem wartościowy owych charakterów taki: królewski, timokratyczny, oligarchiczny, demokratyczny, tyrański [2]). W tym szeregu będzie pierwszy t. j. królewski lub arystokratyczny i najsprawiedliwszym i najszczęśliwszym, bo rządzi i panuje nad sobą według zasad idealnej rzeczypospolitej, które jedne zgadzają się ściśle i zupełnie z ideą sprawiedliwości. Najnieszczęśliwszym, bo najniesprawiedliwszym i najzłośliwszym będzie charakter tyrański. On bezwzględnie tyranizuje, zatem psuje i upadla, siebie i podwładnych. A dodaje Sokrates ten wzgląd ważny, że człowiek tyrański będzie zawsze najnieszczęśliwszy, królewski zawsze najszczęśliwszy, gdyby nawet ludzie ni bogowie nic nie wiedzieli o tem, że niesprawiedliwość praktykuje pierwszy a sprawiedliwość drugi [3]). Glaukon przyjmuje ten wniosek. Teza, postawiona niegdyś na początku dyskusyi, udowodniona zupełnie. Ale Sokrates ma jeszcze dwa inne dowody w rezerwie.

Najprzód psychologiczny. Jak państwo każde z trzech stanów, tak dusza ludzka z trzech części się składa. Z nich każda zdąża do właściwej sobie przyjemności, odpowiadającej jej pragnieniom i zapędom. Z Fedrosa i z rozdziału o psychologii platońskiej znamy te części czy władze duszy; jedna poznająca czyli rozumna, druga gniewliwa lub popędliwa, trzecia pożądająca. Ostrzega Sokrates, że trzeciej nazwa nie zupełnie dokładna, bo zarówno wszystkie zmysłowe pragnienia obejmuje, jak chęć zysku i pieniędzy. Ponieważ te ostatnie dostarczają środków zaspokojenia wszystkich możebnych chuci, miłość pieniędzy i zysku (φιλοχρήματον καὶ φιλοκερδές) wydaje się nazwą najstosowniejszą [4]). Część zaś popędliwa duszy (τὸ θυμοειδές) wyrywająca się do panowania, do zwycięstw i sławy, słusznie

[1]) *Resp.* IX p. 578 a—580 a.
[2]) *Resp.* IX p. 580 b.
[3]) *Resp.* IX p. 580 c.
[4]) *Resp.* IX p. 580 d—581 a.

http://rcin.org.pl

nazywa się ambicyą (φιλότιμον). Nareszcie część rozumna, ta którą uczymy się (ᾧ μανθάνομεν), zdąża do poznania prawdy a mało troszczy się o bogactwa lub sławę. Nazwijmy ją miłością wiedzy i filozofią (φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον)[1]. Według tego zaś, czy w człowieku ta lub inna przeważa część duszy i za swojem ugania się szczęściem, każdy życie swoje urządzi i będzie miał za najszczęśliwsze. Chciwy zysku lekceważy wiedzę i zaszczyty, ambitny zaś i wiedzę i pieniądze, chyba że pierwszy znajdzie w owych rzeczach sposób pomnożenia majątku a drugi sławy i wpływu. Filozof nareszcie żadnej innej nie uznaje rozkoszy, prócz tej, którą sprawia poznanie prawdy. Inne uciechy uważa za konieczne i zezwala na nie tylko, gdy natura tego się domaga[2]. Ma więc każdy z trzech owych charakterów swój ideał życia, ale nie trudno wykazać, że filozoficzny jedynie prawdziwy i rzeczywisty. Bo filozof ma za sobą szersze doświadczenie. Ani człowiek oddany interesom pieniężnym ani ambitny, chciwy sławy i dostojeństw, nie zaznali nigdy szczęścia, płynącego z nabywania wiedzy. Nie mogą przeto swego zadowolenia porównywać z rozkoszą filozofa. Ten zaś od dzieciństwa ma jakieś wyobrażenie i o przyjemnościach zmysłowych i zaszczytach, a posiada prócz tego wyrobioną rozwagę i wprawę dialektyczną, Przeto osądzi łatwo, że jego droga jest lepszą a jego cel życia wyższym. Konkluzya taka, że z trzech przyjemności, towarzyszących trzem funkcyom duszy, najsłodszą jest ta, którą daje wiedza. a najsłodsze życie takie, w którem przeważa poznawanie. Drugie dopiero miejsce zajmuje życie żołnierskie i ambitne, trzecie i ostatnie miłość zysku i bogactw[3].

[1]) *Resp.* IX p. 581 b.

[2]) *Resp.* IX p. 581 c—e.

[3]) *Resp.* IX p. 582 a—583 a. Gomperz (*Griech. Denker* II 398) zarzuca Platonowi, że w argumentacyi swojej przeoczył fakt ważny, bo wrażliwość na jeden rodzaj przyjemności idzie zwykle w parze ze zmniejszeniem się wrażliwości na przyjemność innego rodzaju. Ale Platon tego faktu nie »przeoczył«, bo zrobił go głównem kryteryum, według którego dzieci przydzielone bywają różnym stanom. Chłopiec, nie mający animuszu żołnierskiego, przechodzi do stanu zarobkującego, w którym wrażliwość na uciechy zmysłowe nie jest zabronioną. Ale z tego nie wynika, że sąd żołnierza wartościowy o wyższości jego ideałów jest tylko subjektywny i powodowany wyłącznie wrodzoną skłonnością do bitwy i sławy. On także walczyć musi z pokusami zmysłowemi, jak Platon obszernie wyłożył, a gdzie pokusy, tam wrażliwość. Ale wychowanie daje mu rozumne powody do potępiania i zwalczania owej

http://rcin.org.pl

»Tak więc dwa zwycięstwa, jedno po drugiem, sprawiedliwy odniósł nad niesprawiedliwym«. Pierwsze zostało wywalczone przez argument genetyczny. Jeżeli w istocie tyrania jest ostatnią i najgorszą formą rządu, będzie ona najmniej sprawiedliwą a sposób życia, odpowiadający tej formie rządu, będzie najnieszczęśliwszy. Drugie zwycięstwo było owocem argumentu psychologicznego. Jeżeli prawdą jest, że najniższa władza duszy, owa pożądliwość, najmniej jest rozumną i najwięcej oddaloną od sprawiedliwości, musi ona człowieka, gdy za nią ślepo pójdzie, zrobić najniesprawiedliwszym a zarazem i najnieszczęśliwszym. Ale Sokrates każe sprawiedliwemu raz jeszcze stanąć do walki. To trzecie, jak zwyczaj kazał w Olimpii, spotkanie, zakończy się zupełną, iście olimpijską porażką przeciwnika. Potrzeba jednak nowego argumentu. Jest on porządku ontologicznego, bo czerpie całą siłę swoją z rozważania przyjemności, jaką jest w sobie. Przyjemność w zwykłem rozumieniu jest czemś względnem. Gdy ból ustaje, uchodzi to za przyjemność, a gdy mija poruszenie miłe, radosne, uważają to ludzie za nieprzyjemność. Podczas choroby cenią zdrowie jako szczęście, ale dopóki są zdrowi, nie poczytują tego stanu za żadną przyjemność. Taki pogląd zwyczajny, codzienny rozwija Sokrates w Fedonie, gdy rozkuty z kajdan, pociera nogę i cieszy się, że ból ustąpił. Tłumaczy wtedy uczniom, że przyjemność i boleść muszą kolejno następować po sobie, jako dwa nierozłączne przeciwieństwa [1]). Ale to mniemanie doczesne, codzienne, nie może się ostać po dojrzalszej rozwadze. »Abyś nie wierzył, że przyjemność jest w obecnem życiu zawsze tylko ustaniem boleści ani ból ustaniem przyjemności, zastanów się nad przyjemnościami, które nie następują po żadnych bolach« [2]). Jest ich bardzo wiele, n. p. zapachy. Sprawiają duszy bardzo żywą przyjemność, chociaż nie była poprzedzona żadnem cierpieniem, ani też, gdy kończą się, nie zostawiają żadnego nieprzyjemnego wrażenia. »Zatem nie wierzmy, żeby przyjemność

wrażliwości. W wyższym zaś stopniu zdobywa się na to filozof, któremu Platon, pomimo wrodzonej wrażliwości, przyznaje dostateczne i doświadczenie i wykształcenie do wydania sądu objektywnego o wartości każdego rodzaju uciech i zajęć. Zob. str. 641 tego tomu. Wszak wydostawszy się z ciemnej jaskini na pełne światło przyzwyczaił należycie wzrok swój do oglądania słońca. Zob. str. 648 tego tomu.

[1]) Zob. str. 408 tego tomu.

[2]) *Resp.* IX p. 584 b.

http://rcin.org.pl

czysta i prawdziwa była tylko samem ustaniem bolu lub ból ustaniem przyjemności«. Ale przyznaje Sokrates, że to niestety prawda jest przy większej części tak zwanych przyjemności cielesnych lub przy nadziejach i obawach, do nich się odnoszących. Bo rodzaj ludzki podobny do kogoś, któregoby ciągle podnoszono w górę a potem znowu spuszczano na dół. Wtedy to samo miejsce będzie się jemu raz wydawało być w górze, drugi raz na dole, według tego, czy je widzi nad sobą lub też pod sobą. Podobnież względne pojęcie wyrabiają sobie ludzie o wszystkich przyjemnościach i bolach [1]). Jest to złudzenie takie same, jakie sprawia kolor szary, widziany obok czarnego. Wydaje się wtedy białym, choć jest szary.

Ażeby wyleczyć nas z tego subjektywizmu, zestawia Sokrates dwie podobne do siebie funkcye, karmienie ciała i duszy. W obu razach jest próżnia jakaś do wypełnienia. Głód, pragnienie, oraz inne potrzeby przyrodzone są to jakoby próżnie wewnątrz ciała. Tak samo niewiadomość i nierozum są to próżnie w duszy. Pierwszego rodzaju próżnie wypełniamy pokarmem, drugie zaś rozumem. Ale wypełnianie prawdziwsze odbywa się za pomocą prawdziwszego bytu. Nie ulega zaś wątpliwości, że chleb, napój, mięsiwa i wszelki pokarm cielesny, zawierają w sobie mniej rzeczywistego bytu od prawdziwego mniemania i wiedzy i rozumu i wszelkiej wogóle cnoty. Co bowiem ma udział w bycie zawsze do siebie podobnym i nieśmiertelnym i prawdziwym i zawsze tak samo i na ten sam sposób istniejącym, ma przecież daleko więcej treści od tego, co nigdy nie jest podobne do siebie i jest śmiertelne i nigdy takie same ani w tych samych nie znajdujące się warunkach. Wnosi stąd Sokrates, że ciało zawiera mniej rzeczywistego bytu, od duszy, a wypełnienie ciała dla tych samych powodów jest nieskończenie mniej rzeczywiste od przedmiotów, któremi się dusza wypełnia. A drugi także wniosek wydaje się oczywistym, że wypełnianiu się mniej rzeczywistym bytem towarzyszy mniejsza przyjemność, większa zaś gdy odbywa się bytem więcej rzeczywistym [2]). Ci więc, którzy nie zaznali mądrości ani cnoty, lecz pogrążeni są w zmysłowem używaniu, nie napełnili się nigdy tem, co

[1]) *Resp.* IX p. 584 d—585 a. Ten sam temat traktowany w Filebosie, do którego wkrótce przejdziemy.

[2]) *Resp.* IX p. 585 b—e.

http://rcin.org.pl

rzeczywiście jest, i dlatego nigdy nie doznali czystej ani pewnej rozkoszy, lecz nakształt bydląt mają wzrok utkwiony w ziemię i staczają krwawe walki o rozkosz ułudną, tak jak Trojanie walczyli, nie o prawdziwą Helenę, której nigdy nie widzieli, lecz o jakieś mamidło bez życia [1]). A to samo da się powiedzieć o zbytniem dogadzaniu drugiej władzy duszy, tej, która gniewem wybucha i męstwem, a zdąża do chwały i zwycięstw. Na niej jak i na pożądliwości sprawdza się zasada ogólna: dopóki obie te władze poddane są wiedzy i rozumowi, doznawają one wszystkich tych przyjemności, które im właściwe są i przynależne. Cała zaś dusza, kierująca się zawsze rozumem a nie zezwalająca na żadne bunty którejkolwiek ze swoich władz, używa rozkoszy najczystszej i najprawdziwszej, jaka wogóle może jej dostać się w udziale. Im bardziej zaś poszczególne jej władze wyłamują się z pod przodownictwa rozumu, tem więcej oddalają się od filozofii i mądrości. Widzieliśmy, że na tej zgubnej drodze najdalej posuwa się charakter tyrański, najbliżej zaś prawdy trzyma się królewski lub arystokratyczny. Zatem tyran znajdzie się najdalej od szczęścia ludzkiego, król najbliżej. Będzie więc położenie tyrana najnieszczęśliwsze, króla zaś najszczęśliwsze [2]).

Czy może suma szczęścia, przypadająca jednemu i drugiemu, da się oznaczyć liczebnie? Pytanie śmiałe i dziwaczne. Ale Sokrates wierzy w wszechmoc matematyki. Ona potrafi wszystko wyrachować, nawet rozkoszne emocye filozofa i rozpaczliwe drgania sumienia przewrotnego. Jeżeli są trzy rodzaje przyjemności, jeden

[1]) *Resp.* IX p. 586 a—c. Platon powołuje się tutaj (porównaj także *Phaedr.* p. 243 a) na Stezychora, który w słynnej palinodii odwołał niegdyś na Helenę rzucone oszczerstwa. Ta była najuczciwszą z niewiast, a gdy Parys przemocą uprowadził ją ze Sparty, została mu odebraną przez bożka Proteusza i w Egipcie aż do powrotu Menelaosa z pod Troji przechowaną. Parysowi zaś towarzyszyło widmo, udające królowę spartańską. Gdy po zburzeniu Troji Menelaos wracał z tem widmem, zagnany burzą do Egiptu, odnalazł żonę prawdziwą a widmo zniknęło. Na tej hipotezie zbudował Eurypides swoją »Helenę«. Herodot (II c. 112 sq.) nie zna hipotezy widma. Według niego Parys, straciwszy Helenę w Egipcie, wraca sam do ojczyzny, a Grecy prowadzą wojnę w błędnem przekonaniu, że Helena w Troji się ukrywa. Zawinił Homer, który znając prawdziwy stan rzeczy (II c 116), dla potrzeby swej kompozycyi epicznej, wszystko przeinaczył i Helenę zrobił wiarołomną i do Troji sprowadził. W każdym razie teorya widma wyjaśnia dobrze różnicę między rozkoszą prawdziwą a ułudną, wprowadzoną do dyskusyi przez Sokratesa.

[2]) *Resp.* IX p. 586 d—587 b.

http://rcin.org.pl

prawdziwy a dwa fałszywe, wypadnie tyrana umieścić na samym końcu fałszywych. Ale jaki będzie jego odstęp od szczęścia prawdziwego i pełnego, posiadanego przez króla czy arystokratę? Wiemy już, że degeneracya tak form rządu, jak charakterów, spuszcza się po pięciu stopniach. Z króla lub arystokraty, oba pojęcia są równoznaczne w »Rzeczypospolitej«, wyradza się timokrata, z niego oligarcha; potem idą demokrata i tyran. Wnosi zatem Sokrates, że widmo szczęścia, które posiadł tyran, jest trzy razy więcej oddalone od prawdy, niż widmo, którem pociesza się oligarcha. Ale ten zostaje w podobnej odległości od króla lub arystokraty, bo między nimi znajduje się timokrata. Innemi słowy: oligarcha jest trzy razy więcej oddalony od szczęścia prawdziwego, niżeli król lub arystokrata. Z tego wynika, że tyran, porównany z królem, znajduje się dziewięć razy dalej od szczęścia. Jeżeli zaś dodatnio chcemy wyrazić wielkość szczęścia królewskiego, należy dziewięć podnieść do trzeciej potęgi; otrzymamy wtedy liczbę 729. Tyle razy szczęśliwszy jest król od tyrana, mówi Sokrates, tyle razy tyran nieszczęśliwszy [1]). Spierają się historycy, czy wszystko to

[1]) *Resp.* IX p. 587 c—e. Liczba $729 = 9 \times 9 \times 9 = 9^3$. Doszedł do niej Platon przez szereg fikcyi: a) każde widmo, zatem i rozkosz fałszywa, jest płaszczyzną (ἐπίπεδον p. 587 c – porównaj X p. 598 a—b); b) odstęp oligarchy od króla, tak samo tyrana od oligarchy, jest linią, złożoną z trzech równych części; c) wielkość widma równa się kwadratowi, mającemu za podstawę właśnie tę linię, czyli rozkosz nieprawdziwa oligarchy równa się 3^2, rozkosz zaś tyrana równa się 9^2. Będzie zatem odległość oligarchy od prawdy (i od króla) $= 3$ a widmo jego szczęścia $= 9$, odległość tyrana $= 9$ a jego widmo $= 81$. Chcąc zaś odkryć istotne szczęście króla, Platon posługuje się d) nową fikcyą, jakoby rzeczywiste szczęście było czemś bryło watem lub trzyrozmiarowem w przestrzeni. Jeżeli więc fantom szczęścia tyrańskiego wyobrażamy sobie za pomocą kwadratu $9 \times 9 = 81$, potrzebujemy tylko dodać trzeci rozmiar czyli 81×9, aby mieć szczęście kompletne, a liczba 729 wyraża zawartość kubiczną tego szczęścia. Ta liczba miała widocznie urok niezwykły dla Platona, bo dziwnym trafem jest ona sumą dni i nocy jednego roku a prócz tego i miesięcy. Rok bowiem cywilny miał podówczas mniej więcej $364^1/_2$ dni i $364^1/_2$ nocy, czyli razem 729 dni i nocy. Na miesiąc jeden przypadało takich dni mniej więcej $30^1/_3$ i tyleż nocy, czyli razem na dwanaście miesięcy mniej więcej $2 \times 12 \times 30^1/_3 = 729$ dni i nocy. Oczywiście przy niedokładnej znajomości astronomicznego roku podówczas, wystarczała dla Platona liczba, jako tako zbliżona do prawdy. Gomperz (*Griech. Denker* II 399) mylnie przedstawia skalę szczęśliwości jako szereg potęg liczby trzy; 3:9.27.81.243.729. Ponieważ w Platonie występuje tylko pięć charakterów: 1-o król lub arystokrata, 2-o timokrata, 3-o oligarcha, 4-o demokrata, 5-o tyran, skala, złożona z 6 liczb, do niej nie da się zastósować, a gdybyśmy nawet odrzucili pier-

http://rcin.org.pl

powiedziano seryo, czy żartem tylko. Pierwsze wydaje mi się prawdopodobniejszem, bo jak z wielkim mozołem Bentham ułożył swoją arytmetykę szczęścia i moralności, niegdyś podziwianą jako zdumiewające odkrycie, dziś zgoła zapomnianą, tak i Platon mógł pokusić się o wynalezienie jakiejś geometryi szczęśliwości, do której spekulacye pitagorejskie, dobrze jemu znane, przygotowały drogę i materyał [1]). Wszystkie takie pomysły rodzą się z poczucia prawidłowości, której człowiek szuka nietylko w świecie materyalnym, lecz i duchowym, a każda prawidłowość powinna się dać ująć w formułkę matematyczną [2]). Niestety droga, którą udał się Platon,

wsze 3, nie wiadomo co począć z liczbą 9, która z królem nie ma nic wspólnego. W tekście platońskim żadnej nie ma wzmianki o tem, powiedziano tylko, że tyran jest trzecim po oligarsze a fantom jego szczęśliwości trzy razy więcej oddalony od prawdy, niż fantom posiadany przez oligarchę. Ten zaś jest trzecim w następstwie po królu, zatem fantom tyrańskiej szczęśliwości 3×3 więcej oddalony od prawdy. Oczywiście przy królu nie ma żadnego fantomu, lecz jest prawdziwe szczęście; fantom oligarchiczny, pojęty jako płaszczyzna kwadratowa, równa się $3 \times 3 = 9$, a fantom tyrański $9 \times 9 = 81$. Z tego ostatniego kwadratu, przez wykreślenie stereometryczne, wydobywa Platon sześcian, którego podstawą jest ów kwadrat 9×9 a wysokość 9, czyli $9 \times 9 \times 9 = 729$. Skala Gomperza uniemożebnia tę konstrukcyę i podsuwa Platonowi zamiar oznaczenia liczbami wszystkich stopni pośrednich szczęśliwości, znajdujących się między królem a tyranem. Ale to byłoby zniweczyło całą rachubę, choćby dlatego, że nie znamy odległości timokraty od króla. Słyszymy tylko, że oligarcha jest trzeci w porządku, zatem 3×3 jest geometryczną formułką jego kwadratu. Gdybyśmy dla timokraty, ponieważ jest drugim, wykreślili kwadrat 2×2, cała rachuba upada, a zgoła niewiadomo, dlaczego Gomperz króla obdarza liczbą dziewięć,

[1]) Gdy już raz przyzwyczajono się w szkole pitagorejskiej punkt oznaczać przez jedno, linię przez dwa, płaszczyznę przez trzy i t. d. zaczęto liczby uważać za nierównie rzeczywistsze od ciał. Język grecki pomagał temu urzeczywistnianiu symbolicznych abstrakcyi. Jak w językach nowożytnych mówi się o liczbach kwadratowych i kubicznych, Pitagorejczycy mięszali ciągle stosunki arytmetyczne z geometrycznemi. Poznaliśmy w księdze VIII spekulacye Platona nad liczbą geometryczną, której nieznajomość powoduje upadek idealnej rzeczypospolitej. Proporcya $3:4:5$ była dla niego i dla Pitagorejczyków wyrazem doskonałego trójkąta, ponieważ $3^2 + 4^2 = 5^2$, czyli suma kwadratów na przykątniach prostokątnego trójkąta równa się kwadratowi na przeciwkątni. Wtedy musiało ustalić się przekonanie, że liczby są źródłem wszystkiego, co jest i że z nich nietylko składają się twory materyalne, lecz i duchowe przymioty. Liczba ośm była twórczynią przyjaźni, ponieważ oktawa jest kompletnym wyrazem harmonii muzykalnej, liczba siedm była zdrowiem, liczba cztery sprawiedliwością, bo jest kwadratem liczby 2, a każda liczba kwadratowa wyobraża sprawiedliwość i t. d.

[2]) Najjaśniej wypowiedział to Lorenz Oken, głośny filozof przyrody ze

http://rcin.org.pl

prowadziła w zarośle bez wyjścia. Wolno szczęście fałszywe przyrównać do cienia, który rozciąga się wzdłuż i wszerz, jak płaszczyzna matematyczna; wolno przypuszczać, że ta fantasmagorya bez trzeciego rozmiaru rośnie w pewnej stałej proporcyi w miarę oddalania się od szczęścia prawdziwego. Dajmy wreszcie, że szczęście prawdziwe, rzeczywiste jest podobne do bryły i wypełnia przestrzeń w trzech kierunkach. Czyż można na seryo figurę o trzech rozmiarach porównać z figurą dwurozmiarową? Robi to Platon, gdy nad liczbą 9 czyli bokiem kwadratu, wyobrażającego uciechę mamliwą, wykreśla sześcian i znajduje go 729 razy większym. Nie wiadomo, od czego ma być tyle razy większym! Nawet jest niezrozumiałem, dlaczego kwadrat illuzyi tyrańskiej równa się $9 \times 9 = 81$. Jedno jest pewne, że między bryłą a płaszczyzaą nie ma nic wspólnego. Możnaby tem samem prawem zapytać: ile razy większa jest kula rzeczywista od koła narysowanego?

Po geometryi szczęśliwości zjawia się symbolika poetyczna. Mówiono, że niesprawiedliwość jest korzystną dla zbrodniarza, byleby uchodził za człowieka uczciwego [1]). Ażeby wykazać fałsz tego mniemania, Sokrates roztwiera przed nami tajniki naszego wnętrza, które dla zwyczajnych oczu zawsze jest zamkniętem. Widzimy tam potwór o wielu głowach, potem lwa i człowieka. Wszystko to zrośnięte. Człowiek mały, lew większy, potwór największy a łby jego należą do zwierząt po części swojskich, po cześci dzikich. Dziwaczna ta symbolika bardzo przejrzysta [2]). Postać ludzka wyobraża rozum, lew odwagę, potwór wielogłowy pożądliwość o rozlicznych pragnieniach. Jedne są niezbędnie potrzebne, inne drapieżne, złowrogie. Wspaniały obraz Fedrosa, gdzie woźnica na rydwanie, zaprzężonym w dwa różnej rasy i wartości rumaki, pędzi po niebieskich przestworach, zastąpiony menażeryą, którą każdy z nas dźwiga w duszy swojej. Cóż stanie się z nami, jeśli prawdą jest, że spra-

szkoły Szellinga: »Wszystko co rzeczywiste, ułożone, skończone, powstało z liczb, lub ściślej: wszelka rzeczywistość nie jest poprostu niczem innem, jak liczbą« (*Lehrb. der Naturphilos.* Zürich 1843 3-ie wydanie). Zupełnie podobne spekulacye znajdują się w »Polityce pozytywnej« Augusta Comte i wielu innych współczesnych. Jakże wtedy nie mieć wyrozumiałości dla Pitagorejczyków i dla Platona, upojonych wiosennym powiewem greckiej matematyki.

[1]) Bronił tego zdania Trazymach w Ks. I p. 343 a sq.; potem w formie poprawniejszej Glaukon w Ks. II p. 360 sq., zwłaszcza 362 b, 364 d, 363 b.

[2]) *Resp.* IX p. 588 c—e.

http://rcin.org.pl

wiedliwość na nic się nie zda w tem życiu? Odpowiedź łatwa. Należy karmić potwór wielogłowy i lwa, a człowieka wskazać na śmierć głodową. Kto przeciwnie sprawiedliwość uważa za rzecz korzystną, zdąża do tego, aby człowiek wewnętrzny, zrośnięty z ową menażeryą, za pomocą lwa, przeszkadzał wzrostowi dzikich zwierząt, a chował starannie swojskie. Będzie utrzymywał zgodę między zwierzętami, a co ważniejsze, między niemi a sobą samym. Ma więc słuszność, kto chwali sprawiedliwość, a grubo się myli, kto przekłada niesprawiedliwość [1]).

Sokrates, zawsze dobry, nie przypuszcza złości w przeciwnikach; jeżeli chwalą niesprawiedliwość, to przez niewiadomość. Ażeby wyprowadzić ich z błędu, raz jeszcze przypomina, że różnica między uczciwem a nieuczciwem postępowaniem na tem się zasadza: pierwsze usiłuje zwierzęcą część naszej natury poddać pod ludzką czyli boską, a drugie część naszą lepszą, łagodną, oswojoną poddaje pod część brutalną i dziką. Któżby śmiał na seryo uważać drugie za lepsze? I wyjaśnia to na przykładach, z których jeden bardzo przekonywający. Gdyby kto miał sposobność pozyskać wielkie bogactwa kosztem wolności syna lub córki, i żądanoby, aby ich oddał w ręce okrutnego pana, niewątpliwie wzdrygnąłby się na taką propozycyę potworną. Otóż to samo robi, kto przez chciwość niesprawiedliwie przywłaszcza sobie majątek, bo swoją część lepszą i szlachetniejszą przekazuje w niewolę okrutną części najnikczemniejszej i najbardziej bogom znienawidzonej. Postępuje jak Eryfila, która życie męża sprzedała za fatalny naszyjnik [2]). Trudno odmówić siły przykładowi, rozjaśniającemu najskrytsze głębiny sumienia ludzkiego. A jak pod koniec dramatu bohater w ożywionych strofach daje wyraz pełny, obfity wezbranym uczuciom, tak wylicza filozof zgubne skutki niesprawiedliwości, czyli, co to samo jest, uwielmożenia się w nas stużądnego potworu, gdy rozum przestał dyktować mu prawa. Ciekawa także uwaga socyologiczna. Pyta Sokrates: dla czego rzemiosłom i podobnym

[1]) *Resp.* IX p. 589 a—c.

[2]) *Resp.* IX p. 589 d—590 a. Amfiaraos, wieszcz argijski, schował się, aby nie brać udziału w wyprawie Siedmiu przeciw Tebom. Żona Eryfile, przekupiona przez Polinikesa, wyjawiła miejsce jego pobytu i stała się przyczyną jego śmierci. Widział ją Odysseusz w piekle, najdawniejsza to wzmianka o zbrodni jej w *Hom. Od.* XI 325.

http://rcin.org.pl

zajęciom niewolniczym towarzyszy zazwyczaj opinia hańbiąca? Bo przypuszczamy, że ludzie, oddani podobnej pracy zawodowej, mają za mało rozumu, aby mogli zapanować nad swoją bestyą wewnętrzną. Wszak dogadzanie jej zachciankom jest głównym celem wszelkiego przemysłu i rękodzielnictwa [1]). Przesąd ten, zbyt głęboko wkorzeniony w duszach greckich, tłumaczy dostatecznie, dlaczego Platon w budowie swej Rzeczypospolitej jak najmniej zajmował się stanem trzecim, zarobkującym, choć na nim cięży niełatwy obowiązek żywienia dwóch stanów wyższych, żołnierzy i filozofów. Ale Sokrates przeświadczony o niewystarczającym rozwoju umysłowym klas robotniczych i zarobkujących, twierdzi, że dla nich najlepiej słuchać męża sprawiedliwego, który sam wewnętrznie rządzony jest przez rozkazy bóstwa. Takie posłuszeństwo nie wychodzi na niczyją szkodę; przeciwnie jest to korzyść nieobliczona, dać się prowadzić przez mędrca boskiego, czy on zewnątrz nas gości, czy w duszy naszej przebywa. Prawo, nakazując niższym warstwom posłuszeństwo, jedynie ich korzyścią powoduje się, jak przy dzieciach, którym wtedy dopiero przyznajemy swobodę i niezależność, gdy przekonaliśmy się o dojrzałości ich rozumu i charakteru [2]).

I raz jeszcze wraca Sokrates do zarzutu Trazymacha, podjętego później przez Glaukona. Raz jeszcze pyta: dla czego miałożby korzystnem być popełnianie czynów niesprawiedliwych, przeciwnych dobrym obyczajom? Czy w tem korzyść jaka, gdy kto staje się bogatszym i potężniejszym, a rośnie równocześnie w przewrotność? Lub co za pożytek, gdy niesprawiedliwość pozostaje w ukryciu i bezkarną? Czy bezkarność nie robi człowieka złego jeszcze gorszym? Przeciwnie, zbrodnia gdy zostanie odkrytą i ukaraną, część zwierzęca w człowieku uspokaja się i łagodnieje, rozum odzyskuje prawa swoje, dusza cała, poddana na nowo pod rządy pierwiastku lepszego, nabywać zaczyna wstrzemięźliwości, sprawiedliwości, roztropności i zwolna podnosi się do stanu nierównie wyższego, niż zamarzyć może ciało, nawet gdy jest silnem, pięknem i zdrowem [3]). O tem wszystkiem przeświadczony jest człowiek sprawiedliwy. Do tego zastosuje program życia swego. Będzie cenił i uprawiał te nauki, które mogą doskonalić jego duszę, a lekceważył takie, które

[1]) *Resp.* IX p. 590 c.
[2]) *Resp.* IX p. 590 d—591 a.
[3]) *Resp.* IX p. 591 a—b.

http://rcin.org.pl

tego nie potrafią. W porządku cielesnym nie będzie uganiał się za uciechą brutalną, nierozsądną, a zdrowia, siły i piękności będzie pilnował o tyle, o ile mogą dopomódz do życia więcej wstrzemięźliwego. Słowem, będzie utrzymywał zgodę i łączność między częściami ciała, aby łatwiej dochodziła do skutku harmonia duszy [1]). Podobnież będzie zapatrywał się na harmonię dostatków a nie będzie dbał o zdanie publiczności, rozkoszującej się w niezmiernych bogactwach. Będzie raczej miał oczy zwrócone na rządy swojej duszy i czuwał, żeby jej sprężystość nie ucierpiała w niczem ani przez zbytni dostatek ani przez niedostatek. Taką zasadą będzie wedle możności kierował się w pomnażaniu swoich dochodów i we wszystkich wydatkach swoich [2]). A nie inaczej będzie sądził o przyjmowaniu zaszczytów. Będzie się ubiegał chętnie o takie, które mogą go zrobić lepszym, a tych unikał, tak w życiu prywatnem, jak publicznem, które mogłyby nadwerężyć jego raz przyjęty sposób życia. Usłyszawszy taki śliczny wykład programowy, przyznaje Glaukon, że filozof oczywiście nie przyjmie żadnych urzędów [3]).

»Na psa!« zaklął się Sokrates. »W swojem państwie jak najchętniej podejmie się rządów, ale wątpię, czy to zechce zrobić w swojem mieście rodzinnem. Chyba że będzie miał jakie polecenie od Bóstwa«. — »Rozumiem, odparł Glaukon. Mówisz o państwie, którego plan teraz ułożyliśmy. Istnieje ono tylko w naszej myśli, bo nie sądzę, aby gdzieś było na ziemi«. — Sokrates: »Ale może wzór jego przebywa w niebie, gdzie każdy może go oglądać i do niego się zastósować. Zresztą nic to nie stanowi, czy ono gdzieś jest lub dopiero będzie. Mędrzec bowiem tylko tego państwa sprawami będzie zajmował się, a żadnem innem«. — Glaukon: »To jest prawdopodobne« [4]).

Z dziewiątą księgą właściwie kończy się Rzeczpospolita, bo dziesiąta i ostatnia zawiera same uzupełnienia. Bez niej byłoby dzieło nie mniej kompletną całością, bo księga dziewiąta zakończona gorącą i energiczną rekapitulacyą głównej tezy. Wszystko,

[1]) *Resp.* IX p. 591 c—d. Sokrates dodaje żartobliwie: »jeżeli zamierza być prawdziwym muzykiem«. W tem słowie jakoby streszczona etyka pitagorejska. Porównaj także IV p. 443 d.

[2]) *Resp.* IX p. 591 e.

[3]) *Resp.* IX p. 592 a.

[4]) *Resp.* IX p. 592 b.

http://rcin.org.pl

co zapowiedziano na wstępie, zostało gruntownie wyłożonem w dziewięciu księgach. A jak zwykle u Platona, dołożono hojną dłonią wiele rzeczy niespodziewanych. Teoryę sprawiedliwości i zależnego od niej szczęścia ludzkiego wzbogacono wykładem najlepszej formy rządu i krytyką form mniej lub więcej nadpsutych. Dodano zajmujący obraz, pełen psychologicznej prawdy, charakterów ludzkich, wytworzonych przez każdą z tych konstytucyi politycznych. Nareszcie, jak gdyby tego nie było dosyć, poświęcono dwie długie księgi ideologicznym poglądom autora na świat i rzeczy jego, aby uczniowie, dla których dzieło było przeznaczone, mieli nietylko wystarczający zarys etyki i polityki, oraz szczegółowej pedagogiki, lecz i podręcznik metafizyki i krytyki estetycznej. A pomimo tej bogatej treści uważał Platon za potrzebne dodać jeszcze księgę dziesiątą, nie mniej zdumiewającą od poprzednich. Zaraz do niej przejdziemy, ale czytelnik słusznie żąda, aby usunięto niektóre wątpliwości, tyczące się czwartej części.

Czy przemiany rządów prawdziwie przedstawione? Jest to pierwsza wątpliwość, która przychodzi po przeczytaniu ósmej księgi. Podniósł ją Arystoteles i wykazał faktami, że przeobrażenie się państw odbywało się w innym porządku, niż u Platona [1]). Według niego demokracya nie koniecznie przechodzi w samowładztwo jednego, lecz częściej w oligarchię, ta znowu w tyranię jednego, a tyrania w oligarchię lub arystokracyę [2]). Wnosi stąd, że rewolucye polityczne i przez nie dokonane zmiany w ustroju państwowym zależą od mnóstwa przyczyn, których Platon nie uwzględnił a jedyna przez niego podana, jakoby moralny

[1]) *Polit.* V c. 12 p. 1316 a 20 sq. (lub VIII p. 290 ed. Teub.). Cała ta księga poświęcona teoryi przewrotów państwowych i bogaty zawiera materyał historyczny.

[2]) *Polit.* V c. 12. Ustęp odnośny tak brzmi w przekładzie czcigodnego Sebastyana Petrycego z r. 1605, w nowożytnej pisowni: »Do tego, co za przyczyna jest, czemu najlepsza Rzeczpospolita odmienia się w lakońską, która jest przedniejszych osób? Gdyż widzimy, iż częściej rzeczypospolite odmieniają się w przeciwne rzeczypospolite raczej, niźli w przyległe i w bliskie. Tenże też sposób inszych odmian jest. Z lakońskiej rzeczypospolitej, powiada Platon, w oligarchię, to jest, w potężnych rząd bywa odmiana; z tej w demokracyę, to jest, w rząd pospólstwa; z demokracyi w tyraństwo. Owszem my mówimy, iż w przeciwne bywa odmiana: na przykład, demokracya w oligarchię się odmienia, a daleko częściej i więcej, niźli w monarchię, to jest, w państwo jednej osoby«.

http://rcin.org.pl

upadek rządzących powodował przekształcenie idealnej arystokracyi w timokracyę, następnie w oligarchię, demokracyę i samowładztwo właściwie nic nie tłumaczy [1]). Zarzuty te, a przytoczyłem tylko kilka z najważniejszych, są bardzo niebezpieczne a nie można ich zbyć uwagą, że Arystoteles swego nauczyciela nie zrozumiał [2]). Lepiej powiedzieć, że na tym punkcie porozumieć się nie mogli, bo wychodzą z różnych założeń. Arystoteles traktuje kwestyę socyologicznie i po zebraniu bogatego materyału historycznego dochodzi do wniosku, że ta sama forma rządu może być już to wywróconą, już to odbudowaną przez najrozmaitsze przyczyny społeczne [3]). Platon przeciwnie stronę psychologiczną problemu rozjaśnia.

[1]) *Polit.* V c. 12. Koniec tego rozdziału w tłumaczeniu Petrycego tak brzmi: »Do tego, iż wiele jest przyczyn odmiany rządu pospólstwa w rząd potężnych i przeciwnym sposobem rządu potężnych w rząd pospólstwa, tylko jedną wspomina, tę zwłaszcza, iż bogaci huczno żyjąc, utracają majętność. Za czem chcąc się zbogacić znowu, gubią rzeczpospolitę, jakoby wszyscy, albo snać większa część ich z przodku (od początku) mieli być bogatymi. Ale to nie prawda. Ale gdy niektórzy z przedniejszych utracą swe majętności, nowych się rzeczy chwytają. A gdy się drudzy z pospólstwa zbogacą, nie trzeba się nic takiego bać, aby się dla nich miała rzeczpospolita odmienić, gdyż tacy się nie wysoko noszą. Do tego rząd potężnych nie więcej się odmienia w rząd pospólstwa, jako i w insze rządy rzeczypospolitej. Nadto, gdzie bogaci nie bywają uczestnikami czci z inszymi wespół, gdzie krzywdę będą od kogo cierpieć, gdzie lekkość będą podejmować, bunty stroją i rządy rzeczypospolitej w insze stany odmieniają, choćby też majętności swojej nie utracili, dlatego, iż wolność dostali czynić, co im się podoba. Czego przyczynę kładzie zbytnia wolność. Nie jest tedy jedna przyczyna odmiany Rzeczypospolitej pomienionej, jako rozumiał Sokrates, ale wiele. Tedy niedołożnie uczył. Nakoniec iż wiele jest sposobów demokracyi, oligarchii, arystokracyi, Sokrates przyczyny odmian ich kładzie, jakoby jedna od drugiej niczem różna nie była i jakoby się nie miały na wiele sposobów rozróżniać. A tak i w tem niedołożny był Sokrates«.

[2]) Zeller: *Philosophie der Griechen* etc. II p. 925. Niesłuszny sąd o wielkim filozofie został słusznie zganiony przez Gomperz'a *Griech. Denker* II p. 583 i dodaje trafną uwagę, że nie jest naszą rzeczą oczyścić Platona z wszystkich kontradykcyi, w które się zaplątał.

[3]) W rozd. II—IV księgi piątej (p. 1302 a sq. ed. Bekkeri lub p. 247 sq. ed. Teub.) wylicza Arystoteles naprzód kilka subjektywnych, potem dziewięć objektywnych przyczyn i różne przypadkowe powody przewrotów politycznych, które pod każdą formą rządu wydarzyć się mogą. W następnych dopiero rozdziałach (V—XII) przechodzi przyczyny specyalne, dla których upaść mogą i być zastąpione inną formą rządu: a) demokracye, b) oligarchie, c) arystokracye, d) monarchie, e) tyranie. Z tego wykazu wolno domyślić się, jak gruntownie i wyczerpująco, przytaczając ciągle fakta historyczne, Arystoteles opracował naukę o rewolucyach politycznych.

http://rcin.org.pl

Zaczyna wprawdzie od pytania: co to sprawiedliwość? ale dodaje zaraz drugie: czy człowiek sprawiedliwy jest szczęśliwy? To drugie jest niewątpliwie psychologicznej natury, bo szczęście człowieka zależy od zadowolenia władz duszy a władzami duszy zajmuje się psychologia. Ta znowu odsyła nas do metafizyki. Dusza jest szczęśliwą, gdy rozum, wpatrzony w ideę sprawiedliwości, rządzi niższemi władzami i w należytej zgodzie utrzymuje. Co się stało z problemem politycznym? Choć tyle miejsca zajmuje, ma on tylko drugorzędne znaczenie. Sokrates wymyśla swoje idealne państwo na to, aby lepiej wyjaśnić stosunek władz duszy do siebie. Prawidłowe ich funkcyonowanie będzie urzeczywistnieniem sprawiedliwości. Organizacya państwa sprawiedliwego dla tego tak szczegółowo wyłożona, aby ukazała się sprawiedliwość duszy w całej pełni. Może twierdzenie moje wydać się dziwnem, ale oświadczenia Sokratesa są najformalniejsze. Dobrze to zapamiętać [1]).

Zająwszy takie stanowisko, nie potrzebował Platon szukać w dziejach odpowiedzi na pytanie: co to sprawiedliwość? ani na to drugie: jaka jest najlepsza forma rządu? On zaczyna od rzeczywistości nierównie wyższej i pełniejszej, niż ta, którą posiadają zjawiska historyczne; zaczyna od idei duszy ludzkiej, której harmonia władz i przymiotów, zjednoczonych pod berłem rozumu jest sprawiedliwością i dobrze zorganizowanem państwem wewnętrznem. Każda jednostka dzierzy je lub dzierzyć powinna we własnej swej osobie, aby być sprawiedliwą i szczęśliwą. Gdy wiele jednostek połączy się w jedną społeczność, powstaje państwo zewnętrzne, które, jeśli ma być sprawiedliwe, musi być doskonałą harmonią stanów, poddanych światłemu rządowi. Jaki będzie układ tego państwa w szczegółach, wskaże analiza pojęcia duszy, jej potrzeb i przeznaczenia, a gdy analiza zostanie przeprowadzoną ściśle i umiejętnie, według metody dialektycznej, będzie gotów obraz państwa najlepszego [2]). Gdyby Platon był na tem poprzestał, z pewnością Arystoteles nie podniósłby zarzutu, że nie uwzględnił historyi [3]). Ale Platon poszedł dalej. Zwracając się do uczniów, którzy

[1]) Porów. str. 617—618 tego tomu. Zob. *Resp.* II p. 368 d; IV p. 420 b—c; 434 d i w wielu innych miejscach.

[2]) Zob. str. 631 i nast. tego tomu.

[3]) Na początku drugiej księgi swojej Polityki powiada Arystoteles, że dla odkrycia najlepszej formy rządu, będzie osobno rozbierał istniejące, wypróbowane kon-

http://rcin.org.pl

przyjeżdżali z krajów o najrozmaitszych konstytucyach politycznych [1]), chciał wykazać, że wszystkie te typy państwowe są złe a tylko dobrą jest rzeczpospolita, przez niego narysowana. I tego był mógł dowieść dialektycznie, bez odwołania się do dziejów. Ale chciał zgłębić problem i dotrzeć do samej przyczyny, dla której powstało tyle konstytucyi złych, a nigdzie nie było jego najlepszej i najszczęśliwszej. Tu przyświecała mu myśl ulubiona, że zjawiska doczesne podupadają w miarę oddalenia się od idei wieczystej. Wędrówka dusz w Fedrosie i coraz głębsze zanurzanie się w doczesności, opiera się na tej hipotezie. Najwyższe miejsce zajmują filozofowie, najniższe demagodzy i samowładzcy [2]).

W Timeuszu według tego samego prawa nieustającej degeneracyi, mężczyzna, gdy nie słucha rozkazów bożych, rodzi się po raz drugi kobietą, jeśli dalej brnie w złości, staje się ptakiem lub gadziną. Wszystkie kształty zwierzęce aż do mało czującej a nic nie myślącej ostrygi, są długim, nieprzerwanym łańcuchem, spuszczającym się coraz niżej a świadczącym o upadku duszy ludzkiej. Im więcej oddala się ona od idei niegdyś oglądanych, tem grubsze i wstrętniejsze obiera sobie kształty na miejsce doczesnego pobytu [3]). Podobnież idealna rzeczpospolita przez grzeszną opieszałość lub chciwość rządzących, wyradza się w timokracyę, ta w oligarchię i t. d. Tu Platon wkracza w dziedzinę historyi. Jego idealny typ państwowy jest w niebie, jak Sokrates nam tłumaczy, ale nadwerężone formy rządowe są niewątpliwie na ziemi. Jako takie podlegają prawom historyi i słusznie Arystoteles podniósł zarzut, że historya nie potwierdziła teoryi owej degeneracyjnej. Zeller za to

stytucye, słynące z dobroci swoich ustaw, a osobno systemy państwowe, wymyślone przez różnych filozofów lub polityków. Uważa te ostatnie za naturalne i godziwe próby obmyślenia czegoś lepszego, gdy komu tamte nie wydają się odpowiedne. Z tego punktu widzenia krytykuje na pierwszem miejscu Rzeczpospolitę Platona i Prawa (rozdział II—IV), wytykając to wszystko, co w nich wydaje się jemu niepraktycznem. Metody, według której zostały ułożone, nie zaczepia. Dopiero w księdze piątej (rozdział XII) podnosi zarzut, że Platon nie uwzględnił historycznej rzeczywistości, ale ten zarzut nie odnosi się do idealnej Rzeczypospolitej, lecz do teoryi form wadliwych.

[1]) Arystoteles był poddanym monarchii dziedzicznej, Dion uzurpowanej tyranii, inni żyli w miastach oligarchicznie rządzonych i t. d.

[2]) Zob. str. 289 tego tomu.

[3]) Zob. str. 382 tego tomu.

http://rcin.org.pl

łaje Arystotelesa, jakoby źle zrozumiał mistrza. Ten chciał tylko wartościowe obniżanie się form państwowych określić, ile n. p. timokracya niżej stoi od jego rzeczypospolitej a demokracya od oligarchii i t. d. Jednakże Platon wyraźnie wymienia Spartę i Kretę, gdy krytykuje timokracyę [1]), a jego obrazy demokracyi i tyranii niewątpliwie zawierają niejeden szczegół, żywcem wzięty z Aten i Syrakuz. Na to panuje zgoda powszechna. Znajdujemy się zatem w pełnej historyi. Wtedy teza platońska, jasno sformułowana, tak brzmieć powinna: Każda timokracya, oczywiście istniejąca, n. p. spartańska, musi w koniecznym psychologicznym rozwoju swoim dojść do oligarchii, potem do demokracyi a zakończyć się tyranią. Teza ta nie zgadza się z historycznemi wypadkami. Arystoteles, jak wspomniałem, wykazuje na podstawie faktów, że w świecie dzieje się inaczej, bo oligarchia może powstać z demokracyi, ta znowu z tyrańskiego samowładztwa i t. d. Dobrze zrobił, że odwołuje się do historyi, bo o przemianie tworów politycznych świadczy ona sama. A gdy w końcu skromnie pyta, w co się obróci tyrania i nie znajduje na to u Platona odpowiedzi, przypuszcza, że tego nie wiedział, bo według jego zasady, jako każda rzecz rodzi swoje skrajne przeciwieństwo, był powinien wierzyć, że w toczącem się kole przeobrażeń tyrania przedzierzgnie się napowrót w idealną rzeczpospolitę, która na nowo przebiegnie aż do niej wszystkie formy pośrednie. Jednakże pociesza nas, że w dziejach i tyrania przybierała kształty niesłychanie odmienne lub też przechodziła bezpośrednio w oligarchię albo demokracyę albo też arystokracyę. Dzieje nie potwierdziły platońskiego psychologizmu [2]). Możnaby krytykę Arystotelesa uzupełnić przez pytanie: co było przed timokracyą? Że nie było idealnej rzeczypospolitej, nieraz Sokrates powtarza. Skąd więc wzięła się timokracya n. p. spartańska? Pytanie bynajmniej nie zbyteczne. Arystoteles go nie stawia, ale miał prawo, zapytać się, dla czego Platon timokracyę uważa za najpodobniejszą do niebieskiego wzoru, a jednak już nadpsutą, choć przed nią nic nie było? dla czego od niej, już zepsutej, zaczęli ludzie? [3]).

[1]) *Resp.* VIII p. 544 c; 545 a. Porów. str. 659 tego tomu.

[2]) *Polit.* V (lub VIII) p. 1316 a.

[3]) Gomperz *(Griech. Denker* II. p. 583 porów. p. 391) przypuszcza, że Platon za najdawniejszą formę uważał może królestwo homeryczne. Chciałby tym sposobem usunąć kontradykcyę, że chronologicznie ludzkość zaczyna od czegoś, co nie jest

http://rcin.org.pl

W rozmaity sposób dzielił Platon formy państwowe. W »Polityku« podaje ich siedm a w »Prawach« jeszcze więcej. Ponieważ »Prawa« będą osobno rozważane w jednym z następnych rozdziałów, teraz tylko »Politykiem« zajmujemy się, aby uzupełnić, co podczas jego analizy słusznie zostało pominiętem [1]). Trudno bowiem było rozprawiać przed Rzeczpospolitą o podziale form państwowych. Przyjmuje tedy Platon w »Polityku« jednę dobrą konstytucyę a sześć wadliwych. Wadliwe następują po sobie w takim porządku: 1⁰ monarchia, 2⁰ arystokracya, 3⁰ demokracya prawna, 4⁰ demokracya bezprawna, 5⁰ oligarchia, 6⁰ tyrania [2]). Oczywiście podział ten różni się od wyłożonego w Rzeczpospolitej, bo gdy nawet dobrą formę rządu w Polityku uznamy za podobną do idealnej arystokracyi w Rzeczpospolitej, nie łatwo, sześć form wadliwych pierwszego, odnaleść w czterech formach drugiej. Dajmy na to, że arystokracya w Polityku odpowiada timokracyi w Rzeczpospolitej, to nie wiadomo co począć z monarchią, która wśród zepsutych form Rzeczpospolitej nie jest wymieniona lub z podwójną demokracyą w Polityku, skoro Rzeczpospolita zna tylko jednę. A jeszcze trudniej pogodzić stosunki wartościowe. Rzeczpospolita ma za formę najmniej zepsutą timokracyę a za najgorszą tyranię. Wśród nich umieszczone, jak ogniwa łączące, oligarchia i demokracya. Ponieważ oligarchia jest wyrodną timokracyą, musi być od niej gorszą, ale jest lepszą od demokracyi, która z niej wytwarza się, aby potem przejść w tyranię. W »Polityku« ten stosunek wartościowy inaczej przedstawiony [3]), bo oligarchia tam jest przed-

pierwszem w porządku wartościowym, lecz zepsuciem czegoś, co nigdy nie istniało. Gdyby bowiem rozwój odbywał się od niższej formy ku wyższej, byłoby obojętnem, jaki stopień doskonałości przyznamy pierwotnej organizacyi. Ale skoro mowa o rozwoju degeneracyjnym, dziwnem się zdaje, że ma być pierwszem to, co już jest zepsutem, a nie następuje po niczem, co było lepszem. Tej kontradykcyi jednak nie zaradził Gomperz swoją hipotezą, bo nie mamy żadnej pewności, że Platon identyfikował królestwo homeryczne z swojem państwem idealnem. Jeżeli zaś nie uważał go za to samo, wraca ta sama trudność, że na początku jest coś, co powstało z nadpsucia czegoś dawniejszego, choć tego nigdy nie było. Powrócimy raz jeszcze do pytania przy Timeuszu i Krycyaszu.

[1]) Zob. str. 578 tego tomu. Przyrzekliśmy tam dopełnić później, przy Rzeczpospolitej, czego nie dostawało rozbiorowi.

[2]) *Polit.* p. 302 d.

[3]) *Polit.* p. 303 a—b.

http://rcin.org.pl

ostatnią, zatem gorszą od demokracyi. Prócz tego jest monarchia postawiona na czele form wadliwych. Tej Rzeczpospolita zgoła nie kładzie pośród konstytucyi zepsutych, a jeżeli czasem mówi o jakiejś monarchii, to zawsze jako o rzadszej odmianie idealnej arystokracyi [1]). Ale jak ta, i monarchia tylko w świecie nadziemskim istnieje. W porządku doczesnym pierwsze miejsce ma timokracya, bo najmniej oddalona od formy idealnej [2]). Dla monarchii żadnego miejsca nie obmyślił Platon w porządku doczesnym.

Ażeby wyjaśnić te różnice, powątpiewano o autentyczności »Polityka« w mniemaniu, że Platon nie mógł tak sprzecznych wyłożyć teoryi, nie oświadczywszy się stanowczo za jedną lub drugą [3]). Inni pragnąc ocalić autentyczność, przypuszczali, że dokonała się pewna odmiana w poglądach Platona, które w Polityku albo przybrały formę mniej dojrzałą, niż w Rzeczypospolitej, albo też więcej wyrobioną, według tego, czy zechcemy uważać je za dawniejsze od niej lub też za późniejsze [4]). Spory te nie doprowadziły do żadnego rezultatu praktycznego, bo jeżeli Polityk nie należy do dia-

[1]) Zob. str. 673 tego tomu.

[2]) Zob. str. 659 i 688 tego tomu.

[3]) Jest to jeden z głównych argumentów Suckowa, przeciwnika wiarogodności Polityka. Wprawdzie gruntowną dał mu odprawę niegdyś Ueberweg, ale później sam zachwiał się po ukazaniu się książki Schaarschmidta, która, co najdziwniejsze, nowych żadnych dowodów nie zawierała. Zob. o sporze tym str. 229 tego tomu. Autentyczność Polityka polega głównie na cytatach mniej lub więcej dosłownych Arystotelesa, który nie wymienia jednak autora. Porówn. miejsca wszystkie zebrane przez Bonitza w *Index Aristotelicus* i Zellera *Philos. aer Griech.* II. 1 p. 460 sq. Na nowo zestawił wszystko, co przemawia za autentycznością tego dialogu, p. Lutosławski, *Plato's Logic* p. 454 sq. Ale nie wstrzymało to Windelbanda od nowych powątpiewań w swojej ostatniej monografii *„Platon“ Stuttgart* 1902 p. 58—59, jak i we Francyi stale powątpiewał Huit. Jednakże nowy argument Windelbanda upada wobec faktu niewątpliwego, że »Polityk» nie jest pismem politycznem, lecz logicznem.

[4]) Zeller *(Philos. der Griech.* II. 1 p. 925 4-e wyd.) jest przekonany, że Platon, gdy pisał »Polityka«, jeszcze nie wyznawał owych teoryi, które miał później rozwinąć w Rzeczypospolitej. Odrzuca także zdanie tych, którzy chcieliby teorye Polityka mieć za ogniwo, łączące Rzeczpospolitę z Prawami, bo wedle niego, pewne podobieństwo między Politykiem a Prawami w ten sposób się tłumaczy, że Platon porzuciwszy idealne a niepraktyczne poglądy Rzeczpospolitej, powrócił w Prawach do niejednej myśli, niegdyś wyłożonej w Polityku. Oczywiście Zeller tak samo, jak przeciwnicy, których zbija, bierze dialog ten za wykład społeczno-polityczny i nawet z niego korzysta (str. 898), aby najdawniejszą teoryę państwową Platona odtworzyć.

http://rcin.org.pl

logów politycznych, upada najnowszy Windelbanda argument przeciw jego autentyczności, jakoby trudno autor »Rzeczypospolitej« i »Praw« mógł jeszcze trzecie napisać dzieło filozoficzno-państwowe, nie uwzględniwszy nigdy tamtych, nie wspomniawszy o nich, nawet obrawszy sobie zupełnie nowe tory dla swojej teoryi politycznej [1]). Żadnej bowiem takiej teoryi Platon w Polityku nie wykłada, lecz szuka definicyi męża stanu i to głównie dla wprawy dialektycznej [2]). Oczywiście zawsze porusza tyle różnorodnych rzeczy, że byłoby dziwnem, gdyby przy definiowaniu męża stanu nie wspominał o dobrych i złych formach rządu. Ale nie rozprawia ani o związku ich genetycznym ani o szczegółach ich organizacyi [3]). Usiłuje znaleść definicyę (τὸν ὅρον) władzy a ta jest wiedzą, nie byle którą, lecz wiedzą panowania, wiedzą królewską. Kto tę posiada, tego należy nazwać mężem królewskim, bez względu na to, czy panuje rzeczywiście czy nie panuje [4]). A gdy taki się znajdzie i władzę dzierży, lub nawet kilku, to czy nad chętnymi rządzą, czy niechętnymi, czy według praw czy bez nich, czy w dostatkach czy w ubóstwie, należy przypuszczać, że rządzą według wymagań umiejętnej sztuki. Dopóki to czynią, uważamy ich za prawdziwych panujących, tak jak za lekarzy tych mamy, którzy znają się na medycynie i dobrze ją stosują, a nie pytamy się, czy leczą chorych dobrowolnie poddających się lub wbrew ich woli, czy trzymają się stałych przepisów lub nie dbają o nie, czy są bogaci lub biedni i t. p. Takie postronne względy nie wchodzą w rachubę przy definiowaniu czy lekarza czy panującego. I jeszcze wielorakim sposobem myśl tę Platon rozprowadza [5]).

[1]) Windelband, *Platon* p. 59 wyd. 2-e. — Nazywając »Polityka« pismem państwowo-filozoficznem, daje czytelnikowi o treści jego zupełnie błędne wyobrażenie. Alexandryjscy uczeni, którzy przecież znali się także na dialektyce, zaliczają dialog ten stale do logicznych. Zob. str. 243, 579, 608 tego tomu.

[2]) Zob. *Polit.* p. 285 d; porówn. str. 570 tego tomu. Mówi tam cudzoziemiec z Elei, że dzieci nie na to uczą się liter, aby jeden wyraz, lecz aby wszystkie przeczytać i przy każdym módz poznać, z jakich liter się składa. Podobnież oni szukają definicyi męża stanu nie dla niej samej, lecz żeby módz każdą rzecz łatwiej definiować, czyli dla wprawy dialektycznej. To samo w innej formie powtórzone p. 287 a.

[3]) Słyszymy n. p. że dla definicyi prawdziwego państwa obojętnem jest, czy kilku niem rządzi czy wielu, czy poddani chętnie słuchają czy z przymusu, czy biedni piastują władzę czy bogaci i t. d. (p. 292 e).

[4]) *Polit.* p. 293 a.

[5]) *Polit.* p. 293 b—e.

http://rcin.org.pl

Jest tedy temat »Polityka« różny od tematu »Rzeczypospolitej«. Nie chodzi o najlepszą formę rządu, lecz o tego, który ją wyobraża w swej osobie czyli o prawdziwego króla. Gdzie ten panuje, tam ona także jest obecną [1]). Szczegóły zaś najlepszych rządów zostały pominięte, bo nie należą do definicyi męża stanu, a potem i dla tego, że Platon zostawia jemu zupełną prawodawczą swobodę. »Najlepszą rzeczą nie jest panowanie praw, lecz królowanie męża rozumnego« [2]). Wszystkie zaś inne formy rządu uchodzą za naśladowanie dobre lub złe owych, nigdzie nienapotykanych, doskonałych rządów królewskich. Ale czy naśladowanie to będzie mniej udane lub więcej, nie zmienia to faktu, że tylko prawdziwy mąż stanu, mąż iście królewski, panuje rzeczywiście, a reszta sposobów czy form rządzenia nie jest ani doskonałą ani prawdziwą [3]). Można przeto ich przedstawicieli pominąć zupełnie w dyskusyi, jako nie mających nic wspólnego z szukaną definicyą. Nie są to mężowie stanu, lecz partyzanci, właściciele nadzwyczajnych mamideł (t. j. udanych, nieprawdziwych państw) a do tego niezwykli naśladowcy, kuglarze i najdzielniejsi z wszystkich sofistów [4]). Dla czego po tak ryczałtowem i bezwarunkowem potępieniu wszystkich form rządu niedoskonałych [5]), Platon odróżnia lepsze od gorszych? Mo-

[1]) *Polit.* p. 293 d; 297 d; 301 d etc.

[2]) *Polit.* p. 294 a sq. Tłumaczy Platon obszernie, że prawo żadne nie daje się stósować ani do wszystkich wypadków ani do wszystkich ludzi i t. d. Działanie przeto króla, jak i lekarza lub sternika, nie powinno być krępowane martwą literą ustawy lub przepisów. Te są tylko potrzebne, nawet konieczne, dla ludzi, posiadających władzę, a nie mających wyobrażenia o sztuce rządzenia. Prawdziwy rządzca, znający swą sztukę, stawia jej powagę wyżej od praw pisanych (p. 297 a), a cokolwiek będzie robił, nie należy go ganić, dopóki przestrzega jedynej ważnej rzeczy, aby panowała sprawiedliwość w stosunkach społecznych. Porówn. także p. 297 d—299 e, gdzie ciekawe i trafne znajdują się uwagi o warunkach, kiedy i gdzie prawa są potrzebne, o zgubnym ich formalizmie, o nieuniknionym zastoju sztuk pięknych i nauk, gdyby w nich także trzymano się ciągle raz ogłoszonych przepisów i t. d. Jeżeli zaś słyszymy, że prawa dobrze obmyślane i oparte na długiem doświadczeniu, nie powinny być zmieniane, lecz wiernie zachowywane (p. 300 b—c), odnosi się to zawsze do niepowołanych prawodawców, którzy, czy biedni czy bogaci, nie znają się na sztuce rządzenia. Ci zaś, którzy posiadają tę sztukę, mogą prawa zmieniać, naprawiać, a nawet zastąpić nowemi (p. 300 d—e).

[3]) *Polit.* p. 293 e.

[4]) *Polit.* p. 303 c.

[5]) *Polit.* p. 302 b: οὐκ ὀρθῶν πολιτειῶν.

http://rcin.org.pl

żnaby to uważać za trud zgoła niepotrzebny, gdyby kwestya ta, choć właściwie nie należy do przedmiotu i jest rzeczą poboczną [1]), nie przedstawiała w praktyce, jak mówi Platon, niezwykłego interesu. Wszystkie bowiem rządy owe są uciążliwe, to prawda, ale mimo to ludzie pragną dowiedzieć się, który z tych rządów jest mniej przykry, a który nieznośniejszy, aby według tego życie swoje urządzić [2]). Powód zatem czysto praktyczny, jak widzimy, ale jest i drugi, o którym nie wspomina autor. »Polityk«, jak i »Sofista«, zajmuje się przedewszystkiem dzieleniem i klasyfikowaniem pojęć, gwoli wynalezieniu jakiejś definicyi. Poznaliśmy owe niekończące się działy i poddziały czy to trzód rogatych i nierogatych, czy manipulacyi tkackich i krawieckich [3]). Zwykle bierze Platon jakieś znane rodzaje jestestw żywych lub nieżywych, albo też czynności lub funkcyi, aby je ułożyć w ogólniejsze grupy a te umieścić pod jeszcze wyższemi pojęciami. Było wskazanem postąpić tak samo z istniejącemi formami państwa, aby poznać ogólne cechy rządu i zadanie rządzącego. Ale Platon uważa to za niepożyteczne. Zwykłe dzielenie rządów na monarchiczne, oligarchiczne i demokratyczne nie uwzględnia głównej cechy rządu, którą jest odpowiednia umiejętność. Znalazłszy tę przez mozolną analizę pojęcia wiedzy [4]), dochodzi do wniosku, że liczba rządzących, ich stan majątkowy i t. d. nie mogą służyć za podstawę jakiegokolwiek podziału rządów dobrych, bo te zawsze będą stanowiły jeden niepodzielny gatunek, posiadający wszystkie właściwe sobie cechy.

Wynikałoby w dalszem następstwie, że ani złych form rządu dzielić nie można, bo czy jeden szalbierz rządzi czy kilku czy wielu, nie zmienia to w niczem charakteru złych rządów. One są wszystkie zarówno pozbawione umiejętnej sztuki, zatem możności wymiaru sprawiedliwości. A jednak trzeba je podzielić, nie tylko dla praktycznych, lecz i dialektycznych celów. Znamieniem tedy, służącem do podziału, będzie przestrzeganie praw. Znamię to bierze Platon cichaczem z charakterystyki dobryeh rządów. Tam panujący, jak wspomniano, czasem ogłasza prawa i sam ich przestrzega, czasem, gdy potrzeba wymaga, do nich się nie stosuje, ponieważ w nim

[1]) *Polit.* p. 302 b: πάρεργον.
[2]) *Polit.* p. 302 b.
[3]) Zob. str. 572 i 576 tego tomu.
[4]) *Polit.* p. 267 a—c.

http://rcin.org.pl

przebywa pełnia majestatu prawodawczego. Może więc prawo znieść lub zawiesić [1]). Platon dodaje, że takie przestrzeganie lub nieprzestrzeganie praw przez panującego w dobrem państwie nie pociąga za sobą żadnych następstw zasadniczych, bo należy do jego istotnej natury. Ale jest wybornem kryteryum do rozgatunkowania złych form państwowych [2]), bo te naśladują prawdziwie umiejętne rządy albo w przestrzeganiu praw albo ich nieprzestrzeganiu. Tyran n. p. będzie udawał prawdziwego męża stanu w stawianiu wyżej od praw swego chwilowego zdania [3]), gdy przeciwnie byłoby najlepiej dla niego i dla wszystkich rządzców, nie znających się na polityce, trzymać się ściśle praw przekazanych od przodków [4]). Korzystając więc z tego kryteryum dzieli Platon oklepane rodzaje rządów jednego, kilku i wielu, od dawna u Greków przyjmowane, dichotomicznie na trzy pary: 1° królestwo — tyrania, 2° arystokracya — oligokracya, 3° demokracya legalna — nielegalna [5]). Pytanie zaś o wzajemny ich stosunek wartościowy tak rozwiązuje, że z trzech form, które przestrzegają praw, najlepszą jest monarchia królewska, pośrednią arystokracya, najgorszą demokracya legalna. Gdy zaś nikt praw nie przestrzega i każdy robi, co się jemu podoba, najlepsza jest demokracya, bo jest słaba; mniej dogodną jest oligarchia a najnieznośniejszą tyrania [6]). Ale dobroć lub lichość tych sześciu form jest czysto względna; bezwzględnie dobra jest tylko siódma czyli owe rządy prawdziwego męża stanu.

Po tem żmudnem, ale koniecznem zboczeniu, pokazuje się, że różnice, okrzyczane między Politykiem a Rzeczpospolitą, nie są rzeczywiste, lecz pozorne, bo czysto formalnej natury. W Polityku klasyfikuje Platon powszechnie przyjęte trzy formy państwowe, o nazwach utartych, według tego, czy w nich obywatele przestrzegają prawa lub nie przestrzegają. Obecność albo nieobecność tej cechy logicznej, jest podstawą dichotomicznego podziału, przeprowadzonego na każdej z nich a tym sposobem powstają dwie mo-

[1]) *Polit.* p. 294 a sq.

[2]) *Polit.* p. 302 e.

[3]) *Polit.* p. 301 c.

[4]) *Polit.* p. 300 e—301 a; porów. p. 301 e o potrzebie praw.

[5]) *Polit.* p. 301 a—d. Tłumaczy dla czego tą samą nazwą zmuszony jest oznaczać dwa rodzaje demokracyi p. 302 e.

[6]) *Polit.* p. 302 e—303 b.

http://rcin.org.pl

narchie, dwie oligarchie, dwie demokracye, z których zawsze jedna legalna, druga bezprawna, jedna dogodna, druga uciążliwa, jedna lepsza, druga gorsza. Ale te stopnie wartościowe mają tylko względne znaczenie, bo porównane z dobrym rządem są one wszystkie złe. Nie są zaś złe dla tego, że wyrodziły się z pierwotnej formy dobrej, bo genetyczny związek ich zupełnie pominięty [1]), jako niepotrzebny do definicyi. Monarchia nie jest wyprowadzona z oligarchii ani ta z monarchii, każda niedokładna forma rządu może zjawić się od razu i dbać o przestrzeganie praw lub nie dbać, a przez to będzie więcej lub mniej dogodną dla poddanych. Ale w jednym i drugim przypadku będzie złą, gdy ją zestawiamy z prawdziwą formą rządu, bo ta spoczywa w tak doświadczonych rękach, że wolno jej a nawet potrzeba czasem nie przestrzegać praw [2]). Zupełnie inaczej rzecz przedstawiona w Republice. Tam idealna arystokracya (lub monarchia) musi wyrodzić się w timokracyę a ta dla psychologicznych powodów koniecznie coraz niżej spada. Ostatnim szczeblem zepsucia jest tyrania, przedostatnim demokracya. Jest oczywistem, że pogląd ten genetyczny różni się od poglądu logicznego w Polityku, ale różni się tylko formalnie. Rozprawiając o polityce społecznej prawdopodobnie Platon przez większą część życia mówił o pięciu formach rządu, jak Rzeczpospolita je podaje [3]), a mógł równocześnie, w ćwiczeniach logicznych, nie poczuwając się do żadnej sprzeczności, wyliczać siedm form, gdy, jak w Polityku, pomijał czynniki psychologiczne, działające w rozwoju państw, a nie uwzględniał w definicyi męża stanu stosunku wiedzy filozoficznej do politycznej. W pierwszym razie mógł n. p. bezwzględnie potępić

[1]) Wyraz »naśladować« nie odnosi się do żadnej istniejącej formy państwa, lecz do czynności rządzącego, która także πολιτεία się nazywa (n. p. 301 a). Naśladowanie zaś tej czynności polega na tem, że w braku prawdziwego męża stanu, inni, choć mniej powołani, zbierają się i ustanawiają prawa (301 e); jeżeli zaś znają się na sztuce rządzenia, właściwie nikogo nie naśladują, lecz prawdziwie rządzą (300 e). Tak samo despota, jeśli nie posiada wiedzy politycznej a naśladuje prawdziwego męża stanu w tem, że ten często bez praw rządzi, będzie wstrętną karykaturą, ale jeśli ma wiedzę i cnotę, będzie ku zadowoleniu wszystkich rządził nie oglądając się na nikogo a kochany przez wszystkich (301 d). O przemianach jednej formy w drugą nigdzie Platon nie mówi, jak wyżej wspomniałem.

[2]) Zob. str. 692 tego tomu.

[3]) W takiem znaczeniu powiedziałem na str. 577, że Platon przyjmuje pięć form możebnych.

http://rcin.org.pl

demokracyę, jako sprzeciwiającą się harmonii duszy ludzkiej, bo jeżeli państwo ma być urządzonem na jej podobieństwo, jeden tylko stan powinien przewodniczyć i rządy sprawować, tak jak w duszy rozum przewodniczy władzom nierozumnym. W drugim zaś razie na pytanie: czy demokracya jest rządem? odpowiadał, że nie jest rządem. Pojęcie bowiem rządu wymaga, aby ten, który piastuje władzę, znał się na sztuce rządzenia. Jeżeli więc wszyscy rządzą, jak to dzieje się w demokracyi, powinni wszyscy być w posiadaniu tej cechy logicznej. Jeśli rzeczywiście ją posiadają, będzie demokracya również dobrą formą rządu, jak każda inna. Ale w praktyce to nigdy się nie przytrafia. Większość zgoła nie posiada tej sztuki. Jeżeli mimo to wszyscy rządzą, nie będzie to rząd istotny, lecz nierząd, jako pozbawiony głównej cechy logicznej. Otóż różnica między jednym a drugim poglądem Platona, wyrażona w sposób prosty i jasny. Czyż dwa te poglądy są między sobą sprzeczne? [1]).

Księga dziesiąta jest uzupełnieniem poprzedzających a podzielona na dwie rozprawy, różnej treści [2]). Pierwsza zajmuje się Homerem, druga losami duszy po śmierci ciała. Obie części dostąpiły szerokiego rozgłosu i są skutecznem zakończeniem wspaniałego dzieła, ale w odmiennem znaczeniu. Druga podnosi ducha i do światów dantejskich wprowadza, pierwsza oburza i wywołuje krytykę surową. Wszak Homer w niej odsądzony od czci i sławy, Homer, który wychował Grecyę i samego Platona! Czuł autor niezwykłość takiego postępku, skoro się usprawiedliwia. »Muszę mówić, choć miłość i szacunek, któremi od dzieciństwa przejęty byłem dla Homera, wstrzymują mnie od mówienia, bo jest on, zdaje się, pierwszym mistrzem i wodzem wszystkich tych pięknych poetów tragicznych. Ale nie należy cenić człowieka wyżej od prawdy. Dla

[1]) Kilka trafnych spostrzeżeń o rzeczowej tożsamości nauk politycznych w Rzeczypospolitej i w Polityku wyłożył Ueberweg w nieraz wspomnianem dziele: *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platon. Schriften* p. 168 sq. Campbell w znakomitym wstępie do dialogu, którym zajmujemy się, „*The Sophistes and Politicus*“ Oxford 1867 p. XXXXIV sq. usiłuje dowieść, że poglądy w Polityku są więcej zbliżone do »Praw«, bo pragnie przedewszystkiem wykazać, że Polityk jest późniejszy od Rzeczypospolitej. Gdyby jednak był więcej uwzględnił charakter dialektyczny owego dialogu, byłby uznał, że argumentacye »Polityka« obracają się w innym zupełnie porządku logicznym i nie przesądzają w niczem jego chronologii.

[2]) Obie części zaczynają się od tych samych słów: »I za prawdę, rzekłem« (καὶ μὴν, ἦν δ' ἐγώ p. 595 a, 608 c).

http://rcin.org.pl

tego muszę wypowiedzieć to, co mówię« [1]). Czyż jednak była bardzo potrzebna ta nowa wycieczka? Nie zostaje w żadnym związku z tem, co bezpośrednio poprzedza, a w księdze trzeciej nasłuchaliśmy się tyle ostrych, pogardliwych nawet sądów o piewcy wojny trojańskiej [2]), że reputacya jego literacka wydaje się być z gruntu zniszczoną. Ale widocznie Platon nie uważał sprawy za ukończoną. Może uczniowie, gdy im wykładał Rzeczpospolitę, stawali w obronie Homera; może też po odczytaniu całego dzieła ukazał mu się jaśniej, niż przedtem, nieprzejednany antagonizm między Homerem a jego własnem państwem idealnem [3]), dość że każe Sokratesowi nowemi argumentami uzasadnić surowość wyroku. Argumenty brane są z teoryi ideologicznej, której w trzeciej księdze nie było jeszcze; ona dopiero w piątej i następnych została wyłożoną [4]). Ale przy końcu dzieła, już znaną jest słuchaczom i wpływa na dyskusyę. To też w trzeciej księdze poezya imitacyjna (tragedya i komedya) została wykluczoną z państwa głównie dla powodów etycznych, teraz ten sam wyrok zapadnie w imię metafizyki. Co to naśladowanie? Z puuktu widzenia platońskiego znaczy to: odtworzyć jakąś ideę! Dla każdej grupy podobnych do siebie jednostek, mówi Sokrates, które wspólną oznaczamy nazwą, przyjmujemy jedną ideę. Jest wiele łóżek, ale jedna idea łóżka, wiele stołów, jedna idea stołu. Stolarz robi te sprzęty, wpatrzony w ideę łóżka lub stołu, ale samej idei zrobić nie potrafi. Stwarza ją artysta najwyższy, który »nie tylko zdolny jest zrobić wszystkie sprzęty, lecz i rośliny, wyrastające z ziemi i zwierzęta wszystkie i wszystkie inne rzeczy i siebie samego a do tego tworzy on i ziemię i niebo i bogi i wszystko na niebie i w Hadesie pod ziemią« [5]).

[1]) *Resp.* X p. 595 c. W podobny sposób uniewinnia Arystoteles swoją krytykę platońskiej ideologii *Eth. Nicom.* I c. 6 § 1 (p. 1096 a 10). Przed Platonem nieraz ostro zaczepiono bajki teologiczne Homera, ale pierwszy Platon postanowił zniszczyć jego sławę poetycką. W istocie zakazuje czytać poezye jego nie tylko dla moralnych, lecz i dla estetycznych powodów. Zob. str. 621 tego tomu.

[2]) Zob. str. 624 i nast. tego tomu.

[3]) Na początku ks. X oświadcza Sokrates, że wiele szczegółów nowej jego rzeczpospolitej pokazuje, że została znakomicie urządzoną, ale najjaśniej dowodzą tego przepisy co do poezyi. Otóż te przepisy stanowią (III p. 394 d), że tragedya ani komedya nie mogą być wpuszczone do tego państwa, a »może i co więcej jeszcze«. To »więcej« oznacza rodzaj epiczny, czyli mieszany, zob. str. 623 tego tomu.

[4]) Zob. str. 639 i nast. tego tomu.

[5]) *Resp.* X p. 596 a—c.

http://rcin.org.pl

Glaukon jest zachwycony wszechpotęgą takiego artysty, ale Sokrates twierdzi, że w pewnej mierze każdy człowiek coś podobnego zrobić potrafi. Potrzeba tylko wziąć lustro i należycie ustawić a zobaczymy w niem słońce i twory niebieskie i ziemię i siebie samego i t. d. Tak, odpowiada Glaukon, ale te zjawiska, ujrzane w lustrze, będą się zdawały być, ale nie będą prawdziwie! Będą naśladowane! Otóż takim naśladowcą, podchwytuje Sokrates, jest każdy malarz! On także łóżko namaluje. Ale będzie to widziadło łóżka. A co powiemy o łóżku, zrobionem przez stolarza? Ono także nie będzie łóżkiem prawdziwem. Stolarz nie robi idei łóżka, nie robi tego, co stanowi istotę łóżka, nie robi nic rzeczywistego, lecz coś, co wyobraża rzeczywistość. Ktoby twierdził, że stolarz lub inny rzemieślnik, robi coś rzeczywiście istniejącego, prawdopodobnie się myli. Tak przynajmniej sądzą, dodaje Sokrates z naciskiem, ci, którzy się znają na takich kwestyach. A wtedy nie dziwmy się, że tego rodzaju wyroby bardzo małą mają wartość, przyrównane do bytu prawdziwego [1]). Będą zatem trzy łóżka; jedno istniejące w swojej przyrodzie [2]), które Bóg zrobił; drugie zrobione przez stolarza, trzecie przez malarza. Malarz tedy, stolarz i Bóg są trzema sprawcami (ἐπιστάται) tych trzech rodzajów łóżek! [3]). Bóg, czy to nie chciał, czy też musiał z konieczności, zrobił tylko jedno łóżko istotne, które jest łóżkiem prawdziwem. Nie mógł ich zrobić więcej, bo gdyby choć dwa zrobił, zaraz zjawiłoby się trzecie, ogólniejsze, które wobec tamtych przedstawiałoby się jako kształt ich wspólny, im udzielany. To nowe łóżko byłoby wtedy jedynem łóżkiem [4]) istotnem, prawdziwem. Wiedząc to, chciał Bóg być prawdziwym twórcą rzeczywistego łóżka, a nie sprawcą tego lub owego łóżka, albo fabrykantem łóżek. Zrobił więc jedno w swojej przyrodzie

[1]) *Resp.* X p. 596 d—597 a.

[2]) Dodałem »swojej», choć grecki tekst ma tylko ἐν τῇ φύσει, aby czytelnik nie rozumiał »w przyrodzie» o widzialnym, otaczającym nas wszechświecie. Platon myślał o naturze każdej idei, jaką jest w sobie. Schleiermacher niedokładnie tłumaczy: *das in der Natur seiende sc. Bettgestell.* Lepiej Prantl: *der in der natürlichen Wesenheit vorhandene sc. Stuhl.* Najlepiej Bonghi: *l' uno che è di sua natura (sc. letto).* Bo łóżko idealne ma swoją właściwą sobie naturę, gdy łóżka ludzką ręką zdziałane, nie mają swojej natury, lecz zapożyczoną. Prantl dowolnie tłumaczy κλίνη przez krzesło; jest to łóżko lub kanapa.

[3]) *Resp.* X p. 597 b.

[4]) *Resp.* X p. 597 c.

http://rcin.org.pl

twórca natury

trwające łóżko. Należy stąd Boga nazwać przyrodzonym twórcą (φυτουργός), bo przyrodzonym sposobem (φύσει) i łóżko i wszystkie inne rzeczy zrobił. Stolarza zaś nazwiemy rękodzielnikiem (δημιουργός) łóżka, malarza nareszcie ani rękodzielnikiem ani sprawcą (ποιητής), lecz co najwięcej naśladowcą (μιμητής). Tak więc to, co on płodzi, przychodzi dopiero na trzeciem miejscu, po tworach przyrodzonych, istniejących rzeczywiście. I zaraz stosuje Sokrates tę konkluzyę do poety tragicznego. On także, skoro jest naśladowcą, przychodzi na trzeciem miejscu po »królu i prawdzie« czyli po filozofie, oglądającym idee prawdziwie istniejące [1]).

To oddalenie od prawdy i niemożność oglądania jej wycisnęły na produkcyi artystycznej piętno niezatarte niższości i fałszu. Malarz naśladuje wyłącznie rzeczy, zrobione przez rękodzielników, a naśladuje jednostronnie i powierzchownie; jednostronnie, bo okazuje zawsze przedmioty namalowane z jednego punktu widzenia [2]), a powierzchownie, bo chwyta pewne szczegóły, nie znając całości. Gdy maluje szewca lub cieślę, zajętego swoją pracą zawodową, wywołuje on złudzenie, że to szewc lub cieśla prawdziwy, a jednak nie zna się na ich rzemiośle, nie potrafi uszyć trzewika ani zrobić jakiegokolwiek sprzętu. Ale publiczność niewprawna i nierozsądna będzie przekonana, że malarz zna wszystkie kunszty i rzemiosła, skoro z łatwością przedstawia ich sposób produkowania i same wyroby. A jednak rzemieślnik znajduje się daleko bliżej prawdy, bo choć wyrabia rzeczy, które właściwie nie są, wpatruje się przecież w ich odwieczne, niezmienne wzory i wedle możności robi coś do nich podobnego [3]). Malarz przeciwnie naśladuje te drugorzędne twory i to jeszcze powierzchownie, ukazując niejako widziadło zdjęte z innego widziadła [4]). Ten naiwny pogląd, stawiający szewca wyżej

[1]) *Resp.* X p. 597 d—e. Porów. odstępy szczęśliwości i towarzyszące im cienie oligarchy i tyrana na str. 679 tego tomu.

[2]) Łóżko, nie idealne, lecz zrobione i ustawione w przestrzeni, jest zawsze jednem i tem samem łóżkiem, choć z różnych stron widziane różnie wygląda. Niesłusznie z tego faktu Platon zarzut wyprowadza (p. 598 a—b), że malarz nie rysuje łóżka jakiem jest, lecz jakiem przedstawia się, bo w naszej trójrozmiarowej przestrzeni inaczej być nie może. Dopóki widz miejsca swego nie zmienia, przedmiot każdy ukazuje mu się tylko z jednej strony.

[3]) Twierdzenie to zostaje w rażącej sprzeczności z lekceważeniem, okazywanem zwykle trzeciemu stanowi. Zob. str. 651 tego tomu.

[4]) *Resp.* X p. 598 b—c. Że niewolnicze a do tego niedokładne naśladowanie wyrobów ludzkich, nie może stanowić treści malarstwa, Platon sam w szczęśliwszej

http://rcin.org.pl

od malarza, zmierza w gruncie do tego, że tylko szewc, nie kto inny, będzie mógł malować wnętrze szewieckiego warsztatu, a wymyślił go Platon, aby dobić Homera i w jego osobie wszystkich poetów dramatycznych. Jeżeli powszechnie twierdzą, że poeci ci są bardzo biegli we wszystkich sztukach i naukach, ludzkich i boskich, uważa to Platon za złudzenie, bo oni są tylko twórcami mamideł i dopiero na trzeciem miejscu, podobnież jak malarze, szeregują się w stosunku do prawdy [1]).

Homer i podobni jemu poeci nie znają się na medycynie, choć o niej mówią, nie umieją praktykować sztuki lekarskiej, a jeżeli rozpisują się o wojnie, o prowadzeniu armii, o administracyi państw lub wychowaniu człowieka [2]), wolno takie wystósować pytanie: »Drogi Homerze! gdybyś nawet nie znajdował się na trzeciem miejscu od prawdy w traktowaniu cnoty, twórco ty widziadeł, jak określiliśmy każdego naśladowcę, lecz gdybyś nawet był na drugiem miejscu i mógł wiedzieć, jakie to starania robią ludzi lepszymi lub gorszymi w życiu prywatnem i publicznem, powiedz nam, które z miast zostało przez ciebie lepiej urządzonem, jak n. p. Lacedemon przez Likurga a przez wielu innych wiele miast wielkich i małych? Które miasto głosi o tobie, że byłeś jego dobrym prawodawcą i że wyświadczyłeś jemu przysługę? Charondasa wymieniają Italia i Sycylia, my zaś Solona. A ciebie kto?« — Czy on potrafi kogo nazwać? — Nie sądzę, odparł Glaukon, bo nawet Homerydzi nikogo nie wymieniają. — Ale może zachowała się pamięć jakiej wojny za czasów Homera pod jego dowództwem lub za jego radą szczęśliwie prowadzonej? — Nie zachowała się! [3]).

W tym tonie prowadzi Sokrates dalej swoją indagacyę. Wykazuje, że śpiewak Iliady nie zrobił żadnych odkryć naukowych ani technicznych, jak Tales lub Anacharsis; nie wychowywał młodzieży, na kształt Pitagorasa; nie umiał nauczać ani otaczać się zwolennikami, jak Sofiści, a jego ciągłe włóczenie się po miastach

godzinie przyznał, gdy mniej był zaprzątnięty polemiką przeciw Homerowi. Zob. *Resp.* V p. 472 a, gdzie rozważana możność, że malarz stworzy typ ludzki, piękniejszy od istniejących jednostek. Jest oczywistem, że malarz taki nie kopiuje doczesnych kształtów, lecz wznosi się do oglądania idei.

[1]) *Resp.* X p. 599 a.

[2]) *Resp.* X p. 599 c.

[3]) *Resp.* X p. 599 d—600 a.

http://rcin.org.pl

Grecyi, w biedzie i opuszczeniu, pokazuje, jak mało się nim, a podobnież i Hezyodem, interesowano, jak mało ceniono przebywanie z nim i dyskutowanie [1]). Powiemy więc, że od Homera począwszy poeci naśladowali tylko mamidła cnoty lub innych rzeczy, ale prawdy nigdy nie imali się. Umiejąc jedynie naśladować, sposobem malarzy dobierali kolorów i zapomocą słów i frazesów (ὀνόμασι καὶ ῥήμασι) wywoływali w słuchaczach złudzenie, że się znają na sztuce szewieckiej, wojennej lub innej, o których śpiewali. Ale złudzenie to było tylko możebne przez urok wiersza, który metrem, rytmem i harmonią porywał publiczność. Pozbawione zaś tych ozdób, słowa poety nie robią żadnego wrażenia, zupełnie jak twarzyczki nie ładne, ale świeże, przestają się podobać, gdy zwiędną [2]). Dodawszy jeszcze kilka uwag o nieuctwie i braku doświadczenia, którem grzeszą artyści naśladowcy, jest Sokrates przekonany, że dowiódł dwóch rzeczy: 1⁰ każdy naśladowca zna tylko powierzchownie to, co naśladuje i bawi się w dziecinną igraszkę; 2⁰ poeci dramatyczni, czy posługują się jambem czy hexametrem, są najpospolitszymi naśladowcami a jako tacy oddaleni o trzy stopnie od prawdy [3]).

Ale na tem nie koniec. Sokrates jeszcze wiele innych odkrywa grzechów, których ciągle dopuszczają się w sposób bezczelny malarze i poeci tragiczni. Urojeniami swemi zwracają się do niższych władz duszy a jasność sądu o rzeczach uniemożebniają [4]). Przyzwyczajają człowieka do gwałtownych wybuchów radości lub smutku, zamiast kazać mu znosić mężnie swoje bole, zwłaszcza gdy znajduje się razem z innymi, mogącymi gorszyć się jego wyuzdaną wesołością lub lamentem rozpaczliwym [5]). Ale poeci, zamiast dać przewagę rozumowi, wolą malować grę namiętności, bo więcej jest

[1]) *Resp.* X p. 600 b—e.

[2]) *Resp.* X p. 601 a—b.

[3]) *Resp.* X p. 602 b.

[4]) *Resp.* X p. 602 c—603 a. Ponieważ malarstwo naśladować musi złudzenie optyczne, które gotuje nam ciągle świat zewnętrzny, konkluduje Sokrates, że każda imitacya jest w sobie złą, bo wnosi do duszy nieustające zamieszanie i łączy się z tem, co w niej jest najgorszego, z wyobraźnią zmysłową. Oczywiście wobec takiego sądu nie ostoi się żadna sztuka czy rzeźbiąca czy malująca, a nawet architektura grecka musiałaby gruntownie być przeobrażoną a przedewszystkiem odartą z wszelkiej ornamentyki, z wszystkich szczegółów, zachwycających widza, gdy patrzał zdumiony na Partenon lub Erechteon.

[5]) *Resp.* X p. 603 c—604 b.

http://rcin.org.pl

urozmaiconą i podoba się tłumom a tak tworzą dzieła bez wartości i t. p. [1]). Najgorsze zaś to, że nawet ludzie rozsądni, patrząc na patetyczne szamotanie się bohaterów tragicznych, przejmują się dla nich sympatyą i zwolna ich naśladują, jak i z komedyi widz nawet stateczny wynosi pociąg do błaznowania [2]). Tak więc nawet najlepsi tracą to panowanie nad niesfornemi władzami niższemi duszy, bez którego ani cnoty posiąść nie można ani szczęścia. »Gdy tedy spotkasz się, Glaukonie, z wielbicielami Homera i prawić będą, że poeta ten wychował Grecyę i zasługuje na to, aby dla porządnego prowadzenia spraw ludzkich, wziąć go do ręki i nauczyć się od niego, jak całe życie swoje ułożyć i przeżyć, trzeba takich ludzi pokochać i uczcić, jako bardzo dobrych i zacnych i przyznać im, że Homer jest największym z poetów i pierwszym z tragików, ale wiedzieć trzeba, że do naszego miasta z poezyi przyjmujemy tylko hymny na cześć bogów i panegiryki wielkich mężów. Gdybyś zaś Muzę ową milutką wprowadził, czy liryczną czy epiczną, zaraz rozkosz lub smutek zapanują w mieście zamiast praw i rozumu, który powszechnie za rzecz najlepszą zawsze uchodził« [3]). Kończy się zatem »starodawna waśń między filozofią a poezyą« [4]) wypędzeniem tej drugiej a jeżeli Platon uważa za potrzebne usprawiedliwiać swoją »srogość i dzikość« i przyrzec rewizyę wyroku, gdyby »poezya imitująca, służąca rozkoszy« przywiodła na korzyść swoją poważne dowody, każdy przeczuwa, że los jej z góry jest przesądzony. Aby dla niej być sprawiedliwym, musiałby Platon zmienić zasadę swego systemu, a tego trudno żądać. Poświęcić swój system, przechodzi siły filozofa.

Sądy literackie Platona przedewszystkiem rażą fanatyzmem, którego nie było równego aż po dni Tertulliana albo Lutra. Czasem zdaje ci się, że nie syn Apollinowy odzywa się, lecz

[1]) *Resp.* X p. 604 c—605 b. Według tej teoryi, sprzeciwiającej się prawom psychologii ludzkiej, Medea lub Filoktet lub Edyp musieliby albo chłodno rozprawiać o krzywdach doznanych, bez jęku, bez giestykulacyi, bez oburzenia, lub też, coby było najlepszem, wcale nie ukazać się na scenie. Bo człowiek, nie chcący objawić bolów serca swego, zostaje sam z cierpieniem swojem, w dali od ludzkiego oblicza.

[2]) *Resp.* X p. 605 c—606 d. Uwaga głęboka, przemawiająca jednak za wpływem korzystnym muzy dramatycznej, skoro tak wielką posiada siłę wychowawczą. W istocie nie można jej niczem zastąpić.

[3]) *Resp.* X p. 606 e—607 a.

[4]) *Resp.* X p. 607 b.

http://rcin.org.pl

jakiś Comte, który także sporządził listę dzieł, przeznaczonych na zachowanie; całą resztę chciał kazać popalić. To też byłoby najlepiej dla czci wielkiego męża, nie rozwodzić się wcale nad tym jego obłędem, bo trudno nazwać inaczej stan duszy, w którym znajduje się Platon, mówiący o Homerze lub poezyi tragicznej. Niewątpliwie użylibyśmy wyrażenia również twardego, gdyby kto temi argumentami chciał przekonać nas, że „*Herman i Dorotea*“ lub „*Pan Tadeusz*“ nie powinni być czytywani po szkołach ani »Śmierć Wallensteina« grywaną w teatrze. Wszak Goethe, Mickiewicz, Schiller także malują sceny wojenne, myśliwskie, zbójeckie, parlamentarne, rolnicze, pasterskie, choć nie bardzo byli biegli w tych zawodach; oni także wywołują w słuchaczach całą skalę uczuć namiętnych i łagodnych, od ponurej rozpaczy do wyuzdanej radości, od nieśmiałych zwierzań i cichych westchnień do gwałtownych zaklęć i dławiących łkań. Według Platona wszystko to naganne i grzeszne, bo gdy poeci rozprawiają, to blagują, a gdy śmieją się lub płaczą, to drażnią albo pieszczą najpodlejsze duszy naszej zapędy. Ale co powiemy, gdyby rzecz się miała przeciwnie? gdyby pokazało się, że poeci mówią prawdę, przedstawiając człowieka takim, jakim jest w istocie? Wtedy Platon byłby musiał albo porzucić swoją rzeczpospolitę albo z gruntu ją zreformować. Tego nie chciał. Jest przeświadczony, że poeci zawsze kłamią lub przynajmniej źle widzą prawdę. On zaś całą prawdę ogląda. Nie chciał zrozumieć — *inde irae* — że poeci także ją oglądają, ale innym sposobem. Oni konkretnie, on abstrakcyjnie. Filozof bada naturę ludzką i rozbiera wszystkie jej sprężyny i władze, poeta ukazuje nam tę samą naturę, wcieloną w kształt jednostkowy, w pełnem życiu i działaniu. To zrobił Homer a zrobił tak doskonale, że ludzkość europejska pokochała go i za mistrza obrała. On także wychował Platona. Ile razy ten w dialogach swoich idzie za natchnieniem apollinowem i tworzy przedziwne postacie Fedona, Charmidesa, Alcybiadesa, a przed innymi Sokratesa, bierze kolory z palety chijskiego piewcy i pędzel porusza według jego metody. Ale traci go z oczu, gdy bawi się w abstrakcye. W Rzeczypospolitej pełnem tchną życiem osoby dialogu; one nas najwięcej zachwycają, bo też to postacie iście homeryczne, zacząwszy od starego Kefalosa. Ta pełnia życia i bogata znajomość wszystkich tajników duszy, złożone w poezyach homerycznych, tłumaczą ich wpływ na oświatę, ich udział potężny w tworzeniu się wszechludzkiej kultury. Lite-

http://rcin.org.pl

ratura rzymska od kolebki aż do śmierci rozwija się pod ożywczem ich tchnieniem. Boecyusz podobno był ostatnim Rzymianinem, jak mówią; on też ostatni na zachodzie czytywał Homera po grecku. A gdy z barbarzyńskiego zamętu, pod koniec średnich wieków, nowa wychyla się synteza poetyczna, jedna z największych, stary wieszcz grecki i rodzicem jej duchowym jest i niezrównanym piastunem. Wszak Eneida przez niego wypielęgnowana a bez Eneidy nie byłoby »Boskiej Komedyi«. To też słusznie Dante nazywa go »mistrzem najszczytniejszych pieśni, który jak orzeł nad innych wylata« [1]). Ile zaś nowsze literatury zawdzięczają Homerowi, to wykazać, byłoby godnem zadaniem badacza dziejów kultury. Taki a nie kto inny powinien napisać monografię, którą wyobrażam sobie jako wspaniały komentarz do słów poety:

Trois mille ans ont passé sur la cendre d' Homère
Et depuis trois mille ans Homère respecté
Est jeune encor de gloire et d' immortalité.

Sąd ten spokojny, zatwierdzony powagą wieków, pozostanie na zawsze wyrazem ludzi, kochających prawdę i piękno. Jeżeli Platon innego był zdania, należy fakt ten zapisać z głębokim smutkiem, należy go także wytłumaczyć, ale nie wolno go zmienić. Niektórzy komentatorowie, wbrew wyraźnym oświadczeniom filozofa, utrzymywali [2]), że jego niechęć do Homera i tragików, była tylko udaną a zakaz czytania ich dzieł był tylko względny, odnoszący się wyłącznie do młodzieży niedoświadczonej. Tylko cele praktyczne, bakałarskie, wedle rozumowania tych panów, kazały rugować poetów wspomnianych ze szkół i teatrów. Ale dorosłym zawsze było wolno w nich rozkoszować się do sytości [3]).

[1]) *Inferno* IV 95—96: *quel signor dell' altissimo canto,*
che sovra gli altri, com' aquila, vola.
A w Czyścu, gdy Stacyusz pyta o los Homera, odpowiada Wirgili: »Jesteśmy z tym Grekiem, którego Muzy karmiły dłużej od innych poetów (*Purgat.* XXII 101—102).

[2]) N. p. Schmelzer w swojem wydaniu Rzeczpospolitej z r. 1884 (u Weidmann'a w Berlinie) i w osobnej rozprawie: *Eine Vertheidigung Platos. Bonn* 1885.

[3]) Schmelzer, *eine Vertheidigung etc.* p. 12: »Jeśli się chce być sprawiedliwym dla Platona, należy uznać, że jemu chodzi tylko o wyłożenie jednego momentu poezyi i to odnośnie do wychowania młodzieży; że dalej swoim żartobliwym sposobem wygania poetę tylko z państwa zakładającego się, bynajmniej zaś ze założonego czyli doskonałego; że i z tego tylko część poezyi zamierza on wygnać,

http://rcin.org.pl

Takie zdanie nie tylko sprzeciwia się wyraźnym słowom Platona [1]), lecz wszystkim jego poglądom estetycznym, które przecież nie dla potrzeb pedagogicznych zostały wymyślone, lecz polegają na metafizyce. Ta zaś w oczach poważnego filozofa ma zawsze znaczenie bezwzględne, obowiązujące wszystkich. Czy metafizyka platońska nadaje się do utworzenia jakiejś estetyki? czy Platon miał wogóle jakąś estetykę systematycznie ułożoną? te pytania również ważne, jak ciekawe, odkładamy do rozbioru jego »Praw«. Tyle jednak już tutaj nadmienić możemy, jako wynikające z poprzedzającego streszczenia, że filozof niektóre sztuki piękne krytykuje z punktu widzenia technicznego i formalnego a potępia je nie tylko względnie, jako szkodliwe, lecz i bezwzględnie, jako nieodpowiadające wymaganiom sztuki prawdziwej. Atoli estetykę właściwą zostawiając na później, teraz kończymy rozbiór Rzeczpospolitej. Pozostaje druga część dziesiątej księgi, o której wspomniałem, że ona także jest rozprawą dodatkową. Zaznaczmy przedewszystkiem, że prawdziwie po mistrzowsku została przyczepioną do całości. Dotąd nie mówiono o następstwach tak sprawiedliwości, jak

a nareszcie dopuszcza uroku poezyi dla wszystkich, którym ona więcej szkodzić nie może« i t. d. Z naszego streszczenia wynika jednak, że Platon bezwzględnie zabrania czytania w swojej rzeczypospolitej poezyi epicznej i dramatycznej, obawiając się skutków szkodliwych nie tylko dla młodych, lecz i starych.

[1]) Długą swoją przeciw poezyi wycieczkę kończy filozof wezwaniem, aby lepszemi, niż dotąd, argumentami wykazała swoje prawo do przewodniczenia narodom. Potem żąda tego samego od jej obrońców urzędowych (X p. 607 d sq.), a jeźli nie potrafią uzasadnić swoich pretensyi, radzi mieć się na baczności, abyśmy »nie wpadali znowu w namiętne do niej przywiązanie z lat dziecięcych, któremu większość ludzi podlega. Będziemy zaś przeświadczeni, że nie należy spieszyć się do takiej poezyi, jakoby prawdę dzierżyła i poważną była, lecz każdy, który się lęka o bezpieczeństwo swojej wewnętrznej rzeczypospolitej, powinien, gdy ją słyszy, mieć się na baczności i za prawdę uważać wszystko, cośmy powiedzieli o niej« (X p. 608 a—b). Kto tak się wyraża, oczywiście nie myśli tylko o młodych, lecz więcej jeszcze o dorosłych, skończonych obywatelach. Wyrażenie zaś «lękać się o rzeczpospolitę, która jest w nas» (περὶ τῆς ἐν ἑαυτῷ πολιτείας δεδιότι) jest bardzo pouczającem. Platon, bez względu na urzeczywistnienie zewnętrznego państwa, żąda, aby każdy, kto chce być sprawiedliwym i dobrym, najprzód zbudował w sobie gmach sprawiedliwości, czyli harmonię polityczną trzech stanów w rzeczypospolitej, poprzedził przeprowadzeniem harmonii trzech władz duszy w sobie samym. Ponieważ teorye estetyczno-literackie Platona jak najściślej łączą się z wewnętrzną pracą każdego nad swojem udoskonaleniem, hipoteza Schmelzera sama przez się upada. Platon sądom swoim estetycznym nadawał znaczenie bezwzględne, obowiązujące człowieka poprzez życie całe.

http://rcin.org.pl

bezprawia. Glaukon i Adeimant żądali wyraźnie, żeby bez żadnego względu na dobre lub złe następstwa sprawiedliwości pokazano, że ona sama w sobie dobrą jest i do szczęśliwości wystarcza, nawet, gdyby żadna jej nie dostała się nagroda, ni od bogów, ni od ludzi [1]). Sokrates spełnił kompletnie to zadanie. Zgodzili się wszyscy, że dusza zawsze »powinna czynić sprawiedliwość, bo to jej dobro najwyższe«. Powinna ją posiąść, nawet wtedy, gdy nikt się tego nie domyśla, lub co jest trudniejsze, gdy wszyscy sądzą, że jest nie dobrą i kocha się w bezprawiach [2]). Ani pierścień Gygesa ani szyszak Plutona, choć zapewniają bezkarność właścicielowi, nie powinny duszy wstrzymać od cnoty [3]). Ale takie przypuszczenie było tylko potrzebnem do lepszego wyjaśnienia bezwzględnej wartości cnót wszelkich; teraz wolno, a nawet potrzeba przywrócić im, przedewszystkiem zaś sprawiedliwości, wszystkie korzyści doczesne i wieczyste [4]). Bo dusza jest wieczną, a doczesne nagrody, dostające się człowiekowi sprawiedliwemu, niczem nie są w porównaniu z temi, które oczekują go w życiu przyszłem.

Uważa za potrzebne Sokrates dowieść najprzód nieśmiertelności duszy. Dowody te streściłem w rozdziale o psychologii platońskiej [5]). Tam także wyłożyłem, co sądzić należy o zdziwieniu Glaukona, gdy nagle został zagadnięty: »czy nie pojmujesz, że dusza nasza nieśmiertelna i nigdy nie ginie? [6]). Po trzech dowo-

[1]) Zob. *Resp.* II p. 357 sq. Porów. str. 614 i nast. tego tomu.

[2]) *Resp.* X p. 612 b, porów. str. 615 tego tomu.

[3]) Przykład Gygesa już Glaukon przytoczył (zob. str. 614); hełmem Plutona Atena się nakrywa, aby nikt jej nie widział. Zob. *Hom. Il.* V. 845. Podobnież Zygfryd robi się niewidzialnym, włożywszy *die Tarnkappe*, rodzaj płaszcza mglistego z kapturem.

[4]) Zob. piękny ustęp w ks. X p. 612 c—d.

[5]) Zob. str. 432 i nast. tego tomu.

[6]) Sokrates nie pyta: «czy nie wiesz lub nie słyszałeś, że dusza nasza jest nieśmiertelna« (Rhode, Campbell) lecz: »czy nie rozumiesz. nie pojmujesz». Wykazałem to na str. 432. Dla czego zaś Glaukon patrzy zdziwiony na Sokratesa? Oczywiście nie dla tego, że słyszy po raz pierwszy o nieśmiertelności duszy, lecz że nie dawno przed tem zrobił Sokrates ironiczną uwagę: »często ludzie o słabym wzroku prędzej zobaczą rzecz od ostrowidzów«. Młodzieniec wziął to za przytyk i odparł: »Może być! Ale w twojej obecności nie będę już miał odwagi wypowiedzieć o czemkolwiek mego zdania» (X p. 596 a). Słusznie tedy dziwi się, że Sokrates mimo to znowu zadaje mu pytanie i to o rzecz arcytrudną. Dalsze szczegóły zob. w przypisku do str. 432 tego tomu.

http://rcin.org.pl

dach [1]), wykazujących nieśmiertelność duszy, przechodzi Sokrates do tego, co jemu wydaje się rzeczą najpewniejszą, do nagród przyznawanych sprawiedliwości w tem i przyszłem życiu przez ludzi i bogów. A nie tylko uważa Sokrates to za rzecz pewną, lecz i za bardzo ważną. Dobrze to przypomnieć wobec różnych skrajnych teoryi etycznych, jakoby należało cnotę praktykować jedynie dla niej samej, bez względu na dwa zasadnicze pojęcia: nagrody i kary. Zwłaszcza zwolennicy Kanta głoszą wyższość tego poglądu a każde uleganie dwom pobudkom wzmiankowanym mają za grzeszną słabość; za obniżanie poziomu moralności. Gdy zaś chodzi o zagrobowe nagrody lub kary, fanatyzm nowych autonomistów etycznych nie zna granic żadnych i wściekle rzucają się na chrześciaństwo za to, że ciągle niby straszy piekłem a przynęca niebem. Ale już czterysta lat przed chrześciaństwem Sokrates nauczał, że sprawiedliwy ma się spodziewać nagrody a niesprawiedliwy obawiać kary. Miał widocznie umysł wszechstronniejszy od współczesnych moralistów antyklerykalnych, zwłaszcza francuskich, skoro twierdził śmiało, że Bóstwo kocha ludzi sprawiedliwych a nienawidzi złych. — »Czy także nie przyznasz, że człowiekowi przez bogi ukochanemu, wszystko, co od nich jemu się dostaje, najzupełniej wychodzi na dobre, chyba, że jakie nieszczęście nieuniknione prześladuje go za dawne winy? — Przyznaję to najchętniej. — Wtedy także powinieneś uznać, że gdy spada na człowieka sprawiedliwego ubóstwo lub choroba lub inne jakie nieszczęście, które za takie uchodzi, wszystko to ostatecznie jemu obróci się na korzyść, czy za życia jeszcze, czy po śmierci. Bo nigdy nie opuszczą bogowie tego, który pragnął być sprawiedliwym a starał się, ile to w mocy człowieka, przez cnotę stać się podobnym do bóstwa. — Godzi się przypuszczać, że taki nie będzie zaniedbanym przez tego, do którego chce być podobnym. — Czyż wtedy nie trzeba przeciwnie rozumieć o niesprawiedliwym? — Z pewnością. — Takie więc nagrody wyznaczone są dla sprawiedliwego od strony bogów!« [2]).

Sokratesowi nawet zdaje się, że już w tem życiu sprawiedliwy doczeka się często uznania i zaszczytów a niesprawiedliwy

[1]) *Resp.* X p. 608 e—611 a. Zob. str. 432 i nast. tego tomu. Czując poniekąd niedostateczność trzech dowodów, odsyła Platon słuchaczy do wyłożonych dawniej w Fedrosie i Fedonie. Zob. str. 434 przyp. 2 tego tomu.

[2]) *Resp.* X p. 613 a -b.

http://rcin.org.pl

kary sromotnej [1]), ale czemże to wszystko wobec nagród lub kar niezmierzonych, które zgotowane zostały w życiu przyszłem dla cnoty i dla zbrodni. Skąd jednak to wiadomo? Czy prócz filozoficznych domysłów istnieje jakie orzeczenie lub świadectwo, poparte tradycyą? Chrześcianin polega na słowach Chrystusa, że pójdą źli na mękę wieczną a sprawiedliwi do żywota wiecznego [2]). Ale Platon nie znał ewangielii a Żydzi, podówczas jedyni stróże objawienia bożego, nie byliby mu nic umieli powiedzieć o nagrodach wiecznych. Wprawdzie wierzyli przeważnie w nieśmiertelność duszy, ale nie bardzo troszczyli się o to, co się z nią stanie aż do zmartwychwstania ciała. Stary testament milczy o życiu w niebie, bo niebo było zamknięte. Chrystus jeszcze nie zstąpił do piekieł. Na pytanie Danta, czy nigdy choćby jedna dusza własną lub cudzą zasługą, nie wydostała się z świata podziemnego; odpowiada Wirgil, że był tam świeżym przybyszem, kiedy Władzca, uwieńczony koroną zwycięstwa, zeszedł i wyzwolił praojca naszego rodu wraz z patryarchami i tłumem sprawiedliwych. A kończy znaczącem oświadczeniem:

i innych dusz wiele
Wywiódł i szczęściem udarował wiecznem.
Masz tedy wiedzieć, że nigdy przed temi
Dusze człowiecze zbawione nie były! [3])

Jakiego tedy świadka wezwie Platon na poparcie swej tezy? Czy może Homera? Ale tego powaga została z gruntu zniszczoną w tej samej księdze. Homer zresztą nie zna szczęścia pozagrobowego; zna tylko nudne jakieś katusze, zadawane wielkim winowajcom [4]) i jeszcze nudniejsze rozmowy na łące Asfodelu, które prowadzą sobie dusze dobre. Oczywiście są one tak mało zadowolnione ze swego losu, że gotowe każdej chwili przyjąć twardy obowiązek parobka, na powierzchni ziemi. Tak one tęsknią za życiem, za słońcem, za wonnem powietrzem i pracą poważną [5]). To też odrzuca Platon z oburzeniem »bajki Alkinoosa«, aby zastąpić je opowiadaniem »dzielnego męża« [6]). Jest nim Er, syn Armeniosa, rodem

[1]) *Resp.* X p. 613 d—e.
[2]) *Matth.* XXV. 46.
[3]) *Inferno* IV 49—63.
[4]) N. p. męki Tantala, Syzyfa i t. d. *Od.* XI. 583 sq.
[5]) Zob. rozmowę duszy Achillesa z Odysseuszem tamże w. 487 sq.
[6]) »Bajki Alkinoosa« są to bajki o świecie podziemnym, opowiadane Alkinoosowi przez Odysseusza. Ponieważ król Feaków nic nie opowiada, lecz Odysseusz,

http://rcin.org.pl

z Pamfilii, przez niejednego tłumacza i przez Słowackiego przerobiony na Armeńczyka [1]). On poległ w bitwie, nie pod Kaukazem, jak u Słowackiego, lecz w ojczystej Pamfilii. Zwłoki jego, choć pozostały dziesięć dni na pobojowisku, nie były zepsute; zabrano je więc do domu i złożono na stosie. Ale gdy miano go zapalić, mniemany nieboszczyk nagle się przebudził i począł opowiadać, gdzie była i co widziała dusza jego przez owe dni dwanaście [2]).

Po wyjściu z ciała dusza jego znalazła się z tłumem dusz innych na miejscu przedziwnem. Tam były w ziemi dwa otwory a drugie dwa nad niemi, w sklepieniu niebieskiem. W pośrodku siedzieli sędziowie i wedle ich wyroku, dusze dobre wstępowały do nieba przez otwór po prawej stronie, złe dusze schodziły pod ziemię po lewej stronie. Era nie sądzono, ponieważ nie był umarły, kazano mu jednak pilnie przypatrzyć się wszystkiemu a potem zdać sprawę ludziom, gdy do nich powróci. Wtedy widział Er, jak inne dusze powychodziły z ziemi po prawej stronie, okryte błotem i kurzawą a równocześnie przez otwór w niebie po lewej stronie schodziły dusze czyste i bez skazy. Jedne i drugie zdawały się przybywać z długiej podróży i cieszyły się, że zeszły się razem na łące przedziwnej, gdzie stał Er Pamfilijczyk. Były to same dusze, które przed tysiącem lat opuściły ciała swoje i, według brzmienia wyroku, albo używały szczęścia w niebie albo pokutowały w piekle. Opowiadały sobie teraz nawzajem, jakie wycierpiały kary lub zaznały rozkosze, i wypytywały się o wspólnych znajomych. Przeżyły zaś tysiąc lat w ten sposób, ponieważ każda doczesna wina czy zasługa bywa po śmierci dziesięćkrotnie karaną lub wynagradzaną. Licząc tedy na życie ludzkie w przecięciu sto lat, potrzeba tysiąca

Platon jedynie dla igraszki słów nazwisko jego kładzie: οὐ μέντοι... Ἀλκίνου γε ἀπόλογον ἐρῶ, ἀλλ' ἀλκίμου μὲν ἀνδρός (p. 614 b). Ale dowcip nie udany, bo król Feaków nie był żaden dureń, ani niewieściuch, jak się domyśla Schleiermacher (III. 1 p. 397), nazwisko zaś jego znaczy etymologicznie »mąż dzielnego umysłu«. Naprzeciw niego postawiony »dzielny w boju« (ἄλκιμος), utworzony z tego samego źródłosłowu ἀλκή. Zrozumiałej antytezy między obu wyrazami trudno dopatrzeć się.

[1]) O mężu tym skądinąd nic zgoła nie wiadomo. Klemens alexandryjski (*Strom.* V p. 710) ma go za Zoroastra, cytując początek apokryfu: »To spisał Zoroaster, syn Armeniosa, rodem Pamfilijczyk, poległszy na wojnie, o wszystkiem, czego dowiedział się od bogów, podczas pobytu swego w Hadesie«.

[2]) Stan letargu trwał dni dwanaście, z których dwa ostatnie zeszły na przeniesieniu zwłok i przyrządzeniu stosu.

http://rcin.org.pl

at, aby stało się zadość sprawiedliwości bożej. Oczywiście kary i nagrody różnej są wielkości. Największe kary są przygotowane dla zdrajców ojczyzny, tyranów, ojcobójców i t. p; największe nagrody dla tych, którzy czcili Boga i rodziców [1]). Opowiadał także Er niejedno o losach dzieci, które zeszły zaraz po narodzeniu. Szkoda wielka, że Platon to pominął, jako nie godne wzmianki [2]). Za to dłużej rozwodzi się nad »wielkim Ardieuszem«, który podobno gdzieś panował w Pamfilii, zgładziwszy ojca i starszego brata a teraz z kupą innych tyranów pragnął wydostać się z otchłani. Ale otwór począł straszliwie ryczeć i zaraz przybiegli ogniści czarci i związawszy winowajców, okładali batogami, wlekli po cierniach a wkońcu do Tartaru wrzucili, gdzie pozostaną na zawsze. Tak zaręczały dusze, które patrzały na katowanie tyrana i jego towarzyszy a drżały jeszcze na wspomnienie ryków, które zawsze odzywały się, gdy jaka dusza przed ukończeniem pokuty chciała przedostać się przez otwór na ową łąkę upragnioną. A były i dusze, których pokuta nigdy się nie skończy, bo dopuściły się grzechów nigdy nieprzebaczonych [3]). Należy podnieść ten szczegół, bo w Fedrosie niema mowy o wiecznem zbawieniu lub potępieniu, jest tylko dziesięciotysiącletnia wędrówka, po której dusza każda wraca do nieba. Ale nowy upadek nie jest wykluczony, po którym nowe nastąpi wygnanie i tułactwo nowe, również długie, jak poprzednie [4]). Dopiero w Gorgiaszu i Fedonie pewne dusze od razu idą na wieczne kary lub nagrody, większość wraca w oznaczonym czasie na ziemię [5]). Ten pogląd wyższy także w Rzeczypospolitej utrzymany został a jeżeli w szczegółach, zwłaszcza w opisie świata podziemnego, jest zaniedbany i pobieżnie nakreślony, trzeba to uniewinnić bogactwem kolorów, poświęconych temuż przedmiotowi w Fedonie. Jak do niego i do innych dialogów odsyła Platon czytelnika przy dowodzeniu nieśmiertelności dusz [6]), mógł i w sprawie kar wieczy-

[1]) *Resp.* X p. 614 b—615 b.

[2]) Dante dusze dzieci bez chrztu zmarłych umieścił w pierwszem kole piekła razem z poganami sprawiedliwymi. Jedyna ich męka, że żyją w pragnieniu, nie mając nadziei. *Inferno* IV 33—42.

[3]) *Resp.* X p. 615 c—616 a.

[4]) Zob. str. 289 i nast. tego tomu.

[5]) Zob. str. 444 i nast. tego tomu.

[6]) *Resp.* X p. 611 b. Porów. str. 434 przyp. 2 i tego tomu.

http://rcin.org.pl

stych słusznie przypuszczać, że obraz piekła dobrze znany czytelnikom z Fedona [1]).

Zbieranie się dusz trwało siedm dni. Ósmego wszystkie ruszają nareszcie z łąki ku pewnemu miejscu, gdzie zaszedłszy po czterech dniach, widzą w dali wielkie światło. Rozciąga się od nieba do ziemi, na kształt sterczącej kolumny, »podobne do tęczy, ale jaśniejsze i czystsze«. Potrzeba jeszcze marszu całodziennego, aby przy niem stanąć. Pamiętajmy, że to już dzień dwunasty letargu, w którym pogrążone jest ciało Era. Wkrótce przebudzi się na stosie. Dotąd wiele nie widział. Dante przez połowę tego czasu przeszedł piekło i stanął na szczycie góry Czyszcowej [2]). To też główna wizya Era przypada dopiero na ostatnie godziny jego wycieczki fantastycznej. Znalazłszy się w pośrodku światła drogi mlecznej, bo to jest owa jasna kolumna, spostrzega, że w środku tego światła schodzą się i związane są kończyny tego nieba, a światło dla nieba jest tem, czem obwiązania dla statków, bo ściąga i podpiera cały jego okrąg [3]). U szczytu nieba, tam gdzie światło z niem

[1]) Zob. *Phaedo* p. 113 a sq. Porów. także str. 445 tego tomu o traktowaniu ojcobójców i podobnych złoczyńców. W Rzeczypospolitej uzurpacya władzy, dodana zwłaszcza do ojcobójstwa, jest najczarniejszą ze zbrodni; w Fedonie, jako piśmie niepolitycznem, nie jest ona szczegółowo wymieniona. Prawdopodobnie, ukrywa się pod rozmyślnem i bezprawnem morderstwem, które razem z świętokradztwem tam (p. 113 e) karane jest wtrąceniem na zawsze do Tartaru.

[2]) Zaczął podróż swoją podziemną w W. Piątek a w Niedzielę Wielkanocną znajduje się już na drugiej półkuli naszego planety u stóp góry Czyszcowej. Potem z jej szczytu w Czwartek Wielkanocny przeniesiony jest do siedzib błogosławionych. Bogata zatem treść »Piekła« i »Czyszca« wypełnia sześć dni mniej więcej.

[3]) *Resp.* X p. 616 b—c. Obrazy kosmiczne u Platona, już dla ukrytej w nich symboliki, zwykle są ciemne; tutaj ciemność jeszcze się wzmaga przez to, że nie wiemy, z którego właściwie punktu w przestrzeni oglądał Er budowę świata. Prócz tego są i niedokładności gramatyczne. Platon mówi dosłownie: »widzieli pośród światła z nieba kończyny jego więzów (t. j. nieba) rozciągnięte«. Tak większość filologów miejsce to rozumie, nie przeczą jednak (n. p. Campbell III p. 473), że można także tłumaczyć: »widzieli pośród światła z nieba kończyny więzów światła rozciągnięte«. W obu razach powstają wielkie wątpliwości, bo nie wiemy, co są kończyny więzów nieba ani co są kończyny więzów światła. Niebo jest półkulistym stropem, z którego wierzchołka spuszcza się słup światła. To światło ma być zarazem podwiązaniem (ὑπόζωμα) sklepienia niebieskiego. Ale jak wyglądało podwiązanie attyckiej tryremy, do którego przyrównywa je Platon? Przypuszczano, że podczas burzy albo w poprzek opasano linami brzuch statku, co było operacyą zgoła niepodobną, albo też wzmacniano statek linami, które wzdłuż obu boków zewnątrz statku szły od

http://rcin.org.pl

było związane, wisiało wrzeciono Konieczności, nadające ruch jego obrotom. Słup wrzeciona i hak były ze stali, wartaczka zaś z różnej materyi. Ta wartaczka jest symbolem systemu kosmologicznego, jaki wyznawał Platon. To też zawsze badano z najwyższem zajęciem kształt jej i właściwości. Z boku widziana była wartaczka podobna do »zwykłych« t. j. do szerokiego pierścienia, ale różniła się tem, że w niej siedziało jeszcze siedm węższych pierścieni, koncentrycznie umieszczonych naokoło pręta lub raczej słupa wrzecionowego, odstających jednak od siebie. Siedziały, jeden w drugim, jak pudła okrągłe, pozbawione dna; przez środek zaś najwewnętrzniejszego przechodził słup owego kosmicznego wrzeciona. Z boku tedy widziana robiła wartaczka wrażenie jednego potężnego, szerokiego pierścienia, osadzonego na wrzecionie, ale z góry patrzącemu ukazywały się wierzchnie brzegi wszystkich ośmiu wartaczek, na kształt ośmiu kół koncentrycznych o różnej szerokości. Jeżeli zewnętrzne koło oznaczymy przez liczbę 1 a najwewnętrzniejsze przez 8, proporcyę szerokości kół otrzymamy taką: pierwsze będzie najszersze, potem zmniejsza się szerokość w tym porządku: szóste, czwarte, ósme, siódme, piąte, trzecie, drugie. Kolor zaś kół tak się przedstawiał: pierwsze, czyli największe i wszystkie inne obejmujące,

przodu do tyłu. Jakkolwiek wielu filologom, nawet Campbell'owi, wydaje się prawdopodobnem, że praktykowano ten sposób obwiązywań, nie mamy na to żadnych świadectw starożytnych. Zob. wyborny artykuł Assmann'a *„Seewesen“* (w *Baumeister, Denkmäler des klass. Alterth.* III p. 1593 sq.) z licznemi illustracyami. Zresztą sam Campbell nie chce dosłownie stosować tego zwyczaju do wyjaśnienia obrazu platońskiego. W istocie Er stoi tuż pod drogą mleczną, która wydaje się jemu być kolumną wyprostowaną, nie obręczą, obejmującą firmament niebieski. Kwestya powinna uchodzić za rozwiązaną po ogłoszeniu wizerunków statków morskich przez Dümichen'a w publikacyi: *die Flotte einer aegyptischen Königin. Leipzig* 1868. Widać na niektórych wyraźnie linę wyprężoną, idącą ponad pokładem, na widłowatych podporach, a cztery razy okręconą naokoło przodu i tyłu statku. Ponieważ okręty starożytne były nieproporcyonalnie długie a nie zanurzały się głęboko, przód zaś i tył wysoko nad wodę się wznosiły, lina podczas burzy silnie między niemi rozciągnięta, zabezpieczała je od połamania a statek od pęknięcia. Assmann robi trafną uwagę (III p. 1594), że Platon mógł porównać hypozom tryremy do drogi mlecznej, bo wioślarz widział nad sobą ową linę a na niebie drogę gwiaździstą. Trudność etymologiczna nie jest żadna, bo ὑπόζωμα napotyka się często zamiast διάζωμα, ζεῦγμα, ζύγωμα i odwrotnie. Zob. prócz tego wspomniany artykuł Assmann'a. Mógł więc Platon prostopadły słup świetlany, idący od nieba do ziemi, porównać z liną, rozciągniętą poprzez statek lub ponad nim od przodu do tyłu.

http://rcin.org.pl

było wielobarwne, siódme najjaśniejsze, ósme pożyczało koloru swego i blasku od siódmego; kolor drugiego i piątego był prawie jednaki i więcej żółty od tamtych; trzecie koło było najbielsze, czwarte nieco czerwone; szóste, co do białości, przychodziło na drugiem miejscu, czyli było mniej białe od trzeciego [1]).

Także formę ruchu i szybkość wrzeciona niebieskiego Platon określił. Wrzeciono i razem z niem pierścień zewnętrzny obracają się naokoło swej osi jednostajnie w ten sam sposób, ale siedm wewnętrznych kół, prócz tego, zwolna obraca się w kierunku prze-

[1]) *Resp.* X p. 616 d—617 a. Mówi oczywiście Er o planetach i gwiazdach stałych, choć nazwy tej nie używa. Koła oznaczają drogi ciał niebieskich; szerokość kół jest odległością tychże ciał od siebie i od powierzchni ziemi, kolor nareszcie każdego koła jest kolorem gwiazdy, która się w niem obraca. Po kolorach można domyśleć się, jakie miejsca wyznaczał Platon różnym gwiazdom w budowie wszechświata. Ósme koło, najbliższe ziemi, świecące »pożyczanem światłem i kolorem«, jest księżycem, siódme, najjaśniejsze, jest słońcem. Czwarte, nieco czerwonawe, niewątpliwie jest Marsem. Otrzymamy, według wymienionych przymiotów, następujący układ: 1) gwiazdy stałe, 2) Saturn, 3) Jowisz, 4) Mars, 5) Merkury, 6) Wenus, 7) Słońce, 8) Księżyc. Wszystkie te ciała obracają się w kołach ściśle równoległych naokoło ziemi. Uderza w tym porządku pozycya Merkurego, który nie tylko razem z Wenerą umieszczony powyżej słońca, lecz nawet dalej od niej toczy swoje koło. Ten zbyt rażący błąd Cyceron (*Somn. Scip.* § 17) cichaczem naprawił, przeniósłszy Merkurego na przedostatnie miejsce. U niego tuż pod Marsem słońce wiruje, jak w późniejszym systemie Ptolemeusza, poniżej słońca Wenera, potem Merkury a najniżej księżyc.

Z powodu Wenery zaznaczmy jeszcze dziwną niedokładność tłumaczy! Schleiermacher, Bonghi, Cousin i t. d. jakby na komendę tłumaczą, że drugie koło przewyższa białością szóste (koło), *der zweite* (t. j. *Kreis*) *übertreffe an Weisse den sechsten* i t. p. Ponieważ kilka wierszy przedtem Platon powiedział, że drugie koło (t. j. Saturn) ma kolor żółtawy, nie mógł przecież zaraz potem tego samego koła drugiego nazwać bielszem od szóstego (t. j. od Wenery). Tekst grecki: δεύτερον δὲ λευκότητι τὸν ἕκτον może tylko znaczyć: *secundum albedine sextum*, jak już dobrze przełożył Marsilio Ficino czyli, że drugiem pod względem białości jest koło szóste (Wenera). Pierwszem było trzecie koło (Jowisz), τρίτον δὲ λευκότατον χρῶμα ἔχειν. Tak też zrozumiał miejsce Campbell (III p. 475), ani inaczej zrozumianem być nie może. Są więc wedle spostrzeżeń Platona białego koloru Jowisz (koło 3-ie) i Wenera (koło 6-e); żółtawego koloru Saturn (2-ie koło) i Merkury (5-e koło) czyli ξανθότερα; wielobarwnego koloru czyli ποικίλος gwiazdy stałe (koło 1-e); czerwonawego koloru czyli ὑπερυθρόν jest Mars (4-e koło). Że nareszcie żółtego koloru są słońce (7-e koło) i księżyc (8-e koło) wynika ze słów: »kolor drugiego i piątego koła jest od nich bardziej żółtem«. Oczywiście Grecy przez ξανθός wszystkie możliwe wyrażali odcienie od płowego aż do ciemno-żółtego.

http://rcin.org.pl

ciwnym [1]). I wprawdzie koło najwewnętrzniejsze (t. j. księżyc) obraca się najszybciej, potem przychodzi mniejsza szybkość trzech kół, siódmego, szóstego i piątego (t. j. słońca, Wenery i Merkurego), która jest w każdem z nich mniej więcej ta sama; daleko wolniejszy jest obieg czwartego koła (czyli Marsa), jeszcze wolniejszy trzeciego a najwolniejszy drugiego. Obraca się zaś wrzeciono na kolanach Konieczności a na każdem z kół wartaczki siedzi Syrena i razem z niem obracając się wydaje zawsze jeden i ten sam głos. Ośm tonów, brzmiących z ośmiu kół, składa się na doskonały akord.

Ze systemem astronomicznym Platona spotkamy się raz jeszcze w Timeuszu. Tutaj obchodzi nas wpływ obrotów kosmicznych na losy ludzkie. Wrzeciono wraz z swoją ośmioraką wartaczką obraca się tedy na kolanach Konieczności. Tego plastycznie ani jasno wyobrazić sobie nie można, bo szczyt wrzeciona przymocowany do sklepienia niebieskiego a koniec przez ziemię przechodzi. Z pewnością śmiertelna prządka w podobnej pozycyi prząśćby nie potrafiła. Jest to obraz nieścisły, mający przypomnieć chyba nieubłagany porządek mechanizmu światowego. Obok Konieczności zaś w różnych odstępach siedzą na tronach trzy Parki córy jej, z wieńcami na głowach i w białych szatach. Wtorują śpiewem swoim melodyi ośmiu Syren. Lachesys opiewa przeszłość, Klotho teraźniejszość, Atropos to, co będzie. Podczas śpiewu Klotho niekiedy prawą ręką dotyka się wrzeciona, podtrzymując jego obrót zewnętrzny, Atropos lewą ręką podobnież czuwa nad ruchem wewnetrznych kół wartaczki, Lachesys zaś naprzemiany jedną lub drugą ręką i zewnętrzny ruch wrzeciona i wewnętrzny wszystkich wartaczek reguluje [2]).

[1]) *Resp.* X p. 617 a. Odróżnia Platon dwa obroty. Jeden jest ogólny, w którym całe wrzeciono wraz z wszystkiemi wartaczkami udział bierze, a odbywa się naokoło ziemi, w środku świata spoczywającej nieruchomie. Drugi jest powolniejszy, pierwszemu przeciwny, a tylko właściwy siedmiu wartaczkom wewnętrznym, do których przymocowane są planety. Pierwszy obrót, żeby to wyjaśnić przykładem, sprawia, że słońce co dzień wschodzi i zachodzi, drugi, że w ciągu jednego roku przebiega ekliptykę, idąc ku zwrotnikowi północnemu, potem znowu wracając ku południowemu. Obraca się zatem wartaczka słońca już to razem z zewnętrzną, do której przymocowane są gwiazdy stałe, według wizyi Era, już to ruchem osobnym, ukośnym i powolniejszym, bo trwającym rok cały, gdy pierwszy dokonywa się w dwudziestu czterech godzinach. Inne szczegóły zob. przy Timeuszu.

[2]) *Resp.* X p. 617 b—c.

http://rcin.org.pl

Przed tą Lachesys zatrzymały się dusze. Wtedy zjawił się prorok jakiś, uszykował dusze w szeregi a wziąwszy z łona Parki losy i wzory żywotów, wszedł na wysoką mownicę i tak się odezwał: »Oto co mówi córa Konieczności, dziewica Lachesys: Dusze dzienne! Nowy zaczyna się obrót śmiercionośny dla rodu znikomego. Nie was wylosuje demon, lecz same wybierzecie sobie demona. Kto pierwszy los wyciągnie, pierwszy niech obiera sobie żywot, w którym pozostanie koniecznie. Cnota nie zna pana a dostanie się każdemu w miarę, jak będzie cenił ją lub lekceważył. Wina tego, który wybiera, Bóg bez winy«. Po tych słowach rzucił wszystkim losy a każdy podniósł ten, który przy nim upadł, z wyjątkiem Era. Każdy zaś ze swego losu poznał, kiedy na niego przyjdzie kolej wyboru. Potem rozłożył prorok przed nimi na ziemi wzory żywotów a tych było daleko więcej, niż wybierających. Były zaś te wzory wszelkiego rodzaju, tak zwierzęcych, jak ludzkich sposobów życia. Wśród nich były i samowładztwa, jedne trwające przez życie całe, inne przed śmiercią kończące się niedostatkiem, wygnaniem, ubóstwem. Były także żywoty znakomitych mężów, odznaczających się pięknością, siłą, walecznością, pochodzeniem sławnem i wiele podobnych wzorów [1]).

Nadeszła chwila straszna, mówi Sokrates do Glaukona, decydująca o przyszłości każdego człowieka. Gorąco upomina młodego przyjaciela, aby wszystkie zaniedbał nauki a jednę nabył, która mu da możność trafnego wyboru. Gdy rozważy wszystko, co dotąd powiedziano, potrafi przez umiejętne porównanie dodatnich i ujemnych stron życia ludzkiego takie sobie wyrobić zdanie o naturze duszy, jej przymiotach i potrzebach, że mając w Hadesie wybrać sobie nową egzystencyę, nie da się olśnić bogactwami lub innem mamidłem nieszczęsnem, lecz oświadczy się za życiem skromnem, umiarkowanem. Taki tylko człowiek może być szczęśliwym. Przygotowany przez dobrą filozofię i znając wartość prawdziwą życia, nie potrzebuje się lękać, że będąc ostatnim w szeregu wybierających, nie znajdzie już szczęśliwego losu. »Nawet dla tego, który przychodzi ostatni, przygotowane jest życie szczęśliwe, byleby żył odpowiednio do zrobionego wyboru. Niech zatem ani ten, który pierwszy wybiera, nie ufa zbytecznie sobie, ani ten, który na końcu

[1]) *Resp.* X p. 617 d—618 a.

http://rcin.org.pl

przychodzi, niech nie upada na duchu [1]). Że Sokrates ma racyę, pokazuje dalsze opowiadanie Era. Wybieranie nowych żywotów odbywało się w sposób śmieszny, czasem bolesny. Ten co pierwszy przystąpił, według wylosowanego porządku, rzucił się bez namysłu na wielkie samowładztwo, potem przypatrzywszy się bliżej wzorowi, spostrzegł, że prócz innych nieszczęść także przeznaczonem mu jest własne zjeść dzieci. Począł więc krzyczeć i lamentować a nie pomny przestrog proroka, obwiniał przeznaczenie swoje i bogi i wszystkich, tylko nie siebie. Ale na próżno, bo wyboru cofnąć nie można było. Wielu wybierało sposób życia, podobny do przeszłego. Orfeusz postanowił być łabędziem, bo ten przed śmiercią śpiewa, jak Grecy wierzyli. Nie chciał jednak po raz drugi narodzić się z niewiasty, bo pamiętał, że zginął z rąk kobiet. Z tych samych powodów Agamemnon wybrał życie orła. Tersytes zapragnął być małpą. Ostatni przyszedł Odysseusz a syt sławy i cierpień, długo szukał wzoru prywatnego, spokojnego człeka. Znalazł go gdzieś w kącie, przez innych pominiętym. Wtedy zawołał radośnie, że nawet pierwszy przyszedłszy, nie byłby innego zrobił wyboru [2]).

Przechodzą potem dusze w tym samym porządku przed Parką Lachesys. Ta każdej z nich wyznacza demona, mającego być stróżem jej w nowem życiu doczesnem i wykonawcą obranego losu. Ten powierzoną sobie duszę prowadzi najprzód pod dłoń Parki Klotho, aby ta przez obrót wrzeciona, potwierdziła obrane przeznaczenie. Dotknąwszy się jej, demon stanął z duszą pod przędzą Parki Atropos, aby to, co utkanem zostało, zrobić nieodwołalnem; nareszcie, gdy tak została odjętą możność powrotu, demon każdy ze swoją duszą, a Er także, przeszli pod tronem Konieczności i udali się na dolinę Zapomnienia (Λήθη), wśród nieznośnego, dusznego gorąca, bo nie było tam drzew ani roślinności. Noc przepędzili nad rzeką »Bez trosk« (Ἀμέλης), której woda nie da się przechować w żadnem naczyniu. Każda dusza musiała wypić pewną ilość tej wody; te, które nieroztropnie piły za wiele, utraciły pamięć doszczętnie. Niebawem wszyscy posnęli, ale o północy wszczął się

[1]) *Resp.* X p. 618 b—619 b. Ostatnie słowa Sokratesa wyrażają myśl prześliczną i głęboką, że w każdem położeniu człowiek może być szczęśliwym, gdy się rozumnie do niego zastosuje. Radę tę daje Glaukonowi, a to, co Er opowiada o rezultacie wyborów, potwierdza tę radę w zupełności.

[2]) *Resp.* X p. 619 c—620 d.

http://rcin.org.pl

grzmot i trzęsienie ziemi. Wtedy nagle zerwawszy się, wszystkie dusze, jakoby gwiazdy spadające, mignęły w różne strony, tam, gdzie każda miała się narodzić. Er zaś, któremu nie pozwolono pić, wszystko dobrze pamiętał. Nie umiał jednak wytłumaczyć »jak dusza jego znowu znalazła się w swojem ciele. Dosyć, że nad ranem otworzywszy oczy, spostrzegł, że leży rozciągnięty na stosie« [1]).

»Tak więc, Glaukonie, opowieść ta zachowała się a nie zginęła i nas zachować może, jeśli w nią uwierzymy. Wtedy i rzekę Letę dobrze przejdziemy ani nie skalamy duszy naszej. Lecz za wspólną zgodą, przekonani, że dusza jest nieśmiertelną i potrafi znieść wszelkie złe i wszelkie dobre rzeczy, będziemy zawsze trzymali się drogi, wiodącej w górę i z roztropnością ubiegali się o sprawiedliwość, abyśmy i sobie i bogom przyjaciółmi byli, i teraz w tem tutaj życiu i potem, gdy nagrodę cnoty uzyskamy. Wtedy, jak zwycięzcy, wszędzie zbierając podarki, będziemy i tutaj szczęśliwi i w owej tysiącletniej podróży, którą opowiedziałem« [2]). Temi słowy

[1]) *Resp.* X p. 620 e—621 b.

[2]) *Resp.* X p. 621 c—d. Eschatologiczne poglądy Platona nie zawsze zgadzają się między sobą. Zestawił wszystkie Thiemann, *die platonische Eschatologie in ihrer genetischen Entwickelung. Berlin* 1892, ale nie dosyć krytyczny w swoich wnioskach ani w tłumaczeniu tekstów, nie doszedł do zadowalniającej konkluzyi. Campbell (III 468) sądzi, że powieść o Erze, jak inne tego rodzaju mity, polega w szczegółach eschatologicznych na podaniach religijnych, przez Platona nowem tchnieniem moralnem ożywionych. Jednakże usiłowania Neoplatończyków, żeby wszystkie szczegóły tego mitu pogodzić z podobnemi mitami w Gorgiaszu, Fedonie, Fedrosie, Timeuszu i t. p. uważa za marne. Ale pracy podobnej kilka lat przedtem podjął się Döring w rozprawie: *Die eschatologischen Mythen Platos* w *Archiv für Gesch. der Philos.* VI 475 sq. i nie źle uwidocznił, że pomimo różnic znacznych w szczegółach, przebija jakiś ogólny plan wspólny w eschatologii Gorgiasza, Fedona, Fedrosa i Rzeczypospolitej. Tak twierdził w r. 1893. W niedawno zaś wydanej »Historyi greckiej filozofii« z r. 1903, w której Fedona mieni być szczytem platońskiego myślenia a późniejszym od Rzeczypospolitej, Timeusza i Fedrosa (I. 632 sq.), przedstawia rozwój eschatologii platońskiej w ten sposób: W *Menonie* (koło r. 394) filozof, pod wpływem poezyi orfeuszowych, wierzy w dusz wędrówkę poprzez ciała różne a przyznaje im pamięć minionych żywotów (I. 555); w *Gorgiaszu* (po r. 394) spotykamy się z obszernym opisem sądu, po którym dusze niepoprawne idą na wieczne męki, dusze cnotliwe na zawsze do wysp błogosławionych. Ale są i dusze tylko do czasu karane, o których dalszym jednak losie nic filozof nie wspomina (I. 554). Potem krok nowy zrobił Platon podobno w Timeuszu (po r. 393), gdzie każda dusza, po stworzeniu, bez żadnej winy swojej, wchodzi w ciało mężczyzny a po życiu cnotliwem umieszczoną jest na gwiazdzie jej wyznaczonej i tam pozostaje nadal, szczęśliwa i błogosławiona.

http://rcin.org.pl

kończy Sokrates wielką dyskusyę o sprawiedliwości, która niegdyś zachwycała Greków a dziś jeszcze uchodzi słusznie za wspaniały pomnik ludzkiego filozofowania. Bo książka dziwna, mimo pozornych zboczeń i niezliczonych paradoksów a nawet bardzo zawiłych dowodzeń, trzyma uwagę czytelnika jakoby na uwięzi, w rosnącem oczekiwaniu, bez chwili znużenia, a gdy ją skończył, żałuje, że już koniec. Ale cieszy się także, że istnieje dzieło tak udane, co do formy i treści. A jednak próbowano wartość tego pomnika obniżyć, nawet zniszczyć. Dowodzono, że ani treść jego nie trzyma się razem ani forma nie jest jednolitą ni skończoną. Zawsze znajdą się krytycy, którzy chcieliby każdą wywrócić świątynię, by módz potem wykazać, że była źle zbudowaną. Zastanówmy się choć po krótce nad ich robotą destrukcyjną.

Kompozycya Rzeczpospolitej platońskiej była i jest od dawna ulubionym tematem filologów. Już K. Fr. Hermann twierdził, że różne jej części powstały niezależnie od siebie w dość odległych odstępach. W epoce sokratesowej, gdy Platon nic jeszcze nie wiedział o ideach, napisał księgę pierwszą. Jest to

Dusze zaś, które skalały się grzechami, rodzą się powtórnie kobietami a gdy nawet wtedy nie upamiętały się, przechodzą w coraz niższe organizmy zwierzęce (porów. str. 379—382 obecnego tomu). Ale na końcu każda dusza, tak Platon przypuszcza, powróci do dawnej zacności i osiędzie na swojej gwiaździe. Döring (I. 594) odkrywa w tych spekulacyach »jakiś gruby i pierwotny charakter myślenia platońskiego«, który został koło r. 392 uszlachetniony przez Rzeczpospospolitę i znany nam mit Era (I. 605), ten zaś koło r. 391 zastąpiony jeszcze głębszym mitem Fedrosa (I. 609 sq.). Nareszcie koło r. 380 zjawia się Fedon (I. 602) ze swoją udoskonaloną eschatologią (I. 641), uwalniającą filozofów od dalszych metamorfoz, ponieważ za cel życia obrali sobie walkę z cielesnością, by lepiej szukać i posiąść prawdę. Wielcy natomiast złoczyńcy są na zawsze potępieni. Większość zaś dusz w różnych odmianach na ziemię powraca, ale liczba tych odmian, ani czas, upływający między jedną a drugą, nie są te same dla wszystkich. Przedstawienie Döringa grzeszy jednak nie tylko dowolnością hipotez chronologicznych, lecz i brakiem jasnego kryteryum, stanowiącego o wyższości poglądów eschatologicznych. Dla czego wyłożony w Timeuszu ma być niższy od tego, który poznaliśmy w Rzeczypospolitej lub Fedrosie? Przekonamy się, że jest niewątpliwie logiczniejszym. Wtedy także okaże się, że opowieść Era jest późniejszą od mitu w Fedrosie. W każdym razie jest ona przedziwnie zastósowana do wymagań pedagogicznych Rzeczypospolitej. Trafny wybór nowego żywota jest nagrodą i uwieńczeniem doskonalenia się filozoficznego w życiu obecnem. Nie można obmyśleć silniejszego bodźca do pracy nad sobą, jeźli się wierzy w metempsychozę. To też scena wyboru w opowiadaniu Era pełną jest tragicznych momentów.

http://rcin.org.pl

zwykły według Hermanna dialog sokratesowy, nie różniący się od Lizysa, Lachesa lub Charmidesa. Stanowi on całość dobrze zaokrągloną, z artystycznie wykończonym wstępem, ale nie wznosi się ponad rozbiór pojęcia sprawiedliwości indywidualnej. Dopiero w późniejszej epoce swego filozoficznego rozwoju, kiedy Platon doszedł do nierównie szerszej idei sprawiedliwości społecznej postanowił napisać dzieło o Rzeczpospolitej. Miał to być wykład systemu politycznego, opartego na harmonii socyalnej. To jądro obejmowało ks. II—IV czyli to, co dziś powszechnie nazywamy częścią drugą. Do niej przybyła następnie, jako antyteza uzupełniająca, dzisiejsza część czwarta (ks. VIII—IX), o wyrodnich formach państwowych. Ale podnoszone przez uczniów lub przeciwników zarzuty, może i własne powątpiewania o trwałości idealnej rzeczypospolitej, nawet o możności jej budowy, skłoniły autora do wyłożenia obszerniej kilku kwestyi zasadniczych, mimochodem poprzednio poruszonych a w tym celu napisał dzisiejszą część trzecią (ks. V—VII) o wspólności żon i dzieci i majątków i wychowaniu filozofów, wraz z zarysem swej ideologii. Wsunął tę część nową między dwie starsze, a tak było dzieło gotowe. Jednakże nie miało wstępu. Przypmniał sobie wtedy Platon, że ma w tece ów dialog młodociany »o sprawiedliwości« i że mógłby służyć za portyk do nowego gmachu; jeszcze później na zakończenie napisał księgę dziesiątą. Między początkiem dzieła (t. j. ks. II) a końcem mogło upłynąć jakie lat dwadzieścia a przyczepiona później księga pierwsza, zrazu samodzielnie pomyślana i ułożona, jest oczywiście o wiele dawniejszą. Teorya Hermanna, nie poparta wystarczającemi dowodami [1]), dla

[1]) *Gesch. una System der platon. Philos.* I p. 537 sq. Dowody albo niczego nie dowodzą, jak podział rozwoju platońskiego na kilka epok (o czem zob. str. 249 obecnego tomu), albo dowodzą przeciwnie, jak n. p. wiadomość, podana przez Aulusa Gelliusza *(Noct. Att.* XIV c. 3), że Xenofont, przeczytawszy »mniej więcej« dwie księgi Rzeczypospolitej, które pierwsze się podówczas ukazały, napisał Cyropedyę w odpowiedź. Ponieważ jednak podział na księgi nie pochodzi od Platona, lecz prawdopodobnie od alexandryjskich uczonych, Aulus Gelliusz zaś w drugim wieku po Chr. mógł mieć pod ręką edycyę albo o dziesięciu albo też o sześciu księgach, bo jeden i drugi podział był używany (Hirmer, *Entstehung und Komposition der platon. Politeia. Leipzig* 1897 Teubner p. 588 sq.), to z jego słów wynika (mniejsza o to, czy wiadomość prawdziwa), że pierwsza księga nie istniała osobno a to, co Xenofont przeczytał, musiało co najmniej, oprócz pierwszej i drugiej księgi, obejmować także część trzeciej, wedle dzisiejszego liczenia. Tak filolodzy tłumaczą słowa: *duobus fere*

http://rcin.org.pl

wielkiej powagi autora, znalazła wielu zwolenników, zwłaszcza w umiarkowanej formie, którą nadał jej Steinhart [1]), ale później przemogło zdanie Susemihla, że Rzeczpospolita jest »dziełem we wszystkich częściach swoich z jednego odlewu i według jednego planu wykonanem« [2]). Było to w r. 1857. Kwestya zdawała się być pogrzebana, gdy po dwunastu latach z pod popiołów nowe wydobyły się płomienie i rozniecił wielki pożar. Ukazała się uczona, namiętna książka, tej mniej więcej treści, że Rzeczpospolita jest właściwie jedynem dziełem autentycznem Platona, a w niem spisywał wszystkie spekulacye swoje, i to przez lat dziesiątki, nie dbając o ich zgodność ani porządek. Ale potem ułożył wszystko w całość, nie zdołał jednak usunąć ani licznych sprzeczności ani dualizmu dwóch poglądów na świat, walczących ze sobą a zawierających wiele niezgodnych składników [3]).

Książka Krohna winna rozgłos swój bezprzykładny po części temu dualizmowi, który niejednemu dziś jeszcze wydaje się niepogodzonym, bo czasem Sokrates rozprawia jak realista, czasem jak idealista. Nawet Campbell, obrońca stanowczy jedności literackiej platońskiego utworu, przyznaje, że Krohn słusznie zwrócił uwagę powszechną na liczne podobieństwa między pierwszemi księgami Rzeczpospolitej a filozofowaniem Sokratesa we »Wspomnie-

libris. Po dalsze szczegóły odsyłam do rozprawy Hirmera, która jest odbitką z *Jahrb. für klas. Philol. Suplementb. XXIII* i do Birdta, *das antike Buchwesen etc. Berlin* 1882, *p.* 477 nn.

[1]) Zob. jego wstęp do piątego tomu: *Platons sämmtl. Werke übers. von H. Müller. Leipzig 1855*.

[2]) *Die genet. Entwickelung der. plat. Philos., Leipzig* 1857 II. p. 294. W tomie tym Susemihl szczegółowo i starannie zbija zdania poprzedników, zwłaszcza Hermanna, co do Rzeczypospolitej.

[3]) Krohn, *der platon. Staat, Halle* 1876 p. 44 sq.; p. 307 sq. Za pierwszy rzut myśli uważa Krohn ks. II.—IV., do których za wstęp służy księga I. Wszystkie cztery razem stanowiły całość samodzielną. Po nich zostały napisane ks. V, X, VI i VII. Wszystkie te części zrosły się »agregacyjnym« (t. j. nieorganicznym) sposobem. Redakcya ostateczna jest tak nieudana pod względem formy i treści, a zostawiła tyle sprzecznych lub źle wytłumaczonych miejsc, że dobry Krohn długo walczył ze sobą (p. 308), czy Platonowi przypisać obecną formę dzieła, czy komu innemu i t. d. Wszystkie jednak trudności i kontradykcye przez niego zebrane z Rzeczypospolitej, z niezwykłą pilnością a umiejętną krytyką wykazał jako nieistniejące Grimmelt, *de Republ. Plat. compos. et unitate. Berolini* 1877. W szerszych ramach, bo z uwzględnieniem późniejszej literatury, na nowo rozprawił się z pracą Krohna wspomniany już Hirmer: *Entstehung und Komposition der plat. Politeia* p. 610 sq.

http://rcin.org.pl

niach« Xenofonta, oraz na niektóre nierówności w kompozycyi dzieła, które czy przypadkowe czy umyślne, tam rzeczywiście się znachodzą [1]). Tem się tłómaczy, że odnowienie dawnej tezy Hermanna spotkało się z sympatyami pierwszorzędnych uczonych, zwłaszcza filologów, którzy stanęli po stronie Krohna. Nawet gdy znacznie pozmieniali jego argumenta i wnioski ostatnie, przyznawali mu bez zazdrości sławę pierwszeństwa. Pfleiderer, trochę zmieniwszy myśl zasadniczą Krohna, rozkłada podobnież Rzeczpospolitą na kilka sprzecznych części, które z różnych pochodzą czasów [2]). Z początku była sprawozdaniem z reform politycznych, które filozof zamierzał wprowadzić w życie, licząc się z rzeczywistością stosunków codziennych. Był bowiem realistą i empirykiem, jak nauczyciel jego. Ale zbrzydziwszy sobie po licznych niepowodzeniach to, co widział i słyszał dokoła siebie w ówczesnem podupadłem społeczeństwie ateńskiem, przerzucił się w skrajny idealizm i przeniósł punkt ciężkości i cele pracy ludzkiej do świata nadzmysłowego. Nie przestał być reformatorem, ale program reform był inny, a sposób pisania także owiany był innym duchem. W końcu jednak wytrzeźwiał i szukał jakiegoś kompromisu między pierwszym programem a drugim. Właściwie był powinien oba porzucić, tak Pfleiderer sądzi, i nowy napisać, ale żal mu się zrobiło długiej pracy i chciał zachować ślady i świadectwa dawnego sposobu myślenia. Ułożył więc to, co w różnych czasach napisał, w całość jako tako wygładzoną i zaokrągloną. Był to błąd wielki, jak poucza nas erudyt niemiecki, bo w tej »autobiografii politycznej« Platon tak zgrabnie zatarł krytyczne i przejściowe chwile swego duchowego rozwoju, że wszystkim następnym pokoleniom narzucił

[1]) *Plato's Republic* II p. 6 sq.: Campbel jednak uważa zarzuty Krohna za dostatecznie zbite przez Zellera i Grimmelta, do których odsyła. Sam dodał kilka nowych argumentów treści sytuacyjnej i dialektycznej, które jednak znajdują się obficiej i lepiej wyłożone u Hirzel'a *Der Dialog* tom I *Leipzig* 1895. Filolog angielski nie mógł znać tej książki, bo ukazała się prawie równocześnie z jego wydaniem Rzeczypospolitej, ale szkoda, że nie uwzględnił prac Christ'a, Rohde'go, Windelbanda, którzy na korzyść Krohna nie jedno dorzucili, a jego teoryom nadali formę poprawniejszą, więcej naukową.

[2]) Zob. jego broszurę: *Zur Lösung der platon. Frage*, *Freiburg* 1888 p. 9 sq. Pierwsza część Rzeczypospolitej obejmuje ks. I—V p. 471 a. Do niej dodał niebawem Platon ks. VIII i IX. Druga część oddzielna stanowi ks. X, trzecia ks. V p. 471—VII. Trzecia część została ukończona koło r. 480, pierwsza przed r. 496. Krytykę tej pracy ogłosił Zeller w *Archiv für Gesch. der Philos.* I p. 606 sq,

http://rcin.org.pl

illuzyę jednolitego i zgodnego systemu. Ale dzielny profesor tubingski rozprószył to złudzenie, a jak niegdyś teologowie tubingscy odkryli niezliczone sprzeczności historyczne i dogmatyczne w pismach Nowego Testamentu, tak on, według tej samej nieomylnej metody, postanowił wydobyć wszystkie chwiejności, decepcye, kontradykcye, kryjące się pod ostateczną ugodową redakcyą Rzeczypospolitej. Oto treść książki, mającej wspaniałą objętość, bo dziewięćset kilkadziesiąt stron, a napisanej stylem barwnym, nerwowym, świadczącym o wielkiej pewności siebie autora, a jeszcze większej pogardzie zdań przeciwnych. A choć wszystkie twierdzenia jego zostały gruntownie zbite[2]), pokutują one ciągle po historyach literatury i filozofii, jako prawdy udowodnione. Oględny Christ[3]) niektóre z nich poparł swoją uczonością filologiczną, a genialny Rohde[4]) odświeżył je w cokolwiek odmiennej formie. Dla niego Krohn i Pfleiderer zupełnie dowiedli, że Rzeczpospolita zawiera dwie różne epoki filozofii platońskiej tylko powierzchownie zespojone w jakiemś późniejszem niedostatecznem opracowaniu. Windelband[5]) tak samo odmawia dziełu jedności myślowej i artystycznej, a wszystkie usiłowania, by ją obronić, uważa za chybione. Do podobnych wyników doszli Immisch[6]) i Döring[7]), tak iż wiara w jednolitą, artystycznie wykończoną całość platońskiej Republiki wydaje się na seryo zagrożoną. Młody filolog lub filozof, gotujący się z tych książek do egzaminów, wyrabia sobie o Rzeczypospolitej błędne wyobrażenie, z którego chyba pod starość się wyleczy, po długich mozolnych studyach nad tekstem. I jakże temu dziwić się, gdy nawet w podręczniku Ueberwega powszechnie używanym, czytamy, że Platon rychło już pracował nad dialogiem »o spra-

[1]) *Sokrates und Plato, Tübingen* 1896 str. XIV. 921.

[2]) Zob. gruntowną i obszerną recenzyę Zellera w *Archiv für Gesch. der Philos.* XIII p. 272 sq.

[3]) Naprzód w *Platon. Studien, München* 1885 p. 21 sq., potem w *Gesch. der griech. Litt. München* 1890, 2-gie wyd. p. 386 sq.

[4]) *Psyche-Seeleneult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Freiburg* 1894, p. 557 sq.

[5]) *Gesch. der alten Philos. München* 1894, p. 111 sq. Zob. także tegoż autora: »*Platon*«. *Stuttgart.* 1901, 2-gie wyd. p. 55 sq.

[6]) *Zum gegenwärtigen Stande der platon. Frage* w zeszycie sierpn. i nast. czasopisma *Neue Jahrb. für das klass. Alterth.* r. 1899 p. 440 sq. Porówn. zwłaszcza p. 452 sq.

[7]) W dziele już wymienionem *Gesch. der griech. Philos.* I p. 573 sq.

http://rcin.org.pl

wiedliwości«, potem rozszerzył go w traktat z dziesięciu ksiąg złożony »o sprawiedliwości w jednostce i państwie»; że dadzą się jeszcze rozpoznać różne części, nie połączone w całość jednolitą i t. d.[1]).

Szczęściem nie brak zdań odmiennych, a przedewszystkiem tekst Platona świadczy przeciwnie. Kto przeczytał nasze streszczenie wielkiego dzieła i zwrócił uwagę na sposób misterny, którym autor wszystkie połączył części i jak zawsze do dawniejszej dyskusyi odsyła lub nową zapowiada, niewątpliwie uzna, że »jedność Rzeczypospolitej, jako literackiego arcydzieła, ledwie że potrzebuje obrony«. Tak Campbell[2]). Sądzi, że każda część posiada swój osobny, stopniowany rodzaj zainteresowania czytelników, a mimo umyślnych przerw i zboczeń, lub raczej za ich pomocą, nieustające podnoszenie się i opadanie, jak w tragedyi, ciągnie się przez całe dzieło. Niezależnie od angielskiego filologa, bo w tym samym czasie, Hirzel w pięknej książce »*Der Dialog*« [3]) zajął się tą samą sprawą i wykazał, że argumenty tych, którzy przeczą jedności Rzeczypospolitej, nie polegają na żadnej trwałej podstawie, a mogłyby tak samo posłużyć przeciw jedności Fedona lub któregokolwiek innego dialogu[4]). Fedon np. w układzie swoim bardzo podoby do Rzeczypospolitej. Jak ta dwa osobne tematy rozwija »o sprawiedliwości« i »o państwie«, tak on dwie różne kwestye stawia i rozwiązuje: 1° czy mędrzec potrzebuje obawiać się śmierci? 2° czy dusza jest nieśmiertelna? A także w szczegółach powtarza się ten sam plan budowy. Jeden z nich tylko podnoszę, bo oświetla kwestyę nas tutaj obchodzącą. W obu dialogach dyskusya toczy się zrazu w tonie sokratesowym, empirycznym, bez odwoływania się do

[1]) Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Gesch. der Philos. Berlin* 1894, 8. wyd., 1 p. 163.

[2]) Plato's *Republic* II p. 11. Zob. także p. 20: »Przyjmując Rzeczpospolitą z rąk Platona jako całość artystyczną, wzbraniam się ciekawie dochodzić właściwego czasu, w którym poszczególne części zostały napisane. Że część środkowa mogła zostać napisana na końcu, jest to możność, której ani nie potwierdzam ani nie zaprzeczam. Takie spekulacye leżą poza celem krytycyzmu. Że na Rzeczypospolitej, przy całej jej szerokiej objętości i rozmaitości, wycisnął autor niezaprzeczoną jedność zamiaru, jest to zdanie, o którem żaden dojrzały i trzeźwy uczony pewnie powątpiewać nie będzie«.

[3]) *Der Dialog. Ein litterarhistor. Versuch. Leipzig* 1895. Dwa tomy. Cenna książka zajmuje się przeważnie historyą dialogu u Greków i Rzymian: Wieki średnie i nowsze zostały krótko tylko uwzględnione pod koniec drugiego tomu.

[4]) *Der Dialog* I p. 231.

http://rcin.org.pl

idei. Te zjawiają się powoli, zyskują coraz więcej gruntu, w końcu tak wypełniają widnokrąg, jak gdyby tam zawsze przebywały. Ta niezrównana sztuka, żeby od faktów codziennych, wszystkim przystępnych, wznieść się do jasnych pojęć rodzajowych, w których grze Sokrates celował, a potem tego samego Sokratesa zrobić rzecznikiem idei pozaświatowych, których z pewnością nie uznawał w formie, nadanej im przez wielkiego ucznia — ta sztuka przez wielu krytyków nie została czy zrozumianą czy należycie ocenioną; a wtedy zdawało im się bardzo naturalnem, że Platon dla tego rzeczy jakiej nie wymienia, ponieważ jej nie znał. Ten argument *ex silentio* zupełnie błahy, widocznie imponuje ludziom, skoro tak łatwo uwierzono, że każdy dialog lub kawałek dialogu, w którym idee są przemilczane, pochodzi z czasów, kiedy Platon nic jeszcze o nich nie wiedział [1]). Nie przeczę, że pisarze nowożytni często już w przedmowie ogłaszają wszystko, co wiedzą i co odkryli, ale Platon był artystą, który ku uciesze swojej i uczniów komponował utwory według zasad estetycznych. Te zaś wymagają, żeby nie odrazu wypowiedzieć wszystko, lecz pewne gotować niespodzianki, a zwłaszcza główne wnioski wyciągać stopniowo, w świetle nowych argumentów i na tle zmienionej sytuacyi. Zamiast podziwiać ten jednolity przebieg akcyi, odbywający się według planu z góry obmyślanego, antyunioniści z Krohnem, Pfleidererem, Rohdem widzą w nim raczej ślady, urywki osobistego, wieloletniego rozwoju, później mozolnie, a nie zawsze szczęśliwie powiązane lub zlepione z dawnych skryptów lub wspomnień [2]). Naprzeciw tym przypuszczeniom, które czasem oględniej, czasem jaskrawiej obniżają wartość wiekopomnego dzieła, utrudniają jego zrozumienie, uwłaczają sławie literackiej i filozoficznej autora, reasumujemy raz jeszcze, ale w formie przeczącej, ich rzekome argumenty.

Nie prawda, że Platon w młodości zamierzał tylko napisać

[1]) Możnaby według tej metody dowieść, że pierwsza mowa Sokratesa w Fedrosie daleko dawniej ułożoną została od drugiej, bo w pierwszej nie ma wzmianki o ideach, a w drugiej występują one nagle, *ex abrupto*. Zob. także, co powiedzieliśmy o dialogach niby to »Sokratesowych« na str. 256 i nast. tego tomu. Warto także przeczytać, co mówi Hirzel o dowodach w Fedonie z podobnego punktu widzenia (I 232 sq.).

[2]) Liczne, trafne uwagi o nieuzasadnionych zarzutach przeciw jedności Rzeczypospolitej, znajdzie czytelnik w rozprawie Hirmera, *Entstehung und Komposition der plat. Politeia* p. 605 sq.

http://rcin.org.pl

krótką rozprawę, czyli obecną pierwszą księgę, »o sprawiedliwości« i tę osobno wydał. Ani starożytni nic o tem nie pisali, ani księga pierwsza, czy z osobna rozważana, czy w związku z innemi, nie może uchodzić za rozprawę samodzielną. Jest tylko wstępem do dalszej dyskusyi. Sam autor »przedmową« ją nazywa [1]). Także nie prawda, że Platon coś o komuniźmie kobiet i dzieci ogłosił przed r. 392 i że Arystofanes wydrwiwa jego utopie w swoich »Kobietach sejmikujących«, granych w tymże roku [2]). Starożytni pisarze nic o tem nie wiedzą. Potem nie prawda, że Platon zrazu napisał inną Rzeczpospolitą, streszczoną na początku »Timeusza«, obecna zaś jej forma znacznie jest późniejsza od owego dialogu i zupełnie odmienna. Co do tego także panuje u starożytnych najzupełniejsze milczenie [3]). Tyle o domniemanych faktach, na których opierają

[1]) *Resp.* II p. 357 a.

[2]) Hipoteza ta miała niegdyś wielu zwolenników wśród filologów. Zob. Susemihl, *die genet. Entwickelung der platon. Philos.* II. I p. 296 sq., Gomperz *Griech. Denker* II p. 586. Pomimo licznych podobieństw między sztuką Arystofanesa a Rzecząpospolitą, które zestawili Susemihl p. 298; Hirmer p. 656 i pomimo wspólnych niektórych socyalnych poglądów, trudno na seryo bronić przestarzałej hipotezy, że w r. 392 mógł Arystofanes znać większą część Rzeczypospolitej, bo komunizm kobiet występuje dopiero w piątej księdze. Byłby zresztą nazwał Platona po imieniu, a nie ukrywał go pod nazwiskiem Arystylla, które napotyka się w współczesnych napisach. Czyż można zresztą uwierzyć, że taki fakt głośny i ciekawy byłby uszedł baczności starożytnych scholiastów i krytyków, tak starannie i z widocznem upodobaniem zapisujących każdą wycieczkę komików przeciw osobie Platona lub o jego nauce. Przytoczyłem sporo tych żartów w żywocie filozofa. A jeżeli »kobiety sejmikujące« (Ἐκκλησιάζουσαι) mają być karykaturą platońskiej Republiki, to cóż powiemy o podobnych rysach wyuzdanego feminizmu, czy w Lizystracie, granej w r. 411, czy w Tesmoforyazusach, prawdopodobnie w tym samym roku napisanych. Platon miał wtedy lat szesnaście i mógł nietylko w teatrze, lecz i w zebraniach towarzyskich nasłuchać się do syta, że każda demokracya prowadzi do rządów kobiecych, a te do wspólności nie kobiet, lecz mężczyzn. Taki przynajmniej jest ideał »sejmikujących kobiet«. Z nowszych dziejopisarzy filozofii dobrze niezależność tej komedyi wyjaśnił Zeller. *Philos. der Griech.* II. I p. 551 sq. (Wyd. 4-te z r. 1889). Można po jego wywodach uczonych uważać dyskusyę dalszą za zbyteczną. Takie jest i zdanie Gomperza, *Griech. Denker.* II p. 586 i Campbell'a, *Plato's Republic* II p. 5, a nie zawadzi przypomnieć, że już wiele lat przed nimi Droysen, *Des Aristophanes Werke, übersetzt etc.* II p. 327. *Leipzig* 1881 3-e wyd., niepospolity znawca i tłómacz Arystofanesa, miał kwestyę tę za załatwioną. Mniema, że Rzeczpospolita została napisana parę dziesiątek lat po »Sejmikujących kobietach«, a Platon do tej komedyi robi różne aluzye.

[3]) O tem powiemy parę słów przy rozbiorze Timeusza.

http://rcin.org.pl

swoją hipotezę antyunioniści. Jednakże mógłby kto zarzucić, że Rzeczpospolita jest przecież źle zbudowanym dialogiem. Nawet Hirzel, który starannie wykazał i jedność Rzeczypospolitej i misterny jej układ, a bez wahania »największym dziełem sztuki« ją nazywa wśród dialogów platońskich, dodaje te dziwne słowa, że właściwie ona nie jest »dziełem sztuki« *(kein Kunstwerk)*, lecz »sztuką« *(ein Kunststück)*, tak jak w posągu z porfiru podziwiamy wprawdzie sztukę, ale nie rozkoszujemy sobie [1]). Ten sąd twardy może bardzo na rękę antyunionistom, ale czy sprawiedliwy? Hirzel uzasadnia go spostrzeżeniem, że bogata treść, która jest jakoby wykładem obszernego systemu, rozsadza formę dialogiczną. Nigdy ludzie nie potrafiliby przepędzić razem tylu godzin na rozmowie męczącej, bo zgłębiającej kwestye najtrudniejsze. Dlaczego więc Platon, taki niezrównany artysta, nie rozłożył przedmiotu na kilka oddzielnych dialogów? Mógł bez trudności, jak później Cyceron sobie radził, zbierać te same osoby rano i popołudniu, lub przez kilka dni z rzędu. W teoryi to możebne, tłómaczy Hirzel, ale w praktyce musiał liczyć się z zwyczajami historycznego Sokratesa. Ten raz zacząwszy dyskusyę, nie przerywał jej, dopóki nie była wyczerpaną, a że w Republice przez usta jego nie tylko chciał Platon wyłożyć politykę, lecz cały swój system filozoficzny, musiał dialog powoli zamienić w monolog. Sokrates w istocie nie dyskutuje z obecnymi, lecz bada dla siebie i rozprawia, a nawet już w pierwszej księdze, tem bardziej zaś w następnych, odpowiada na pytania, które sam stawia lub podsuwa słuchaczom. Zależność od postaci historycznej Sokratesa i bogata treść dogmatyczna przez tegoż rozwijana, rozsadziły formę dialogiczną [2]).

Czy nie należy jednak frazes ten często powtarzany przyjąć *cum grano salis?* Czytelnik doprawdy nie spostrzeże, żeby w Rzeczypospolitej rozmowa gdzieś urwała się lub obecni przestali ją uważać za rozmowę, do której każdej chwili wtrącać się mogą. Zapewne istnieją dialogi platońskie, pozbawione tej cechy, które nie są dyskusyą, lecz raczej wykładem, ale nawet na tych nie sprawdza się frazes Hirzl'a, że treść bogata rozsadza formę dialogu. Powinien był powiedzieć, że dialogu wcale nie było, jest tylko wykład, poprzedzony jakąś konwencyonalną rozmową. Timeusz

[1]) *Der Dialog* I p. 240.
[2]) *Der Dialog* II po 241 sq.

http://rcin.org.pl

n. p. przyrzeka, że będzie miał nazajutrz wykład. Platon oprawił ten wykład w ramy dialogu, ale tylko na to, żeby módz wyjaśnić, dla czego kilku panów zebrało się u Sokratesa. Pragną wywdzięczyć się jemu za długie, świetne rozprawianie, którem uraczył ich dnia poprzedniego. Teraz każdy z nich będzie miał wykład, a mówi pierwszy Timeusz. Wszyscy słuchają, nikt nie przerywa; gdy skończył, wypada kolej na Krycyasza. Ten mówi w nowym dialogu, niestety nie dokończonym. Oczywiście, nie są to żadne dialogi, lecz wykłady. Trafną zrobił uwagę Ivo Bruns, że wszystkie późniejsze dialogi Platona są regularnie z góry zapowiedziane, zatem chłodne i bezbarwne, gdy przeciwnie dawniejsze, do których przecież Rzeczpospolita zalicza się, są jakoby dziełem przypadku, wynikającem z jakiejś rozmowy, której nikt nie szukał [1]).

Przy Timeuszu i Krycyaszu poświęcimy słów parę pięknej książce Bruns'a. Ale nawet ci, którzy mają to dzieło za rzecz zrośniętą z różnych prac samodzielnych, nie przeczą, że przebieg dyskusyi jest naturalny i logiczny, a powód do niej, wedle fikcyi autora, zupełnie przypadkowy. Sokrates nie przewidywał, że będzie dnia tego na wieczerzy u Kefalosa ani żadnej rozmowy nie szukał. Otóż większość dialogów platońskich z lat młodocianych i dojrzałych odznacza się tem znamieniem genialnem, że Sokrates improwizuje rozmowę na temat przez innych stawiany, bo zawsze był gotów pomódz każdemu w szukaniu prawdy. Taki był jego zwyczaj codzienny, taki sposób życia, taka misya dziejowa. A w tem pokazuje się zupełnym Sokratesem, ciętym, dowcipnym, wedle potrzeby ironicznym, zawsze dobrym i usłużnym. Gdy zaś chodzi o wielkie prawdy, zapala się i stanowczo zdanie swoje objawia. Takim jest w Rzeczypospolitej, a choć od połowy drugiej księgi coraz mniej rozmawia, nigdy nie traci wątku, nie robi się nudnym, lecz do końca słuchaczy czaruje. Widocznie zapomnieli o kolacyi, którą przyrządzono i o nocnym pochodzie, na którym być mieli. A niema w tem nic dziwnego, bo wielu ludzi z wytężoną uwagą przysłuchiwało się do białego rana podobnym szczytnym rozprawom. W istocie Sokrates nie wykłada, lecz rozprawia, a że rozprawiał czasem przez noc całą, gdy czuł się natchnionym i znalazł

[1]) *Das literarische Porträt der Griechen. Berlin* 1896 p. 274 sq. Książka napisana lekkim, ożywionym stylem, z wielkiem doświadczeniem psychologicznem, a jeszcze większym gustem estetycznym.

http://rcin.org.pl

się w sympatycznem towarzystwie, nie był to żaden grzech przeciw estetyce dialogu, bo każda rozmowa zamienia się w monolog, gdy jeden z obecnych zaczyna tak pięknie rozprawiać, że reszta, olśniona jego dialektyką niepokonaną, przysłuchuje się w milczeniu, gotowa tylko wtedy odezwać się, gdy rozprawiający tego zażąda. Czy takie jest usposobienie gości, zebranych w domu Kefalosa? Czy robią wrażenie ludzi zajętych rozmową, choć najczęściej rozprawia Sokrates? Czy autor potrafił przeprowadzić do końca to jedyne w swoim rodzaju zadanie? Zdaje mi się, że znawcy, a przytoczyłem ich mnóstwo, jednomyślnie uznali, że Platonowi sztuka ta udała się najzupełniej [1]). Stworzył rozmowę, która co najmniej trwała noc całą, a pomimo że przeważnie rozprawia jedna osoba, nie przestaje być rozmową. Jest to największe wśród dialogów arcydzieło.

Kiedy Platon napisał Rzeczpospolitą? Po długich sporach o kompozycyą pytanie to nie przedstawia żadnej trudności. Jeżeli bowiem, jak okazało się, żadna część dzieła nie powstała w młodości autora, lecz wszystkie noszą na sobie piętno tej samej dojrzałości pod względem stylu i treści, mogła rzecz cała tylko być napisaną, kiedy w pełni sił i poczuciu swej misyi reformatorskiej przewodniczył zebraniom Akademii. Przypuśćmy, że pierwsze lata po jej założeniu (w 387 r.) zeszły na wstępnych próbach dialektycznych, na krytycznym przeglądzie systemów, które podówczas panowały w Atenach, na zreformowaniu umysłów i charakterów młodzieży, która przenosiła się do Akademii ze szkół sofistów i retorów. Ale te prace przygotowawcze, jakkolwiek cenne i pożyteczne, a które nieraz wypadało podejmować na nowo, ile razy tego wymagała potrzeba, były przecież tylko środkiem do wielkiego celu, aby słuchaczy dojrzalszych zapoznać z nową teoryą polityczną, po której Platon spodziewał się odrodzenia jednostek

[1]) Przytoczyłem na str. 724_2 sąd Campbell'a, który starczy za wielu. Hirmer na końcu swojej rozprawy premiowanej (zob. str. 720_1 i częściej) dochodzi do wniosku, że »Rzeczpospolita jest wspaniałem dziełem sztuki o jednolitej koncepcyi i kompozycyi« (p. 675), a jeden z ostatnich dziejopisarzy myśli greckiej, Gomperz, nażartowawszy się delikatnie z dzieł antyunitarystów, tak się wyraża: »Drobiazgowe zbadanie Rzeczypospolitej wykazało to jedno tylko, co zawsze zresztą przypuszczano, że tak obszerne a najróżnorodniejszą treścią przepełnione dzieło potrzebowało pewnego czasu, aby zostało napisanem, a w czasie tym nigdy nie odpoczywający duch Platona nie zatrzymał się w swoim rozwoju« (II. p. 360).

http://rcin.org.pl

i społeczeństwa. Nie zboczymy daleko od prawdy, jeśli koło r. 380 umieścimy początek tych wykładów, stanowiących jądro i duszę całej jego mądrości. Miał wtedy lat 47, był w pełnym rozwoju swojej genialnej osobistości, a młodzież zdolniejsza, która od kilka lat zewsząd napływała, była już należycie przygotowaną do zgłębienia teoryi, mającej być odtąd jej wyznaniem wiary. Jest także prawdopodobnem, że równocześnie treść tych wykładów została wcieloną w artystyczną formę, którą podziwiamy w Rzeczypospolitej. Jak długo nad nią Plato pracował, trudno oznaczyć, ale niewątpliwie uważał ją za swoje dzieło ukochane i zasadnicze, jeżeli prawdą jest, że do ostatniej chwili życia styl jej wygładzał [1]). Jednakże treść jej i układ były od dawna gotowe, a pewne alluzye do wypadków bieżących każą się domyślać, że została napisana jeszcze za życia Dionizego starszego, czyli przed r. 367. To zdanie mniej więcej przeważa dzisiaj wśród uczonych [2]).

Inne jest pytanie: jakie dialogi są dawniejsze od Rzeczypospoliej? Odpowiadano, że sokratesowe, a wielu dodawało jeszcze dialektyczne, napisane w epoce megaryjskiej [3]). Co do innych, jak Fedrosa, Biesiady, Fedona panuje najpoetyczniejsze zamieszanie, zwłaszcza u antyunionistów. Weźmy np. Döringa z r. 1903. Kto według jego książki [4]) przygotuje się do egzaminu, powie mniej więcej, że naprzód pisywał Platon dialogi sokratesowe aż do Gorgiasza, potem w r. 394 Teeteta, nareszcie podróżował. Wróciwszy z podróży pełen doświadczeń, ogłosił Timeusza, Krycyasza i pierwszą edycyę Rzeczypospolitej i zaraz potem w r. 390 Fedrosa. W r. 390 otwiera Akademię i pisze Eutydema, Sofistę, Biesiadę, a w Fedonie dochodzi do szczytu literackiej i filozoficznej twórczości. Wiele zaś lat później, wśród dwóch ostatnich podróży lub zaraz po nich (r. 368—360), skompilował Rzeczpospolitą ową, którą dzisiaj czytamy! Wszystko to może uchodzić za rezultat najnowszych badań, bo znajduje się w dziele niepospolitego uczonego. Książka zaś Gomperza [1]), tylko o jeden rok starsza, także pragnie być na wyżynach ostatnich poszukiwań,

[1]) Zob. str. 216—217 tego tomu.

[2]) Hirmer, porównawszy na nowo wszystkie ślady, pozostawione w Rzeczypospolitej przez współczesne wydarzenia, wnosi, że ledwo została zaczętą przed rokiem 380, a na pewno ukończoną koło r. 370 (p. 675).

[3]) Tak Hermann i Zeller i wielu innych. Zob. str. 249 i nast. tego tomu.

[4]) Zob. wiadomość na str. 718 przyp. 2 tego tomu.

http://rcin.org.pl

a poucza nas, że z początku bawił się Platon w rozmowy sokratesowe (Hippiasz mniejszy, Laches, Charmides, Protagoras?), po nich wystawił »gmach wspaniały« Gorgiasza. To mniej więcej już utrzymywał K. Fr. Hermann[2]). Ale wprowadza Gomperz coś nowego, na co sławny jego poprzednik nie byłby się zgodził. Twierdzi, że Platon po ukończeniu Gorgiasza wstępuje w epokę nową, samodzielną, różną od poprzedniej. Pisze Eutyfrona i Menona, Biesiadę, Fedrosa, Fedona. Po nich przychodzi kolej na Rzeczpospolitą, największy utwór i najdojrzalszy, ale razem z nim powstają także Menexen i Kryton. Dopiero po drugiej i trzeciej podróży sycylijskiej (r. 367—360) zostały napisane Eutydem, Parmenides, Teetet, Kratylos, Sofista, Polityk i t. d.[3]). Oczywiście jest to chronologia Hermanna, Zellera i tylu innych, wywrócona na opak, tak jak znowu Döring postąpił sobie z chronologią Gomperza. A wątpię, czy stylometrowie, z którymi sympatyzuje Gomperz, zechcą stanąć w jego obronie, bo niektóre jego daty zupełnie przedziurawiły i podarły ich subtelną tkankę[4]).

W tem zamieszaniu ciągle rosnącem, a mętnemi falami swemi utrudniającem zrozumienie filozofii platońskiej, pozostaje jednak

[1]) Drugiego tomu Gomperza *Griech. Denker Leipzig*, 1902, który głównie (p. 200—615) poświęcony jest Platonowi, z początku uwzględniać nie mogłem, bo zaczął wychodzić w r. 1899 zeszytami, gdy już 30 moich arkuszy było wydrukowanych; potem zawiesił autor w r. 1900 wydawnictwo, a dopiero w maju 1902 końcowy zeszyt, w którem mieściły się przypiski wszelkie, mianowicie krytyczne uwagi, rozesłał księgarzom. Dlatego mogłem go cytować dopiero od str. 517 obecnego tomu.

[2]) Zob. str. 249 tego tomu.

[3]) Choć autor zapewnia, że dalekim jest od śmiałości, by każdemu dialogowi chciał wyznaczyć miejsce swoje ściśle oznaczone (II. 289), trzyma się jednak podanego przez nas porządku i uważa go za prawdopodobny. Przypuszcza atoli, że Fedon mógł powstać cokolwiek później, razem z Rzeczpospolitą, Eutydem zaś mógł być napisany wcześniej, choć dla praktycznych względów rozbiera go dopiero po niej, razem z Teetem (II. 357).

[4]) O dawniejszych badaniach stylometrycznych, z któremi żywo sympatyzował Gomperz, zob. str. 254 tego tomu. Kilkakrotnie wracałem do nich na str. 299 do 366, 529—536, gdzie czytelnik znajdzie wiadomość o późniejszych na tem polu pracach, zwłaszcza Lutosławskiego i Natorpa. Kilka lat temu nowy zwrot nadał tej nauce Arnim, obecnie prof. we Wiedniu, przez swoją pracę: *de Platonis dialogis quaestiones philol. Rostock* 1896, której ocena gruntowna okazała się w *Archiv für Gesch. der Philos.* XIII p, 282 sq. Później wystąpił przeciw Lutosławskiemu w odczycie »*Die Verwerthbarkeit der sprachstatist. Metode zu chronolog. Schlüssen*«, ogłoszonym w *Zeitschr. für oester. Gymn.* 1900 p. 481 sq. Tak w ciągu niespełna 25 lat (da-

http://rcin.org.pl

kilka faktów niewzruszonych, mogących nas uchronić od zbytniego sceptycyzmu. Fakty te wyłożyłem dość obszernie w różnych miejscach tego tomu, a krótka ich rekapitulacya będzie niejako odpowiedzią na pytanie: co napisał Platon przed r. 380, gdy zabierał się do zredagowania swojej Rzeczypospolitej? Przedewszystkiem jest niewątpliwa dla mnie data Fedrosa i Lizysa, bo dwa te pisma, blisko spowinowacone, z tego samego czasu pochodzą [1]). Jeżeli zaś Fedros jest pierwszem dziełem Platona, upada hipoteza, żadnem zresztą starożytnem świadectwem nie poparta, że pisał z początku nibyto same sokratesowe rozmowy. Upada także mnóstwo innych mrzonek chronologicznych, np. że Biesiada jest dawniejszą od Fedrosa, a nawet od Rzeczypospolitej [2]). Drugim faktem także nie wątpliwym, choć ujemnej natury, jest barwa specyalna, właściwa tak zwanym dialogom soktatesowym. Nie są zgoła podobne

dwniejsze prace Campbell'a długo pozostały nieznane) statystyka językowa przebiegła od r. 1881 już cztery epoki. Pierwszą reprezentują głównie Dittenberger, Blass, Ritter, Gomperz i t. d. (zob. str. 253 tego tomu); drugą Lutosławski (zob. str. 529—534); trzecią Natorp (zob. str. 534 przyp. 2); czwartą nareszcie Arnim, co dopiero wymieniony. Charakterystyką każdej z tych epok jest, że usiłuje wyniki prac poprzednich naprawić, ale w gruncie je burzy. Chronologia zaś Gomperza z żadnym z czterech systemów nie zgadza się, bo od Dittenbergera i Rittera różni go hipoteza podwójnej redakcyi Fedrosa, za której pomocą chciał pogodzić niby to późny styl z treścią dosyć młodzieńczą utworu (zob. str. 299 tego tomu). Hipotezę tę zachował i w najnowszem dziele »*Griech. Denker*« II 577, a nawet zdaje się czasem powątpiewać, czy Fedros nie poprzedził Biesiady (II. 341). Prócz tego uważa za rzecz najpewniejszą, że Fedon jest późniejszy od Fedrosa (II. 342), niektóre zaś dialogi sokratesowe są współczesne Rzeczypospolitej. Wszystko to więc sprzeciwia się obliczeniom statystycznym Dittenbergera i Lutosławskiego (porówn. strony 253 i 529 sq. tego tomu). Ani też Gomperz nie jest w zgodzie z Natorpem, autorem trzeciego systemu stylometrycznego, bo ten i w dawniejszych pracach swoich (zob. str. 564 tego tomu), a teraz w nowej książce *Platos Ideenlehre*, *Leipzig* 1903 stawia Teeteta, Eutydema, Kratyla przed Rzeczpospolitą, a starszym od nich mieni być Fedrosa. Kładzie on także Fedrosa przed Fedonem i Biesiadą, Krytona zaś i różne inne dialogi pomniejsze na samym początku szeregu, z tego zaś pokazuje się, że następstwo dialogów u Gomperza nie da się pogodzić z porządkiem, przyjętym przez innych stylometrów, a najprawdopodobniej wszystkie te dowolne porządki pozbawione są zarówno historycznej, jak logicznej podstawy.

[1]) Zob. str. 259 i nast. tego tomu.

[2]) Arkusze o Fedrosie i jego pierwszeństwie chronologicznem (str. 257—320) drukowały się w lipcu i sierpniu 1890. Przyjąłem za datę najpewniejszą, wynikającą z wiarogodnych świadectw starożytnych, rok 402. Wtedy nie znałem jeszcze książk Lutosławskiego o Logice Platona (wyszła r. 1897), z której dowiedziałem się ku wiel-

http://rcin.org.pl

do pierwocin literackich, lecz robią po większej części wrażenie klejnocików, cyzelowanych starannie przez autora w dojrzałym już wieku, dla potrzeb szkoły lub dla uświetnienia zebrań towarzyskich[1]).

Najważniejszym zaś faktem jest światło, promieniejące z Rzeczypospolitej. Sama świadczy o sobie, że jest dziełem jednolitem, wykończonem, zawierającem w formie wyśmienitej system wszechstronnie przetrawiony. Takie dzieło musi nieraz odsyłać do pism dawniejszych, czasem ustępy z nich przytaczać, jeśli nie dosłownie, to w sposób podobny. Takich miejsc zestawiono wiele i wyprowadzono z nich wnioski, nieraz może zbyt daleko idące[2]). Sformułowałem je niegdyś hipotetecznie, jakoby Fileb, Parmenides, Teetet Sofista z jednej strony, a z drugiej Fedo, Menon, Georgiasz, były wcześniejsze od Rzeczypospolitej[3]). . . . . .

. . . . . .

kiemu zdziwieniu mojemu, że Fedros został napisany dopiero po Rzeczypospolitej w r. 379, bo tego wymagają i stylometrya i rozwój teoryi logicznych w Platonie. Zbijałem tę hipotezę na kongresie V uczonych katolickich w Monachium w r. 1904 w dwóch odczytach: *Abfassungszeit des platon. Phaedros* i *Stylometrie und platon. Chronologie* (Zob. *Akten des funften internation. Kongresses kathol. Gelehrten in München*. Strony według Indeksu). Wszyscy zresztą uczeni, którzy po ukazaniu się książki Lutosławskiego zabrali głos w sprawie chronologii platońskiej, usiłowali Fedrosowi wyznaczyć miejsce jak najwcześniejsze. Natorp kładzie go nietylko przed Biesiadą, zatem przed r. 385, lecz nawet przed Teetetem, a tego z Zellerem odnosi do roku 391. (Zob. Archiv. XII p. 103. Porów. III. 351. IV p. 190). Podobnie Susemihl i wielu innych. Immisch zaś, także dobry znawca Platona, oświadcza się za r. 403 *Neue Jahrb.* 1899 p. 440 sq.). Mnie się r. 402 wydaje prawdopodobniejszy.

[1]) Zob. str. 257 i nast. tego tomu.

[2]) Zob str. 255 przyp. I tego tomu.

[3]) Zob. str. 254—255 tego tomu.

http://rcin.org.pl

TREŚĆ TOMU DRUGIEGO.

XVI. Xenofont 1
1. Żywot: Lata młodzieńcze. — Odwrót z Azyi. — W Trapezuncie. — W Tracyi. — W obozie spartańskim. — Na wsi. — Wypędzony. — Śmierć . . 20
2. Pisma: Anabaza. — Helleniki. — Dwie Rzeczypospolite. — O podatkach. — Reformy skarbowe. — Cynegetyk. — Korzyści polowania. — O sofistach. — Rotmistrz. — Hippika. — Hieron o tyranii. — Rady Symonidasa. — Hieron. — Dionizy. — Cyropedya. — Młodość Cyrusa. — Portrety Cyropedyi. — Śmierć Cyrusa. — Krytyka Cyropedyi. — Platon o Cyrusie. — Zasługi literackie 62
3. Filozofia: Pamiętniki. — Rozkład Pamiętników. — Treść Pamiętników. — Cel Pamiętników. — Ekonomik. — Pani domu. — Dobry gospodarz. — Sympozyum. — Gadki biesiadne. — Dwie Afrodyty. — Miłość moralna. — Wartość Biesiady. — Filozofia. — Teleologia. — Przymioty Boga. — Brak kosmologii. — Nieśmiertelność duszy. — Etyka. — Prawa niepisane. — Dialektyka. — Zasługi 105
XVII: Platon 105
Wielkość dziejowa 108
1. Żywot: Narodzenie. — Pierwsze wychowanie. — Chwile radosne. — Poznaje Sokratesa. — Potrzeba szkoły. — Pierwsi towarzysze. — Rządy trzydziestu. — Reakcya demokratyczna. — W Egipcie. — Znajomość Egiptu. — Oświata egipska. — Wyższość Hellady. — Teologia egipska. — Wpływy egipskie. — Podróż włoska. — Archytas. — Pitagorejczycy. — Poncyusz. — Timeusz. — W Syrakuzie. — W Atenach 151
2. Akademia: Znaczenie szkoły. — Zakłada bractwo. — Bractwo Muz. — Cel bractwa. — Akademia. — Biesiady. Urzędy. — Prace uczone. — Metoda nauczania. — Wykłady. — Żarty komedyopisarzy. — Badania historyczne. — Studya przyrodnicze. — Eudoxus. — Problem astronomiczny. — Spory astronomów 183
3. Sprawy publiczne i domowe: Pogląd polityczny. — Akademicy samowładcy. — W Sycylii. — Dionizy Młodszy. — Upadek Diona. — Dion na wygnaniu. — Przygotowania wojenne. — Dion zwycięża. — Dion zamordowany. — Zgon Eudema. — Macedonia. — Patryotyzm. — Zarzuty. — Charakter. — Xenofont. — Pogoda ducha. — Śmierć 219

http://rcin.org.pl

4. Pisma: Grote. — Trazyll. — Krytyka Grotego. — Ueberweg. — Autentyczność pism. — Katalog Trazylla. — Tradycya Pozydoniusza. — Powaga Arystotelesa. — Zdanie Zellera. — Pisma wątpliwe. — Tennemann. — Schleiermacher. — K. Fr. Hermann. — Ed. Munk. — Chronologia pism. — Dialogi Sokratesowe. — Pierwszy dialog. — Fedros. — Przepowiednia Sokratesa. — Szkoła Isokratesa. — Polemika Isokratesa. — Chronologia Fedrosa. — Isokrates we Fedrosie. — Biesiada. — Cel pisania. — Podział systemu 278

5. Teorya miłości: Analiza pojęć.

a) Fedros: Mowa Lizyasza. — Miłość niedobra. — Pochód Bogów. — Hierarchia ludzka. — Odkupienie. — Tabliczki umarłych. — Miłość odkupuje. — Naśladowanie. — Styl Platona. — Siła miłości. — Wymowa. — Dialektyka a wymowa. — Psychologia a wymowa. — Piśmiennictwo. — Krytyka niesprawiedliwa. — Odpowiedzialność pisarzy. — Niechęć do wymowy. — Jedność Fedrosa. — Znaczenie Sokratesa. — Niedostatki Fedrosa. — Rozbiór Lizysa. — Istota przyjaźni. — Wątpliwości 328

b) Biesiada: Cel Biesiady. — Mowa Fedrosa. — Mowa Eryxymacha. — Mowa Arystofanesa. — Wyższość Arystofanesa. — Panegiryk Agatona. — Mowa Diotymy. — Definicya miłości. — Owoce miłości. — Piękność prawdziwa. — Mowa Alcybiadesa. — Znakomitość Biesiady. — Dwie teorye. — Biesiada a Fedros. — Wyższość Biesiady. — Nieśmiertelność w Biesiadzie. — Myśl Diotymy. — Estetyka Biesiady. — Teorya Renana. — Schopenhauer. — Wyższość Platona. — Miłość chrześciańska. — Wyższość chrześcijaństwa. — Zasługi Platona 375

6. Psychologia: *a*) Początek duszy: Geneza duszy. — Dusze w Timeuszu. — *b*) Istota i władze duszy: Czem jest dusza? — Idea życia. — Dusza natury boskiej. — Dusza a ciało. — Dusza w doczesności. — Dusza jednotroista. — Dusza w Timeuszu. — Śmiertelność duszy. — Dusza czynną i bierną. — Części duszy a władze 405

c) Fedon: Piękność Fedona. — Śmierć szczęściem. — Ciało nieszczęściem. — Pragnienie śmierci. — Nieśmiertelność duszy. — Dwa pierwsze dowody. — Krytyka obu dowodów. — Dowód trzeci. — Krytyka dowodu trzeciego. — Dusza nie jest harmonią. — Dowód piąty. — Krytyka dowodu piątego. — Krytyka Teichmüllera. — Dowody Rzeczypospolitej. — Dowód Fedrosa. — Naśladowanie Sokratesa. — Naśladowanie Parmenidesa. — Teologia Praw. — Chronologia Fedona. — Eschatologia Fedona. — Wyższość Fedona . . . 447

7. Dialektyka: *a*) Metoda dialektyczna: Metoda. — Sokrates a Platon. — Metoda Sokratesa. — Dialektyka Sokratesa. — Rozwój dialektyki. — Reforma wiedzy. — Dwa światy. — Metoda matematyczna. — Wiedza dialektyczna. — Trudności dialektyczne 470

b) Ideologia: Wyraz idea. — Idee a pojęcia. — Samodzielność idei. — Byt odrębny idei. — Ilość idei. — Liczba idei [1]). — Hierarchia idei. — Idea najwyższa. — Idee wzorami. — Idee światłem. — Allegorya jaskini. — Początki teoryi. — Wpływ poezyi. — Teorya późniejsza. — Liczby idealne 500

c) Teetet: Treść Teeteta. — Geneza wrażeń. — Zbijanie Protagorasa. —

[1]) Tu się zaczyna pośmiertna część drugiego tomu.

http://rcin.org.pl

Życie przyszłe. — Czucie a wiedza. — Wiedza mniemaniem. — Błądzenie niemożebne. — Trzecia definicya. — Wartość Teeteta. — Stylometrya. — Teorya Lutosławskiego. — Kontradykcye Lutosławskiego — Styl Platona 536
d) Kratyl-Eutydem. Tworzenie wyrazów. — Etymologia. — Wartość etymologii. — Tworzenie języków. — Filologia Platona. — Ocena Kratyla. — Treść Eutydema. — Paralogizmy. — Znaczenie Eutydema. — Przeciw Isokratesowi 557
e) Sofista i Polityk: Treść Sofisty. — Pojęcie niebytu. — Byt a niebyt. — Cel Sofisty. — Krytyka Sofisty. — Polityk. — Treść Polityka. — Wiek Kronosa. — Pasterz boski. — Cel ostatni Polityka 579
f) Parmenides i logika platońska: Ocena Parmenidesa. — Początek Parmenidesa. — Uwagi krytyczne. — Druga część Parmenidesa. — Różne antynomie. — Krytyka drugiej części. — Metoda Heglowska. — Co jest byt? — Co warta metoda? — Ważność logiki. — Czy Platon miał logikę. — Idee pojęcia. — Platon a Arystoteles 608
8. Teorye polityczno-etyczne: *a*) Rzeczpospolita: Księga pierwsza. — Część druga. — Objekcye ważne. — Sprawiedliwość w państwie. — Specyalizowanie pracy. — Cenzura poetów. — Krytyka naśladownictwa. — Imitacya w literaturze. — Przeciw lekarzom. — Wychowanie rządców. — Sprawiedliwość w państwie i w duszach. — Sprawiedliwość w duszach. — Sprawa kobiet. — Małżeństwa urzędowe. — Filozofowie królują. — Wiedza filozofów. — Filozofowie a polityka. — Symbol słońca. — Pedagogia filozoficzna. — Krytyka Rzeczypospolitej. — Brak socyalizmu. — Państwo arystokratyczne. — Państwo nowożytne. — Państwo a kościół. — Złe formy rządu. — Liczba geometryczna. — Matematyka mistyczna. — Powstanie oligarchii. — Początek demokracyi. — Rządy despoty. — Psychologia tyrana. — Cierpienia tyrana, — Trzy stany duszy. — Wyższość uciech duchowych. — Geometrya szczęśliwości. — Symbolika szczęścia. — Szczęście sprawiedliwego. — Krytyka teoryi Platońskiej. — Stanowisko Platona. — Teorya wobec dziejów. — Rzeczpospolita a Polityk. — Definicye w Polityku. — Formy rządu. — Księga dziesiąta. — Sztuka a rzeczywistość. — Krytyka Homera. — Sądy literackie Platona. — Wielkość Homera. — Nieśmiertelność duszy. — Kary wieczne. — Widzenie Era. — Budowa świata. — Trzy Parki. — Wybieranie żywotów. — Kompozycya Rzeczypospolitej. — Teorya Krohna. — Jedność Rzeczypospolitdj. — Budowa Rzeczypospolitej. — Rola Sokratesa. — Chronologia Rzęczypospolitej — Dialogi dawniejsze od Rzeczypospolitej. — Co napisał Plato przed r. 380? 733

Instytut Filozofii i Socjologii P. A. N. BIBLIOTEKA

Prof. Dr. K. Twardowski

http://rcin.org.pl

http://rcin.org.pl

http://rcin.org.pl